

“A conversão da Imaginação nas  
Confissões de Santo Agostinho”



José M. Silva Rosa

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)





# A conversão da Imaginação nas *Confissões* de Santo Agostinho\*

José M. Silva Rosa

## Índice

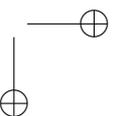
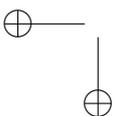
Da possibilidade de conversão da Imaginação	1
Entre a denúncia e o fascínio	9

## Da possibilidade de conversão da Imaginação

“A ideia de conversão - afirma Pierre Hadot, na sua obra *Exercícios espirituais e filosofia antiga* -, representa uma das noções constitutivas da consciência ocidental. Com efeito, pode representar-se toda a história do Ocidente como um esforço, renovado sem cessar, por aperfeiçoar as técnicas de 'conversão', isto é, as técnicas destinadas a transformar a realidade humana, quer reconduzindo-a à sua essência origi-

---

\*Texto originalmente publicado in M. C. Pacheco - J. F. Meirinhos (Éds.), *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e Imaginação na Filosofia Medieval. Actes du XIe Congrès International de Philosophie Médiévale de la Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (S.I.E.P.M.)*, Porto, du 26 au 31 août 2002, (Rencontres de Philosophie Médiévale, 11), Brepols Publishers, Turnhout, 2006, vol. II, pp. 783-797.





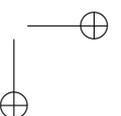
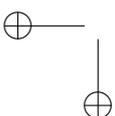
nal (conversão-retorno [*epistrophê*]) quer modificando-a radicalmente (conversão-mutação [*metánoia*]”<sup>1</sup>.

À luz deste asserto do importante estudioso do fenómeno da conversão, importa, e muito, para o nosso propósito, interrogarmo-nos sobre a possibilidade de a imaginação ser ou não passível de conversão e, em caso afirmativo, qual a natureza dessa modificação. É um lugar-comum lembrar que a tradição platónica insiste na possibilidade e na necessidade de conversão da inteligência, iniciada precisamente com a suspeita de que as sombras projectadas no fundo da caverna não são reais, continuada depois na observação dos objectos-imagem e na compreensão das relações matemáticas e geométricas (no *Ménon*) e, finalmente, consumada no momento da contemplação intelectual das ideias (*noésis*, *intellectus*). É certo que o exemplo do escravo do *Ménon*, conseguindo compreender a relação entre diagonal e área do quadrado a partir de um desenho na areia, é um passo especial na economia do platonismo, como bem sublinhou Victor Goldschmidt<sup>2</sup>, mostrando também a possibilidade de a imaginação sensível ou suposição (*ei-kasia*) ajudar compreensão das realidades inteligíveis. Seguindo esta pista e amplificando-a, poder-se-ia defender que, em Platão, a estrutura geral da realidade enquanto *aparecer* - *phainesthai*, i.é., uma *fainomeno+logia* radical, desde as sombras às ideias - é mais importante do que a teoria da alma, o que permitiria dar outro valor ao papel da imaginação. Seja como for, na economia geral do pensamento platónico<sup>3</sup> pp. 23-55. (v.g., *República* VI-VII), a imaginação acaba por ser considerada sobretudo com suspeição, pois induz em ilusão, de modo especial quando ficciona *eidôla* (*Rep.* 382b; 510a; 516a; 520c; 532b;

<sup>1</sup>HADOT P., *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Études Augustiniennes, 1981, pp. 175-176 (cf. CLEMENTE DE ALEXANDRIA, *Stromata*, IV, VI, 27, 3)

<sup>2</sup>*Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, PUF, 1947

<sup>3</sup>Cf. CAMASSA G., "Phantasia da Platone ai Neoplatonici", in *Phantasia-Imaginatio. Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, Roma, 9-11 gennaio 1986 (Atti à cura di M. Fattori e M. Bianchi), Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1988





*Soph.* 235a-236c) falseando os juízos que assim não passam de opiniões. Poderíamos dizer que imaginação não é facilmente introduzível no ciclo da *pólis*, não é domesticável por uma lei, por uma verdade ou por um bem, como a inteligência e a vontade. Em suma: *a imaginação é pouco política*.<sup>4</sup>

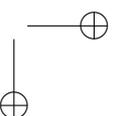
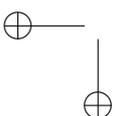
Ora, quase no pólo oposto, a ideia de *metanoia* da alma no pensamento grego em geral, e platónico em particular, tinha um alcance eminentemente político, coincidindo com o próprio processo da *paideia*, i.é, da *formação* ou *educação* do homem grego, como bem sublinhou Werner Jaeger<sup>5</sup>: a conversão é princípio da *paideia*, e esta consiste num processo global de conversão, de *askhesis* (exercício), de esclarecimento dos fins, de modo que o olhar da alma se volte em direcção à Verdade e ao Bem.

