

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O PROCESSO DE CONVERSÃO A DEUS PELA VIA RACIONAL
E MÍSTICA**

ANTONIO CARLOS KONDRACKI DE ALCÂNTARA

Porto Alegre/ 2012

ANTONIO CARLOS KONDRACKI DE ALCÂNTARA

**O PROCESSO DE CONVERSÃO A DEUS PELA VIA RACIONAL
E MÍSTICA**

Tese apresentada como requisito parcial à
obtenção do título de Doutor em Filosofia
pela Pontifícia Universidade Católica do Rio
Grande do Sul.

Orientador:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich

Porto Alegre/ 2012

Santo Agostinho:

“O meu coração vive inquieto enquanto não
repousar em vós” (*Conf. I,1*).

São Paulo

“E a esperança não engana. Porque o amor de
Deus foi derramado em nossos corações pelo
Espírito Santo que nos foi dado” (*Rm 5,5*).

Plotino:

“- E em que consiste esta fuga?

- ‘Em assemelhar-se a Deus’ (disse Platão)

E isso se alcança, se ‘nos fazemos justos e

piedosos com a ajuda da sabedoria’ Se

alcança, em suma, pela virtude” (*En I, 2,1*).

Agradecimento:

Aos meus pais: Walmor e Leonarda

RESUMO

O processo de conversão a Deus, pela via racional e mística, ao ser abordado pela ótica da fé e da razão humana, é objeto de estudo tanto da filosofia, quanto da teologia. A conversão é a realização plena do ser humano, um encontro com a Verdade e o Sumo Bem, que implica uma ascensão da alma e da inteligência até Deus, percorrendo a via da renúncia ao pecado e a busca da santidade. Nesse percurso, Plotino, um filósofo pagão, a apresenta como sendo uma *epistrophê*; por sua vez, Santo Agostinho a identifica com a *metánoia* cristã. Ambas abordagens utilizam-se de uma estrutura metafísica que serve de suporte para a mística, onde é possível determinar uma aproximação entre os dois sistemas. Assim, a filosofia religiosa de Plotino vai influenciar sobremaneira o pensamento de Agostinho numa primeira etapa de sua vida, mas ele (Agostinho) a ultrapassa progressivamente, na medida em que adentra, cada vez mais, no conhecimento das Escrituras Sagradas, máxime, a leitura de São Paulo.

Palavras-chave:

Conversão, *Epistrophê*, *Metánoia*, Mística, Plotino, Agostinho.

ABSTRACT

The process of conversion to God, through rational and mystical way, when approached from the perspective of faith and human reason, is studied both by philosophy and theology. Conversion is the realization of the human being, a meeting with the Supreme Good and Truth, which involves an ascent of the soul and intelligence to God, walking on the path of renunciation to the sin and the search of holiness. In this way, Plotinus, a pagan philosopher, presents it as a *epistrophê*; in other wise, Augustine identifies it to Christian *metánoia*. Both approaches make use of a metaphysical structure that serves as the support for mystic, where it is possible to establish a rapprochement between the two systems. Thus, the religious philosophy of Plotinus will greatly influence the thinking of Augustine in a first step of his life, but he (Augustine) progressively overcomes at the same time in wich he enters, more and more, into the knolodge of the Sacred Scriptures mainly by reading St. Paul.

Keywords:

Conversion, *Epistrophê*, *Metánoia*, Metaphysics, Mystic, Plotinus, Augustine.

OBRAS LATINAS CONSULTADAS

Contra acadêmicos (386 A.D.)
De Beata Vita (386 A.D.)
De Civitate Dei (413-426 A.D.)
De diversis questionibus octoginta tribus (388-396 A.D.)
De diversis quaestionibus ad Simplicianum (396 A.D.)
De doctrina christiana (396-397 A.D.)
De gratia et libero arbitrio (426-427 A.D.)
De immortalitate animae (387 A.D.)
De libero arbitrio (388-395 A.D.)
De magistro (389 A.D.)
De moribus ecclesiae catholicae et moribus manichaeorum (388-389 A.D.)
De ordine (386 A.D.)
De spiritu et littera (412 A.D.)
De Trinitate (399-419 A.D.)
De utilitate credenti (391-392 A.D.)
De vera religione (389-398 A.D.)
In Iohannis evangelium tractatus (407-417 A.D.)
Retractationum (426-427 A.D.)
Soliloquia (386-387 A.D.)

NOTA: A obra de Plotino, presente no corpo de nosso trabalho, é apresentada a partir de uma tradução espanhola do original grego. Em relação aos textos de Santo Agostinho em latim, utilizamos a Obra da BAC (Biblioteca de Autores Cristianos). Quanto aos textos em língua estrangeira, como são apresentados na literatura secundária, a tradução para o português é de nossa inteira responsabilidade.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	08
1 – A FILOSOFIA RELIGIOSA DE PLOTINO E A CONVERSÃO AO UNO	13
1.1– O estado de alma de Plotino e a sua orientação para o Uno	13
1.2 - A filosofia religiosa de Plotino	16
1.3 – <i>Epistrophê</i> e <i>Metanoia</i>	20
1.3.1– O sentido filosófico e cristão do termo	22
1.3.2– A conversão plotiniana	26
2- GÊNESE DA CONVERSÃO DE SANTO AGOSTINHO	37
2.1– A influência da filosofia	37
2.2- Os diálogos de Cassiciaco	41
2.2.1 – <i>De beata vita</i>	44
2.2.2 – <i>Soliloquia</i>	46
3 - AS DUAS VIAS DO CONHECIMENTO EM SANTO AGOSTINHO ...	55
3.2– A primazia da fé sobre a razão	58
3.3– A via do conhecimento racional	61
4 - CONVERSÃO INTELECTIVA E CONVERSÃO VOLITIVA	72
4.1 – O encontro com os livros neoplatônicos	76
4.2 – A ultrapassagem da filosofia: do neoplatonismo à experiência mística	80
4.3 – A conversão do coração	89
4.4 –A dialética como caminho de conversão: a luta entre duas vontades	96

4.5 – A conversão da vontade no <i>De diversis quaestionibus ad Simplicianum</i>	101
5- O SISTEMA PLOTINIANO E O SISTEMA AGOSTINIANO: UMA APROXIMAÇÃO	108
5.1 - A diferença fundamental entre o neoplatonismo e o cristianismo ...	108
5.2 – A metafísica plotiniana e agostiniana	109
5.3 – Metafísica e mística na tradição neoplatônica e cristã	117
CONCLUSÃO	121
BIBLIOGRAFIA	124

INTRODUÇÃO

Toda investigação filosófico-teológica é relevante na medida em que procura responder a um questionamento suscitado pelo contexto social e cultural de sua época. A compreensão de Santo Agostinho e de Plotino não é diferente deste paradigma. Para Plotino, que viveu na Grécia helenística, onde os valores morais estavam em decadência, sua filosofia religiosa contribuiu para fortalecer os ânimos, ser uma fonte segura onde apoiar-se. Da mesma forma, Santo Agostinho viveu numa civilização em que também a fé e a moral eram sorrateiramente abafadas pelas heresias e pelos cultos idolátricos. A partir dessas considerações, podemos fazer uma leitura da nossa realidade contemporânea e perceber que o homem do século XXI vive imerso na idolatria do ter, do poder, e do prazer, esquecendo-se de Deus. Nesse sentido, a metafísica é relegada a um segundo plano, não sendo preocupação de intelectuais, imersos numa atmosfera de agnosticismo, ceticismo e relativismo. No entanto, surgem vozes proféticas na Igreja, que defendem um diálogo entre a fé e a razão, entre a metafísica e a teologia. Gostaríamos de mencionar a Encíclica *Fides et Ratio* (n. 83-84), que aponta nessa direção. A questão da conversão a Deus, analisada pela filosofia e pela teologia, encontra-se presente tanto em Plotino, quanto em Santo Agostinho, e sua análise é importante para uma hermenêutica, sendo fundamental para que o leitor possa compreender o pensamento do Licopolitano e do Hiponense. Nesta direção, merece a nossa atenção os escritos de E. Gilson, P. Hadot, F. Cayré, W. Beierwaltes, R. Ullmann, entre outros filósofos cristãos, que com a sua pesquisa contribuem para aproximar a filosofia da teologia.

Assim entendido, o diálogo que se estabelece entre a razão e a fé aponta para a transcendência do Absoluto – Deus. A filosofia e a teologia, cada uma a seu modo, procura levar o ser humano a um encontro com Deus no horizonte da história humana. Se, por um lado, Plotino ao buscar a união com o divino em seu íntimo, parecia evadir-se da própria história, por outro lado, Santo Agostinho, no seu itinerário espiritual de conversão a Deus, valorizava essa mesma história, pois uma sincera conversão a Deus implica um

compromisso com as realidades temporais (mundo). Podemos dizer que “uma alma que se eleva a Deus, eleva também o mundo”. Quem busca a Deus no mundo, deve evitar todo materialismo e todo espiritualismo desencarnado, pois o primeiro nos torna escravos deste mundo, e o segundo nos leva a desprezar este mesmo mundo e o nosso próximo. Da mesma forma devemos evitar todo fideísmo, todo fundamentalismo e todo relativismo. Assim, a partir destas correntes de pensamento do mundo moderno, procuramos apresentar um caminho de conversão (mudança de mente e vontade), pois o ser humano busca incessantemente a Verdade, rumo à Eternidade, vivendo a Caridade.

No primeiro capítulo de nosso trabalho, procuraremos apresentar a questão da conversão ao Uno ou *epistrophê* como Plotino apresenta, revelando um caráter metafísico e místico, haja vista que ele próprio elaborou uma filosofia de caráter religioso. Nesse processo, tanto o intelecto, quanto a vontade, isto é o *noûs* e a *psiquê* tendem a buscar a Unidade Suprema. Ao levarmos em consideração o fato de que Santo Agostinho trilhou pelos caminhos da filosofia, mais diretamente pelo contato que teve com o neoplatonismo, vindo a ultrapassar a via filosófica, ao adentrar na leitura das Sagradas Escrituras, passamos a compreender que a conversão a Deus, ou *metánoia*, busca realiza-se também por um ato da vontade e da inteligência, por meio do amor. Por isso, a nossa preocupação inicial, a partir do primeiro capítulo, em apresentar os conceitos e a evolução dos termos *epistrophê* e *metánoia*, ou seja, como o Licopolitano elabora o seu conceito de conversão, e, ao mesmo tempo apresentar o conceito de *metánoia*.

A partir do segundo capítulo, veremos como Santo Agostinho, desde o início de sua trajetória intelectual, fez uso da filosofia neoplatônica, haja vista que essa filosofia o influenciou sobremaneira. Isso se observa, de maneira especial, em seus primeiros escritos juvenis em Cassiciaco, logo após a sua conversão; por isso, nossa preocupação em abordar os escritos *De Beata Vita* e *Soliloquia*.

Ao analisar a trajetória intelectual de Santo Agostinho, vemos nele o amor pela filosofia desde a sua juventude, pela leitura do Hortênsio de Cícero,

e em Milão, quando se dá o encontro com o neoplatonismo. Neste afã pela busca da Sabedoria e da Verdade, seus escritos juvenis, de um recém-convertido, apresentam em destaque essa influência. Em *De beata vita*, vemos que a Felicidade é a posse da Sabedoria. Em *Soliloquia*, por sua vez, estabelece-se um diálogo entre a sua alma e a sua razão, que busca a Verdade.

Ao beber das fontes filosóficas, ele se mostrou, ao mesmo tempo, crítico em relação a elas, a ponto de cristianizar o neoplatonismo. A metafísica neoplatônica é interpretada a partir da relação que se estabelece entre as hipóstases (Uno, Inteligência e Alma), formando uma trindade, que diferem sobremaneira da Trindade Cristã, mas que ao final do processo de conversão tendem a levar o ser humano a uma união mística com o divino.

No terceiro capítulo, veremos que o processo de conversão a Deus, sendo possível através das faculdades racionais e intelectivas, e da própria fé, passa por uma etapa de institucionalização em uma religião determinada. Historicamente, a Igreja Católica foi para Santo Agostinho o lugar onde ele recebeu o Batismo e, segundo a sua experiência, a Verdade a tempo procurada pelos caminhos da filosofia, era então, revelada na Igreja de Cristo. Tal análise é detalhada por Santo Agostinho na sua obra *De vera religione*, onde ele apresenta a via da fé (autoridade) e da razão como acesso ao Deus Verdadeiro. Neste pormenor, a sua preocupação é evitar a justaposição entre *ratio* e *intellectus*, pois ambos são necessários para chegar ao conhecimento de Deus e do seu amor. Na análise desta questão, percebemos que a fé é anterior à razão, pois o ato de crer é anterior ao entendimento, quando olhamos de maneira cronológica, mas a posição se inverte quando olhamos de maneira lógica, isto é, o entendimento vem antes da crença. Tal análise será apresentada no terceiro capítulo de nosso trabalho.

No quarto capítulo, veremos que no processo de conversão tanto o intelecto, quanto a vontade exercem um papel fundamental. O conhecimento de Deus e do seu Amor, tendem à *visio* intelectual e à mística do coração. O intelecto ao ser iluminado por Deus possibilita ao ser humano uma adesão à

Verdade, da mesma forma que a graça mística inunda os corações. Essa unidade de intelecto e vontade encontra-se presente na *psiquê* Agostiniana, onde se busca a Unidade Suprema, pois tanto o intelecto, quanto a vontade buscam a Deus, a mente e o coração são iluminados por Deus. Tanto a conversão intelectual, quanto a conversão volitiva nos são apresentadas no livro das *Confissões*, por isso, enfocando esses aspectos em particular, nos determos livros VII, VIII e IX.

No último capítulo, de caráter conclusivo, vemos que o amor de Deus e o conhecimento da Verdade estão presentes tanto em Plotino, quanto em Santo Agostinho, por isso a nossa preocupação em fazer uma análise detalhada entre o sistema plotiniano e o sistema agostiniano, a fim de verificar o que eles possam ter em comum, ao mesmo tempo em que diferem em seus aspectos metafísicos e místicos.

Tendo em vista que para Plotino a ascensão da Alma e da Inteligência ao Uno dá-se mediante a renúncia do mundo sensível (*aphéle panta*), da interiorização (*aplosia*) e da purificação (*catarse*) pela prática das virtudes, que tendem elevar a Inteligência à união com o divino que há em nós (*hênosis*), realizando, dessa forma, o processo de conversão. O dado racional, que se encontra na parte superior da Alma e que toca a Inteligência, tende a levar o ser humano a uma assemelhação com o divino. É descobrir o deus que está dentro de si. Se por um lado a filosofia religiosa de Plotino persegue o Eterno, por outro lado, para Santo Agostinho, a sua mística está fundamentada na Encarnação do Verbo na História. Existe para Santo Agostinho a possibilidade de sair da Caverna Platônica, ascender e depois voltar à realidade, o que não se encontra presente em Plotino. A alma percorre o caminho místico e a inteligência o caminho racional. A dialética supõe um afastamento da realidade, uma interiorização e um transcender a Deus. A conversão plotiniana é, antes de tudo, fruto do esforço humano, mas para Agostinho ela torna-se graça. A razão humana passa a ser iluminada por Deus, o que leva o ser humano a dar um assentimento da vontade ao Deus verdadeiro.

Em nosso trabalho, tivemos a preocupação de ler e interpretar os textos originais, indo às fontes do pensamento de cada autor, a fim de apresentar ao leitor um texto elaborado, refletido e comentado. Ao mesmo tempo, nos servimos de uma vasta literatura estrangeira, de textos ainda não disponíveis em português, como base para a nossa pesquisa. Esta não quer ser conclusiva, mas está aberta a novos questionamentos. A originalidade, no entanto, está no fato de apresentar Plotino e Santo Agostinho, lado a lado, buscando uma análise detalhada de cada autor

1- A FILOSOFIA RELIGIOSA DE PLOTINO E A CONVERSÃO AO UNO

Diante do universo filosófico-religioso do mundo grego, com o seu culto a várias divindades pagãs, passamos a nos situar no século III da nossa era, na época em que se destaca a figura de Plotino, que viveu em Licópolis, e propagava uma filosofia religiosa centrada na ascensão da alma e do intelecto para o Uno, movimento este conhecido pelo termo *epistrophê*.

É importante, pois, avaliar as reais intenções desse filósofo, o seu estado de alma, que o levava a desejar a contemplação ou a união com o divino. Ao prosseguir nessa investigação, descobriremos que a vontade e o intelecto percorrem esse itinerário espiritual. Ao procurarmos estabelecer uma diferença entre os termos *epistrophê* e *metánoia*, como aparecem na tradição filosófico-religiosa do ocidente, estaremos afirmando, ao mesmo tempo, o processo de conversão, que aparece em Plotino e em Santo Agostinho.

1.1 O estado de alma de Plotino e sua orientação para o Uno

A vida de Plotino foi uma busca incansável de Deus. Em sua época, ele impunha o seu modo de falar, e talvez tivesse consciência de que havia encontrado a verdade¹. Diante de um tom intrépido das suas afirmações, observa-se o acento de sinceridade, peculiares à sua existência. Tem-se a impressão de que a obra de Plotino é a sua pessoa, que ele não comunica somente pensamentos de seu espírito, mas as aspirações de seu coração, as suas ambições, os seus esforços, a história de sua alma, que, longe do mundo, deseja um ideal de pureza, de vida interior, de simplificação, elevada a desejos ambiciosos e com forte tom divino rumo a Deus, que é o Princípio do ser e

¹ Para Agostinho, a verdade somente poderia ser encontrada pela fé; a filosofia naquele tempo era um caminho que ajudava neste itinerário, ficando subordinada à teologia. No itinerário até Deus, Agostinho fez uso do discurso racional. Por meio dele, o ser humano é capaz de conhecer a Deus mediante uma iluminação interior, faculdade intuitiva que mostra Deus à mente (cf. AGOSTINHO. S. *Soliloquio e vida feliz*, p. 30). Agostinho após ter vivido o materialismo maniqueu, descobre um novo caminho, que procura solucionar o seu problema de fé – o neoplatonismo. A partir de suas leituras, descobre o Princípio de todas as coisas e o retorno da alma do mundo material para o mundo espiritual. Ao converter-se ao cristianismo, adota uma filosofia religiosa, reinterpretando o neoplatonismo segundo os Evangelhos (cf. PAVIANI, J. *Filosofia e método em Platão*, p. 239).

fonte da felicidade² Plotino se apresenta com um espírito tenaz, cujo pensamento audaz e confiante não tinha medo de impor-se com serenidade; o desejo pela verdade levava-o a possuir um verdadeiro espírito platônico, para o qual a verdadeira realidade era aquela que não se via, e que se crê pelo Espírito, pelo Ser na unidade do Espírito e do Ser realizado na transcendência invisível. Plotino aspirava ao ideal supremo e não orientava as próprias ambições, mas unia-se a Deus com coragem e perseverança. O desejo de Deus não é um tormento, nem a procura de Deus é uma angústia; a vida interior torna-se muito intensa. Ainda que conheça a fadiga da *purificação*, parece ignorar a íntima luta que divide o ser humano, na luta do bem contra o mal em seu interior. O fervor místico de Plotino, sendo uma condição que poucos conseguiam alcançar, tornava-se um sistema elitista e aristocrático, que leva a esquecer os outros mortais, além das condições ordinárias e concretas da existência do ser humano.

Plotino foi um asceta implacável, cujo esforço tenaz não pode ser negado; é, ainda, uma manifestação do amor de Deus. De fato, este amor traz consigo a indiferença por todas as outras coisas que não sejam ele mesmo. Santo Agostinho o reconheceu com tal emoção que fez nascer nele mesmo o desejo, chegando a afirmar que “incrivelmente suscitarum um incêndio”³, quando falava dos Platônicos. Em Platão e em Plotino, semelhantemente a Platão: “Para que nisto ele tivesse sido revivido limpo”⁴, Agostinho encontrava uma nobre alma semelhante a ele, para os quais filosofar significava amar a Deus; e somente se pode ser feliz quando gozamos a Deus, quando se busca este Princípio Supremo, luz incorpórea e imutável, que ao se comunicar dá a sua Beleza: “Cuja única alma intelectual incorpórea, pode-se dizer, é plenificada pelo abraço da verdade e fecundada pelas virtudes”⁵.

Ao falar da Vida, da Luz, da Pureza, da Beleza, Plotino eleva o seu estado de ânimo a um tom quase lírico: a luz sem sombra, a pureza sem

² Para os autores da Idade Média, inspirados em Santo Agostinho, encontrar a alma significava encontrar a Deus (cf. ARNOU, R. *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, p. 159.).

³ “*Incredibile incendium concitarunt*” (cf. AGOSTINHO, S. *Contra Acadêmicos*, 2, c.5; *Retractationes* I, c.1, n. 4)

⁴ “*Ut in hoc ille revixisse putandus sit*” (cf. Idem, *Contra Acadêmicos*, 3, c. 18),

⁵ “*Cujus unius anima intellectualis incorpórea, si dici potest, amplexu veris impletur fecundaturque virtutibus*” (cf. AGOSTINHO, S. *De civitate Dei*, VIII, c. 8; X, c.3).

mácula, a beleza que não se encontra em um substrato é o seu limite; a vida verdadeira que não tem início nem fim, que não é tocada pela morte (cf. *En VI*, 6, 18). A vida do mundo material, que está aqui em baixo, é uma vida impura e vil, que macula a alma que é pura; ela é a vida da multiplicidade, que tende a uma união com a outra Vida. Esta união pode ser expressa pela ideia do retorno, ou conversão da alma para o Uno, que se manifesta por meio da virtude, da filosofia, do amor, da dialética, da purificação e da prática da oração pessoal que leva o ser humano a se unir ao Uno e procurar entender como surgiu a multiplicidade a partir dele: “Antes de tudo, porém, invoque-se o próprio Deus, não com palavra altissonante, mas com a alma, tendendo todos nós a ele pela oração, pois somente assim, a sós ante o Solitário, podemos rezar”⁶. Não obstante a sua piedade interior, que levava Plotino a orar, ele não era adepto de uma prática ritual pública ou esotérica, pois o único caminho para servir a Deus era a filosofia que leva ao termo da contemplação, quando Deus passa a revelar-se ao ser humano. Por isso, ao pretender ‘capturar’ Deus por meio do culto, isso se tornava um ato irreligioso⁷. A purificação, neste processo ascensional de retorno ao Uno, prepara tal união, mas Plotino parece não conhecer o sentido da opressão que a ínfima criatura sente diante do seu Criador, nem mesmo conhece o sofrimento da alma oprimida diante de um Redentor, nem mesmo a piedade causada por uma atitude de fé num Deus paternal; nem a adoração humilde que comanda a sua infinita majestade, nem a confusão da alma pecadora diante da santidade ofendida. A fim de conhecer este caráter essencial de uma vida de oração, faltaria a Plotino, no dizer de Arnou, o reconhecimento da importância do ser humano, de sua profunda indigência necessitada da misericórdia divina. Portanto, quando Plotino afirma que o ser humano não é nada sem Deus, que o sustenta, deveria admitir que ele não pode nada realizar se Deus não o ajudar, e neste sentido, a oração é para ele uma necessidade, antes de ser um dever⁸.