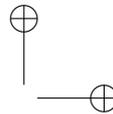
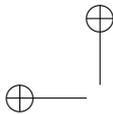
Aristóteles, no *De Anima*<sup>6</sup>, parece um pouco mais optimista no que se refere ao papel da imaginação no processo do conhecimento. Afirmar ele: “A *imaginação* (phantasia), *com efeito, é distinta da sensação* (aisthêsis) *e do pensamento* (diánoia), *ainda que não possa existir sem sensação. (...) É, portanto, a faculdade em virtude da qual nós dizemos que uma imagem (phantasma) se produz em nós...*” Afirmar, além do mais, que a alma não pode ajuizar sem estes *fantasmas*, i.é, sem representações imaginárias. Por isso a imaginação surge assim como uma instância fundamentalmente mediadora na actividade judicativa. Apesar do veredicto, todavia, não é fácil determinar em que consiste a natureza exacta desta mediação. Deste modo, quer em Platão quer em Aristóteles, e por comparação com a *diánoia* e o *noús*, a

<sup>4</sup>Parafrazeando o dito de Aristóteles, a propósito da siringe, na Política, segundo o qual “a flauta frígia não é política”. Mas hoje talvez se devesse acrescentar que a política não tem imaginação, de acordo com uma das palavras de ordem do Maio de 68: “Imagination au pouvoir!” [cf. BRUNET É., “Rêverie statistique sur l’imagination, de la révolution à Mai 1968”, in *Phantasia-Imaginatio. Atti del V Colloquio...*, pp. 477-512

<sup>5</sup>Cf. *Paideia. A formação do homem grego*, São Paulo, Martins Fontes, 1995 (cf. *República* 518 c)

<sup>6</sup>III, 3, 427b-428a





imaginação surge como uma faculdade menor, completamente dependente de uma teoria psicologizante das faculdades. E - releve-se-nos o esquematismo que não pode dar conta dos muitos matizes, nomeadamente nas correntes filosóficas do helenismo, como o estoicismo a (*phantasia kathaleptikê*) - o pensamento oficial posterior<sup>7</sup>, na linha de Platão, Aristóteles, Agostinho e sobretudo da síntese de Boécio, manterá aquela visão psicologista e suspicaz: tolera-se a imaginação um pouco como uma faculdade bastarda, serva, passiva, reprodutiva, e só sob a condição de ser continuamente policiada<sup>8</sup>.

É por isso que a valorização da dimensão imaginal activa, já na antiguidade e depois na Idade Média latina, se dará sobretudo nas margens, ou seja, nos movimentos teológicos e exegéticos mais ou menos heterodoxos, quer judeus (Fílon de Alexandria) quer cristãos (Orígenes, Escoto Eriúgena) quer árabes (Ibn Arabi<sup>9</sup>), no pensamento marginal dos visionários apocalípticos, dos milenaristas, dos místicos (Pseudo-Dioniso, Joaquim de Fiore, Mestres renanos, etc.), ou ainda na gesta cavaleiresca do amor cortês, sendo muito difícil a sua integração nas ortodoxias oficiais, as quais insistem mais no seu carácter passivo e reprodutor.

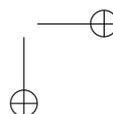
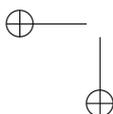
Além do mais, a ideia geral de Agostinho de que a imaginação é uma faculdade potencialmente herética<sup>10</sup>, lançada no calor da polémica contra maniqueus, arianos e pelagianos, fez-se sentir pesadamente

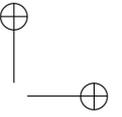
<sup>7</sup>Remetemos para os estudos de BAUTIER A.-M., “Phantasia-Imaginatio. De l’image à l’imaginaire dans les textes du Haut Moyen Âge”, e de HAMESSE J., “Phantasia-Imaginatio chez les auteurs philosophiques du 12e et du 13e siècle”, in *Phantasia-Imaginatio. Atti del V Colloquio...*, pp. 81-104; pp. 153-184, respectv.

<sup>8</sup>Cf. DURAND G., *L’imagination symbolique Paris*, PUF, 1964, p. 15 3 ss. Cf. também nosso estudo “Simbolismo da domus religionis no *Liber de Concordia...*, de Joaquim de Fiore”, Lisboa, Universidade Católica Editora, (no prelo).

<sup>9</sup>Cf. CORBIN H., *L’imagination créatrice dans le sufisme d’Ibn Arabi*, Paris, Aubier, 1992.

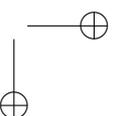
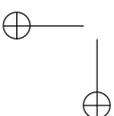
<sup>10</sup>Cf. TESKE, R. J., “Heresy and Imagination in St. Augustine”, *Studia patristica* 27, Leuven, Peters Press, 1993, pp. 400-404; *Contra Iulianum*, 2, 34: “Sic tecum uana et insana tui cordis imaginatio fabulatur, quasi me ante Pelagianos iudices tecum constituas...”

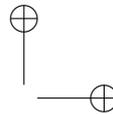
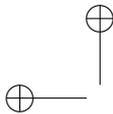




na tradição latina posterior. No oriente ortodoxo a cruzada conta as imagens e contra imaginação atingiu proporções inimagináveis, com a crise iconoclasta, nos sécs. VIII-IX. Mas com a vitória dos iconódulos, primeiro doutrinal, no Concílio de Niceia, em 787, e depois política, em 843, dá-se uma fortíssima e vertiginosa recuperação de toda arte simbólica-religiosa (hinologia, pintura, arquitectura, paramentaria, relíquias, etc.), de modo especial com a pintura dos ícones da *Santa Face* e da *Transfiguração*. O argumento mais importante dos iconódulos centrava-se na doutrina da Encarnação, definida pelo Concílio de Calcedónia. As imagens não são só “sermões silenciosos”, “livros para os iletrados”, “memoriais dos mistérios de Deus”, mas sinais da santificação da própria matéria uma vez que nela o Verbo se fez carne. Assim, porque o invisível se tornou visível, este torna-se legitimamente via para o invisível, e a imaginação criadora encontra assim um lugar teológico e mesmo místico. A afirmação cristã da Santa Humanidade de Cristo, por exemplo, na contemplação do Deus-Menino, no Presépio de S. Francisco de Assis, torna-se assim o espaço de respiração da imaginação.

Recuando e mudando um pouco o contexto para a tradição bíblica veterotestamentária, quer na experiência da Aliança quer na tradição profética e penitencial do Salmo 50 - o conhecido *Miserere* de David - se fala na possibilidade de uma real mudança de vida, de uma conversão do coração e da vontade, sempre que se acolhe e se põe em prática a vontade de Deus. E pelo facto de as razões da vontade de Deus nem sempre serem claras, sai reforçada a dimensão obediencial da acção, apelando-se então para uma insondável eleição ou graça que elege quem quer, quando quer e como quer. Isto é válido tanto individualmente, como para o povo todo. Também no âmbito do Novo Testamento se pode dizer que esta possibilidade de mudança real de vida funda o próprio anúncio messiânico de Jesus: “*Está perto o Reino de Deus. Converti-vos e acreditai no Evangelho!*” (Mt 3, 2; 4, 17; Mc 1, 15) Segue-se, portanto, que a ideia da conversão quer da inteligência quer da vontade, ainda que com predominância relativa de uma



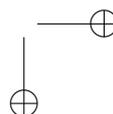
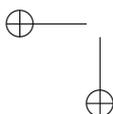


ou de outra (relatividade presente na tradição hagiográfica anterior, por exemplo, nas conversões de S. Paulo, S. Justino, S. Antão, etc., e até mesmo na de Mário Vitorino que tanto impressionou Agostinho), já estava literariamente disponível para alguém que, por exemplo, quisesse testemunhar a sua evolução espiritual do modo como Agostinho o faz nas suas *Confissões*. Mas é precisamente aí, de modo particular quando a memória é chamada a este processo confessional, que o problema não resolvido do platonismo - a integração positiva da imaginação, entre as faculdades da alma -, bem como a prescrição bíblica que vela pela fidelidade monoteísta: “*Não farás imagens*” (Ex 20, 2-5), se encontram perante as duas possibilidades que P. Hadot sublinhava acima, e que em Agostinho continuamente se recruzam: ou converter a imaginação a uma espécie de visão adâmica original, pré *homo peccator* (conversão-retorno), ou impetrar de Deus a graça para aquilo que só ela pode fazer: a modificação radical do homem (conversão-mutação) ou, parafraseando o Salmo de David em discurso directo: “*Criai em mim, ó Deus, uma imaginação pura...*”, etc. (Sl 50, 12).

Neste sentido, não podemos evitar que neste momento nos deparem algumas perguntas decisivas: em que consistiria, então, uma suposta conversão da imaginação? Mais radicalmente ainda: será a imaginação uma potência convertível como a inteligência ou a vontade, ou não estará ela num plano antropológico mais radical, numa instância primordial de relação com a realidade, religiosamente neutra, anterior e resistente a qualquer discurso moralizador, que assim será sempre tardio?

Deve dizer-se que, na linha de uma recuperação positiva da imaginação que começou já no renascimento (Marcílio de Ficino, mestres de Pádua), recuperação depois continuada na viragem para o esquematismo transcendental<sup>11</sup> e a imaginação poética e genial no idealismo e no romantismo alemães (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schiller, Go-

<sup>11</sup>A tradição racionalista cartesiana (*Regras para a direcção do espírito*, XII) ou empirista de F. Bacon (*De Argumentis scientiarum*) e D. Hume continuam simplesmente a concepção tradicional da memória passiva e reprodutiva.



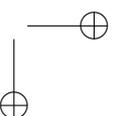
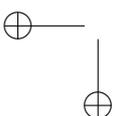


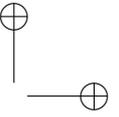
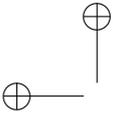
ethe), bem como na fenomenologia (Husserl), vão neste sentido as actuais teorias do imaginário, depois dos trabalhos de Jung, Cassirer, Bachelard, Corbin, Durand, Abellio, Alleau, e mesmo Ricoeur, apenas para referirmos alguns dos autores mais significativos. Neste sentido, talvez a imaginação deva ser desanexada da velha teoria das faculdades da alma<sup>12</sup>, que infectou de psicologismo todas as posteriores teorizações sobre a imaginação, para então se poder revelar um outro poder e uma outra compreensão da tangência possível entre a alma e a realidade.

Mas, à parte as considerações sobre as actuais teorias do imaginário, suponha-se que defendíamos a convertibilidade da imaginação: o que é que tal significaria? A alteração dos motivos e dos conteúdos imaginados, i.é, passar a imaginar coisas diferentes das que até aí se figuravam, elevar o espírito às coisas boas, puras e santas, como certa piedade popular de cura d'almas ou certas pedagogias espirituais preconizam? Mas objectemos contra esta possibilidade: a simples mudança dos objectos imaginados poderia constituir qualquer espécie de conversão? Não residiria aí o perigo, precisamente a pior das perversões espirituais, de continuar imaginar tais realidades sempre e ainda do mesmo modo que as anteriores, deixando a própria faculdade inalterada, inconvertida, mesmo quando peça para *ser livre das tentações*? Não seria isto, precisamente, o esquecimento mais grosseiro da admoção bíblica de que é um coração humilhado e contrito que agrada ao Senhor, e não as oblações, os holocaustos e os sacrifícios, i.é, os conteúdos do ritual?