Segundo o mesmo autor, Plotino não possuiria nem mesmo a ideia de um Deus que escuta as orações do ser humano, que não seja só o princípio e

⁶ *En V*, 1, 6, 9-12.

⁷ Cf. ULLMANN, R. *Plotino; um estudo das Enéadas*, p. 56.

⁸ ARNOU, R., *op. cit.*, p. 40.

o fim de sua obra, mas que a ame, estando no íntimo da alma e possa perceber o seu suspiro, da mesma forma que deseja a sua salvação⁹. Este sentido nitidamente religioso para falar de Deus é condição *sine qua non* para entender o sentido da religião cristã diante de tantas outras, para as quais a salvação é fruto do esforço pessoal do ser humano. A conversão cristã é fruto de uma iniciativa pessoal de Deus que por primeiro ama o ser humano que se volta para ele. A conversão filosófica e em particular, para Plotino, parte de um esforço humano, para purificar-se e elevar-se até o Uno, que tende a se manifestar ao ser humano.

1.2 A filosofia religiosa de Plotino

Na busca por uma interpretação do pensamento de Plotino, encontramos duas correntes de capital importância: uma de caráter subjetivo e existencial, que se poderia denominar religiosa – aqui, de modo especial, M. Wundt e R. Arnou - e outra de caráter objetivo e especulativo, que acentua a dimensão filosófico-metafísica – neste particular, fica elencado a figura de Zeller¹⁰. Em Plotino, com efeito, não se compreende perfeitamente a sua mística sem conhecer nada de sua metafísica. A filosofia de Plotino é também uma religião, que difere de outros tipos de religião com as quais possamos estar mais familiarizados. A religião de Plotino não difere de outras em matéria de seriedade moral. Suas demandas éticas são excessivamente elevadas. Sua mais notável diferença reside na ausência de recomendações e práticas como daquelas que se considera como sendo religiosas. Não há lugar na religião de Plotino para ritos ou sacramentos: não há quaisquer métodos de prece, ou meditação, ou dispositivos para concentração ou liberação da mente tais como são usados tanto por teísticos (Cristãos e Muçulmanos) e não teísticos (Vedas e Budistas) místicos. Não pode haver lugar, ou importância alguma para ritos ou sacramentos na religião plotiniana, por causa de suas crenças a respeito da

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 41.

¹⁰ Cf. REALE, G. *Plotino e neoplatonismo*, p. 34. Em relação às obras de René Arnou, mencionamos, em particular, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino* (1967) e, em relação a Eduard Zeller, referimo-nos à *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico* (1938) e *Compendio di storia della filosofia greca* (1921), como estão citadas na Bibliografia deste trabalho.

natureza do ser humano. O homem é para ele não uma unidade integrada de corpo e alma como na Tradição judaico-cristã, mas um ser cuja própria identidade existe num nível puramente intelectual ou espiritual; apenas um *lógos* dele desce para este mundo inferior da corporeidade, e o corpo e a identidade inferior em nada pode contribuir para a vida espiritual da identidade superior. Ademais, não há espaço no sistema de Plotino para qualquer ação salvadora especial de Deus, que poderia requerer um rito especial, ou a comunicação simbólica de uma Revelação especial para conduzir nossas almas. O Bem ao nos dar existência, dá-nos tudo o que precisamos para a nossa salvação eterna, porque este Bem nos dá uma existência dinâmica, que é dirigida de volta para ele.

A outra grande diferença, a ausência de qualquer método de oração ou técnica de meditação pode ser levada em conta pelo simples fato de que, para Plotino, a totalidade da filosofia platônica, como Plotino entendia, é um método de oração no largo sentido tradicional de “levar o coração e mente para Deus”.

A filosofia de Plotino não visa simplesmente uma reflexão intelectual, mas é antes de tudo uma forma de “encanto” (*epodai*), que visa a libertação da alma humana. A filosofia não tem como objetivo apenas olhar a realidade, mas viver em contemplação em um nível mais elevado da realidade, da qual, e apenas da qual, ela pode ser elevada para a união¹¹.

Plotino pouco diz acerca dessa união final. Ele insiste em que apenas os que tiveram experiência própria dela podem realmente entender o que seja, e quando ele fala dela, ele o faz com tanta reserva e numa linguagem simbólica e altamente figurativa. A união mística é o clímax de um longo processo de auto-preparação, que Plotino descreve como uma ascensão que é também um voltar-se para o mais profundo de si mesmo, como um despojamento, purificação e unificação. Mas o êxtase ou a visão (Plotino utiliza ambos os modos de falar) não é algo que se pode atingir por meio do esforço humano. É preciso esperar que o Uno apareça para se tornar consciente de sua presença

¹¹ Cf. ARMSTRONG, A. *The Cambridge history...*, p. 260.

eterna para nossas almas (cf. *En V*, 5, 8, 1-9). Seria ir muito longe ver nisso qualquer coisa semelhante com a doutrina cristã da graça na qual a união com Deus só é possível mediante o livre dom de si mesmo ao ser humano. A união parece, com certeza, indicar que o Uno não se confunde com a nossa verdadeira identidade, de modo que a experiência mística seria, para Plotino, simplesmente o fim do processo de redescobrimto do que nós realmente somos¹²; não é um mero objeto passivo e que fica a nossa disposição para que o encontremos quando estivermos prontos e capazes de encontrá-lo. O Uno é a causa e doador do amor pelo qual nós o amamos, um amor que não desaparece, quando atinge seu objeto, mas persiste na união final. Nós podemos estar unidos a ele porque estamos perfeitamente conformados a ele e feitos como ele, e nós somos feitos como ele precisamente quando amamos. A união mística com o Uno é uma união num amor que ele origina em nós e pelo qual nós somos levados a parecer-se com ele, tão próximo quanto possível.

Plotino torna claro que a alma atinge a união mística, compartilhando o mesmo estado de embriaguês - a auto-transcendência amorosa do intelecto (na qual, como sempre, a iniciativa vem do Uno). É como ele afirma: isso acontece por uma verdadeira onda do intelecto elevada para cima por sua subida, e de repente vê, sem saber como isso aconteceu.

O intelecto, então, está eterna e imutavelmente em dois estados simultâneos, um sóbrio e outro embriagado; um conhecendo e o outro amando¹³. Ele persegue eternamente sua própria atividade de conhecer enquanto é eternamente erguida acima de si mesmo na união de amor. E seu poder de amar parece ser idêntico o da vida ilimitada, que provém do Uno. A alma do indivíduo místico na sua ascensão para a união mística é erguida primeiro para um e depois para outro desses estados (conhecer e amar). O seu contato visão ou união no amor com o Uno é idêntico ao contato do intelecto,

¹² Segundo Plotino, nossa meta não é ficar livre da culpa, mas ser deus (cf. *En I*, 2, 6). Com efeito, para Plotino, a meta e o fim eram estar junto e unir-se com Deus, que está acima de tudo; segundo Porfírio, Plotino teria alcançado esse fim, pelo menos, quatro vezes com um ato inefável. (cf. PORFÍRIO apud REALE, G. *Plotino e neoplatonismo*, p. 18).

¹³ Cf. *En VI*, 7, 35, 20-25.

que nunca é uma ilusão, nem uma perda de sua identidade no Uno, e esse Uno permanece eternamente acima de tudo¹⁴. Não há espaço no pensamento de Plotino para a ideia de que, todas as coisas, diferentes do Uno, são uma ilusão, ou para qualquer mudança ou desaparecimento de quaisquer dos níveis abaixo do Uno. E esta afirmação sozinha deve tornar claro que Plotino não estava satisfeito para manter o seu caráter místico e sua metafísica em compartimentos separados, mas encontrou, e desejou mostrar que sua experiência mística estava de acordo com a filosofia. A experiência mística é, por assim dizer, de um místico que procura atingir uma união com o Absoluto, da qual a melhor analogia deste mundo é a união de amantes¹⁵ - não de uma mística que levasse a alma a buscar a realização idêntica como o Absoluto¹⁶.

O pensamento místico cristão vem ser, de certa forma, influenciado pela filosofia religiosa de Plotino. Para que possamos estabelecer um paralelismo, basta nos remetermos a questão da Tríade Plotiniana e da Trindade Cristã, à questão da ascensão da Alma, por meio da purificação, e da prática das virtudes, até o encontro com Deus. Embora existam grandes diferenças (como procuraremos analisar no corpo de nosso trabalho), a ausência em Plotino de que Deus ama o ser humano e de qualquer conceito de pecado, graça ou redenção no sentido cristão, isso, de *per si*, basta para caracterizar uma distorção da mística cristã, mas que não a fere totalmente em alguns pontos.

Segundo Trouillard, o pecado na visão cristã é, antes de tudo, uma revolta do espírito humano; o pecado do anjo precede e provoca o pecado do ser humano, e este pecado vem a ser sempre uma atitude interior orgulhosa e faltosa contra o Deus. Para Plotino, ao contrário, a falta é fruto da fraqueza

¹⁴ A primeira a ter a visão [Bem-aventurada] é a Inteligência da Alma, mas a visão da Inteligência difunde-se na Alma e ambas fazem uma só coisa com o Uno/Bem (cf. *En VI, 7, 35, 35*). A alma humana para Plotino, sendo resultado de uma geração divina a partir do Uno e da luz da Inteligência, permanece sendo divina e encontra-se no reino divino do inteligível [...] Ela conta apenas consigo mesma para descobrir em si a luz, que possui em si mesma. Por isso, o retorno ao Uno é uma descoberta desta luz que existe em si mesmo que torna o ser humano unificado. Diferentemente de Santo Agostinho, que embora aceitando a reino inteligível, situa o ser humano abaixo e fora deste reino (ordem divina). Assim, a alma cristã tendo sido criada por Deus, somente pode receber esta luz que ela mesma não poderia receber (cf. GILSON, E. *Introdução do estudo de santo Agostinho*, p. 217-18)

¹⁵ Cf. *En VI, 7, 31, 10-15*.

¹⁶ A experiência mística do Uno pode ser qualificada como sendo a fusão do desejo (*Éros*) com a razão, do conhecimento com o amor. Tal visão não é compartilhada por Platão que contrapõe desejo e razão, e, ao mesmo tempo, explica o paradoxo com o exemplo da glotonaria, quando o desejo (*Éros*) domina sobre a razão (cf. *En VI, 7, 36, 5-10* – nota de rodapé n.90).

humana da alma. Ela não insurge o ser diante de Deus e não macula o íntimo da alma; por isso, o mal pode ser reparado sem luta, nem perdão, nem arrependimento, nem expiação, mas somente pelo simples fato do ser humano querer mudar de rumo, por vontade própria. Tal noção Neoplatônica de purificação é, neste sentido, contrária à noção de redenção cristã¹⁷.

1.3 *EPISTROPHÊ* e *METÁNOIA*

A *epistrophê* ou conversão filosófica como Plotino nos apresenta vem a ser um movimento da Alma e do Intelecto humano para o Uno até atingir a união mística, no êxtase ou na visão. Tal caminho ascensional parte, de início, da vontade humana em querer se libertar do pecado por meio do seu esforço individual. Para o cristianismo, os termos *epistrophê* e *metánoia* indicam também um retorno do ser humano para Deus, mas tal movimento parte da iniciativa divina por pura gratuidade e misericórdia. Enfim, se para a filosofia a conversão é um movimento *ad inferioribus*, para o cristianismo ela vem de cima.

O termo *epistrophê* quer expressar o sentido de uma conversão, um voltar da alma e do intelecto para as coisas divinas. Ele quer expressar o arrependimento e uma sincera conversão indo além de uma conversão moral. O termo é empregado tanto no AT, quanto no NT¹⁸. O termo *metánoia*, por sua vez, encontra-se bem próximo do termo *epistrophê*, pois vem expressar o consciente desviar-se do pecado, uma mudança de mente (*meta* + *noûs*) e da totalidade da vida interior, sem a qual não é possível uma verdadeira conversão. A *metánoia* evangélica, não se limita a uma questão de caráter moral: a conversão quer expressar, ao mesmo tempo, a fé em Jesus e no Reino de Deus. A conversão é, por isso, muito mais que um aperfeiçoamento moral, uma melhora da própria conduta, com o arrependimento do passado e

¹⁷ Cf. TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*, p. 202.

¹⁸ Cf. HULSBOSCH, A. *La conversion nella Bibbia*, p. 87. O AT destaca as cerimônias Levíticas de cunho material apoiadas na Lei, que não podiam atingir o coração do ser humano, mas somente o Sacrifício de Cristo, que consiste num completo dom de si, um cumprimento da vontade divina. Em seu Sacrifício, Cristo conforma a sua vontade com a vontade de Deus, mediante a submissão celeste e humana a Deus. Somente o Sangue de Cristo tem a força de purificar o ser humano interiormente das obras da morte e colocá-lo a serviço de Deus (cf. *Ibidem*, p. 120)

com a boa vontade em direção ao futuro. A conversão, aqui, coincide com a aceitação da nova revelação de Deus e de seu Filho, Jesus de Nazaré. Nesse sentido, trata-se de aceitar o Reino de Deus e abandonar, por isso, os próprios pensamentos, quaisquer que sejam e caminhar ao encontro do Novo¹⁹. O termo *metánoia*, como é empregado no NT, ultrapassa o sentido original grego de “mudança de mente” e “mudança de intelecto”. A conversão, nesse sentido, quer expressar uma mudança do intelecto, da vontade e da totalidade do ser humano, ficando bem próximo do termo hebraico *shub*, que expressa acima de tudo um “arrependimento”, uma sincera conversão a Deus, a obediência à sua vontade (cf. Os 6,1-6) e confiança em Deus, renunciando à ajuda terrestre ou humana (cf. Os 14,4. Jr 3,22, Is 30,15), ou uma virada por completo da vida do ser humano, em sua totalidade. Nesse sentido, o uso do termo *metánoia* no NT, assume um significado mais amplo, que engloba a totalidade da vida interior. O termo não quer significar apenas um afastamento do mal, do pecado, pela ascese ou pelo jejum, mas acima de tudo um voltar do coração para Deus. O conceito intelectual de *metánoia*, como a tradição grega nos apresenta, que expressa apenas uma mudança de mentalidade, é muito reduzido no NT. Ele quer expressar para além do caráter intelectualista, um caráter volitivo e uma mudança por completo da vida.. Assim entendido, o termo cristão ultrapassa o sentido grego original. A mudança de significado do termo *metánoia* começou com os Setenta, que traduziram o termo *niham*, assim como *epistrophê* veio do termo hebraico *shub*. Mas como as expressões hebraicas são na maioria das vezes paralelas, também nos Setenta *metánoia* e *epistrophê* adquirem significados afins (cf. Is 46,8; Jr 8,5s; 38,18s). Nas traduções gregas mais recentes e na literatura do judaísmo tardio, o termo *metánoia* é usado para traduzir o hebraico *shub*²⁰.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 71-2.

²⁰ Cf. BROWN, C; COENEN, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 416-22; BAUER, J. et alli. *Dicionário bíblico-teológico*, São Paulo: Loyola 2000, p. 68-9; FRIES, H. *Dicionário de teologia; conceitos fundamentais da teologia atual*, São Paulo: Loyola, 1970, p. 301-7.

1.3.1 O sentido filosófico e cristão do termo

A *epistrophê* neoplatônica pode ser caracterizada como um resumo de toda uma tradição, para além dos Stoicianos, ela mesma remonta a intuições mais primitivas sobre o ritmo vital, notadamente sobre a respiração. Em sua noção mais evoluída a *epistrophê* é a própria definição da vida espiritual na qual a alma se recoloca no movimento eterno do Ser: a perfeição do Ser, isto é, seu retorno em direção a sua própria fonte. Neste sentido a *epistrophê* é *anamnasis*, reminiscência: ela representa parcialmente a unidade original, anterior ao Ser²¹.

A conversão cristã é *metánoia* (cf. At 2,38), isto é perturbação do espírito, renovação radical, retorno à infância: “é preciso renascer de novo: o que nasce da carne é carne o que nasce do Espírito é Espírito” (Jo 3). “Se vós nas vos converterdes e não tornardes como criancinhas, vós não entrareis no Reino dos Céus” (Mt 18,3). Sem dúvida a *epistrophê* corresponde, também ela, ao desejo de renascimento, a aspiração sublime a retornar ao seio materno. A conversão de Lúcio Apuléo (125-164) é bem interpretada como um renascimento: e “de certo modo, por sua providência, ainda uma vez, repor, na corrida da nova salvação, os renascidos”²² (*Metam.* XI, 21). Mas a *metánoia* que inspira a fé no crucificado é absolutamente radical: é uma morte vivida em espírito e não simbolizada por ritos²³. É um ser humano absolutamente novo que daí renasce. A *epistrophê* é um acordar do sono lembrança de uma vigília: *anamnesis*; a *metánoia* é morte e ressurreição: *anastasis*. Essa renovação se estende pelo mundo: “Eis que eu renovo todas as coisas” (Ap. 21,5).

Respostas diversas a uma aspiração idêntica, *metánoia* e *epistrophê* encontraram-se historicamente e formam dois pólos em interação na

²¹ Cf. HADOT, P. *Epistrophê et metánoia dans l'histoire de la philosophie*, p. 31-2.

²² *Et sua providencia quodam modo renatos ad novae reponere rursus salutis curricula.*

²³ Na visão de P. Hadot, Mário Vitorino, um pagão convertido ao cristianismo, identificara a fé cristã com a filosofia neoplatônica. O caminho cristão seria um caminho filosófico, identificado com o Evangelho, segundo o Espírito. A fé para Vitorino seria uma adesão intelectual, pois naquele tempo tanto Plotino, quanto Porfírio seriam reticentes em relação aos ritos e práticas de culto exterior. Neste sentido, Vitorino estaria disposto a guardar do cristianismo somente a sua teologia e a sua moral, haja vista que um cristianismo espiritual era comum nesta época (cf. HADOT, P. *Marius Victorinus; recherches sur sa vie et ses oeuvres*, p. 236). Tal opinião não é compartilhada por Serge Lancel, para quem a ideia de um cristianismo puramente interior, sem a prática de um culto externo seria considerada um espécie de fé deísta (cf. LANCEL, S. *Saint Augustin*, p. 138).

consciência humana. Uma figura importante, que testemunha essa relação entre *epistrophê* e *metánoia*, é Clemente de Alexandria que tende, aliás, reduzir a oposição, quando ele escreve, ao comentar o *logion*: quem perde a sua alma, a encontra: “encontrar a sua alma é conhecer-se a si mesmo. Esta conversão em direção às coisas divinas, os Estóicos dizem que ela se faz por mutação, a alma se transformando em sabedoria; quanto a Platão, ele diz que ela se faz pela rotação e o retorno da alma em direção ao melhor...” (*Strom.* IV, 6; PG 8, 1240 b).

Esta interação entre *metánoia* e *epistrophê* continua após Clemente, na mística e na teologia cristã: a divindade é concebida como uma unidade que se desenrola e se contrai. O Espírito Santo aparece então como a *epistrophê* que reúne. Mas esta reunião não é redução e abolição da diversidade na unidade: a re-união é dom de si, isto é, afirmação das hipóstases por sua renúncia própria; o Uno não pode ser senão Três, e nenhum pode ser sem os outros. Neste sentido, a conversão trinitária é *kénosis* e glória, morte e Ressurreição em Deus.

A mesma polaridade entre *epistrophê* e *metánoia* se encontra nas concepções da História da Salvação, revelando, no tempo humano, o processo trinitário a encarnação histórica de Jesus corresponde a um movimento de saída, de êxtase, de aniquilamento da divindade, e retorno de Jesus ao seio do Pai com toda a humanidade no Espírito Santo, corresponde a um movimento de retorno para si e de autoglorificação da divindade aniquilada²⁴.

Assim a polaridade instaurada entre *metánoia* e *epistrophê* conduz o pensamento ocidental por um novo caminho uma continuidade, não obstante, com o passado. Pode-se então afirmar que na história da filosofia ocidental a filosofia ela mesma se apresenta sempre como um ato de conversão ligado com a própria estrutura da realidade. Ato de conversão, isto é, ato de inversão em relação ao primeiro movimento de exteriorização – isto é ato de retorno à origem, - isto é finalmente, e é aqui que a aparição da *metánoia* desempenha

²⁴ HADOT, P. Typus, *Recherces theol. anc. et médiév.*, Paris, n. XVIII, p. 187, juil-déc, 1951.

um papel decisivo, - ato no qual o ser humano revive ou vive sua própria gênese²⁵.

Inversão de uma inversão, tal é o retorno dos prisioneiros na caverna platônica, o recolhimento do sábio estóico se retirando das coisas exteriores, o êxito platoniano, a dúvida cartesiana, a conversão da consciência que constitui para Hegel a experiência da Fenomenologia²⁶.

É que a direção primeira do ser humano em direção ao mundo é uma inversão, porque ela parece natural e familiar ao ser humano, enquanto que aos olhos do filósofo ela é anormal, violenta e mortal para o ser verdadeiro do homem: a queda da alma, pecado original, processão, conhecimento do primeiro gênero, alienação, inteligência criadora e tantos nomes e descrições diferentes da estrutura “cotidiana” do ser humano, na qual a essência humana é como se fosse arrancada de sua própria origem (cf. *En V*, 1,1,12):

A filosofia aparece, pois, como uma salvação e uma verdadeira conversão, isto é, um retorno à origem. O ser humano deve converter o seu primeiro movimento: uma ruptura penosa que supõe um ato voluntário de separação das coisas, pelo menos em espírito, que supõe uma mudança total do ponto de vista, cuja dificuldade foi salientada por Platão e por Bergson; ruptura também do meio social, capaz de se pagar com a morte, como o filósofo Sócrates. Esta separação do meio social é, aliás, uma das constantes da história sobre a forma do movimento de saída-retorno²⁷.

O sentido deste movimento da alma pode se definir como reminiscência isto é, retorno ao anterior, temporal ou ontológico, mas também retorno ao interior, re-interiorização: retorno à fonte, retorno ao eu; torna-se elucidativo texto de Husserl no fim de suas *Meditações Cartesianas*: “ciência positiva é uma ciência que se perdeu no mundo. É preciso, de início, perder o mundo pela *epoché*, para encontrá-lo depois numa tomada de consciência universal de si mesmo” E ele acrescenta, segundo Santo Agostinho: “Não queira estar do

²⁵ Cf. BERGSON, H. *Evolut créat.*, p. 209: “A Inteligência se fundindo em seu princípio reviverá ao avesso sua própria gênese”.

²⁶ Cf. HEGEL, *La phénoménologie de l' Esprit*. t I, p. 76.

²⁷ HADOT, P. *Épistrophe et Metanoia dans l'histoire de la Philosophie*, p. 34.

lado de fora, entra dentro de ti mesmo, no interior do homem habita a verdade”²⁸.

Trata-se exatamente de uma re-coincidência do Eu com a Unidade Primordial, uma verdadeira conversão. Que isso se trate de uma pré-existência da alma, de inocência primitiva, ou de fundamento absoluto do ser humano e da verdade do pensamento, esses termos não são mais do que expressões míticas, ou críticas do mesmo desejo fundamental de reunir um começo absoluto. Mais do que a definição da *origem*, que seja realmente origem, não pode ser definida, ou que nos interessa aqui é a atitude constante da filosofia; este esforço em direção à origem implica na possibilidade, para o ser humano, de uma inversão de seu movimento primeiro na possibilidade de uma retomada de si.