Será então, ao invés, a conversão da imaginação uma mutação- alteração da própria faculdade imaginativa, passar ver/imaginar de forma diferente, ainda que seja as mesmas realidades? Mas não será isto matar a imaginação enquanto tal, substituindo-a por outra coisa diferente

<sup>12</sup>Cf. STAROBINSKI J., "En guise de conclusion", in *Phantasia-Imaginatio. Atti del V Colloquio...*, pp. 578 e ss; e de DURAND G., para além de *L'imagination symbolique*, cf. também *Mito, Símbolo e Mitodologia*, Lisboa, Presença, 1982, pp. 15 e ss





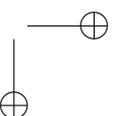
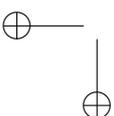
dela? Certas narrativas de experiências religiosas e místicas defendem precisamente a necessidade desta morte da humana imaginação, única maneira de “ver o mundo pelos olhos de Deus” ou de aceder a um plano onde a imaginação já não é humana, mas ao invés participação mística numa esfera/visão angélica.

Todavia, certa apologética cristã, fazendo pesar sobre a imaginação o preconceito de “louca da casa”, “mestra do erro e da falsidade” e fonte de todas as heresias, mais parece defender a morte da imaginação, não por razões contemplativas ou místicas, mas por razões tão-só doutrinárias. A imaginação é fonte de divergência e subversão na comunidade dos crentes, e deve ser tratada como um herege em potência: ou se converte ou morre. Mas a questão é precisamente esta: como é que é possível ela converter-se e não morrer? “Converter-se” não significa de certo modo “morrer”? Não residirá aí, portanto, outro equívoco? Por outro lado, como escapar ao fascínio que as imagens exercem sobre alma? Como convocar as espantosas potências da imaginação (perante as quais Agostinho como que entra em *pavor sacer*), sem se deixar prender pela quase-materialidade que as imagens transportam consigo, sem cair na tentação de imediatamente tentar domesticá-las, moralizá-las e atribuir-lhes significados? Não reside aqui uma das maiores armadilhas de todo o pensamento representativo, e até simbólico, como denuncia Michel Serres<sup>13</sup>? É pois aqui a própria possibilidade de conversão da imaginação que está em causa.

Agostinho sentiu profundamente esta dificuldade, mesmo depois da conversão. Numa paradoxal dialéctica de fascínio e exorcismo, ainda fala numa espécie de visco ou de fixação da imaginação encantada pelas imagens, como se houvesse uma espécie de familiaridade ou natureza congénita entre certas partes da alma e as imagens.

Seja com for, por se situar num nível simbólico e cultural muito profundo, a *conversão da imaginação* é um dos processos mais com-

<sup>13</sup>SERRES M., *Para celebrar a partilha*, (Conferência proferida pelo autor no dia 5 de Novembro de 1992, por ocasião da inauguração da Villa Kujoyama, Kyoto, Japão), Villa Kujoyama, Kyoto, s.d





plexos do processo global de conversão de Agostinho. Por isso, ele é um protagonista-tipo de um processo mais amplo de reconversão do imaginário de toda uma cultura que progressivamente vai *matando Pã* e se cristianiza. Neste processo de conversão cultural, o cristianismo encontrou aliados naturais em algumas correntes filosóficas (platonismo, o neoplatonismo) que também lutavam contra as ilusões da *eikasia* e da *phantasia*. Por isso, lendo as *Ennéades*, lendo Porfírio e sobretudo lendo-se a si próprio, Agostinho não podia deixar de se rever na afirmação, recorrente no neoplatonismo, de que somos vítimas da nossa imaginação. Inicia-se assim um processo de purga da *imaginatio* em favor do *intellectus*.

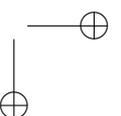
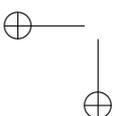
Para concluir este breve adensamento interrogativo, temos, portanto, que a ideia de uma conversão da imaginação é problemática e quase aporética. Pode sair-se desta dificuldade? Atentemos em alguns dos principais momentos do percurso de Agostinho, narrado nas *Confissões*.

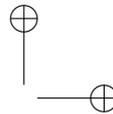
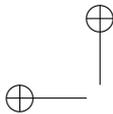
### Entre a denúncia e o fascínio

Pode começar por dizer-se que, à luz do percurso biográfico presente nas *Confissões*<sup>14</sup>, são compreensíveis as desconfianças de Agostinho relativamente às imagens e à imaginação. Com efeito, na sua interpretação posterior, muito acusadora e rigorista, elas foram o isco e a rede com que os maniqueus o atraíram para as suas fábulas.

Contudo, o sucesso dos maniqueus não se explica só pelo facto de as suas doutrinas estarem recheadas de histórias fantásticas, cheias de drama, de colorido e exuberância, mas sobretudo pelo facto de a imaginação associativa ser uma das faculdades mais importantes na actividade psicológica do jovem retor. Com efeito, entre outros talentos,

<sup>14</sup>*Confissões*, III, II, 3-4; VI, 10; IV, XV, 26-27; V, X, 20; XI, 21; VI, III, 3; XIV, 24; VII, I, 1-2; V, 7; VII, 11; IX, IV, 10; X, 25; X, VIII, 12.14; IX, 16; XII, 19; XVI, 25; XXX, 41-42; X, XIII, 15; XVIII, 24; XXVII, 34; XII, VI, 6.



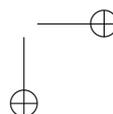
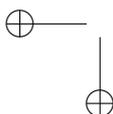


Agostinho era dotado de uma prodigiosa faculdade imaginativa, o que por outro lado o fascinava. E um quadro cultural pagão e politeísta, habituado a tudo representar sensivelmente, desde os deuses à natureza com que, amiúde, se confundiam - aspectos que, conjuntamente com a sua paixão pela representação teatral<sup>15</sup>, tanto o impressionaram no primeiro contacto com Cartago -, associado ao intenso treino nas mnemotécnicas da retórica antiga, recorrentes sobretudo à memória e à imaginação (Aristóteles, *De Anima*, III, 3; Cícero, *De Oratore*, II, 86-87), criaram no jovem Agostinho um imaginário naturalmente pagão e estruturalmente *divertido*, i.é, voltado para as realidades exteriores, de onde resultava uma incapacidade de conceber qualquer realidade espiritual. Com efeito, na confissão retrospectiva de Agostinho uma das observações mais recorrentes é a da acusação à sua *fértil e incontínente imaginação*: foi ela que o enredou nas malhas do materialismo, que o arrastou para a crença nas “fábulas das duas substâncias” do maniqueísmo, para “as regiões das trevas e da luz”, etc.

Na narrativa autobiográfica de *Confissões*, a linguagem relativa ao imaginário, à imaginação e às imagens vem para primeiro plano, no Livro III, quando Agostinho refere a sua paixão pelo teatro e pelo jogo cénico. “*Arrebatavam-me os espectáculos teatrais cheios de representações das minhas misérias e das faúlhas do meu fogo.*” (III, II, 2). Ia “*seguindo a inanidade da glória popular até aos aplausos do teatro e aos certames de poesia*” (IV, I, 1), “*E daí vinham os amores da dor, não para ser invadido mais profundamente por ela - de facto não gostava de padecer as mesmas coisas que via representar -, mas para que, ouvidas elas e imaginadas, como que por elas fosse roçado à superfície...*” (III, II, 4).

Tal necessidade quase táctil, bem assim o deleite provocado por estas ficções imaginárias, como que hipertrofiaram temporariamente outras faculdades, de modo especial a da intelecção das realidades inteligíveis, pois quando tentava compreendê-las, falhava sistematicamente,

<sup>15</sup> Chegava a chorar assistindo à representação da despedida de Dido e Eneias (*Confissões*, I, XIII, 21; cf. III, II, 2).





imaginando-as à maneira dos corpos materiais. Assim, concluía pela sua irrealidade. O percurso intelectual de Agostinho, portanto, testemunha bastante bem as dificuldades que existem em coordenar o intelecto e a imaginação, o que provavelmente não se deve tão-só a uma sua idiossincrasia, mas é um problema que releva da própria estrutura do espírito humano<sup>16</sup>.

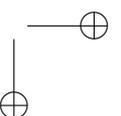
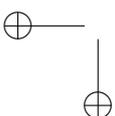
De qualquer modo, quando os maniqueus lhe apresentaram uma espécie de romance, filme ou história colorida de toda a realidade (no fundo é esta a aspiração da gnose), pleno de narrativas fantásticas sobre o princípio, o meio e o fim; sobre a terra de luz e a raça das trevas, sobre as lutas primordiais, as estratégias do Pai das Luzes, o nascimento dos astros, da terra, do homem, etc., Agostinho aderiu com ardor a estes “contos de fada persas” (na sua crítica posterior). Podemos dizer que, paradoxalmente, contra o seu desejo de tudo compreender e de em nada acreditar, com a adesão ao maniqueísmo, a imaginação tornou-se a faculdade central e quase exclusiva de Agostinho, e isso teve graves consequências sobretudo quando se tratou de compreender a natureza da realidade divina<sup>17</sup>. Confessa ele: “ *julgava que tu, Senhor, Deus, Verdade, [eras] um corpo luminoso e infinito e eu uma parcela desse corpo. Que enorme perversidade!*” (IV, XVI, 31). “*E, assim, era repellido, e tu resistias à minha enfatuada obstinação, e eu imaginava formas corpóreas, e, sendo carne, acusava a carne, e, sopro errante, não voltava a ti e, caminhando, caminhava para aquilo que não é, nem em ti nem em mim, nem no corpo, nem me era sugerido pela tua verdade, mas congeminado pela minha vaidade a partir do corpo...*” (IV, xv, 26).

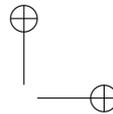
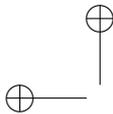
Estamos aqui no ponto central das acusações de Agostinho contra

---

<sup>16</sup>*Epistula* 7, 3: “*Quae si absurda sunt, sicuti sunt, nihil est aliud illa imaginatio, mi Nebridi, quam plaga inflictata per sensus, quibus non, ut tu scribis, commemoratio quaedam fit, ut talia formentur in anima, sed ipsa huius falsitatis inlatio siue, ut expressius dicatur, impressio.*”

<sup>17</sup>*Sermo* 34, 3: “*Quid ergo humana imaginatio et uolatrica cogitatio fingit sibi deum, et in corde suo fabricat idolum, componens qualem potest cogitare, non qualem meruit inuenire? Talis est deus? Non, sed talis est.*”



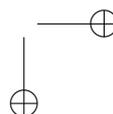
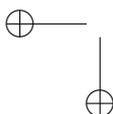


a imaginação. A razão porque Agostinho tanto a invectiva, já em si, quando fora maniqueu, já em todos os heréticos, de modo especial nos maniqueus e arianos, é porque ela é um fonte de erro na compreensão da natureza de Deus, conduzindo ora ao antropomorfismo maniqueu, ora materialismo estóico, ora ao triteísmo ariano<sup>18</sup>, ora ainda a todos os devaneios das mentes animais e carnais (VII, I, 1-2), incapazes de compreender a natureza das realidades inteligíveis e, acima de todas, de Deus *semper, semel et simul*, que só pode ser captado pela contemplação espiritual, e nunca imaginado à maneira das coisas materiais. Quando tal acontece, o resultado é que a alma só se alimenta de “fantasmas corporais”: *“Em que espécie de frivolidades me apascentava eu nesse tempo, e não me alimentava. (...) Tu nem és esses corpos que vemos, embora estejam no firmamento, nem aqueles que aí não vemos, porque tu os criaste e não os tens entre as tuas mais sublimes criaturas. Portanto, quão longe estás daquelas minhas fantasias, das fantasias corporais, que não existem em absoluto!”* (III, VI, 10).