O cristianismo ao empregar o termo *metánoia* introduz na consciência a ideia de recomeço absoluto: como o Cristo é princípio, tanto daquele que estava antes dele (Cristo) como daquele que está após ele (Cristo) e transforma, assim, todas as coisas, assim o ser humano convertido torna-se princípio de seu passado como do seu porvir. A conversão opera um salto decisivo que resulta na nova origem²⁹. O tempo se revela então, e a liberdade humana, como poder de começo absoluto. Assim se opera, pouco a pouco, na filosofia, uma conversão pela qual o ser humano, ele mesmo, se descobre como origem: ele toma na mão sua própria gênese, descobrindo o movimento temporal que o gera. As concepções dialéticas tais como se encontram em Hegel e em Marx atestam a polaridade da *epistrophê* e da *metánoia*; nelas a conversão é a interiorização: “o comunismo de Marx, por exemplo, o retorno do ser humano para si... realizado no interior da riqueza inteira da evolução termina aqui”³⁰, mas ela é também renovação; é o próprio movimento que se torna gerador; donde o caráter trágico e, ao mesmo tempo, criador da dialética.

²⁸ Cf. *De vera religione* XXXIX, 72: “*Noli foras, in te redi, in interiore homine habitat veritas*”.

²⁹ JASPERS, K. *Philosophie*, p. 298

³⁰ MARX-ENGELS. *Economie politique et philosophie*, p. 114. A princípio, não se pode reconhecer nos escritos de Marx, a existência de uma natureza humana considerada em si mesma, mas ela se configuraria de um modo radical, somente na história humana, onde o ser humano, socialmente organizado, busca transformá-la com o seu trabalho e ao fazê-lo modifica também a si mesmo, pois “ao tempo em que atua sobre a natureza exterior e a modifica, ele modifica a sua própria natureza e desenvolve faculdade que até então estavam adormecidas” (MARX, *Le capital; critique de l'économie politique* (1965-7), p. 180).

O ser humano aparece, então, como a viva conversão de si e do mundo. Ele opera uma transmutação que alguns consideram como realizável pelo saber e pela arte, e que a outros concebem como uma criação pelo trabalho: “os filósofos não fizeram até aqui senão interpretar o mundo; é preciso, agora, transformá-lo”³¹.

A partir dessas considerações, somos levados a admitir que a filosofia venha a ser conduzida a reconhecer o ser humano e o universo em vias de executar sua própria gênese: da reminiscência ao nascimento, isto é, do passado ao porvir, da lembrança a uma real conversão.

Desse modo, partindo de considerações mais abrangentes sobre a conversão, entendidas como *epistrophê* e *metánoia*, presentes na tradição filosófico-teológica do ocidente, passamos agora a analisar, de maneira mais detalhada, como Plotino desenvolve o sentido da conversão ao Uno.

1.3.2 A conversão Plotiniana

A conversão plotiniana, entendida como *epistrophê* pretende designar um movimento de retorno ou de ascensão ao Uno, que perpassa vários degraus, dentro de um movimento circular que vai da multiplicidade da matéria (*hylê*) até a união mística (ou *hénôsis*). O primeiro degrau desta ascensão é a via purgativa a que se denomina de purificação (ou *catarse*), onde através das virtudes cívicas e catárticas a alma humana tende a se assemelhar a Deus³². Em Plotino a virtude cívica é aquela que controla as paixões e os apetites sensíveis e são conhecidas como prudência, temperança, sabedoria e coragem, e têm a função de limitar os desejos e moderar as paixões humanas. As virtudes catárticas, por sua vez, têm como objetivo libertar progressivamente a alma dos atrativos da matéria e chegar à perfeita pureza³³. Este desejo de livrar-se do mundo sensível é conhecido pelo imperativo *áphele pánta* que consiste numa renúncia interior, até chegar a uma interiorização ou

³¹ MARX, *Teses sobre Feuerbach*, XI.

³² Cf. *En I*, 2, 13

³³ Na visão de Armstrong, Plotino apresenta o pecado da alma, que está por demais ligada a um corpo material como sendo uma questão de auto-isolamento e egoísmo e não uma auto-maculação (cf. ARMSTRONG, A. *op. cit.*, p. 256)

simplificação cada vez maior, conhecida como *aplosia*³⁴ ou refúgio na interioridade. Isso vem a ser, na realidade, um ensimesmamento, um abismar-se nas profundezas do eu, haja vista que o ser humano está como que disperso na multiplicidade deste mundo, é um voltar-se ao profundo da consciência (cf. *En* I,6,5,53ss). “As virtudes cívicas instauram realmente uma ordem em nós e nos fazem melhores, porquanto impõem limites aos nossos desejos e a todas as paixões e nos livram dos erros” (*En* I, 2, 26). Purificar-se significa, então, elevar-se, entrar em si mesmo, suprimir o exterior que é inferior e sensível³⁵.

Conforme foi dito acima, o processo de libertação dos sentidos que implica uma purificação das impurezas não se dá de maneira extrínseca, mas a ética plotiniana é um afastamento do mal que se dá por meio do esforço humano, um caráter volitivo, onde o sujeito manifesta interiormente a vontade de mudar ou ascender e, ao mesmo tempo, pode se caracterizar como sendo um movimento de ascensão da inteligência, onde ambas devem assumir a tarefa da purificação (via purgativa), mediante o desprendimento da matéria, pela *apháiresis*, isto é, pela abstração e renúncia às coisas mundanas³⁶. O aperfeiçoamento moral está centrado no sujeito humano que tende a contemplação ou união com o Uno (*hénôsis*). Segundo Max Pohlenz, Plotino teria elaborado ou vivido uma moral individualista, que historicamente não primou por grandes mudanças na sociedade, mas procurou viver numa comunidade ascética, longe do mundo, não se preocupando com a política³⁷. Na realidade, num momento de decadência moral tal *modus vivendi* era algo necessário para salvaguardar as instituições da decadência é dar ao indivíduo ânimo diante das adversidades da vida. Esta visão não é compartilhada, totalmente, por R. Ullmann, o qual observa, nos próprios escritos da vida de Plotino, a possibilidade de uma preocupação pela realidade social, longe de ser

³⁴ A “*aplosis*” é a simplificação da alma que retorna ao seu Princípio. A sua descida é uma queda na variedade e na multiplicidade deste mundo sensível. A simplificação é uma purificação e separação do corpo e de tudo o que nele se agregou, pois tudo isso é um obstáculo à unidade (cf. ARNOU, R. *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, p. 192).

³⁵ Cf. ARNOU, R. *op. cit.*, p. 162.

³⁶ Cf. ULLMANN, R. *Plotino; um estudo das Enéadas*, p. 165.

³⁷ O sentimento da *polis*, próprio de Platão desapareceu completamente. Plotino não recomenda a atividade política, e a Platonópolis que queria fundar em Campânia com a proteção do imperador Galeano, não se tornaria nem a República ideal de Platão, nem a Academia para a formação dos futuros homens de Estado, mas uma comunidade de conduta alienada do mundo (cf. POHLENZ, M. *La stoa; storia di un movimento spirituale*, v. 2, p. 252).

um estilo egocêntrico ou solipsista, pois se pode observar na vida de Plotino um cuidado pelos órfãos, o convívio com as altas autoridades romanas, o cuidado na orientação das consciências dos seus discípulos entre outras preocupações³⁸.

O ser humano com o seu corpo tende a dificultar o conhecimento de si mesmo e o conhecimento de Deus. Mas na medida em que a alma humana se volta sobre si mesma, ela tende a se separar das coisas sensíveis, isto é, libertar-se do que a prende à matéria. Assim entendida, a catarse ou purificação consiste numa fuga, numa conversão, numa separação, que tem como objetivo principal deixar a alma pura, longe dos apetites e das paixões humanas, que a tornam escrava de si mesma. Segundo Plotino, torna-se necessário distanciar-se de tudo, das coisas sensíveis, de tudo o que não é o Uno³⁹. Não basta suprimir o prazer, que se dá pela catarse ou purificação, mas é preciso alimentar a faculdade interior, pois sem este distanciamento das paixões, a alma permanecerá apegada aos corpos; na matéria, este distanciamento não é físico, mas moral, (renúncia ou *áphele pánta*) o qual tende a não ceder às solicitações da carne. Dito de outra maneira, o ser humano por meio da ascese disciplina o seu corpo para não ceder às paixões da carne, mas ao mesmo tempo renuncia a tudo aquilo que o prende a este mundo, buscando unicamente a Deus e, desta maneira, tende a voltar-se cada vez mais para o seu interior (simplificação ou *aplosia*) a fim de poder contemplar o Uno que está em si mesmo e, desta maneira chegar à união mística.

A conversão da Alma para o Uno, ao apresentar um caráter volitivo, implica nestes termos o desejo, a vontade humana de ser melhor, de se purificar, de se assemelhar ao Uno, mas ao mesmo tempo é um processo intelectual, que se dá pela via racional, pelo qual a Alma tem acesso à Inteligência e desta ao Bem (cf. *En I, 3,1,5*). Nesta ascensão gradativa da alma e do intelecto pode-se observar um duplo movimento. É o próprio Plotino quem nos relata:

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 166.

³⁹ Cf. ARNOU, R. *op. cit.*, p. 164.

“Toda Alma possui, com efeito, um elemento de uma parte inferior orientada para o corpo, e um elemento de sua parte superior orientada para a Inteligência [...] Pois também a Inteligência está dotada de uma dupla potência: uma intelectiva com a qual contempla os inteligíveis, que está dentro dela e outra com a qual contempla o que está mais além dela [Uno], mediante uma intuição receptiva [...] A primeira é a contemplação própria da Inteligência; a segunda é a Inteligência enamorada” (*En* IV. 8, 8,11-15; VI. 7, 35, 20-35).

A conversão da Alma para o Uno, este ardente desejo de contemplação, pode ser expresso em termos de Amor humano, a semelhança dos enamorados deste mundo, que em última análise pode ser caracterizado como uma fruição, onde as virtudes humanas são condição para uma verdadeira união mística⁴⁰.

Segundo Armstrong, a alma alcança o seu nível adequado no intelecto por uma ação vigorosa de esforço intelectual e moral e exercício, ajudada pelo menos nos primeiros estágios por contemplação de beleza visível. É um erro ignorar o componente moral neste exercício e esforço⁴¹. Neste retorno ascensional, converge tanto o intelecto (*noûs*), quanto a alma humana (*psiquê*): No itinerário que passa pela purificação, ou catarse, a alma chega ao nível da Inteligência, onde ela capta a beleza em suas formas sensíveis e inteligíveis (via iluminativa)⁴². Neste momento, a alma passa a contemplar o Uno por meio

⁴⁰ O Amor (*Éros*) pode ser definido como hipótese, cujo ser é intermediário entre o desejante e o desejado; deriva da Alma como consequência natural da contemplação retornada ao *noûs*, já que *Éros* tem a ver com a Alma. Visto que é a mesma alegre tensão da Alma com este último a traduzir-se na geração de um ser posterior a ambos, digno da realidade contemplada (cf. ANDOLFO, M. *L'ipotesi della psique in Plotino*, p. 279).

⁴¹ Cf. ARMSTRONG, A. *op. cit.*, p. 259.

⁴² Plotino distingue dois tipos de beleza em ordem ascendente: a beleza sensível e a beleza da alma. Dentro da sensível, a visível e a sonora, e dentro da sonora a que corresponde a combinações de palavras, como a prosa e o verso, e a musical, e dentro da musical, a música com letra (canto) e sem letra (melodia, ritmos). No segundo grau, encontra-se a beleza da alma e das coisas que dependem diretamente dela, como as ocupações e profissões nobres, ações boas e hábitos virtuosos, morais e intelectuais (cf. *En* I, 6,1,5). Do mesmo modo, assim entendido, a beleza da alma é aquela purificada pela virtude, pois a beleza da alma consiste em ser pura e incorpórea, intelectiva e divina (cf. *En* I, 6,13-24). Nesta ordem ascendente, a alma não para na Inteligência, mas continua a sua subida até Deus, “incontaminado, simples, puro, de quem todas as coisas estão suspensas, a quem todas olham, para quem existem, vivem, pensam, pois ele é a causa da vida, da inteligência e do Ser” (*En* I, 6,7,5-10). “Em primeiro lugar chega-se à

da Inteligência. Assim entendido, esta via racional é tarefa da dialética⁴³, não da mística. A subida, ou conversão implica dois momentos distintos; aquele que se observa da matéria ao mundo inteligível, pelo ofício do músico, do amante e do filósofo, mas também do mundo inteligível ao Bem/Ser, que se dá por meio da dialética. O músico e o amante chegam à região do inteligível por meio de um caminho distinto, mas para escalar mais alto a região do inteligível, não existe outro caminho senão por meio da dialética⁴⁴.

Para Plotino, a alma procura estar a sós com Deus, seu princípio Absoluto, assim a alma somente pode se conhecer a si mesma se conhece a Deus. No entanto, para que a alma possa elevar-se até a Inteligência (ou *noûs*), ela deve voltar-se para o íntimo de si mesma. O *noûs* ao contemplar o Uno, neste processo ascensional, deve também entrar em si mesmo e voltar-se ao seu Princípio. Se o *noûs* está em si, isso vem significar que ele se volta para o Uno e o contempla, pois somente a contemplação do Uno faz nascer o *noûs* enquanto tal. Uma alma presa à matéria deve, então, purificar-se, o que significa elevar-se, entrar em si mesma, suprimir o exterior que é inferior e sensível⁴⁵. Para contemplar a Deus, é preciso subtrair qualquer representação corpórea, e mergulhar no silêncio se quiser ouvir a voz do alto, deve-se desviar de todo ruído exterior e “olhar para a potência perceptiva da alma” (*En V,1,12*).

Inteligência e ali se compreende que todas as Formas são Belas e assim, erra ao dizer que a Beleza è isso (...) mas o que está além disso o chamamos natureza do Bem, que se põem anteposta à Beleza e diante dela. A Beleza inteligível é a região das Formas, mas o Bem está muito além, fonte e princípio da Beleza. (*En I, 6, 9, 35-40*).

⁴³ Segundo Plotino, a dialética tem como tarefa primordial analisar racionalmente todas as coisas, o que cada uma é, e em que difere das outras, e também, o que há em comum entre elas; em que classe de seres entre cada uma delas, que lugar ocupa entre elas e se é o que é; e quanto são os seres e quanto, por sua vez, são distintos dos Não Seres. Ela discute também acerca do Bem e do Não Bem, quanto estão sujeitos ao Bem e quanto ao Não Bem; o que é eterno e o que não é. É uma ciência e não uma opinião. E pondo um ponto final na distração que vem pelo sensível, instala-se no Inteligível, e detestando a falsidade empenha-se em alimentar na alma a chamada simplicidade da verdade (cf. *En I, 3,4,1-20*). Em Plotino como em Platão, a dialética deve ser entendida não como lógica formal, mas antes como metafísica e ontologia (cf. *En I, 3 – nota de rodapé n. 31*).

⁴⁴ Cf. *En I, 3, 10-19*. “O músico encanta-se com o belo da harmonia dos sons e tons os quais resultam em ritmo que embala o espírito. Em lugar de ficar preso à materialidade dos sons, o músico deve convencer-se de que a beleza musical repousa, em seu fundamento, numa harmonia inteligível, o qual constitui o Belo em si. Por outras palavras, a harmonia dos sons é uma representação invisível, transcendente. Os sons materiais mediatizam a beleza simplesmente e convidam para escutar a harmonia do alto. Se o músico é movido pelos sons, o amante o é pelo amor (*éros*). Este, inicialmente, deriva dum ato de visão (*éros* provém de *hórasis*), ministrando uma experiência sensível do belo. A partir dali, é fácil elevar-se ao belo não-material, no qual se incluem as leis justas, os costumes probos, o conhecimento intelectual, as virtudes. Envolto por essa atmosfera, o amante tem condições para entrar em contato com a Super-Beleza -o *Hyperkalón*. A terceira classe de homens, com posição privilegiada para a contemplação e união com o Uno, é a dos filósofos, porque o filósofo já saiu da caverna e se encontra no mundo da contemplação. Esses exercícios dialéticos tem a função de elevar o homem ao reino do puramente espiritual, ao Princípio sem Princípio. (cf. ULLMANN, R. *op. cit.*, p. 170).

⁴⁵ Cf. ARNOU, R. *op. cit.*, p. 162.

A presença corporal impede o conhecimento de si mesmo e o conhecimento de Deus. Voltando-se sobre si mesma, a alma liberta-se do que a prende à matéria. Assim, a catarse adquire um sentido de separação, de conversão, mas se a alma estivesse presa aos desejos do corpo, isso a tornaria escrava das paixões. Não basta, no entanto, suprimir o prazer e renunciar a tudo aquilo que desvia o nosso olhar de Deus, mas alimentar a faculdade interior. Da via purgativa chega-se à via iluminativa e desta à via unitiva.

Tendo passado por um processo de purificação catártica, seguindo o imperativo do *áphele pánta*, que buscava renunciar a todas as coisas terrenas, o ser humano se eleva ao plano da Inteligência ou Espírito (*noûs*), onde a identidade entre o sujeito pensante e o objeto pensado é idêntica (*En VI, 4,2,22-32*). De fato, é uma verdadeira contemplação na qual se cancela a distinção entre o sujeito e o objeto, entre o pensamento e o pensado. Para Plotino, nesta etapa, termina a ciência, as demonstrações e todo o processo discursivo⁴⁶. É uma contemplação que anula a possibilidade de falar e de raciocinar. É uma união, um contato muito mais íntimo do que aquele que se dá entre a Inteligência e o Inteligível. Plotino define esta experiência em termos de “êxtase”, “simplificação de si”, “desejo de contato”, “quietude”⁴⁷; etapa esta preparada pela simplificação interior, ou refúgio na interioridade. “Nessa simplificação, a alma conscientiza-se de sua origem e fundamento”⁴⁸. Pois “quem se conhece, conhece a sua origem” (*En VI, 9, 7, 33ss*). O conhecimento de Deus implica sair de si mesmo; a alma encontra-se neste estágio superior, longe do mundo efêmero, mas agora, em Deus, ela está como que elevada ao mundo inteligível, onde procura se assemelhar ao Uno, entrar em harmonia com ele.

⁴⁶ A contemplação é o primeiro fruto do êxtase, e isso o valor noético o confirma a cada instante (cf. TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*, p. 104).

⁴⁷ O “êxtasis” é o cume e exprime, na realidade, um resultado, animado pelo desejo de união; o homem se simplifica, se dá, sai de si. Tal é o ‘ser possído’, a alegria, enfim o êxtase (cf. ARNOU, R. *op. cit.*, p. 192). Êxtase significa estar fora de si. Os medievais traduziram o termo grego *hénôsis* por *excessus mentis*, *excessus spiritus*, *alienatio mentis*, *abalienatio* (= libertação da alteridade), *raptus* fazendo alusão ao rapto de São Paulo, 2 Cor 12,2 (cf. ULLMANN, R. *op. cit.*, p. 157). Santo Agostinho expressa também a mesma visão quando afirma “*Requies Dei qua requiescitur in Deo*” (*Civitas Dei XI*, 31).

⁴⁸ Cf. ULLMANN, R. *op. cit.*, p. 153.

O esforço de purificação, que tende a anular toda dessemelhança que afasta a alma de Deus, faz desvanecer todas as diferenças, obra que se dá ao final da simplificação, quando a alma espiritualizada, não é mais uma essência ou um ser, mas ela é reduzida a um traço do Uno, que vem a ser a parte mais íntima e elevada, onde a imagem do Uno está expressa nela. A alma é absorvida pelo Uno, submersa e perdida na imensidão infinita de sua presença. Tal unidade não é uma fusão, nem uma mescla, mas um contato de duas substâncias diferentes, unidas em estado espiritual. Essa união mística não implica, pois, identidade entre o ser humano e Deus⁴⁹.

A alma humana ao retornar ao Uno, ao tocá-lo, encontra-se no estado no qual estava antes de se separar dele e assim poder vê-lo de maneira incompreensível e que traz imensa felicidade, que não pode ser expressa por palavras, onde “ninguém ousaria depois de ter visto o Uno, falar disso” (*En VI*, 8, 19,6). Segundo Plotino, somente quem fez a experiência de um contato íntimo com o Uno compreende, sabe o que viu, mas as palavras humanas são insuficientes para exprimir tal mistério.

Tendo superado a multiplicidade, a alma procura recolher-se em si mesma e gradativamente tende a uma união mística e contemplativa com o Uno. Neste estado de simplificação e unificação, na qual a alma encontra-se já purificada de suas paixões e atrativos corpóreos, anseia pelo infinito e, ao mesmo tempo, é como que absorvida por ele, ao qual aspira. Isso constitui, na realidade, o êxtase plotiniano⁵⁰.

⁴⁹ As sucessivas hipóteses derivam do Uno por uma espécie de “diferenciação”, ou alteridade ontológica, as quais se unem no homem uma alteridade também moral; é evidente que a reunificação do Uno deverá consistir no ponto de cortar toda diferenciação e alteridade, ou seja, uma espécie de “simplificação”. Livrar-se de cada alteridade significa, para o homem, entrar em si mesmo, na própria alma. Significa, pois distanciar-se do corpóreo e de tudo o que a ele se refere. Significa destacar da mesma parte afetiva da alma tudo aquilo que lhe é conexo. Significa, enfim, purificar a alma de tudo o que lhe é estranho (cf. REALE, G. *Storia della filosofia antica*. v. 4, p. 579) A dialética consiste, pois, ao contemplar-se a si mesma, a Inteligência se une ao objeto contemplado, propiciando uma unidade entre o eu e o ser universal, que supera toda alteridade, ou como afirma Beierwaltes é a alteridade na diferença ou apesar da diferença (cf. BEZERRA, C. apud BEIERWALTES, W. *Identität und Differenz*. Trad. Italiana Salvatori Sani, 1989, p. 58). Tal é a última tarefa da dialética: reencontrar de maneira plenamente distinta aquilo que na admiração estética era implicitamente considerável. Torna-se necessário preparar a alma para uma mudança mais radical que lhe fará ultrapassar a “alteridade”, e a dialética introduzirá no mistério da claridade (cf. TROUILLARD, J. op. cit., p. 165). Enfim, para a alma percorrer o caminho inverso até o Uno, é mister que ela o faça por meio da abstração do mundo sensível, isto é, abstraia na sua forma sensível, a fim de encontrar o Belo Inteligível (cf. ULLMANN, R. op. cit., p. 163).

⁵⁰ O êxtase não é uma forma de ciência, nem de conhecimento racional ou intelectual, mas sim uma contemplação que implica um estreito contato (sem distinção ente sujeito-objeto) com o contemplado, uma co-presença, uma união, uma unificação total com o Uno (cf. REALE, G. *Storia della filosofia antica*, p. 603)

A união com Deus, para Plotino, não deve ser entendida como sendo um aniquilamento do “eu” em favor do Uno-Tudo, mas antes, vem a ser uma libertação de toda forma noética, uma libertação de toda Forma. A alma desprende-se do mundo sensível, tornado inútil para si, e faz de sua ascensão um salto definitivo que culmina na perfeição. Pois “toda geração de um termo inferior ao Uno procede, necessariamente, de uma eterna conversão em direção ao interior da alma humana” (*En* V, 1,6). A alma deixa de ser ela mesma e renunciando a todo tipo de sensação, busca se superar, voltando-se para si mesma e unida ao Princípio Absoluto, possui uma inefável plenitude de felicidade⁵¹.

A alma que se encontra em união com Deus é feliz. Este estado consiste em possuir o Bem Supremo, e a Alma o pode possuir, voltando-se para ele, tornando-se semelhante a ele e vivendo conforme o Bem. Ao progredir através de todos os graus de purificação, a alma supera, nesta ascensão o que não é Deus. Neste estado final, ela vê na sua verdade, na sua pureza o Supra-Ser do qual tudo depende e ao qual aspira. Quando se vê o Bem, qual Amor entre enamorados, ambos querem ficar unido em comunhão de vida⁵². Pois aquele que ainda não viu o Bem, o deseja ardentemente, mas aquele que já o viu, o admira como Beleza Suprema, amor verdadeiro e passa a desprezar tudo aquilo que outrora, antes, lhe parecia ser o Bem⁵³.

⁵¹ A felicidade para Plotino pode ser entendida por dois viés diferentes e complementares: em primeiro lugar, situa-se a vida feliz como uma via racional, que se dá por meio da Inteligência, independentemente dos prazeres do corpo. É o que se observa, quando Plotino afirma que a vida perfeita, que é uma vida real e verdadeira está na natureza intelectual e que as demais vidas são imperfeitas e aparências de vida que não são perfeitas e o bom viver está em viver segundo a natureza, fazendo aqui alusão aos Estóicos (cf. *En* I, 4, 2,40). O bem supremo não está no prazer, mas na faculdade de julgar que o prazer é um Bem, pois esta faculdade é razão e inteligência, enquanto que a experiência sensível é apenas um prazer efêmero e momentâneo (cf. *En* I, 4, 2,20-25). Juntamente com essa via racional, está aquela via não discursiva, contemplativa que leva o ser humano a ter um contato mais íntimo com Deus, por meio do êxtase.

⁵² Cf. *En* VI, 7, 34,10-15.

⁵³ É o que se depreende quando Plotino afirma que “a alma vê o Bem que aparece subitamente dentro dela (...); que tanto buscava e agora o tem presente em si, vai ao seu encontro e se põe a amá-lo em vez de olhar a si mesma” (*En* VI, 7, 34, 10-20). Compreende-se perfeitamente que a tal referida visão do Uno/Bem é um ato de contemplação que unifica a Alma a esse Princípio. “O mundo inteligível é belo, pois ele é plenitude concreta e integral, onde tudo é, por sua vez, princípio e consequência, fim e meio, pois ele é vida e transparência” (cf. *En* V, 8,7; VI 7,2 e3; V 8,4). Isso é a claridade que nos aparece como um valor, o conhecimento que nós temos disso, torna-se saboroso e emocionante. Nada pode substituir a intuição direta, mas quando se descreve, apresenta-se como uma via, como um conhecimento (cf. TROUILLARD, J. *op.cit.*, p. 190)

A recompensa da alma, neste combate espiritual, na fadiga é ter uma contemplação sublime, que torna a alma feliz pela visão que possui do Uno, mas que deixa infeliz, aquele que não a possui. No entanto, estes, por não terem em si tão grande ideal contemplativo, canalizam as suas energias espirituais, para o domínio do mundo material, pelo apego às coisas sensíveis e mundanas, voltando as suas costas para o Bem⁵⁴.

Sendo a unificação, obra do ato contemplativo, um momento passageiro e efêmero, tende a se observar certa tensão ao deixar o Uno e a vida contemplativa e, assim, voltar-se para a multiplicidade, sabendo que a verdadeira felicidade está no Uno. O perigo de romper a unidade é real, e o contemplativo sabe disso, e receia em cair; passa a ter problemas de ansiedade e dúvidas, que aprisionam a alma, e, por causa do vestígio de seus antigos hábitos, pensa não haver encontrado o que realmente ele procurava. Assim, a alma está ainda que presa às paixões violentas do corpo, que a levam para baixo, mas haverá um tempo no qual será possível vivenciar uma contemplação contínua. Neste momento, desaparecerão as inquietudes que agora preocupam a alma, Uma união íntima, que subsiste na multiplicidade, uma simplificação que ainda não é de *per si* totalmente serena, mas que ao final da jornada terrestre será estabelecida pela beatitude. A alma, que anseia a perfeição, sai de si e busca refúgio e consolo no Princípio Absoluto, permanece sempre distinta dele. Essa diferenciação entre a Alma e o Uno, exclui qualquer interpretação monista que procuraria reduzir tudo a uma unidade espiritual ou corporal, haja vista que o Uno é o Sumo Bem, que infinitamente se deseja e se diferencia totalmente das sucessivas hipóstases. Neste caminho de conversão ou retorno ao Uno, a alma mantém a sua identidade, apesar de excluir qualquer alteridade. A alma é, pois, absorvida pelo Uno, mas mesmo assim continua sendo alma.

A Alma ao percorrer o caminho de subida ou do retorno até o Uno, passa a ser ela mesma, permanece em si mesma. Isso significa estar no Uno e não no Ser, pois o Uno se transforma não em uma essência, mas em algo além

⁵⁴ Cf. *En VI*, 7, 34, 25-35.

da essência (cf. *En VI*, 9, 11, 35ss). Essa identidade pessoal da Alma conjuga-se com a sua autonomia e arbítrio, que não é uma atividade externa, mas interna da própria virtude, que se caracteriza por ser uma atividade intelectual e volitiva. (cf. *En VI*, 8, 6, 15-20). Este caráter é expresso da seguinte maneira por Plotino:

“A Inteligência especulativa e primária possui arbítrio, porque seu ato não está, em absoluto, ao arbítrio de outro, mas está envolvida em si mesma segundo a sua vontade. A vontade é intelecção, pois é conforme a Inteligência, pois a chamada vontade imita aquilo que é conforme a Inteligência. Com efeito, a vontade é o desejo do Bem, enquanto o pensar verdadeiro está no Bem. A Inteligência possui, pois, o que a vontade deseja e uma vez atingido, converte-se em intelecção” (*En VI*, 6, 6, 30-40).

Enfim, o termo do processo da *epistrophê* é, em última análise, a experiência da visão do Uno/Bem que a alma traz marcada em si, que não é outra coisa do que a luz mesma⁵⁵. Tal fim é precedido por uma séria preparação, um verdadeiro processo de aprendizado perfeito de quem se abandona. Esse nada mais é do que um processo de purificação da alma, de interiorização até chegar à união mística. Chegamos, assim, a percorrer a via purgativa, iluminativa e unitiva, da ascensão da alma e do intelecto para o Princípio Absoluto, o que confere um caráter original ao pensamento místico-filosófico de Plotino em seu tempo.

A partir dessas considerações sobre o processo de conversão que se estabelece na filosofia plotiniana, conhecido como *epistrophê*, chegamos ao limiar da Filosofia cristã, representada em Santo Agostinho, para quem a

⁵⁵ Cf. *En VI*, 7, 36, 20-21.

conversão vem a ser um retorno do ser humano para Deus. Urge destacar que o neoplatonismo exercerá em Santo Agostinho um papel importante, que será analisado no capítulo seguinte, sem esquecer que Agostinho cristianizou o neoplatonismo, assimilando-o e fazendo as devidas adaptações ao seu sistema.

2. A GÊNESE DA CONVERSÃO DE SANTO AGOSTINHO

A fim de entendermos a trajetória intelectual de Agostinho, torna-se necessário situar o seu encontro com a Filosofia, desde a sua juventude, que o levou a amar a Sabedoria e, de maneira mais incisiva, o contato que teve com os livros Platônicos, fato esse que provocou nele uma mudança gradativa no modo de conceber a Deus, haja vista que ela era permeada de erros. Essa influência marcante da Filosofia o levará ao limiar de sua conversão, pois quando comparada com as Escrituras Sagradas, revelar-se-á o que ele próprio chamou de orgulho intelectual. No entanto, ainda em Cassiciaco, podemos notar uma forte influência neoplatônica nos escritos do neo-convertido.

No neoplatonismo, Agostinho encontra uma filosofia que pudesse satisfazer o seu intelecto, pois ele estava certo de que a fé exige uma filosofia, isto é, a aquisição de uma capacidade reflexiva para atingir uma verdadeira maturidade espiritual. Para ele, portanto, prevalece dentro do Cristianismo o elemento de racionalidade, seja antes, ou depois de sua conversão⁵⁶. Segundo Santo Agostinho, a filosofia tem em vista a *sapientia*: ela vem a ser um meio para atingir a meta, a contemplação de Deus. Assim, o valor da filosofia possui um caráter provisório. Ela é uma via que persegue a beatitude ou *sapientia* que, uma vez sendo encontrada, sua tarefa estará terminada⁵⁷.

2.1. A influência da filosofia

A fim de elucidar a conversão de Agostinho, torna-se necessário, num primeiro momento, verificar de que maneira a leitura de Hortênsio de Cícero o influenciou quatorze anos antes. Agostinho se põe a contar este fato sobrevivendo a ele, e o descreve, ao menos em parte, à maneira da cena do *Tolle, lege*: ele nos diz que o Hortênsio produziu, sobre ele, um efeito repentino pleno de um incrível e inflamado desejo de sabedoria, toda vã esperança lhe

⁵⁶ Cf. NODARI, P. A busca de Deus nos Solilóquios de Agostinho. In: *Teocomunicação*, v. 41, n. 1, 2001, p. 157-58.

⁵⁷ Cf. Van der LINDEN, J. Ratio et intellectus dans les premiers écrits de saint Augustin. In: *Augustiniana* (1957), p. 16-7.

pareceu indigna; ele se sente indeciso de voltar a Deus, ele ardia em livrar-se das coisas da terra em direção a Ele. A única objeção a Hortênsio é que nome de Cristo (do qual o seu tenro coração alimentou o amor e, ao mesmo tempo, o leite materno) estava ausente. Ele resolveu consultar as Escrituras e diz: "o que senti, quando tomei nas mãos aquele livro [a Bíblia] não foi o que acabo de dizer, senão que me pareceu indigno compará-lo à elegância ciceroniana. A sua simplicidade repugnava ao meu orgulho a minha inteligência não lhe penetrava no íntimo"⁵⁸. Seu orgulho crescente, pois, se revoltava diante da humildade da Escritura, ela era, entretanto, feita para os pequenos, e foi, por isso, que ele caiu no maniqueísmo: "caí, assim [dirá ele], nas mãos de homens orgulhosamente extravagantes, demasiado carnais e loquazes"⁵⁹.

É o próprio Agostinho que reprova os dois acontecimentos, a saber; o desprezo pela simplicidade das Escrituras e a aceitação do maniqueísmo. Com efeito, quando ele descreve o episódio final de sua conversão, ele se lembra de ter sido convertido uma primeira vez por Hortênsio, de não ter sido capaz de conformar, então, sua existência e de ter deixado, para mais tarde, a decisão de abraçar uma vida virtuosa. Não se pode negar que descrevendo o efeito de Hortênsio, Agostinho não tenha antecipado as grandes linhas e, mesmo, muitas expressões verbais que ele deveria empregar igualmente para descrever o acontecimento mais memorável que devia recordar mais tarde.

Neste afã pela busca da sabedoria, outrora despertada pela leitura de Hortênsio, de Cícero, e, agora, no encontro que realiza com a filosofia neoplatônica e sua relação com o cristianismo, em seu processo de conversão a Deus, percorre três fases distintas: a leitura das obras neoplatônicas, comparação de seu ensinamento com o das Escrituras, em particular com o de São Paulo, e consulta a São Paulo para obedecer a injunção *Tolle, lege*. Segundo Paul Henry "de todos os filósofos neoplatônicos, Plotino só é citado nos documentos que nos reportam à época da conversão de Agostinho"⁶⁰.

⁵⁸ *Conf.* III, 5.

⁵⁹ *Conf.* III, 6.

⁶⁰ HENRY, P. *Plotin et l'occident*, p. 94.

Entre as obras, lidas por Agostinho, pode-se citar o tratado sobre o Belo (cf. *En I*, tr,6, cap 8-9)⁶¹ e o tratado das Três hipóstases (cf. *En V*, tr. 1, cap. 2)⁶².

A leitura dos livros Platônicos havia despertado, ainda mais, em Agostinho, o interesse pela Verdade⁶³. Podemos afirmar que tais livros tinham seus méritos, como filosofia, mas estavam pervadidos de orgulho intelectual: faltava-lhes a simplicidade do Evangelho e a necessidade da graça redentora de Cristo”⁶⁴.

“Por conseguinte [relata Agostinho], lancei-me avidamente sobre venerável estilo (da Sagrada Escritura) ditado pelo vosso Espírito, preferindo, entre outros autores, o apóstolo São Paulo [...] Compreendi o aspecto único daqueles escritos e ‘aprendi a alegrar-me com temor’ (Sl 2,11). Comecei a lê-los e notei que tudo o que de verdadeiro tinha lido nos livros platônicos, se encontrava naqueles”⁶⁵.

Observa-se, neste pormenor, uma grande diferença entre as Sagradas Escrituras e os livros platônicos, pois nestes não há menção à graça redentora,

⁶¹ A respeito do tratado sobre o Belo: é o primeiro escrito de Plotino (1-6) com efeito por um dos mais expressivos de seu método. O filósofo, aí, estuda passo a passo o belo sensível, cap. 2-3, o belo intelectual ou moral, cap.4-5; ele analisa o papel purificador das virtudes que elevam a alma até o Bem (cap. 6-7). O cap. 7, que é um dos mais belos de Plotino, descreve as alegrias da posse do Bem e os sacrifícios que ela exige; o autor consagra os dois últimos capítulos à *visão* intelectual do Bem e do Belo. Estas páginas sobre as condições da visão intelectual, bem podem, com efeito, ter inspirado a Agostinho tal ou tal fórmula dos n. 16-23 em particular. A beleza inteligível não se produz fora, é preciso entrar em si mesmo para encontrá-la: “aquele que pode, que vá, pois, e a siga até dentro de sua intimidade” (*En I*, 6, 8).

⁶² No primeiro tratado da Vª Enéada, a propósito das três hipóstases, é descrita, entre outras coisas, a riqueza interior da alma que, por certos aspectos, contém a Alma do mundo e da Inteligência, no que ela toca o Ser supremo. É porque a alma, entrando em si mesma, pelo recolhimento une as hipóstases em um ato simples que é, com efeito, um puro esforço de procura metafísica. (cf. CAYRÉ, F. *Initiation a la philosophie de saint Augustin*, p. 164).

⁶³ O neoplatonismo constitui, por assim dizer, a base filosófica de Agostinho. A influência neoplatônica aparece, sobretudo, na elaboração do homem interior, coroada pela *mens*, que equivale ao *noûs* neoplatônico, compreendendo Deus, pois enquanto Ele encontra-se no interior do ser humano, quanto lhe é superior. Ademais, a influência Paulina fornece a Agostinho a visão soteriológica da história, onde a graça exerce um papel considerável (cf. NODARI P. *op. cit.*, p. 156).

⁶⁴ Cf. *Conf.* VII, 20.

⁶⁵ *Conf.* VII, 21.

nem a Encarnação de Cristo, mas apenas uma referência ao *Logos* Eterno identificado como sendo Deus.⁶⁶

Este encontro de Agostinho com os livros Platônicos, traduzidos do grego para o latim por *Marius Victorinus*, pode ser caracterizado como sendo mais um momento de reflexão pessoal, intensamente vivido, do que um mero conhecimento intelectual.

Assim começa a relação de uma experiência legítima que se pode chamar mística, formulada com palavras que fazem apelo a temas especificamente plotinianos, mas livremente assumidos num contexto espiritual que se pode qualificar de cristão.

A leitura de São Paulo convenceu Agostinho de que a “verdadeira sabedoria” é sinônimo de “verdadeira felicidade”. Esta somente pode ser encontrada em Deus, onde a razão não atinge, mas que é preciso transcender a própria razão pela graça divina. Segundo Sciacca, a filosofia não dispõe de todos os meios para alcançar a felicidade, mas unicamente Deus pode proporcionar ao ser humano os meios para alcançá-la e realizá-la. Assim, a filosofia encontra-se em estreita relação com a religião, estabelecendo uma convergência: a filosofia, atividade humana e racional, encontra seu complemento no Verbo ou Verdade de Fé, sem negar ou perder a sua positividade⁶⁷.

Para Agostinho, quando a alma se volta para Deus e entra na sua luz. é que ela percebe sua situação, tomando consciência do abismo que a separa de Deus como uma diferença ontológica entre a criatura e o criador. Agostinho prossegue fazendo dizer ao Ser que lhe envie esta fulgurante luz: “Eu sou o alimento dos fortes: cresce e tu me comerás; e tu não me trocarás em ti como o alimento de tua carne, mas és tu que serás mudado em mim”, isto é inserindo no relato da crise vivida por ele uma dezena de anos diante de a uma componente eucarística. A experiência mística culmina pouco depois. Para

⁶⁶ Cf. *Conf.* VII, 9.

⁶⁷ Cf. SCIACCA, F. *San Agustín*, p. 395.

Agostinho, que se lamenta – ao lembrar-se recentemente de suas incapacidades de conceber o incorpóreo – e que pergunta se “a verdade não é nada, visto que ela não se estende nem no espaço finito, nem no infinito”, Deus responde “de longe” como ele tinha respondido a Moisés, lhe revelando seu “Nome de eternidade”: “mas sim! Eu sou, Aquele que Sou (Ex 3,14)”. E Agostinho acolhe em mística esta resposta: “e eu ouvi como se ouve no coração, e não tinha nada, absolutamente a duvidar”.

Como ficou evidenciado, existe uma forte influência da filosofia neoplatônica nos escritos do jovem Agostinho, recém-convertido. Procurar-se-á analisar essa influência como nos é apresentada nos Diálogos de Cassiciaco, especialmente na *Soliloquia* e na *De beata vita*.

2.2 Os diálogos de Cassiciaco

Agostinho passou o outono e o início do inverno de 386 em Cassiciaco em companhia de sua mãe, seu irmão, seu filho, alguns primos, Alípio, Evódio, mais dois jovens cuja educação ele tinha assumido. Depois de ter executado os trabalhos domésticos e do campo, assentava-se à sombra das árvores, ou, quando chovia, nas termas, para discutir filosofia ou ler Cícero e Virgílio. Agostinho escrevia e rezava quando não era chamado para outra ocupação. Foi então que ele compôs três diálogos, *O Contra Acadêmicos*, *O De Beata Vita* e o *De Ordine*, e mais outro diálogo entre ele e sua alma, os *Soliloquios*. Ele tinha, em projeto, uma série de obras sobre as disciplinas preparatórias para a filosofia; outras obras também, como o *De Vera Religione* podem ter sido começadas nesse tempo. Parecia dever consagrar seus estudos e seus escritos à filosofia e provar a doçura da presença de seus amigos integrando, por completo, o conjunto de sua nova vida cristã.

Ao escrever os diálogos de Cassiciaco, Agostinho pensava nas exigências da razão e do Neoplatonismo de um modo muito diferente daquela que ele pensaria mais tarde ao escrever as *Confissões*. Anteriormente, ele parece ter sustentado a ideia que um ser humano pudesse compreender o

conteúdo da revelação, e suas observações sobre esse assunto mostram claramente o porquê. Grosso modo, elas se referem ao fato de que não se pode raciocinar sem a ajuda de Deus; é sua iluminação do espírito o do objeto que torna o raciocínio possível. Pois, como Ele é a fonte única das verdades racionais, o que pode ser comunicado por umas pode sê-lo também pelas outras. Com efeito, desde o tempo de sua conversão, mesmo que ele estivesse cheio de entusiasmo pela filosofia Neoplatônica e que contasse com ela para ajudá-lo a penetrar os mistérios da fé, já era a autoridade de Cristo que tomava o primeiro lugar⁶⁸. Agostinho acrescentaria que a razão não pode agir numa espécie de vazio: ela tem necessidade de certa autoridade, para que possa por as questões, mas uma vez posta em marcha, ela pode avançar por seus próprios meios com a iluminação de Deus na direção de uma pesquisa autônoma da verdade⁶⁹. De fato, a razão e a revelação são vistas como duas maneiras independentes de caminhar na direção da verdade, e ambas utilizando a fonte única da iluminação. Agostinho procura submeter o seu pensamento à autoridade de Platão e das Escrituras, de modo que não é possível saber “se não se deve estimar que esse vigoroso gênio tenha deixado plenamente de filosofar, no dia em que ele se decidiu por jamais se apegar à filosofia (...) sua filosofia sempre foi uma filosofia de empréstimo, uma doutrina de autoridade, e não um sistema livre e original, qualquer que seja o esforço dele para abarcar a sabedoria em si mesmo e por si mesma”⁷⁰. Assim, até certo ponto, ele seguia, por exemplo, as ideais de Porfírio que ele sustentava (como Agostinho no-lo diz na *Cidade de Deus*) que a razão era o caminho da elite, e a autoridade o da massa. Contudo Agostinho se separa de Porfírio num ponto muito importante: ele aceita a autoridade do Cristo. É que, com efeito, o caminho da revelação se apresentou diante dele. A partir dessa época, sua frase famosa passou a ser: *Credo ut intelligam* – eu creio para que eu possa compreender⁷¹.

⁶⁸ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 64.

⁶⁹ Cf. O' MEARA, J. *La jeunesse de saint Augustin*, p. 258.

⁷⁰ Cf. NOURISSON Apud GILSON, *op.cit.*, p. 78.

⁷¹ “Em virtude da experiência moral que a doutrina agostiniana das relações entre fé e razão formula, ele [Agostinho] recusa separar a iluminação do pensamento da purificação do coração” (GILSON, *op. cit.*, p. 68). “Quando Agostinho fala da inteligência, refere-se à uma atividade racional da fé, na qual a fé abre o acesso a uma unidade indivisível que é a ‘inteligência da fé’ (Ibidem, p. 81)

Seria difícil exigir de um cristão, mesmo piedoso, que ele se refira frequentemente à sua religião no curso de um tratado filosófico, consagrado à teoria do conhecimento. Os sábios deveriam, pois, ainda, menos se permitir concluir pela insinceridade de Agostinho pela única razão de que este, que tinha pontos de vista também otimistas sobre a razão e sobre suas relações com a revelação, não fala, a cada instante, nos seus *Diálogos*, da fé que ele acabava de abraçar. Com efeito, se observa nos escritos de Cassiciaco o tom filosófico dos *Diálogos* e dos numerosos ecos de Porfírio e de Plotino que eles encerram⁷².