O ponto em comum das “mentes carnais” que tentam imaginar Deus é que todas caem sobre as suas próprias fantasias, ficcionando sempre e só falsas imagens. A idolatria da imaginação, portanto, está na raiz das heresias quanto à substância divina. *“[A minha alma] tinha criado para si mesma um Deus pelos infinitos espaços de todos os lugares, e tinha julgado que esse eras tu, e tinha-o colocado no seu coração, e tinha-se tornado de novo templo do seu ídolo”* (VII, XIV, 20). Este foi o seu maior erro, confessa Agostinho, *“porque, querendo pensar no meu Deus, não sabia pensar senão em massas corpóreas - pois nada me parecia existir que não fosse assim - essa era a maior e quase única causa do meu inevitável erro”* - *“sola causa erat inevitabilis erroris mei.”*

A relação de coordenação e de quase-equivalência entre imaginação e heresia, que já tinha tradição entre os Padres anteriores, se em

<sup>18</sup>Cf. TESKE R. J., “Augustine, Maximinus and Imagination”, *Augustiniana* 43 (1993), pp. 27-41; O’CONNELL R. J., “The God of Saint Augustine’s Imagination”, *Thought* 57 (1982), pp. 30-40.

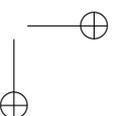
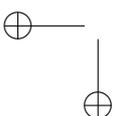


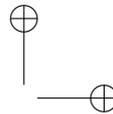
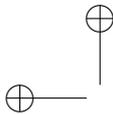


Agostinho aprofunda as suas razões, também ganha nele o valor de um testemunho pessoal. Por isso mesmo, deve merecer-nos particular atenção o relato da sua conversão ao neoplatonismo, no livro VII de *Confissões*, para ver como é que a imaginação sai desse processo.

Curiosamente, uma vez que a confissão retrospectiva culpabilizava sobretudo a imaginação materialista, seria de esperar que a sua conversão ao neoplatonismo alterasse radicalmente o quadro imaginário, incidindo muito mais sobre os aspectos intelectual e religioso. É certo que Agostinho sublinha a mudança de orientação para a interioridade e a descoberta de si próprio: “*Admoestado a voltar daí [do exterior] para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim (...)*”. Porém, ainda que o visível tente sugerir inteligível, quadro imagético mantém-se, mostrando Agostinho até uma certa hesitação por causa disso: “*Entreí e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda a carne, nem era uma maior como que do mesmo género, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com a sua grandeza. (...) E deslumbraste a fraqueza do meu olhar, brilhando intensamente sobre mim, e estremeci de amor e horror*” (VII, X, 16). E Agostinho confessa que, por um momento ao menos, “*chegou àquilo que é, num relance de vista trepidante*”, (VII, XVII, 23), apesar de não ter conseguido “fixar o olhar”, repellido pela sua fraqueza - “*et peruenit ad id quod est in ictu trepidantis aspectus*”.

Que experiência é esta que Agostinho aqui nos confessa? A hermenêutica agostiniana ortodoxa, por vezes ávida de etiquetas, costuma referir-se aqui à *conversão da inteligência*, à descoberta da realidade espiritual e inteligível, enfim, à descoberta de Deus como ser eterno, imutável e perfeito. Bem na linha de Platão e Plotino, Agostinho descreveria aqui uma espécie de intuição intelectual, ao dizer que viu “*com o olho da alma*” - “*oculo animae meae*”. Mas o que é ver com a pupila do espírito? Ter-se-á transmutado a imaginação materialista em uma espécie de imaginação de segundo nível, em uma imaginação noética, de nível superior? Haverá aqui um fenómeno de *transfert espiritua-*





*lizante*<sup>19</sup>? Ele diz que “viu acima da mente”, tentando logo rejeitar, sem muito sucesso, a quase-espacialidade que imediatamente se intromete<sup>20</sup>, a qual, a acreditar em Bachelard e em Merleau-Ponty, denuncia ainda e sempre a presença de um poietica imaginal.

Agostinho, aliás, confessa não compreender muito bem como esta passagem se deu, como é que conseguiu “*desviar o pensamento do hábito*” (Cícero, *Tusculanas*, I 38) e “*subtrair-se às multidões antagónicas dos fantasmas*”, revelando até mesmo um certo espanto: “*E admira-va-me por já te amar a ti, [e] não a um fantasma em vez de ti...*” (VII, XVII, 23).

Esta admiração de Agostinho é assaz significativa e merece ser aqui sublinhada, pois denuncia ou indicia precisamente a existência de um vazio entre imaginação e intelecto, antagonismo que o neoplatonismo, e sobretudo Porfírio, tinham acentuado, muito mais do que Platão<sup>21</sup>. Por isso, ao recusar a seguir o orgulho dos neoplatónicos, fruto mal-são dessa visão espiritual inchada de si mesma, e ao aceitar seguir, humilde, o humilde Verbo encarnado, poderia ter também preenchido aquele vazio, como aliás também a referência explícita à *Carta aos Romanos* 1, 20 lhe permitia. “*Mas então, lidos aqueles livros dos Platónicos, e depois de por eles ter sido levado a procurar a verdade incorpórea, vi e compreendi as tuas coisas invisíveis por meio daquelas que foram feitas...*” (VII, xx 26). Com efeito, os platónicos contemplaram as ideias, mas não realizaram o que sabiam; viram a pátria, mas ignoraram a via<sup>22</sup>. Cristo, Verbo Encarnado é a via ignota dos platónicos.