Pode-se observar, a partir dessas considerações, fortes ressonâncias plotinianas nestes Diálogos, todas nascidas do neoplatonismo, mas onde estas ideias não são senão um meio privilegiado de chegar à inteligência de Deus, o qual não será, pois, o Deus dos filósofos. Não obstante, em Cassiciaco, Agostinho, torna a ler Plotino, mas também os Salmos⁷³; ele confiava demasiadamente na filosofia, investida da mais elevada missão, mas ele também colocaria limites a essa filosofia, e preconizaria já esta “douta ignorância”⁷⁴ que permaneceria, acima de tudo, um sustentáculo da convicção de um teólogo e de um místico. A atitude religiosa de Agostinho é enfatizada, de alguma forma, após a crise do jardim de Milão, como se pode observar no escrito *De Ordine*:

“A filosofia promete a razão, mas salva a poucos, obrigando-os, não a depreciar aqueles mistérios, mas a penetrá-los com sua inteligência, segundo é possível nesta vida. Não persegue outro fim a verdadeira e autêntica filosofia senão ensinar o princípio sem princípio de todas as coisas e a grandeza da sabedoria que Nele resplandece e os bens que, sem detrimento seu, são derivados para nossa salvação. A este Deus único, onipotente, três vezes poderoso, Pai, Filho e Espírito Santo, nos dão a conhecer os sagrados mistérios, cuja fé sincera

⁷² Cf. O' MEARA, J. *op.cit.*, p. 259.

⁷³ Cf. *Conf.* IX, 8-11.

⁷⁴ Cf. *De Ordine* II, 44.

e inquebrantável salva os povos, evitando confusão de alguns e injúria a outros. E a sublimidade do mistério da encarnação, pela qual Deus tomou nosso corpo, vivendo entre nós, quanto mais vil parece, tanto melhor ostenta a clemência divina e resulta mais remota e inexequível a soberba dos homens talentosos”⁷⁵.

Enfim, podemos concluir que a meta de Agostinho era desvendar pelo raciocínio a natureza da alma humana – problema metafísico – que o levaria a adentrar no problema da conversão a Deus. Em *Soliloquia*, que veremos mais adiante, ele desenvolve o diálogo entre a Razão e sua Alma. Seu Deus encontrar-se-á tanto na filosofia, quanto nas Escrituras, máxime em São Paulo. Em sua oração, vemos a postura religiosa em que sua Alma iria desejar a Deus.

2.2.1 De beata vita

Na obra *De beata vita*, que se procurará analisar, Agostinho procura esboçar, de maneira breve, sua recente conversão. Ele escreve: tendo lido algumas obras de Plotino (são as obras neoplatônicas) e as tendo comparado à autoridade (das Escrituras), eu fui “abrasado por tanto ardor que, se eu não tivesse que levar em conta certas pessoas, eu teria decidido romper todas as minhas cadeias” (*De beata vita* I,4).

Escrito de cunho estritamente religioso, a obra *De beata vita* trata da questão da Felicidade, entendida como sendo a submissão da inteligência à Verdade, e da interioridade da alma ao Sumo Bem. Para Agostinho, a alma feliz é aquela que tem por objetivo primeiro, alcançar o perfeito conhecimento

⁷⁵ *Philosophia rationem pomittit et vix paucissimos liberat, quos tamen non modo non contemnere illa mysteria, sed sola intelligere, ut intelligenda sunt cogit. Nullumque aliud habet negotium, quae vera, et, ut ita dicam, germana philosophia est, quam ut doceat quod sit omnium rerum principium sine principio quantusque in eo maneat intellectus quidve inde in nostrum salutem sine ulla degeneratione manaverit, quem unum Deum omnipotentem eumque tripotentem, Patrem et Filium et Spiritum sanctum, docent veneranda mysteria, quae fide sincera et inconcussa populos liberant, nec confuse, ut quidam, nec contumeliose, ut multi praedicant. Quantum autem illud sit, quod hoc etiam nostri generis corpus tantus propter nos Deus assumere atque agere dignatus est, quanto videtur vilius, tanto est clementia plenius et a quadam ingeniosorum superbia longe lateque remotius* (*De ordine* II, 16 – Trad: BAC, *Supra*).

de Deus; conhecimento este que é, ao mesmo tempo, a posse e o gozo de Deus. Neste itinerário espiritual de ascensão da alma para Deus, a Sabedoria vem proporcionar a verdadeira felicidade do ser humano, que consiste em fruir e deleitar-se em Deus, a Verdade infinita, o Bem supremo e Imutável⁷⁶.

Como foi dito acima, o tema da felicidade foi despertado em Agostinho desde a sua juventude pela leitura do Hortênsio, de Cícero, obra que o levou a ter um gosto pela filosofia, que semelhantemente aos filósofos gregos da antiguidade, procuravam a felicidade na vida segundo os ditames da razão e não na posse dos bens materiais. Agostinho, ao se converter, nos apresenta no *De beata vita* a felicidade como sendo a posse de Deus e não mais a filosofia, superando a soteriologia gnóstica e a ética estoíca, centrada na posse e no gozo de si mesmo. A tese principal no *De beata vita* é esta, a saber, que a vida feliz consiste no perfeito conhecimento de Deus, que se dá pelo dom da Sabedoria⁷⁷. A felicidade encontra-se na Sabedoria, considerada como uma plenitude, não material (cf. *De beata vita*. n. 23-29), mas espiritual (Ibidem. n.30-31), sem opressão da alma, condição para a perfeição (Ibidem n.32). Ser feliz é ser sábio (ibidem n.34), e a verdadeira sabedoria, isto é o Filho de Deus, que é também, medida e verdade (ibidem n. 34)⁷⁸. “A perfeita saciedade das almas, a vida feliz, consiste em conhecer, com uma perfeita piedade, por quem nós somos introduzidos na Verdade, com a qual verdade nós nos alegamos e pelo que nós somos religados à medida suprema”⁷⁹. A Sabedoria é entendida como sendo a moderação do espírito, ou seja, “aquilo pelo qual a alma conserva em equilíbrio, de modo a não dispersão em excessos ou encolher-se abaixo de sua plenitude” (*De beata vita* n. 33). O ser humano enquanto busca a Deus, isto é, a sua Sabedoria, ainda não possui a Deus e, por conseguinte, ainda não alcançou a felicidade perfeita, “pois a perfeita plenitude das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosamente e perfeitamente” (Ibidem, n. 35).

⁷⁶ Cf. AGOSTINHO, *A vida feliz*, p. 115. A busca de Deus vem a ser um processo de conversão na medida em que leva o ser humano a se aproximar dos Princípios eternos e imutáveis, levando a uma correção de rumo, corrigindo os erros e afastando-se do mal. É por meio deste caminho o ser humano encontra a verdadeira Sabedoria. Nesse sentido, o amor e o conhecimento da Sabedoria é o amor de Cristo (*De beata vita* IV, 34), o Mestre interior (*De Magistro* XIV) (cf. NODARI, P. *op. cit.*, p. 160).

⁷⁷ Cf. Ibidem, p. 115.

⁷⁸ Cf. CAYRÉ, F. *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, p. 101.

⁷⁹ Ibidem, p. 101.

Não obstante a sua conversão, as obras de Agostinho neste período, conhecidas como sendo os Diálogos de Cassiciaco, refletirão, ainda, uma mentalidade filosófica, diga-se neoplatônica por excelência, que dará lugar, pouco a pouco a uma perfeita compreensão do Evangelho é o que se conclui ao se deparar com o livro das *Retratações*, onde Agostinho expressa certo arrependimento do que escrevera nesse período:

“Nestes livros que escrevi sendo ainda catecúmeno, mesmo tendo abandonado a esperança terrestre, eu ainda permanecia cheio dos hábitos literários do século. Tais livros podem ser lidos com utilidade, se forem perdoadas algumas faltas. Desse modo, todos os que lerem tais escritos, não imitem os erros, e sim, os progressos que vim a fazer, em vista de melhorar”⁸⁰.

Observa-se, pois, nos relatos de Cassiciaco, a presença de um ativismo racionalista excessivo. Por isso, Agostinho irá corrigir algumas de suas proposições, considerando, também o aprendizado oriundo da Tradição Bíblica⁸¹.

2.2.2 Soliloquia

Segundo S. Lancel, a obra Solilóquia, seria um termo criado pelo próprio Agostinho, para nomear não um “monólogo”,⁸² mas o produto dialogado de um

⁸⁰ *Nec illa sane praetereo, quae catechumenos iam, licet relictas spe, quam terrenam gerebam, sed adhuc saecularium litterarum inflatus consuetudine scripisi, quia et ipsa exierunt in notitiam describentium atque legentium et leguntur utiliter, si nonnullis ignoscatur vel, si non ignoscatur, non tamen inhaereatur erratis. Quapropter quicumque ista lecturi sunt non me imitentur errantem, sed in melius proficientem. Inveniet enim fortasse, quomodo scribendo profecerim (Retractationum, n. 3 – Trad: Desclée De Brouwer et Cie, Supra).*

⁸¹ Cf. HINRICHSEN, L. *A estética de Santo Agostinho; o belo e a formação do humano*, p. 87.

⁸² Longe de ser uma obra de caráter solipsista, ela visa a busca do mais íntimo de si, que significa o encontro com o próprio Deus (cf. NODARI, P. *op. cit.*, p.153). Para Agostinho, essa busca significa o passo para a interioridade, que eleva o ser humano até o Deus, pois Deus não é simplesmente o objeto transcendente, mas o próprio alicerce básico e o princípio subjacente à atividade cognoscitiva do sujeito cognoscente (cf. TAYLOR, Ch. apud

desdobramento, a maneira de Sócrates, com o seu *daimon*; ele conversaria com a sua razão e se colocaria a escuta deste bom gênio, e lhe confessaria seus desejos, suas dúvidas e suas insuficiências residuais. Instrumento desta introspecção, sua razão lhe faria compreender sem muita dificuldade que sua fraqueza humana era ainda um obstáculo a *fruitio Dei*. Seu “olho interior” – uma imagem plotiniana – talvez não estivesse suficientemente purificado para olhar o sol⁸³.

A obra vem a ser um tratado de caráter mais filosófico do que de espiritualidade propriamente dita, mas o método filosófico de Agostinho faz um apelo à espiritualidade, o que se observa de maneira precisa no Livro I. A partir de uma longa prece, que é tratado nos números 2-6, Agostinho se eleva a Deus, utilizando-se largamente do neoplatonismo. Ele concebe a Deus como sendo Verdade e Luz inteligível, e, ao mesmo tempo, Bem e princípio de toda beatitude.

A ideia de Deus permanecerá predominantemente em todo o curso desta meditação, onde Agostinho se entretém com a Razão: “Conhecer a Deus e a alma, eis o que eu desejo” (*Deum et animam scire cupio*)⁸⁴. O conhecimento que deseja Agostinho não é uma certeza qualquer, mas uma ciência racional fundada sobre razões verdadeiras (cf. n.9), mas bem superior ao conhecimento da geometria, por exemplo. Encontra-se mais alegria em conhecer a Deus do que conhecer a linha e a esfera, “mas a diferença está nas coisas, não na inteligência”, pois “existe uma diferença considerável entre a majestade inteligível de Deus e estas demonstrações científicas, indubitavelmente certas, como é a diferença entre o céu e a terra” (n. II).

NODARI, P. *op.cit.*, p. 161). Assim, a luz de Deus não está “lá fora” iluminando a ordem do ser, com está em Platão; é também uma luz ‘interior’. E a luz ‘que ilumina todo homem que vem ao mundo’ (Jo 1,9). É a luz da alma (cf. *Ibidem*, p. 166).

⁸³ Cf. LANCEL, S. *Saint Augustin*, p. 159.

⁸⁴ AGOSTINHO, *Solilóquios*, I, 7. Neste itinerário espiritual, a Filosofia procura conhecer a alma humana e a Deus. O conhecimento que o ser humano tem da alma, leva-o a conhecer a si mesmo; por sua vez, o conhecimento de Deus o leva ao conhecimento da sua origem. O conhecimento da alma faz o ser humano viver a *Beata Vita*; o conhecimento de Deus é a causa primeira desta Vida Feliz. Conhecer a Deus é tarefa da Sabedoria, por meio da qual o ser humano é levado a contemplar a Deus e um dia habitar na Pátria bem-aventurada (cf. HINRICHSEN, E. *A estética de santo Agostinho; o belo e a formação do humano*, p. 109-10).

Agostinho supõe, em primeiro lugar, uma análise do processo do conhecimento da verdade e, inicialmente, de suas condições. Ele lembra-se de seus fugidios resultados e, sobretudo, dos ecos experimentados de suas tentativas de contemplação no início do verão de 386. Em sua análise, Deus não se manifestará à inteligência senão quando o olho da alma estiver em condições de contemplá-lo. É preciso que este olho seja são. O que lhe garantirá a fé, que sozinha poderá vencer as paixões; à fé é preciso ajuntar a esperança que, sozinha, permitirá perseverar e ir além dos insucessos das primeiras tentativas; precisa aí, enfim, a caridade, isto é, o amor desta luz que está prometida à alma⁸⁵. Assim Agostinho transcreve, em linguagem cristã, os mandamentos de uma *exercitatio animi* que ele tinha encontrado no neoplatonismo⁸⁶. Se as condições são preenchidas, a alma poderá se beneficiar, plenamente, da iluminação de Deus e receber diretamente sua luz e não mais se contentar, somente daquele que é refletida no mundo sensível⁸⁷. Ainda, aí, Agostinho segue Plotino, ele próprio herdeiro de Platão, mas ele o segue porque considera já (como ele o vai precisar bem mais tarde na *Cidade de Deus*), que a doutrina neoplatônica coincide, neste ponto, com o ensinamento do Evangelho⁸⁸.

Para conhecer a Deus, ou para conseguir vê-lo, por meio da inteligência, existem três condições morais essenciais, elencadas acima, que Agostinho une à fé, à esperança e à caridade, envoltas sob um aspecto moral, mais que teologal: ter o olhar interior santo e puro, esperar a cura espiritual, amar, enfim, a luz da Verdade (cf. n. 13).

O Deus ao qual tende santo Agostinho é o Ser inteligível por essência e igualmente princípio de intelecção, como o sol do qual de todos os lados partem seus raios:

⁸⁵ Cf. Ibid. I, 12.

⁸⁶ Cf. LANCEL, S. *Saint Augustin*, p. 161. Santo Agostinho além de afirmar que o ser humano pode se beneficiar da visão intelectual nesta vida, aponta para a possibilidade de uma visão beatífica, quando a alma estará totalmente purificada para poder contemplar a Deus (cf. *De doctrina Cristiana*, V, 10).

⁸⁷ Cf. Ibid. I, 23.

⁸⁸ Cf. AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, X, 2; PLOTINO, *Enéadas*, V, 1, 10-18.

“Deus é inteligível e também inteligíveis são as proposições das ciências, porém diferem em muito. Pois a terra é visível, como também o é a luz; mas a terra não pode ser vista se não for iluminada pela luz. Por isso, as coisas que alguém entende, que são ensinadas nas ciências, sem dúvida alguma ele as admite como verdadeiras, mas deve-se crer que elas não podem ser entendidas se não forem esclarecidas por outro, com que por um sol ”⁸⁹.

O sol dos espíritos é Deus mesmo: Assim como no sol, podem-se distinguir três propriedades: existência, brilho e claridade, da mesma forma que Deus está escondido e se quer compreender, podem-se distinguir também três atributos: Ele é, ele é inteligível, e torna tudo mais inteligível. Essa ideia que é familiar a santo Agostinho, ele a propõe quando trata a questão do movimento interior (cf. n.12), e a retoma nos termos do esplendor da sabedoria (cf. n. 23), mas a via que lhe parecia múltipla em *Soliloquios* (386), revelar-se-á mais tarde como sendo única, a saber, o Cristo, quando comporá as *Retratações* (I, IV), em 427. Esta via não exclui àquela, pois Cristo vem a ser a única via no sentido em que sempre se deve passar por ele, para assim, unir a alma à pura luz de Deus⁹⁰.

Devem-se distinguir, sob ponto de vista correto, duas espécies de espíritos, observa, aqui, Agostinho:

“Pois há alguns olhos tão sãos e vivos que, ao se abrirem, fixam-se no próprio sol sem nenhuma perturbação. Para esses a própria luz é, de algum modo, saúde, sem necessidade de

⁸⁹ *Intelligibilis nempe Deus est, intelligentia etiam illa disciplinarum spectamina, tamem plurimum differunt. Nam et terra visibilis, et lux, sed terra nisi luce illustrata videri non potest. Ergo et illa quae in disciplinis traduntur quae quisquis intelligit, verissima esse nulla duibitatione concedit quae, credentem est ea non posse intelligit nisi ab alio quae suo sole illustrentur (Soliloquia, VIII, 15. Trad: PAULUS, Supra).*

⁹⁰ Cf. CAYRÉ, F. *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, p. 108-9.

alguém que lhes ensine, senão talvez apenas de alguma exortação. Para eles é suficiente crer, esperar, amar”⁹¹.

Agostinho observará, mais tarde, que esses casos são raros e que a vida concedida na terra é sempre relativa. A via normal é a da cura progressiva dos olhos interiores, e do outro grupo de espíritos:

“Ao passo que outros são feridos pelo próprio brilho que desejam imensamente ver, mas, não conseguindo ver, com frequência retornam às trevas com prazer. A eles é perigoso querer mostrar o que ainda não tem possibilidade de completar, ainda que já não possam ser considerados com sãos. Portanto, eles devem antes ser exercitados e o seu amor por fim adiado e alimentado. Primeiramente, deve-se ser-lhes demonstradas certas coisas que não brilhem por si mesmas, mas que possam ser vistas mediante a luz, como as vestes ou a parede, ou coisas semelhantes. Depois, aquilo que na realidade não brilha por si, mas adquire um fulgor mais belo através da luz, com o ouro, a prata e objetos semelhantes, mas não com tanta radiação ao ponto de ofuscar-lhes os olhos. Em seguida, talvez, aos poucos pode ser-lhes mostrado o fogo terreno, depois os astros, a lua, o fulgor da aurora e o resplendor do amanhecer. Assim cada um, de acordo com a condição de sua firmeza, habituando-se a essas coisas total ou parcialmente, mais cedo

⁹¹ *Nam sunt nonnulli oculi tam sani et vegeti, qui se mox ut aperti fuerint in ipsum solem sine ulla trepidatione convertant. His quodammodo ipsa lux sanitas est, nec doctore indigent, sed sola fortasse admonitione. His credere, sperare, amare satis est (Soliloquia XIII, 23 – Trad: PAULUS, Supra).*

ou mais tarde contemplará o sol sem perturbação e com grande prazer”.⁹²

O texto acima destacado é uma larga descrição feita por Platão dos dois mundos (o sensível e o inteligível) e, ao mesmo tempo, da formação progressiva pela via do inteligível⁹³. Da mesma maneira, pode ser atribuído a Plotino, mestre imediato de Agostinho, o pensamento a respeito da iluminação. Em sua obra, intitulada *Cidade de Deus*, Agostinho procura apresentar Plotino para quem a alma racional ou intelectual não reconhece como natureza superior a sua senão a de Deus mesmo, e que os espíritos celestes recebem a vida feliz e a luz da inteligência e da verdade da mesma fonte que a recebe o ser humano. A partir dessas considerações, Agostinho procura sublinhar que a narrativa bíblica, como se encontra no Prólogo do Evangelho de São João, é concorde neste ponto, com a doutrina plotiniana, da luz intelectual participada, pois a alma racional ou intelectual de João Batista, não poderia ser iluminada em si mesma, mas por participação de outra Luz verdadeira⁹⁴. Participação relativa e que coloca em destaque o papel de Cristo, cuja obra das *Confissões* insistirá, mais tarde, sobre a necessidade da fé e da graça, do qual Jesus Cristo é o autor⁹⁵.

Agostinho apresenta na sua obra *Soliloquios*, a doutrina da iluminação, concorde com Plotino, onde estabelece uma relação entre a luz da razão e a luz da visão corporal:

“Pois a razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente com o sol se mostra aos olhos. Porque as faculdades da

⁹² *Alli vero ipso quem videre vehementer desiderant fulgore feriuntur, et, eo non viso saepe in tenebras cum delectatione redeunt. Quibus periculosum est, quamvis iam talibus ut sani recte dici possint, velle ostendere quod adhuc videre non valent. Ergo isti exercendi sunt prius, et eorum amor utiliter differendus atque nutriendus est. Primo enim quaedam illis demonstranda sunt quae non per se lucent, sed per lucem videri possint, ut vestis aut paries aut aliquid horum. Deinde quod non per se quidem, sed tamen per illam lucem pulchrius effulgeat, ut aurum, argentum, et similia, nec tamen ita radiatum ut oculus laedat. Tunc fortasse terrenus iste ignis modeste demonstrandus est, deinde sidera, deinde luna, deinde aurorae fulgor et albescentis caeli nitor. In quibus seu citius seu tardius, sive per totum ordinem sive quibusdam contemptis, pro sua quisque valetudine assuescens, sine trepidatione et cum magna voluptate solem videbit* (*Soliloquia*, XIII, 23 – Trad: PAULUS, *Supra*).

⁹³ Cf. PLATÃO, *República*, VI, 508-11; VII, 514-20.

⁹⁴ Cf. AGOSTINHO, *Cidade de Deus*, X, II

⁹⁵ Cf. *Conf.* VII, n. 24-7.

alma são com que os olhos da mente [...] O olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é então a razão correta e perfeita [...] Já o olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar [...] A própria visão é o entendimento existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece; como ocorre com a visão dos olhos, que consiste do mesmo sentido e do objeto que se vê”.⁹⁶

Pode-se observar, no final do Livro I de *Solilóquios* (cf. n. 24), um aspecto acentuado do neoplatonismo, onde Agostinho procura um método para elevar-se a Deus. Ele recomenda renunciar as coisas sensíveis (*penitus esse ista sensibilia fugienda*). A fórmula se apresenta sem nuance e Agostinho acreditará, mais tarde, que ela seja levada “em direção a máxima de Porfírio, que afirma que é preciso evitar tudo o que é corpo”⁹⁷. Agostinho não retrata o desejo tão plotiniano de ver a Luz (cf. n. 25-26). E ele não desdenha, para se aproximar um pouco disso, de recorrer à dialética, pela distinção da realidade, que é freqüentemente perecível, e da Verdade, que é imperecível. Tudo isso termina num convite à oração que ultrapassa o platonismo e o atenua sensivelmente:

“Não cesse de ter confiança em Deus, abandona-te a Ele tão completamente quanto puderes. Não aspire a não pertencer senão a ti mesmo, a ser plenamente independente, Faça, antes, profissão de ser servo deste Deus pleno

⁹⁶ *Adspectus rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur: est enim virtus vel recta vel perfecta ratio [...] Iam adspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis adspectus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat [...] Ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur ex ipso sensu constat atque sensibili (Soliloquia VI, 12-13 – Trad: PAULUS, *Supra*).*

⁹⁷ AGOSTINHO, *Retratações*, I, IV.

de clemência e de bondade. Então, Ele não cessará de te atrair, e não permitirá que nada te aconteça a não ser o que seja útil para ti, ainda que não saibas”⁹⁸.

A este apelo, Agostinho responde: “Eu escuto, eu creio e, tanto quanto posso, eu obedeco. Eu multiplico minhas súplicas a Deus para que Ele multiplique minhas forças”⁹⁹. Essa e várias outras orações entrecortam os *Solilóquios*, os quais fazem um ardente apelo, tão significativo, a respeito da questão essencial, que é o: “Eu tenha me renovado, eu tenha te renovado” (*noverim me noverim te*) – Deus que sois sempre o mesmo, faz que eu me conheça e que eu Vos conheça. Conhecer-se de maneira a conhecer a Deus. A expressão citada *noverim me, noverim te*, faz eco ao explicitar *Deum et animam scire cupio* (“Desejo conhecer a Deus e a alma) – cf. Livro I, n.7. “Minha oração está feita” (*Oratum est*). O essencial, nesse ponto, é o apelo à ajuda divina. Essas orações exprimem, fortemente, a convicção que tem Agostinho, diferentemente dos filósofos (muito orgulhosamente confiantes nas únicas forças de sua razão) de que auxílio lhe é necessário para atingir a verdade que ele procura sobre si mesmo e sobre Deus. Aqui, seu desejo é conhecer Deus e a alma¹⁰⁰. “Que sob tua condução, eu me volto para mim e para ti”, implora ele de suas “trevas” em uma invocação¹⁰¹ na qual se encontra a atitude mística do retorno para si mesmo antes da conversão a Deus, “sob sua condução”, constatada nas “anabases espirituais” do fim da primavera em Milão, tais como nos é relatado nas *Confissões*¹⁰². Aqui está delineada a tônica cristã que prepara as grandes efusões sobre a fé, a esperança e a caridade, sintetizadas nestas preces que se encontram ao longo de seus escritos.

Podemos concluir a partir dessas considerações sobre o itinerário espiritual da conversão de Santo Agostinho, que tanto a filosofia, quanto as Sagradas Escrituras exerceram nele uma forte influência. A filosofia

⁹⁸ AGOSTINHO *apud* CAYRÉ, *op. cit.*, p. 110.

⁹⁹ *Ibid.* p. 110.

¹⁰⁰ Cf. *Solilóquios*, II, 7.

¹⁰¹ Cf. *Solilóquios*, I, 5.

¹⁰² Cf. *Conf.* VII, 17.

neoplatônica reinterpretada a partir de um paradigma cristão, isto é, a cultura clássica em diálogo com a cultura cristã, possibilitou o surgimento de uma autêntica Filosofia cristã. Assim, a razão e o intelecto, o conhecimento e a fé em Deus, tendem a desembocar no Amor. Queremos, pois, desenvolver essa relação harmoniosa entre a via da autoridade (fé) e a via da razão, no próximo capítulo.

3. AS DUAS VIAS DO CONHECIMENTO EM SANTO AGOSTINHO

Este capítulo procurará abordar as duas vias do conhecimento, que Agostinho elabora para chegar ao conhecimento da Verdade, a saber: a via da autoridade (fé) e a via da reflexão racional, como se apresenta na obra *De Vera Religione*, obra escrita por volta de 389-392, no período entre a sua conversão, esta relatada nos Diálogos de Cassiciaco, e a sua ordenação sacerdotal em 391. Encontra-se um Agostinho que abraçou a fé cristã, pela via da autoridade (Cristo e sua Igreja), e a submeteu à reflexão racional¹⁰³.

O conhecimento da Verdade pela via da autoridade supõe uma adesão à fé revelada. Esse processo pode ser entendido como sendo um processo pelo qual o ser humano se dirige para Deus (*conversio ad Deum*), que passa necessariamente pela mediação da religião: a crença em Deus e na sua Igreja¹⁰⁴. A crença em Deus implica um desprendimento das coisas mundanas, a fim de que o ser humano possa adentrar cada vez mais no Espírito do Evangelho. Essa aceitação faz parte do seu processo de conversão, uma verdadeira *metánoia*, que significa mudança de pensamento e atitudes, que implica a vontade e o intelecto do ser humano. Este, iluminado por Deus, é capaz de discernir o bem e o mal. Assim, a razão fica subordinada à fé que a esclarece e ilumina, não havendo oposição entre elas, mas perfeita harmonia.

O itinerário da alma para Deus, no seu processo de conversão, permite que Deus ilumine a razão humana, para que a mente possa ver as ideias em Deus, ou seja, contemplar pelo intelecto as ideias inteligíveis, de natureza eterna e universal; mas é, ao mesmo tempo, um movimento da vontade, que permeada pela graça divina, é iluminada por Deus. Nesse sentido, a iluminação

¹⁰³ “Pois se não há outro caminho que leve à sabedoria e à salvação senão a preparação da razão por meio da fé, não é uma ingratidão para com a assistência e os socorros divinos resistir com tanto empenho à autoridade que goza de tanta garantia? E se toda disciplina, por fácil e trivial que seja, exige, para ser assimilada, um mestre que a esclareça, não será temeridade grande recusar conhecer os livros e os divinos mistérios” (*De utilitate credenti*, c. XVII, n. 35). A via da fé (*autoritas*) é anterior a *ratio*, quando vem pensada de maneira cronológica. A *auctoritas* deve-se abrir para a filosofia e, finalmente, para a *sapientia*, pois ela deve, de início, conhecer a via que conduz à *sapientia* antes de a percorrer. E uma vez sobre esta via, o ser humano compreende que o caminho em direção à Sabedoria está ao alcance da razão. Nesse sentido, a *auctoritas* é condição *sine qua non* para chegar à filosofia. No entanto, visto de maneira lógica, a *ratio* é anterior à fé. Com efeito, chega-se à *sapientia* pela via da autoridade ou pela via da razão, visto que não se chega ao *intellectus* senão pela *ratio* (cf. Van der LINDEN, *op. cit.*, p. 29).

¹⁰⁴ Santo Agostinho fala da necessidade da crença e do culto público a Deus, que passa pela mediação da Igreja (cf. AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, n. 46).

do intelecto concorda com a doutrina da graça, dom de Deus, e não mero esforço humano.

Para Agostinho, a Verdade não é algo que vem de fora do ser humano, mas é algo que se encontra em seu interior. Nesse sentido, é preciso ter fé e abandonar-se nas mãos de Deus¹⁰⁵. O ser humano passa no seu interior por uma verdadeira conversão, que implica um ato racional e volitivo.

Quem procura a Verdade, encontra-a em Deus, fonte da Sabedoria. Esse processo de elevação espiritual é um crescente interiorizar-se cada vez mais para transcender. A verdadeira filosofia tende a apoiar o seu conhecimento em Deus. Para Agostinho, o objeto da filosofia é interior e não exterior ao ser humano¹⁰⁶. A alma humana neste itinerário espiritual possui a Deus e o Bem Supremo. A Verdade identifica-se com o Bem: verdade do entendimento e da vontade. A alma busca a Verdade e o Bem e ao buscá-la passa a amá-la, pois quem ama a Deus também ama a si mesmo.¹⁰⁷

Encontrar a Verdade que se busca, é encontrar a Deus e alcançar a plena posse de si mesmo, a plenitude da felicidade, a posse da Sabedoria. A plenitude da alma humana é Deus; portanto a Sabedoria é Deus, e quem a possui é feliz, pois tem a Sabedoria. Conhecer a alma é poder ver a luz interior que a ilumina e quem a conhece ama também a Deus – é um ser humano feliz e realizado aquele que ainda busca a Deus pela reflexão racional, mas que o encontra pela fé. O processo de interiorização da alma, que é uma gradual ascensão é, ao mesmo tempo, uma transcendência, pois na medida em que a alma sobe em direção a Deus, ela se interioriza sempre mais até chegar a contemplação pura. O transcender da alma vai em direção daquela luz que ilumina a razão humana¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cf. *Soliloquia* I, I, c. 13.

¹⁰⁶ Cf. NOURRISON, *La philosophie de saint Augustin*, p. 85.

¹⁰⁷ *De Trinitate* I, XV, c. 9.

¹⁰⁸ *De vera religione*, c. 39, n. 72. A verdade pura, transcendente, inteligível (*supra mentem meam*), é Deus mesmo, considerado como razão suprema de todas as verdades (cf. CAYRÉ, F. *op. cit.*, p. 237). Aqui não há lugar para a verdade a partir da abstração do mundo sensível, com no sistema aristotélico-tomista, mas Santo Agostinho preocupa-se exclusivamente do mundo inteligível interior (cf. *Ibidem*, p. 235).

No momento em que Agostinho reflete sobre o seu itinerário espiritual, que sempre foi uma procura pela Verdade, ele a encontra nas Escrituras, o que para ele, deveria anteceder ao conhecimento racional. Pois como ele nos diz: “as verdades, nas quais primeiramente acreditamos, fiando-nos somente na autoridade, tornam-se depois compreensíveis (pela reflexão)...”¹⁰⁹. O ser humano pela graça divina encontra a Verdade, que é refletida, tomada sob o prisma do intelecto humano, para que possa ser compreensível em linguagem humana. A obra, que será analisada, é o encontro de Agostinho com a Verdade Imutável, a tempo procurada pela razão filosófica, mas agora, em sua fase madura, ele não a vê mais sob o olhar neoplatônico, mas unicamente em Cristo.

Para Agostinho, deve haver uma perfeita harmonia entre a fé e a razão, pois aquilo que se crê também deve ser compreendido pela luz da razão, pois Deus mesmo colocou no ser humano faculdades racionais, que tornam o ser humano imagem de Deus¹¹⁰. Agostinho não deixa dúvidas: entender (*intelligere*) e crer estão a serviço do conhecimento de Deus. Seu método filosófico-teológico apresenta estes dois pólos em relação dialética – de oposição e integração da fé e da razão: “*Crede ut intelligas*” e “*Intellige ut credas*” – crer para entender e entender cada vez mais para crer¹¹¹.

A imbricação entre a fé e a razão ocorre, porque a atividade da fé concerne estritamente à razão. Ela não a elimina, mas deve ser entendida como um auxílio a própria razão. O ser humano, que busca a Verdade, chega à contemplação Deus. Neste itinerário espiritual a fé tende a purificar a razão, carregada de imagens de materialidade e temporalidade, para que ela mesma, a razão chegue, enfim, à visão contemplativa (*visio*) – atividade do intelecto

¹⁰⁹ AGOSTINHO, *A verdadeira religião*, p. 40. Para Agostinho, a religião católica realiza integralmente o programa de salvação. Nesta nova ordem, aderindo pela fé, o ser humano penetra num testamento superior (*auctoritas*), que prepara o caminho para a reflexão racional (*ratio*). Debruçando-se sobre os dados da fé, a razão realizará a ascensão do visível ao invisível, do temporal ao eterno. Aqui vem delineado a superação do dualismo platônico, que rejeitava como má a matéria e da qual o ser humano deveria fugir (cf. *Ibidem*, nota de rodapé, n. 16).

¹¹⁰ Cf. FILHO, M. *A razão em exercício; estudos sobre a filosofia de Agostinho*, p. 100.

¹¹¹ Isso significa dizer que a inteligência prepara para o ato de fé, e esta se dirige àquela e a ilumina e, finalmente, ambas desembocam no Amor. Seu desejo supremo é a Verdade, que pode ser alcançada pela via racional ou pela fé (cf. NODARI, P. *op. cit.*, p. 159).

que precede à visão beatífica na Pátria dos Bem-Aventurados¹¹². Para Agostinho, importa descobrir a realidade inteligível escondida sob o véu da materialidade e da temporalidade. Mesmo quando se lê nas Escrituras que “Cristo está sentado à direita do Pai” (Cl 3,1), compreende-se que o Pai não é um corpo humano com direita e esquerda, mas é, sobretudo, o *intellectus*. (cf. *Epist.* 120, c. 11, n. 14). Segundo o mesmo raciocínio a inteligência supõe uma fé reta, dada por Deus, como dom, ao ser humano. A inteligência da fé culminará, então, na visão beatífica, como recompensa futura.

3.1 A primazia da fé sobre a razão

De maneira geral, pode-se afirmar que a obra *De vera religione* é o encontro de Agostinho com a verdade a tempo procurada pelos caminhos da filosofia, mas agora encontrada em sumo grau em Cristo e em sua Igreja. O caminho que Agostinho percorreu para chegar à Verdade partiu, primeiramente, de várias visões filosóficas (ceticismo e maniqueísmo), carregadas de erros, como ele mesmo nos diz, cuja razão não fora capaz de discernir corretamente, por causa de seu orgulho intelectual¹¹³. Desde o tempo de sua conversão em Cassiciaco, Agostinho, mesmo embebido pelo neoplatonismo, que teria o teria ajudado a penetrar nos mistérios da fé, era a autoridade de Cristo que movia o seu pensamento. Mesmo que o intelecto se servisse da faculdade racional para compreender os mistérios da fé, era esta que se colocava a frente da razão¹¹⁴.

¹¹² Cf. *Ibidem*, p. 105-6. De maneira análoga ao cristianismo, a filosofia antiga menciona a “Ilha dos Bem-Aventurados”, onde morar lá significava uma verdadeira separação do filósofo deste mundo, e a sua vida após a morte. É a vida do herói que, uma vez cumprida a sua obra, desfruta a bem-aventurança, neste lugar escolhido. Para Platão, a imagem significa a atividade contemplativa do espírito filosófico nesta vida, sentido que Aristóteles aborda na *Ética a Nicômaco* (cf. JAEGER, W. *Paideia*, nota de rodapé n. 102, p. 893).

¹¹³ Santo Agostinho devido à influência recebida de Platão e de Plotino, pode se liberar do sensualismo e revelar nele, junto com o mundo inteligível, o lugar da verdade outrora ignorada pelo ceticismo (cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 93). Nesta mesma linha argumentativa, encontra-se o maniqueísmo, cuja visão da totalidade, inclusive de Deus estava carregada de materialidade que o mesmo Agostinho superou a partir da leitura das obras neoplatônicas, máxime de Plotino (cf. DE CAPITANI, *Il ‘De libero arbitro’ di S. Agostino*, p. 66).

¹¹⁴ O ser humano tem um pensamento (*mens*); o pensamento exerce uma atividade que lhe é própria a fim de adquirir conhecimento, trata-se da razão (*ratio*). O próprio conhecimento obtido pela razão, que neste pormenor trata-se da Verdade alcançada é a inteligência da fé. O ser humano, sendo imagem de Deus, por ser um pensamento, enriquece-se progressivamente cada vez mais da inteligência, graças ao exercício da razão (cf. GILSON, E. *op. cit.*, p. 64-5).

Segundo Nourrison, Agostinho ao fazer uso da filosofia platônica e da autoridade das Escrituras, jamais deixou de ser um filósofo no sentido pleno da palavra, pois sua filosofia [cristã] teria sido uma filosofia de empréstimo, uma doutrina de autoridade, e não um sistema livre e original, qualquer que fosse o esforço dele para abarcar a sabedoria¹¹⁵. Assim entendido, pode-se falar em santo Agostinho de uma filosofia cristã: filosofia como um esforço racional para compreender os mistérios da fé, e cristã, como paradigma de uma visão de cristandade medieval.

Na busca pela Verdade, a razão filosófica sempre foi um auxílio para Agostinho, mas cheia de fracassos e limitações, teria levado a Agostinho ao porto seguro da fé, ou seja, alicerçada na autoridade, ele encontrou o que sempre havia buscado. Com isso, não se quer dizer de maneira alguma, que ele negava os argumentos racionais, mas antes, afirmar que ele os submetia a autoridade da fé, estabelecendo uma relação dialética entre ambos, pois é “em virtude da experiência moral que a doutrina das relações entre fé e razão, ele [Agostinho] recusa separar a iluminação do pensamento da purificação do coração”¹¹⁶. A fé torna-se, neste momento, um auxílio para a razão humana, que precisa ser purificada – o conhecimento racional, esclarecido pela fé tende a levar o ser humano à purificação do coração, ou da alma, até a visão beatífica. Para Agostinho, existe em nós uma luz inteligível graças a qual vemos as realidades inteligíveis (Sabedoria, Justiça, etc.), e, como essas são permanentes, o conhecimento racional que o ser humano tem delas é mais certo do que o conhecimento das coisas sensíveis¹¹⁷.

O ser humano ao submeter-se à autoridade da fé, é, ao mesmo tempo, iluminado e transformado. A inteligência serve como um meio para aderir a Cristo, submetendo os dados revelados a uma reflexão racional. Ter fé significa crer em Deus e fazer a sua vontade (cf. Lc 6,47), isto significa uma práxis cristã. Crer significa submeter a razão à autoridade de Cristo¹¹⁸. A conversão

¹¹⁵ Cf. NOURRISON, *apud* GILSON *op. cit.*, p. 78.

¹¹⁶ GILSON, E. *op. cit.*, p. 68.

¹¹⁷ Cf. *Ibidem*, p. 79.

¹¹⁸ Mesmo na ordem natural é praticamente a autoridade que seguimos inicialmente antes de usarmos a razão (cf. *De moribus Ecclesiae*, I, 2, 3). No jovem Agostinho, observa-se que se, de direito, a razão vem em primeiro, de fato, é a autoridade que sempre passa à frente (cf. *De ordine*, II, 9, 26).

implica, pois, um conhecimento intelectual e volitivo, operante pela caridade no coração do ser humano. Ter fé significa encontrar a Verdade, buscada pela inteligência, pois a vida bem-aventurada vai além da própria fé, mas encontra-se no perfeito conhecimento de Deus, ou na visão contemplativa, que se encontra no céu.

Ter fé e esta ser esclarecida pela razão, é uma busca. Pode-se afirmar que na visão agostiniana, como se apresenta no *De vera religione* Agostinho a encontrou, ao trilhar vários caminhos, mas nem toda filosofia persegue a beatitude, ou o amor a Sabedoria¹¹⁹, mas somente aquela que persegue uma função religiosa, como bem no-la demonstram os gregos. A relação entre a teologia e a filosofia, será novamente retomada na Idade Média, no debate entre teólogos e dialéticos¹²⁰. Como exemplo dessa relação que se estabelece entre a teologia (fé) e a reflexão filosófica (razão), dentro de uma síntese orgânica, se pode mencionar a figura histórica de Mário Vitorino, contemporâneo de Santo Agostinho. Seguindo este paradigma da inter-relação entre fé e razão, o mesmo Agostinho elabora no *De vera religione* algo semelhante àquilo que Vitorino havia feito em relação à Trindade e a filosofia neoplatônica. Agostinho estabelece aqui uma ponte entre aquilo que vem da tradição filosófica, a saber, a unidade numérica da matemática que possibilita pensar o Uno, e a existência de um único Deus¹²¹. Para Agostinho, o ser humano chega à sabedoria pela fé, e esta conduz a inteligência. Assim, a

¹¹⁹ De maneira geral, pode-se dizer que, desde o século XIX, há uma tendência cada vez maior de perder de vista a função religiosa da filosofia grega, ou pelo menos a considerar esta solene roupagem como a simples casca do ovo (cf. JAEGER, W. *op. cit.*, p. 873). “Aristóteles chamou teologia à sua ‘filosofia primeira’; e teologia é também, realmente, a essência da sabedoria” (JAEGER, W; *op. cit.*, p. 891), “Platão é o criador do conceito de teologia; a teologia, o estudo dos problemas supremos pela inteligência filosófica, é um produto especificamente grego” (Ibidem, p. 892).

¹²⁰ Os dialéticos procuravam submeter a reflexão teológica ao crivo da razão, pois tinham a pretensão de chegar a uma verdade racional, submetendo o dogma e a revelação às exigências da dedução silogística, levando-os as mais radicais conclusões contra a fé e, ao mesmo tempo, suscitavam a reação por parte dos teólogos (cf. GILSON, E *La filosofia em la edad media.*, p. 219). Os teólogos afirmavam ser necessário afastar os espíritos do cultivo das ciências profanas, especialmente da filosofia (cf. Ibidem, p. 221). No entanto, Lanfranco (1005-1089) adotaria uma atitude mais conciliadora para com a filosofia. Contrário a esta dialética destruidora, argumentava que os ensinamentos da fé se sustentassem e se confirmassem mediante os argumentos da razão. Para os que olham com perspicácia, ela não contradiz os mistérios divinos e pode ser usada corretamente, servindo de suporte e sustentação para a fé (cf. Ibidem, p. 224).

¹²¹ Cf. AGOSTINHO, S. *A verdadeira religião*, n. 46, p. 70-1). O estudo da matemática, como condição para a ascensão da alma, é apresentado por Platão no “Mito da Caverna” e minuciosamente tratada na Paideia Grega. Santo Agostinho, por sua vez, reconhece em Platão o teólogo do mundo clássico. No livro VIII da *Cidade de Deus*, que elaborou para enfrentar a República de Platão, entrega a este o cetro de toda a teologia anterior ao cristianismo. A teologia cristã dos Padres da Igreja é, com efeito, o produto do modo cristão de tratar os conceitos e métodos da teologia platônica (cf. JAEGER, W. *op. cit.*, p. 873).

verdadeira religião é a verdadeira filosofia e, por sua vez, a verdadeira filosofia é a verdadeira religião. Sem medo de errar, Agostinho denomina a Verdadeira Religião, como sendo uma Filosofia Cristã, que consiste em refletir racionalmente o dado revelado da fé.

Para Agostinho, a fé precede a razão, isto é, o argumento da autoridade vem antes da reflexão racional. Por isso, crer em Deus é um dado que precede a prova de sua existência¹²², não para dispensá-la, mas, ao contrário, para nos levar a descobri-la, pois é para Deus que a sabedoria deve guiar o ser humano, pois não se chega a Deus sem Deus. Daí se pode concluir que, quando a filosofia dispensa a Deus, em favor dos argumentos racionais, é porque, anteriormente, se fez uma opção existencial contra esse mesmo Deus, assim a crença ou descrença precede a argumentação racional.

3.2 – A via do conhecimento racional

Santo Agostinho sempre buscou encontrar a verdade que o satisfizesse, desde os tempos de sua juventude, especialmente pela leitura da obra Hortênsio, de Cícero, apaixonando-se pelo estudo da filosofia e pela busca da sabedoria. Desta forma, a filosofia, ou o conhecimento racional, sempre esteve presente em seus escritos, desde o tempo de sua conversão em Cassiciaco (386-387), pois para ele a filosofia, ajudada pela revelação, pode encontrar a verdade. Esta será, no entanto, melhor focada no escrito *De vera religione* (389-391), quando Agostinho reconhecerá que a verdade, há tempo buscada, agora encontra-se, de maneira definitiva, na religião católica, apoiando-se na pela via da autoridade (como vimos) e na razão. A verdade para ele não está fora do ser humano, mas no seu interior, pois é Cristo que ilumina a mente e o coração. O conhecimento natural tem acesso à Verdade imutável, que é Deus, que nos move em direção a Ele, a fim de chegar ao conhecimento místico, ou a contemplação de Deus

¹²² Para Agostinho, é vicioso o método que começa pela razão : “*quod fateor in disputando vitiosum esse*”(cf. *De moribus ecclesiae catholicae* , I, 2, 5).

Para Agostinho, não é o raciocínio que faz a Verdade, mas simplesmente a descobre. Ela existe antes de nós, e quando nós a descobrimos, a novidade está em nós e não nela¹²³. Se a Verdade dependesse de nosso espírito, em vez de lhe ser superior, haveria tantas verdades, quanto espíritos diferentes, e concordância correta dos seres humanos entre si, a união das inteligências, a comunicação dos pensamentos, a necessidade de persuadir e de demonstrar, a vida social, enfim, seriam ininteligíveis. Mas ao contrário como há verdades que todos os que raciocinam vêm em comum, cada um, a seu modo, e sua própria razão nós devemos concluir, que tais verdades dominam nossos espíritos¹²⁴.