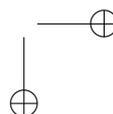
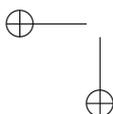
Com esta crítica, e à luz da Encarnação do Verbo, Agostinho tinha

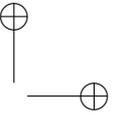
<sup>19</sup>A expressão é de CHENNU M. D., a propósito do pseudo-agostiniano *De spiritu et anima*, apud HAMESSE J. *op. cit.*, p. 159.

<sup>20</sup>Esta topologia (simbólica) parece precisamente ser constitutiva do imaginário, como frisou BACHELARD G., *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1958; MERLEAU-PONTY M., *Sinais*, Lisboa, Minotauro, 1962, p. 33.

<sup>21</sup>Cf. BUNDY M. W., *The theory of imagination in classical and mediaeval thought*, Illinois, Urbana, 1927, p. 179 e ss., apud HAMESSE J., *op. cit.*, p. 161.

<sup>22</sup>MADEC M., *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, Desclée, 1989





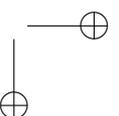
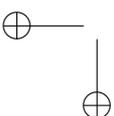
possibilidades de recuperar as mediações desconhecidas dos platônicos e encontrar forma recuperar outras possibilidades para a imaginação<sup>23</sup>, ou até diferentes níveis de imaginação, longe do reducionismo de uma teoria exclusivamente psicologista das faculdades da alma, o que ele, aliás, aceita no caso dos sonhos - pois certos sonhos eram, para Agostinho, revelações divinas (III, XI, 19-20.23; IX, X, 25) -, e assim a salvaria igualmente da acusação de ser a mãe das heresias.

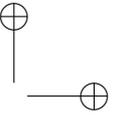
Agostinho, tal como fizera para superar a ontologização do mal, do maniqueísmo (*De Natura boni*), poderia e deveria ter começado por descompactar também o seu próprio discurso sobre a imaginação, diferenciando níveis, encontrando a sua topografia íntima, a sua geometria variável, desde um nível representativo e passivo até uma possível imaginação poética, uma *vis formandi*. E não o ter feito é tanto mais paradoxal quanto mais é precisamente isso que fez na análise dos “vastos palácios da memória” e dos seus conteúdos, ao longo de todo o livro X, que é verdadeiro hino à força da imaginação, aqui chamada memória, mas sempre concebida como faculdade meramente representativa, ainda quando compõe novas formas a partir das sensações. Quanto aos graus da memória, admitiu a existência de um plano ontológico ou metafísico<sup>24</sup>, um lugar “*interior intimo meo et superior summo meo*” (III, VI, 11) de abertura transpsicológica ou de *memoria Dei*. No livro X, Agostinho esteve perto do que poderíamos hoje chamar uma “imaginação criadora” e compreendeu bem, em termos quase aristotélicos<sup>25</sup>, que a memória é indissociável da faculdade formar imagens, mas parece ter ficado aterrorizado com qualquer coisa, talvez com o seu carácter abissal: “*Grande é o poder da memória, [tem] um não sei quê de horrendo...*” (X, XVII, 26). Porquê este horror, semelhante

<sup>23</sup>No *De Trinitate*, IX, 16, não ataca a imaginação, mas antes o juízo ou a aprovação (*approbatio*) feito com base na *similitudo* que a imaginação elabora

<sup>24</sup>Cf. O'CONNELL R. J., *Imagination and Metaphysics in St. Augustine*, Milwaukee, Marquette University Press, 1986. O pendor aristotelizante e a identificação entre imaginação e memória limitam muito este estudo e deixam-no longe do que o título prometia

<sup>25</sup>Cf. *De Vera religione*, X, 18.





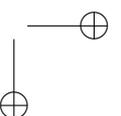
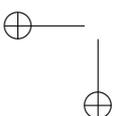
ao da experiência numinosa do livro VII: “*estremeci de amor e horror...*”? Será porque pressentiu que a imaginação tem de facto um certo poder criar, função exclusiva de Deus, e que assim, orgulhosamente, a criatura poderia elevar-se ao nível do Criador? Com efeito, em certas releituras medievais Deus cria com a imaginação...

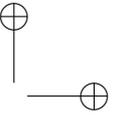
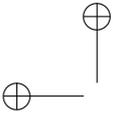
Seja como for, e em suma, o que a intuição intelectual do livro VII parecia prometer, como possibilidade de recuperação da imaginação a um nível poético, acabou por não ter nenhum alcance por aí além. Como se a memória, a inteligência e a vontade fossem precisamente *imago* da Trindade, cuja harmonia é ameaçada por esse intrusivo quarto elemento, a imaginação, quaternidade feminina, maléfica, como sublinhou justamente C. G. Jung<sup>26</sup>.