A Verdade para Agostinho é imperecível, imutável e eterna. Independentemente de nossos espíritos, que se modificam, ela [a Verdade] nos aparece como sendo incapaz de mudar. Com efeito, a Verdade não pode perecer, mesmo se o mundo inteiro percesse, mas se ela viesse a perecer (por absurdo), o mundo inteiro perceria também¹²⁵. Temos diante de nós uma visão platônica, onde o mundo das ideias é superior à realidade sensível, onde a Verdade é independente da realidade corpórea, pode-se dizer que somente é verdadeiro aquilo que é eterno¹²⁶. Pode-se concluir que a partir daquilo que Platão caracterizou como pertencente ao mundo das ideias foi interpretado pela Igreja, como um termo para designar esse universo, como sendo o Reino de Deus¹²⁷. A esse universo inteligível foi dado o nome de razão eterna e imutável, pela qual Deus criou tudo. Negar, pois, essa razão é afirmar que Deus fez sem razão o que Ele fez, ou que antes de agir ou criar, Ele não sabia

¹²³ *De vera religione*, c XXXIX, n. 73.

¹²⁴ Cf. JOLIVET, R. *Dieu soleil des esprits*, p. 27-8. A razão é um grande dom de Deus, concedido ao ser humano para que este possa conhecer a Verdade [...] A razão só é capaz de refletir se ela vê as regras eternas do juízo, intuídas pela inteligência e concedidas a ela por uma especial iluminação de Deus à mente que recebe a inteligência da Verdade, isto é, a intuição das verdades das quais a razão se serve para julgar [...] A razão, por si só, é incapaz de chegar ao conhecimento da Verdade; por isso, por meio da luz da inteligência, o ser humano é capaz de intuir as verdades inteligíveis, além da graça que torna o ser humano apto para conhecer as verdades sobrenaturais. A luz da inteligência e a luz da graça não anulam a razão, mas a elevam a um plano superior. A iluminação supõe a razão [...] O ser humano recebeu de Deus a luz da inteligência racional para conhecer as verdades e tender para elas [...] Deus, pois, assiste a razão para que ela veja a Verdade, pois sempre que a razão não for iluminada ela estará longe da Verdade, mas acima dela existe outra luz, de ordem sobrenatural, que é vivida pela via mística: é a graça da mente ou do coração (cf. SCIACCA, M. *op. cit.*, p 257-59)

¹²⁵ *Soliloquia*, II, c. XV, n. 28.

¹²⁶ *Ibidem*, n. 28..

¹²⁷ *Retractações*, I, c. III, n. 2.

o que fazia, mas ao contrário, se Deus criou segundo a razão, Platão a viu de maneira correta, chamando-a pelo nome de “mundo inteligível”.

Para Agostinho, o universo das ideias não subsiste fora do pensamento divino¹²⁸. Ele não é senão próprio pensamento. Isso é o que caracteriza a Verdade inteligível. Não se pode negar que exista uma Verdade imutável que contenha todas as verdades imutáveis: essa verdade não é de nenhum ser humano em particular, nem de nenhuma criatura, mas é Deus mesmo, pois sendo a Verdade aquilo que é ela deve se identificar com Aquele que é¹²⁹, e ela sendo o soberano bem, deve se identificar com Aquele que é o nosso soberano bem¹³⁰.

A fim de se ter uma ideia clara e objetiva da forma como o ser humano tem acesso a Deus de maneira natural, não mística, torna-se necessário, em nosso estudo, remontar à doutrina da iluminação agostiniana como vem delineada, desde os primeiros escritos: no *De beata vita* (386)¹³¹ em *Soliloquia* (386-387)¹³², e desdobrada em *De magistro* (389)¹³³.

¹²⁸ As ideias que estão na mente humana provém de Deus, e são verdades derivadas que dependem da Verdade imutável e eterna. Elas são um reflexo da Ideia divina, Por isso elas são o conteúdo inteligível da mente humana, recebido, mas não criado por ela; a razão, que percebe os inteligíveis, sem alcançar a fonte criadora, torna o ser humano partícipe da Verdade que é Deus. Por isso, para possuir a Verdade, a alma humana deve ser penetrada por Deus, viva em Deus, é preciso que a razão se eleve até a inteligência. Para isso é necessário que a graça divina opere no ser humano, pois encontrar a Deus, não é um mero esforço racional, mas pura gratuidade divina (cf. SCIACCA, M. *op. cit.*, p. 237).

¹²⁹ *De immortalitate animae*, c. XII, n. 19.

¹³⁰ *De vera religione*, c. XXXVI, n. 66.

¹³¹ “Certo impulso interior que nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade. É a luz que esse misterioso sol irradia em nossos olhos interiores. E é dele que procede tudo o que proferimos de verdadeiro, ainda que tenhamos volver para ele nossos olhos doentios ou recém-abertos, e de fixarmos face a face. Esse sol revela-se a nós como sendo o próprio Deus, ser perfeito sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo” (*De beata vita*, IV, 35).

¹³² O conhecimento de Deus dá-se por meio do intelecto, e não pelos sentidos corporais (cf. *Soliloquia* III, 8), assim como o olhos corporais pertencem à visão sensorial, os olhos da alma (a razão) está associada à mente do ser humano (cf. *Ibidem*, VI, 12 e 13). A iluminação é afirmada desde o início em *Soliloquia*: “*Deus intelligibilis lux, in quo et a quo per quem intelligibiliter lucent omnia*”: “Deus é a luz inteligível, no qual, do qual e por quem todas as coisas luzem de maneira inteligível” (cf. *Ibidem*, I, 3).

¹³³ Não se compreende a totalidade das coisas exteriores, que penetra a inteligência do ser humano, por meio da locução exterior, mas interior da Verdade, por meio do Espírito que habita no próprio homem. As palavras, neste pormenor, levam o ser humano a consultar a Verdade. Esta é o Verbo Divino, que habita interiormente, a imutável virtude divina e sua eterna Sabedoria (cf. Ef. 3,16-17). Assim, toda alma racional procura a Sabedoria, mas ela é revelada a cada pessoa na proporção que é capaz de receber a luz, em vista da má ou boa vontade (cf. *De magistro*, XII, 38). O ser humano é capaz de perceber com a mente, ou seja, com o entendimento e a razão, a luz interior da Verdade, com a qual se encontra iluminado, da mesma forma que o olhos [da mente] conhecem o que se diz, porque se contempla não por meio de palavras, mas pela visão interior pois a palavra não é capaz de manifestar a nós o que se tem no espírito, mas é Cristo que ensina interiormente: a palavra serve para advertir exteriormente o ser humano. As palavras exteriores ensinam o que se conhece verdadeiramente no nosso íntimo (cf. *Ibidem*, c. XII-XIV).

Em *Soliloquia*, santo Agostinho apresenta-nos Deus como sendo o Ser Inteligível por si mesmo. Ele é por si só a própria luz. Mas as coisas inteligíveis não são tais senão pela luz divina. A terra é visível, como a luz, mas ela não pode ser vista senão quando iluminada pela luz do sol. Assim, da mesma maneira, todas as verdades científicas não podem ser apreendidas senão pela iluminação que lhe vem de outrem, como de seu próprio sol, pois na verdade, como na iluminação psíquica, é preciso distinguir três coisas: o que é, o que resplandece, o que ilumina. Assim, em Deus, que se quer conhecer, existem de alguma forma três coisas a enumerar: o ser, a inteligibilidade e o princípio universal de iluminação¹³⁴.

Em *De magistro*, Deus é visto como sendo nosso único mestre, e por meio do Verbo divino o ser humano recebe toda a luz. A palavra do mestre humano, que nos ensina, não é jamais senão eco da Verdade imutável e eterna, e a luz, que nos é transmitida, não é jamais senão reflexo da Luz incriada. O ser humano pensa e raciocina na luz da Verdade imutável: o que o ser humano é está sob a influência de um mestre interior, sem o qual as palavras e os gestos do mestre exterior, como as letras escritas, não seriam senão sons e vãs gesticulações, ou, até mesmo, figuras desprovidas de significado, e as realidades inteligíveis às quais nos elevamos está em nós como a luz que nos esclarece interiormente e que nós somos capazes de perceber¹³⁵.

O papel do mestre exterior deve ser o de ensinar, não a verdade, que pode vir de fora, mas, antes de tudo, ensinar o método para descobrir a verdade. Isso supõe toda uma ascese. A analogia das coisas sensíveis leva a uma melhor compreensão desse método. Num primeiro momento, pode-se afirmar que poucos são os olhos, que olhando em direção ao sol, não são ofuscados. Para esses, em todo caso, o mestre não é necessário, isto é, não é preciso ensinar-lhes que a luz é o bem da vista. Quando muito, basta adverti-

¹³⁴ Cf. *Soliloquia* I, c. VIII, n. 15.

¹³⁵ Cf. *De magistro*, XII, 39. Para Agostinho, no mais íntimo do ser humano encontra-se o Mestre interior, onde a visão intelectual se dá pelo olhar da alma, que em última análise vem a ser a razão correta e perfeita, acrescida das virtudes teologias (cf. *Soliloquia*, p. 31). O caminho que a alma percorre para dentro de si mesma é o caminho para acima de si, isto é, o caminho para Deus (cf. NODARI, P. *op. cit.*, p. 167).

los¹³⁶. Outros, que são a maioria, desejam ver uma ação ofuscados pelo esplendor do sol e sua tentativa para olhá-lo fixamente por falta de cuidado é vã. Esses, sentindo decepcionados, por não conseguirem suportar a luz, retornam para as suas trevas.

A doutrina da iluminação, elaborada por santo Agostinho, supõe que o pensamento conhece a verdade, assim como o olho humano vê os corpos materiais. Assim como os objetos são visíveis pela luz para serem percebidos pela vista, assim as verdades científicas são inteligíveis por um tipo de luz que é apreendida pelo intelecto humano. Ela supõe que, como o sol é a fonte da luz corporal que torna as coisas visíveis, Deus é a fonte da luz espiritual que torna as ciências inteligíveis ao pensamento. Portanto, Deus é para o pensamento do ser humano o que o sol é para a vista; como o sol é a fonte da luz, Deus é a fonte da verdade¹³⁷. Nesta comparação, encontra-se delineada a ideia do Bem Platônico, sol do mundo inteligível, com o sol corporal que clareia o mundo sensível¹³⁸. Como no Mito da Caverna de Platão, a ascensão em direção à luz deve ser de maneira progressiva. Com efeito, convém, de início, que se mostre a eles coisas que não sejam luminosas por si próprias, mas que recebam de fora sua claridade: uma veste, uma parede. A seguir procura-se lhes mostrar outros objetos ainda não luminosos por si só, mas que reflitam, mais vivamente, a luz que recebem: ouro, prata, de maneira que seus olhos não sejam feridos. Então, progressivamente, elas se acostumam a ver o fogo terrestre, depois os astros, a viva claridade da aurora e o resplendor do céu que a luz branca invade. Cedo ou tarde, eles chegam, pela força natural de seus olhos, a olhar o próprio sol sem serem ofuscados, e, enfim, com maior

¹³⁶ Cf. *De libero arbitrio*, II, c. XIV, n. 38.

¹³⁷ Cf. *Soliloquia*, I, 6, 12.

¹³⁸ Cf. PLATÃO, *República*, 517 b. Toda a alegoria da caverna (PLATÃO, *República*, VII, 514 ss) é resumida por Agostinho nos *Soliloquia* I, 13, 23. A alma do ser humano é para Platão semelhante ao olhar. Se não se olha para a região onde irradia com brilhantes cores a luz do dia, mas sim para as trevas da noite, o olhar pouco vê e parece cego, com se carecesse de todo poder visível [...] Quando [a alma] fita o mundo, que brilha claramente com a luz da verdade e do Ser, a alma conhece e pensa e está dotada de razão. Quando, porém, é o que está envolto nas sombras, o que nasce ou morre, que contempla, então, gera simples opinião, a sua visão é fraca, move-se por tateamentos e assemelha-se a algo carente de razão. No entanto, é a ideia do Bem que ao conhecido confere caráter de verdade e ao conhecente força para conhecer. É certo que, assim como o nosso olhar vê o sol, nós conhecemos também aquela ideia, causa do conhecimento e da verdade; mas ela é de per si mais esplendorosa que a nossa verdade e o nosso conhecimento (como o sol é mais esplendoroso que a nossa visão). E assim como o sol é a fonte da luz, que torna visível o mundo sensível, também a ideia do Bem é a fonte da verdade e da cognoscibilidade, e torna cognoscível o mundo cognoscível [...] Mas assim como o olhar é o mais helóide, o mais solar dos nossos sentidos, o saber e a verdade são os mais agatóides, os mais afins da forma prototípica ao Bem (cf. JAEGER, W. *Paideia; a formação do homem grego*, p. 871-72).

prazer. Ou na ordem da luz inteligível, os mestres muito bons procedem da mesma maneira¹³⁹, persuadidos que em nenhum caso, nem para as coisas sensíveis, nem para as verdades inteligíveis, não são eles que produzem a luz, mas que seu papel não é senão o de dirigir sabiamente o olhar do discípulo¹⁴⁰.

Assim, mestres e discípulos, todos os seres humanos são iluminados pela uma mesma claridade devedores de sua ciência a um só e único Mestre, que é o Mestre supremo, o que possui, por si próprio, a luz, que em suma é a Sabedoria divina¹⁴¹.

O problema, que é posto em primeiro plano e se quer analisar, é como o ser humano tem acesso ao conhecimento da Verdade. A fim de elucidar esse ponto, Santo Agostinho apresenta a doutrina da iluminação a fim de mostrar que todo ser humano tem acesso à verdade, mas de maneira distinta, uma de maneira natural, outra de maneira mística.

Pode-se distinguir, pois, em Agostinho, a via do conhecimento natural e a via do conhecimento místico¹⁴². Em relação à primeira, a doutrina da iluminação refere-se somente aquelas faculdades que dizem respeito ao intelecto humano, sem que haja uma iluminação sobrenatural, operante pela graça divina no coração do ser humano, que se encontra intimamente unido a Deus. A partir da iluminação do intelecto humano, é possível pensar a verdade, pois todo ser humano, dotado de intelecto é, naturalmente, um ser iluminado por Deus¹⁴³.

¹³⁹ Cf. *Soliloquia* I, c. XIII, n. 23.

¹⁴⁰ Cf. *De magistro*, c. XIV n. 46.

¹⁴¹ Cf. JOLIVET, R. *Dieu soleil des esprits*, p. 54.

¹⁴² A percepção de Deus na alma humana caracteriza a via mística, que se distingue da via racional, mas estão intimamente relacionadas. A revelação é para o ser humano uma verdadeira iluminação, onde a palavra inspirada toca no interior do ser humano, fundamentada na plena adesão do espírito à autoridade de Deus que se comunica com o ser humano. A ordem natural, por sua vez, não é suprimida, mas enriquecida por um aspecto novo que eleva o ser humano a um plano superior. Sem confundir as duas ordens, elas se inter-relacionam. Existe, pois, uma iluminação superior, que ultrapassa o domínio da fé, como é o caso do conhecimento místico, inundado pelo amor e de uma luminosidade superior. A ação divina no ser humano não suprime a fé (sobrenatural), nem a razão humana, mas a intuição natural é unicamente elevada pela fé e pelos dons divinos (cf. CAYRÉ, F. *op. cit.*, p. 241-42).

¹⁴³ Cf. GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*, p. 167. A ação iluminadora da verdade é manifestada pela via mística, mas também pela via natural do espírito humano, e é particularmente notada na medida em que permite a razão humana elevar-se sem esforço e de maneira espontânea à uma verdade superior, princípio de toda verdade (cf. CAYRÉ, F. *op. cit.*, p. 237).

Na ordem do conhecimento natural, não místico, não existe uma intuição das razões eternas, nem uma visão da luz de Deus. Tal intuição é nomeada por Agostinho como sendo “*simplex intelligentiae*” que alcançaria as ideias eternas “*super aciem mentis*” e que faria nascer no ser humano o Verbo interior, sem nenhuma conotação mística¹⁴⁴. Existe, no entanto, uma dependência ontológica do intelecto em relação a Deus, do qual tem o ser, a atividade e a verdade, pois se Deus deixar de operar, com a sua presença iluminadora, a verdade cessa no ser humano e seu espírito tende a cair nas trevas. Por meio desta iluminação, o ser humano é religado às razões eternas¹⁴⁵. A natureza da alma intelectual ao ser criada por Deus é, pois, capaz de conhecer a Verdade, por meio de uma disposição natural, segundo a vontade do Criador. A alma humana não vê a essência divina, mas recebe diretamente de Deus a luz da iluminação, que se torna visível para nós, direta e imediatamente, ainda que ela não seja alcançada, senão por meio da dialética e de uma ascese que implica longos e duros esforços de purificação¹⁴⁶. Não é possível ao ser humano contemplar a Verdade eterna nela mesma, mas as ideias que estão na inteligência, como a luz que clareia as trevas, nos fazem ver algo dela mesma¹⁴⁷. A iluminação, nesse sentido, não tem como princípio fornecer conceitos abstratos, como é apresentado na doutrina aristotélico-tomista, mas antes fazer com que a alma possa ver em todas as coisas, o absoluto, o necessário, o eterno, isto é, a lei imutável capaz de fornecer os julgamentos corretos¹⁴⁸.

A razão humana é mutável, mas a Verdade é imutável. A razão implica um processo de um conhecimento ao outro, mas a Verdade é. Nesse sentido, a ciência humana está abaixo da Sabedoria, que é o seu *telos*. A razão não julga a Verdade, mas é por ela julgada. A razão é inferior à inteligência que tem uma

¹⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p. 183. Agostinho descobre a verdade em si mesmo: *intram in intima mea* Ele a vê: *vidi óculo anima meae*. Este olho da alma é comumente designado de *oculus cordis* ou *acies mentis* – traduzido por olho do espírito ou olho da inteligência. Agostinho descobre uma luz natural imutável e espiritual, não corporal com aquela que se percebe pelos olhos. Sua transcendência sobre o espírito não é de ordem física, mas de ordem metafísica (cf. CAYRÉ. F. *op. cit.*, p. 211-12)

¹⁴⁵ Cf. *Retract.* I, c. VIII, n. 2.

¹⁴⁶ Cf. JOLIVET, R. *op. cit.*, p. 72.

¹⁴⁷ *Ibidem*, p. 75.

¹⁴⁸ Cf. *De Trinitate*, XIV, c. XV, n. 21. A razão é capaz de estabelecer julgamentos verdadeiros, pois está alicerçada em princípios verdadeiros que são eternos e imutáveis. Tais juízos verdadeiros são intuídos pelo entendimento, mas jamais foram criados por ele. Eles são a *lux* da mente, dada por Deus; por isso, Deus mesmo é o fundamento absoluto e transcendente da Verdade e das verdades humanas (cf. SCIACCA, M. *san Agustín*, p. 220).

intuição imediata das ideias. A razão transcende a si mesma e admite por meio do conhecimento racional a existência da Verdade eterna, imutável e invisível, que é o próprio Deus que ilumina a razão e é a Verdade, fonte de todas as verdades humanas. Em todo ato racional existe uma percepção de uma Verdade que vem de Deus, que a impulsiona a subir até a Inteligência absoluta, criadora do universo inteligível¹⁴⁹. Assim, pode haver razão sem intelecto, mas o contrário não é possível realizar-se¹⁵⁰.

Tal afirmação ao ser matizada exclui qualquer ontologismo, pois a ideia divina à qual o intelecto tem acesso, não é um conhecimento pronto que passa de Deus para dentro do espírito humano, mas é, antes de tudo, uma lei que o liga e que Deus confere ao ser humano, ajustando-se à necessidade dele¹⁵¹. É a lei imutável, que expressa todas as artes da indústria humana¹⁵², expressão da Lei Universal, que é a Sabedoria divina¹⁵³. Tal lei não é imposta à razão humana senão pela comunicação de uma luz especial de Deus. O conhecimento da Verdade pela alma humana é algo que está acima dela; é um tocar em Deus, não face a face – privilégio dos Bem- Aventurados, mas pela recepção da luz divina, na qual se tornam visíveis as razões imutáveis e eternas das coisas¹⁵⁴. A fim de que se possa emitir um juízo verdadeiro, determinar o que as coisas devem ser somente é possível quando se faz referência à Verdade eterna e às leis imutáveis¹⁵⁵.

As ideias divinas, presentes na alma humana, como a caridade, a alegria, a longanimidade, a paz, a benignidade, a bondade, a fé, a mansidão, a

¹⁴⁹ Cf. *Ibidem*, p. 222.

¹⁵⁰ *Intellectus* vem a ser o princípio de compreensão, o verdadeiro olho da alma (cf. *De ordine* I, II, c. 2; c. 9). *Ratio* é o órgão que busca a análise e a síntese. O seu uso correto constrói a ciência, que é o conhecimento das coisas sensíveis. O *intellectus*, em oposição, é aplicado ao mundo inteligível e a sua atividade se deve a *sapientia*. O entendimento é *visio*, a *ratio* é o ato de ver (cf. *Soliloquia* I, I. c. 6, n.13) O entendimento é a intuição das ideias supremas e mais universais. A razão conduz ao entendimento (cf. *De vera religione* c. 24, n 45), que é *lux mentis* (cf. *Civ. Dei* I, XI, C. 16).

¹⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 190. Ver as ideias em Deus não significa ver a Deus (sua essência), o que caracterizaria uma visão ontologista, mas significa, acima de tudo, ver unicamente a luz que Dele imediatamente procede (cf. JOLIVET, R. *La doctrina August. de l'illumination*, p. 423). Isso significa que não se trata de uma visão direta das ideias divinas, mas antes uma união imediata da alma com as mesmas, uma recepção direta de Deus, da luz que ilumina e que, ainda que seja recebida diretamente, torna-se visível por meio do pensamento, do conhecimento e da purificação (cf. SCIACCA, M. *op. cit.*, p. 267).

¹⁵² Cf. *De vera religione*, XXX, n. 56.

¹⁵³ Cf. *De diversis quaest.* LXXXII, q. LXIX, n. 1.

¹⁵⁴ Cf. *In Joan, Evang.*, III, n. 4.

¹⁵⁵ Cf. *De vera religione* XXXI, n. 58.

continência e verdade, entre outras, não possuem nada de material, mas antes, são princípios absolutos, que derivam em nossas inteligências, da luz divina; Princípio primeiro e universal de toda justiça e santidade¹⁵⁶. Este Princípio soberano leva o intelecto a perceber a unidade pela exclusão de toda multiplicidade material¹⁵⁷. Essa visão agostiniana remonta à doutrina plotiniana da existência do Uno. Com efeito, “todo ser, em última instância, é tão somente em virtude da unidade. Se, com efeito, se quebra a unidade, a própria coisa deixa de subsistir. Portanto, a subsistência da coisa depende da unidade: negada uma, é o próprio ser da coisa que se nega”¹⁵⁸. Agostinho fundamenta a iluminação divina a partir da fonte soberana, Princípio Absoluto, Deus, que ilumina o intelecto humano e a vontade para que se mova em direção a Ele. Dessa forma, a razão é condição para haja uma verdadeira contemplação. O intelecto humano que move a vontade passa por um processo de *conversio ad Deum*. A alma humana está como que unida às coisas inteligíveis *in quadam luce sui generis incorporea*: Uma interpretação, proposta por Santo Tomás atribui à inteligência a capacidade de perceber a Verdade em uma luz incorpórea, da mesma natureza que ela mesma, pois, em sua leitura, relaciona *sui generis* ao espírito humano. No entanto, Santo Agostinho raciocina em outra direção, pois atribui à inteligência a capacidade de perceber as verdades em uma luz especial, ao relacionar *sui generis* à luz. Com efeito, opõe, fortemente, a alma e a luz, para salientar que a alma não tem, por ela mesma, a luz necessária¹⁵⁹.