Agostinho tanto padece do fascínio das imagens como, simultaneamente, lhe teme os efeitos; teme o seu estatuto anfibológico, a ambiguidade latente na imaginação, a sua espessura sensível; teme a possibilidade de por esse mundo especular e imaginal se insinuarem as tentações e as adivinhações demoníacas, as ciladas dos espíritos imundos, que povoam os espaços intermediários do sonho e da imaginação, bem assim se insinuarem as tentações da sua carne libidinosa. O texto que segue é deveras expressivo a este respeito: “*Mas ainda vivem na minha memória, sobre a qual tanto falei, imagens dessas tais coisas que o meu hábito nela fixou, e, embora desprovidas de forças, vêm ao meu encontro quando estou acordado, mas, durante o sono, chegam não só ao deleite, mas também ao consentimento e a um efeito absolutamente igual. A ilusão na minha alma tem tanto poder na minha carne que, estando eu a dormir, as falsas visões levam-me àquilo que, estando acordado, as verdadeiras não conseguem. Acaso, Senhor meu Deus, não sou eu nesse momento?*” (X, XXX, 41)<sup>27</sup>.

<sup>26</sup>Cf. JUNG C.G., *Interpretação psicológica do dogma da Trindade*, Petrópolis, Vozes, 1994.

<sup>27</sup>“E, todavia, é tão grande a diferença entre mim e mim mesmo, naquele momento em que passo da vigília ao sono e volto a passar do sono à vigília! Onde está, pois, a mente, graças à qual uma pessoa acordada resiste a tais sugestões e, se as próprias coisas se lhe deparam, permanece inabalável? Porventura fecha-se a mente ao mesmo



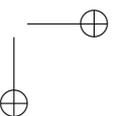
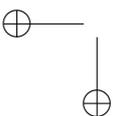


Poderemos concluir daqui que, em regime diurno, a imaginação pode ser moralizável, então pode voltar-se “à *tranquilidade da consciência*”, como Agostinho constata, mas em regime nocturno, ela vagabundeia os seus próprios caminhos, aquém e além do bem e do mal, das definições teológicas e dogmáticas, dos cânones exegeticos, das regras morais, da legalidade jurídica, do poder político. E ainda bem, porque nesse espaço originário e indomado, em que a Idade Média também foi fértil, bem podem residir, neste tempo de encruzilhadas<sup>28</sup>, inesperadas possibilidades para o humano. Há sempre um empobrecimento da razão e do intelecto quando se pretende liquidar ou calar a imaginação, porque esta é igualmente um dinamismo intrínseco da racionalidade humana e das suas infindas variações.

---

tempo que os olhos? Porventura adormece com os sentidos do corpo? E porque é que, muitas vezes, mesmo no sono, resistimos, e, lembrados do nosso propósito, e nele permanecendo castissimamente, não damos nenhum assentimento a tais tentações? E, todavia, é tão a grande a diferença que, quando sucede de outro modo, ao acordarmos, voltamos à tranquilidade da consciência, e, pela mesma diferença, descobrimos que não fizemos aquilo que todavia lamentamos de certo modo ter sido feito em nós.”

<sup>28</sup>Cf. CASTORIADIS C., “Imaginário e Imaginação na encruzilhada”, in *Do mundo da imaginação à imaginação do mundo*, Lisboa, Fim de Século, 1999, pp. 85-106; AA.VV., *Ponto De Cruz. A Grande Encruzilhada do Imaginário*, Lisboa, Instituto Português de Museus, 1998.



## BIBLIOGRAFIA

- CILLERUELO Lope, “Teoría agustiniana de la imaginación”, *Revista de Psicología general y aplicada* 44 (1949), pp. 451-474
- COMBRONNE Patrice, “Imaginaire et théologie dans les *Confessions* de saint Augustin”, *Bulletin de littérature ecclésiastique* 88 (1987), pp. 206-228.
- COMBRONNE Patrice, *Recherches sur la structure de l’imaginaire dans les “Confessions” de saint Augustin*, III vols., Diss. Paris 1979
- COMBRONNE Patrice, “Recherches sur la structure de l’imaginaire dans les *Confessions* de saint Augustin”, *Études Augustiniennes*, Paris 1982
- MAHLER Annemarie, “Medieval Image Style and Saint Augustine - Theory of Threefold Vision”, *Mediaevalia* 4 (1978), pp. 277-313
- MICHELET Bernadette, *L’imagination de saint Augustin d’après sa correspondance*, Mémoire de diplôme d’études supérieures, Faculté des Lettres de Dijon 1970
- O’CONNELL Robert J., “The God of Saint Augustine’s Imagination”, *Thought* 57 (1982), pp. 30-40
- O’CONNELL Robert J., *Imagination and Metaphysics in St. Augustine*, Milwaukee, 1986
- O’CONNELL Robert J., *Soundings in St. Augustine’s imagination*, New York 1994
- POQUE Suzanne, “L’imaginaire d’un prédicateur chrétien du Ve siècle”, *Nouvelle Revue Théologique* 107 (1985), pp. 867-878



POQUE Suzanne, “Où se situe l’activité de l’imagination chez un orateur chrétien du Ve siècle?”, *Annales (Université de Toulouse - Le Mirail)* 8 (1972/4), pp. 91-96

ROCKLAGE Mary Norma, *A Thematical Analysis of the Imagery in the Confessions of St. Augustin*, Diss. Philos., Saint Louis University 1965, v-191 p. dactil.

SOMERS Hermann, “La gnose augustinienne: sens et valeur de la doctrine de l’image”, *Revue des Études Augustiniennes* 7 (1961), pp. 1-15

TESKE Roland J., “Augustine, Maximinus and Imagination”, *Augustiniana* 43 (1993), pp. 27-41

TESKE Roland J., “Heresy and Imagination in St. Augustine”, *Studia patristica* 27, Leuven, Peters Press, 1993, pp. 400-404