No entanto, existe uma luz natural, comum a todos os seres humanos, na qual a memória, ajudada pela razão, associa e combina as sensações segundo uma necessidade prática (razão inferior). Existe também uma luz criada, comum igualmente comum a todos, que torna possível intuir as regras inteligíveis e possam, por meio da razão, julgar as coisas e suas ações. Para que se possa obter a ciência e a sabedoria. Essa luz especial dada por Deus ao ser humano permite um reto julgamento das coisas, e é condição

¹⁵⁶ Cf. JOLIVET, R. *op. cit.*, p. 169-70.

¹⁵⁷ “Se pensas ver com os olhos corporais, não vês a Unidade na Verdade, pois que mesmo mantendo vestígios dela, contudo os corpos permanecem distantes dela. Com os teus olhos corporais, só vê os objetos materiais. É, pois, só com a mente que vemos a Unidade” (*De vera religione* XXXII, n. 60).

¹⁵⁸ REALE, G. *Plotino e o neoplatonismo*, p. 41; cf. *En VI*, 9, 1.

¹⁵⁹ Cf. JOLIVET. R. *op. cit.*, P. 163.

necessária para que o ser humano descubra a verdade. A razão superior, nesse processo se eleva à inteligência, trilhando o caminho da dialética e de uma rigorosa disciplina mental, que é, ao mesmo tempo, purificação espiritual. Com efeito, não basta ao ser humano intuir as verdades eternas e imutáveis, mas ele deseja o próprio Deus, que dá o complemento da mente, a inteligência ou iluminação sobrenatural, tão cara aos místicos. Essa iluminação é a vida em Deus, pela graça divina, pois a visão de Deus nesta vida seria privilégio de poucos como o caso de Moisés e São Paulo, esperança daqueles que esperam pela Pátria Bem-Aventurada.¹⁶⁰

Para Agostinho, ver na verdade e ver a verdade é, de certa maneira, um só e mesma ação pela qual se pode vê-la. O ser humano, ainda peregrino, não vê a verdade divina substancial do Verbo eterno, mas já pelo menos vemos nela; daí, não se pode dizer que não a vemos de nenhum modo. Embora a alma humana possa ser iluminada por Deus a ponto de poder afirmar que o imutável e necessário é imensamente superior ao mutável e contingente, contudo, a alma não conhece o imutável, pois para isso não são suficientes as condições naturais do intelecto, iluminado por Deus, mas torna-se cada vez mais necessário um estado de alma, que se pode denominar místico¹⁶¹.

No entanto, o conhecimento natural do qual se fala, a luz inteligível pela qual se pode perceber a verdade, não pertence naturalmente ao intelecto humano, mas ela toca a alma do ser humano, permanece sendo um privilégio de Deus, porque ela mesma é Deus. Este Deus, sendo luz inteligível é que permite que o ser humano possa ver a verdade, ao criar em nós uma luz, que é a luz do nosso intelecto. Mas essa luz inteligível, criada por Deus, não é imutável, nem necessária e não pode, ao mesmo tempo, ser considerada como contendo em si, seja a razão próxima da imutabilidade, seja a necessidade dos julgamentos verdadeiros. O conhecimento que o ser humano tem em Deus pertence, pois, à ordem mística, à *visio Dei*, a *lux divina*, às ideias em Deus.

¹⁶⁰ Cf. SCIACCA, M. *op. cit.*, p. 268-69.

¹⁶¹ A faculdade intelectual da alma é iluminada por uma luz superior, e esta luz superior da alma, pela qual o espírito humano conhece é o próprio Deus: “*Sic anima quiddam et quod intellectus vocatur, Hoc ipsum quod intellectus et mens dicitur, illuminatur luce superiore. Jam superior illa lux, qua mens humana illuminatur*” (In Joan Evang. XV, n. 19).

Pois para que o ser humano possa ver as ideias de Deus, por meio do intelecto, torna-se necessário colocar qualquer um (justo ou ímpio), num estado místico quase contínuo¹⁶², pois contemplar a Deus, em espírito e verdade é permanecer livre das perturbações ou solicitações dos sentidos que impedem a alma de se elevar, transcender a si mesma, e permanecer imóvel e repouso absoluto em Deus, em silêncio e meditação.

A partir dessas considerações, podemos concluir que o caminho da fé e o caminho da razão são o mesmo caminho para o ser humano chegar até Deus, mas cada qual com o seu método de investigação próprio. A filosofia e a teologia caminham juntas, tanto é que se pode fazer alusão à Inteligência da fé – a razão elevada a um nível superior – iluminada por Deus, que busca a compreensão dos mistérios divinos. Isso se torna bastante claro quando santo Agostinho afirma que é preciso crer para compreender e compreender para crer cada vez mais, levando o ser humano a trilhar o caminho de uma conversão intelectual, unida a um ato de fé. Assim entendida, a conversão volitiva é parte integrante da conversão intelectual. A *psiquê* Agostiniana caracteriza-se tanto pelo uso das faculdades racionais, quanto pelas faculdades volitivas. O intelecto tem em vista a *visio* contemplativa, e a vontade visa a fruição divina. Essa relação que se estabelece entre a conversão da vontade (graça) e iluminação do intelecto, será, pois, desenvolvida por nós no capítulo seguinte.

¹⁶² Cf. GILSON, E. *op. cit.*, p. 193-94.

4. CONVERSÃO INTELECTIVA E CONVERSÃO VOLITIVA

Em nosso estudo, abordaremos a questão da conversão intelectual de Santo Agostinho, como ele próprio a desenvolve no livro VII das *Confissões*, e a conversão volitiva, como nos é relatada no livro VIII – divisão essa sugerida pela maioria dos comentadores ¹⁶³.

Em Agostinho, podemos observar que a conversão intelectual acompanha a conversão volitiva. A alma humana no seu processo ascensional até Deus, ou na busca da Verdade Inteligível, faz uso de suas faculdades racionais, cuja meta é a contemplação, bem como leva a vontade a fruir o Bem Supremo. Assim, o intelecto e a vontade, necessitam de uma iluminação divina. A mente e o coração passam a ser iluminados por Deus, e uma luz leva a transcender a realidade material.

O fato de Agostinho ter passado pela leitura dos livros platônicos, levou-o a uma conversão, que se poderia denominar intelectual, mas ao confrontar essa filosofia neoplatônica com as Sagradas Escrituras, ele avançou em direção a uma conversão do coração.

O Livro VII apresenta o encontro de Agostinho com *i libri platoniorum* que, segundo Agostinho, está de acordo, em muitos pontos, com os ensinamentos cristãos. Mas como Agostinho dirá mais tarde, somente o cristianismo foi capaz de satisfazer as mais profundas aspirações dos filósofos antigos, pois segundo ele não apenas se pode vislumbrar a Verdade, mas se tem os meios de poder alcançá-la. Mesmo que o neoplatonismo e o cristianismo possam exprimir doutrinas semelhantes em alguns pontos ¹⁶⁴, somente a Encarnação do Verbo e a Salvação operada pela graça redentora são capazes de levar o ser humano até Deus, num processo ascensional conhecido como conversão.

¹⁶³ Cf. STREFLING, S. A atualidade das Confissões. *Teocomunicação*, v. 37, n. 156, jun 2007, p. 268.

¹⁶⁴ Entre estas doutrinas, está uma explicação da Trindade, uma metafísica do ser e do não-ser, a doutrina do mal como privação do bem, da divina providência e uma teoria epistemológica da iluminação (cf. *Ibidem*, p. 268-9).

O livro VIII, por sua vez, relata a conversão acontecida no Jardim de Milão, cena conhecida pelo episódio do *tolle, lege*, quando Agostinho defronta-se com o seu passado pecaminoso e se abre para a nova vida em Cristo, quando interiormente digladiam-se duas vontades.

Segundo Agostinho, a conversão da vontade pressupõe uma conversão intelectual, ou seja, um conhecimento correto a respeito de Deus: quem não conhece o sumo bem do ser humano tampouco pode orientar a sua vontade para Ele. O conhecimento vem a ser uma condição necessária, mas não suficiente para a reforma da vontade. O simples conhecer não equivaleria a uma conversão propriamente dita. Antes, torna-se necessário um ato volitivo para que o conhecimento adquira um status soteriológico. Nesse ponto, Agostinho estabelece a diferença entre o ato cognoscivo e volitivo da conversão, que tende à visão intelectual do Sumo Bem e a posse definitiva dele. O Livro VII das *Confissões* descreve como é possível alcançar o conhecimento de Deus; o Livro VIII, por sua vez, nos mostra como a vontade ganha uma nova configuração ao se orientar por meio da compreensão adquirida¹⁶⁵.

O Livro VII das *Confissões* estabelece uma relação entre a Fé e a Razão¹⁶⁶, que norteia todo o pensamento de Agostinho. Se para a tradição platônica a crença era colocada em um segundo plano, ou simplesmente, como uma propedêutica para alcançar a inteligência verdadeira, o conhecimento certo e seguro que norteia a vida do sábio. Para o cristianismo, no entanto, as

¹⁶⁵ Cf. BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*, p. 121.

¹⁶⁶ Por fé entendemos um total referimento a Deus, conhecido pela Revelação, e da parte do ser humano em relação com o mundo, com os outros homens e a própria história, descobre-se aberto à transcendência e dotado de liberdade que se explicita na responsabilidade e na esperança (cf. GIRALDA, A.; RAVASI, P. *Fede* In: *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, p. 536). Para Agostinho, a Razão vem a ser o movimento da mente que pode distinguir e correlacionar tudo o que se aprende (cf. *De ordine* II, II, 30). Ela se caracteriza como força criadora do mundo humano: inventou a linguagem, a escrita, o cálculo, as artes, as ciências; é o que de imortal existe no ser humano (Ibid. II, 19,50). Para Agostinho a vida é uma busca, e a Razão vem a ser o princípio que institui e dirige a busca, tornando-a fecunda. O Neoplatonismo já subordinara a Razão ao Intelecto, considerando-o superior à razão, porque dotado do caráter intuitivo ou imediato, que o transforma na visão direta da Verdade. Seguindo Plotino, a Razão emana do Intelecto, 'que está presente em todas as coisas que são' (*En* III, 2 ,2). Em outros termos, ela vem a ser a função formadora e plasmadora do Intelecto [...] Tal conceito de superioridade do Intelecto passou para a Escolástica medieval, período em que a Razão e o Intelecto identificam-se no seu princípio orientador [...] Em seguida a Razão vem subordinada ao Intelecto, por seu caráter discursivo, que parece ser inferior ao caráter intuitivo do Intelecto (cf. ABBAGNANO, N. Razão In: *Dicionário de Filosofia*, p. 825).

posições se invertem. “Precisamente aqui a inteligência falha, enquanto a crença triunfa. Se, segundo Platão, a razão conduz o homem à meta, enquanto a mera crença o faz errar de modo inconstante; no cristianismo é justamente a filosofia que fica sem orientação última, enquanto a crença toma a direção do sumo bem”¹⁶⁷. Segundo Agostinho, pode-se falar de um primado da crença sobre a razão, mas a razão conservaria a sua autonomia, sendo ela capaz de um discurso racional e, ao mesmo tempo, propedêutico para a fé. Nesse sentido, a metafísica neoplatônica o levou ao limiar da fé contida nas Sagradas Escrituras, sendo a Fé superior à Razão. Nesse sentido, uma leitura atual de Santo Agostinho, nos leva a interpretar que a crença e razão não formam uma unidade, mas são complementares e autônomas¹⁶⁸. Apesar de toda a influência neoplatônica, Agostinho contrapõe Plotino e São Paulo, para mostrar que a filosofia neoplatônica, que leva a uma correta compreensão de Deus, é incapaz de levar o ser humano a uma verdadeira conversão. A filosofia leva o ser humano bem próximo da meta, mas apenas a fé e a graça conseguem dar o último passo.

No processo ascensional da alma humana para Deus, concorre tanto o intelecto, quanto a vontade. O intelecto, sendo a parte superior da alma tende a buscar o inteligível puro, a eternidade, a luz imutável; no entanto, a alma através de sua parte inferior, continua presa às coisas do mundo, às paixões desordenadas, aos prazeres carnis. Nesse conflito, que se estabelece no interior do ser humano, aparecem duas vontades: uma que procura a Deus e a ele quer retornar, converter-se para ser perfeita no amor, e outra vontade que se agarra às coisas materiais. Nesse itinerário da alma para Deus, em Santo Agostinho, se dá o encontro da razão (entendida como reflexão filosófica) com a fé, ou seja, da adesão aos princípios da filosofia neoplatônica com a Sagrada Escritura. E pode-se dizer que Agostinho, foi se convertendo cada vez mais na medida em que foi adentrando no mistério do Evangelho, mas ao mesmo tempo, convertendo o neoplatonismo em cristianismo.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 127.

¹⁶⁸ A relação entre crença e razão não é unívoca. A razão ora se sobrepõe à fé, ou adquire um status de cooperadora, podendo-se falar de uma “ciência unitária”, “filosofia teológica” ou até mesmo de uma “metafísica teológica”, ou ainda adquire um caráter de autonomia (cf. BRACHTENDORF, J. *op.cit.*, p.127-28).

Concomitantemente à conversão da Inteligência, encontra-se a conversão da vontade ou do coração. A razão não se opõe à fé, mas pode-se afirmar que existe um conflito entre ambas¹⁶⁹. Não obstante o conflito, não se pode afirmar a supremacia da razão sobre a fé, pois o ato cognoscivo não vem a ser superior ao ato moral, mas antes, o agir humano é iluminado pela reta consciência, caracterizando dessa forma uma ação moralmente boa. A conversão da Inteligência que leva a uma sincera conversão da vontade torna-se uma propedêutica para que se possa adentrar no mistério da graça divina. Por isso, permanecer no nível da razão é cair no mesmo orgulho intelectual dos neoplatônicos, que não aceitavam a simplicidade do Evangelho. Nesse sentido pode-se dizer que a ação humana sempre vem a ser um ato doxático-voluntarista, isto é, cognoscivo-voluntário, quando se tem o conhecimento do Bem e da Verdade e se age nesta direção¹⁷⁰. O ser humano como um todo: pensamentos, desejos e vontade, é um sujeito moral prático, cuja validade do ato moral não se restringe a uma simples ideia de razão epistêmica, mas é, antes de tudo, doxático-voluntarista¹⁷¹. O Livro VIII das *Confissões* vem a ser a interpretação dada por Agostinho para a luta entre as duas vontades (para cima e para baixo), entre a tendência positiva e/ou negativa da ação (disposição desidratativo-cognitiva que existe faticamente, voltada para um objeto) e o ato de decisão livre (capacidade de auto-avaliação ou volição reflexiva onde se dá a cisão entre *voluntas* e *liberum arbitrium*¹⁷².

O VII Livro das *Confissões* relata a ascensão da alma até Deus no contexto da exposição metafísica que Agostinho havia recebido dos neoplatônicos em Milão; por sua vez o Livro VIII vem relatar a conversão volitiva que culminará na experiência mística da visão de Óstia, relada no Livro

¹⁶⁹ A clássica congruência entre razão e vontade vem a ser substituída pelo modelo de conflitividade (possível) entre ambas. Isso pode ser observado em *Confissões* VIII 5,10-12. Ademais, é sugestivo pensar que a dissociação entre saber e vontade é, ao mesmo tempo, a dissociação de saber e poder: a vontade é poder. (cf. nota de roda-pé, n. 33 in *Veritas*, v. 59, n. 3, set. 2005).

¹⁷⁰ Cf. PICH, R. Agostinho e a descoberta da vontade: primeiro estudo. *Veritas* v. 50, n. 3, set 2005, p. 145.

¹⁷¹ Em Agostinho é possível estabelecer uma relação entre *voluntas* e *liberum arbitrium*: o ser humano é livre para decidir em praticar uma ação boa ou ruim. Deus lhe deu esta capacidade que implica tomar uma decisão, que é limitada por condicionamentos históricos, psicológicos e físicos que impedem uma total liberdade de ação. Mas diante da possibilidade de praticar o bem ou o mal, a sua vontade o atrai para baixo para as coisas materiais, por causa do pecado, ou o atrai para cima, quando é pervadida pela graça divina. Assim a visão agostiniana distancia-se da visão plotiniana, para quem o pecado ou o mal moral era um erro intelectualista – a ação má seria o resultado de uma decisão insuficientemente refletida, a partir da qual provocava um desvio da pura racionalidade (cf. *Ibidem*, p. 201)

¹⁷² Cf. PICH, R. *op. cit.*, p. 186.

IX. Agostinho no Livro VII ainda não é um cristão católico, mas com certeza o é no livro IX. A experiência mística está presente na visão de Óstia e também nos relatos de Milão¹⁷³. Pode-se afirmar que existe certa semelhança entre a ascensão filosófica de Plotino e esta descrita por Agostinho (cf. *En I* 6,7-9; *V I*, 3-5; *V* 9,2). Aqui a visão intelectual aparece como sendo a compreensão racional da estrutura da realidade e é vinculada à filosofia¹⁷⁴.

A ascensão da alma para cima é, ao mesmo tempo, um movimento para dentro do espírito humano. Dessa forma o desprendimento da matéria, do mundo exterior, que já está presente em Plotino é modelo para Agostinho ascender para as coisas divinas e procurar em si mesmo a luz imutável. Todavia, essa ascensão não conduz diretamente a Deus, mas chega ao limiar da visão. Agostinho está seguro de que Deus quer lhe mostrar que acima de seu espírito existe Aquele que É. A voz de Deus o impele a crescer espiritualmente para que possa chegar à visão interior, mística e não simplesmente à visão intelectual¹⁷⁵.

A fim de que o intelecto tenha acesso a Deus (converta-se a Ele), seja iluminado por Deus, é preciso que a filosofia seja aberta à transcendência (o que foi a filosofia neoplatônica), e não fique presa à imanência, como é, por exemplo, a filosofia materialista marxiana. Por isso, pensar uma libertação a partir de paradigmas marxistas, é fechar-se à transcendência, é procurar respostas em nível puramente horizontal.

4.1- O encontro com os livros neoplatônicos

Pode-se afirmar que o processo de conversão intelectual em Agostinho passa necessariamente pelo encontro com os livros neoplatônicos antes que

¹⁷³ Cf. STREFLING, S. *op. cit.*, p. 270. Dessa forma, é possível ver nos relatos de Cassiciaco, purificações intelectuais da mente que preparam a sua ascensão para Deus. Essas obras visam o retorno ao eu interior, O termo “mística” é pouco usado e difere sobremaneira daquele empregado pelos místicos Espanhóis do século XVI, apesar de Agostinho ter uma forte visão intuitiva de Deus (cf. *Ibidem*, p. 270).

¹⁷⁴ Cf. BRACHTENDORF, J. *op. cit.*, p. 135-6.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 136-7.

houvesse encontrado as Sagradas Escrituras¹⁷⁶. Isso não significa, no entanto, que ele ignorasse as Escrituras e, que desde o tempo de Hortênsio, tivesse desinteresse por elas, mas antes de tudo, significa que depois dos platônicos, que lhe proporcionaram explicações sobre a natureza espiritual de Deus e o problema do mal, na sua disputa com os maniqueus, ele passou a encontrar a Verdade há muito tempo procurada¹⁷⁷. Essa trajetória, pelos caminhos da filosofia, pode ser caracterizada como sendo um momento de reflexão pessoal intensamente vivido, onde ele interpreta tais livros com o espírito cristão e não apenas como um mero conhecimento intelectual¹⁷⁸, pois este tende a levar a alma ao orgulho intelectual, ou numa atitude puramente filosófica, que dispensa a conversão do coração. Não obstante, tais livros terão um papel importante na evolução intelectual de Agostinho¹⁷⁹.

A influência neoplatônica é considerável em Agostinho. Ele procurará interpretar a Plotino naqueles pontos que não contradizem a fé católica e adaptar o pensamento de um modo bastante diferente do filósofo pagão. Neste pormenor situa-se a concepção de um mundo inteligível, superior ao mundo sensível, o desprezo pelo terreno e a elevação ao divino (ascetismo) e a tríade plotiniana (Uno, Inteligência e Alma). Das *Enéadas* de Plotino, Agostinho leu o tratado sobre o Belo (cf. *En* I, VI, 8-9)¹⁸⁰ e o tratado sobre as hipóstases (cf. *En*

¹⁷⁶ Cf. *Conf.* VII, 20.

¹⁷⁷ Cf. GILSON, E. *L' esprit de la philosophie médiévale*, p. 31.

¹⁷⁸ Esses livros que Santo Agostinho leu não chegaram até nós, mas a maioria dos intérpretes julga que se trata de obras de Plotino e Porfírio (cf. *Conf.* VII, 9 – nota de rodapé n. 8).

¹⁷⁹ Entre os intérpretes de Santo Agostinho, uma tendência que se pode denominar racionalista (Boisser, Harnack, Thimme, Gordon) acentua o aspecto exagerado de uma leitura neoplatônica em Agostinho, que tende a colocar de maneira justaposta o período de Cassiciaco (386) daquele das Confissões (397-400) Ou dito de outra maneira, que o relato da conversão em as Confissões é diferente do relato de Cassiciaco.. Em contrapartida, em lado oposto, encontram-se os tradicionalistas, que procuram esvaziar a influência neoplatônica (sem negá-la totalmente) exaltando a importância da conversão ao cristianismo. Nesta linha argumentativa encontra-se Courcelle, Mathon, Sciacca, Jolivet, Piccolomini que afirmam que Agostinho já teria se convertido ao cristianismo antes de conhecer o neoplatonismo, relegando a um segundo plano a diferença entre os escritos de Cassiciaco e as Confissões. Entre estes comentadores, Courcelle e Mothon procuram resgatar a influência do Bispo Ambrósio sobre Agostinho, colocando como ponto central de sua discussão a conversão de Agostinho no encontro com Ambrósio. Um segundo grupo de comentadores como por exemplo Sciacca, afirma que nunca houve uma conversão propriamente dita, pois Agostinho desde cedo nunca duvidou de Cristo, mesmo tendo passado pela leitura dos platônicos foi devolvido à fé católica pela Providência e pela Graça. Na mesma linha de pensamento encontra-se Jolivet, o qual afirma, que Agostinho serviu-se da doutrina neoplatônica como propedêutica para ir mais além.. Segundo Grabowski o neoplatonismo teria proporcionado a Agostinho um instrumental útil para a compreensão do Evangelho. Mesmo tendo contato com o neoplatonismo, jamais perdeu o vínculo com a doutrina cristã.. Existe, no entanto, uma posição conciliadora entre os opostos (racionalistas e tradicionalistas) defendida por Ch. Boyer e Gilson, que sem menosprezar o conteúdo racional o integram numa síntese maior de fé neste caminho de conversão (cf. COSTA, M. *O problema do mal na polêmica antimaniqueia de santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2000, p. 183.

¹⁸⁰ Este tratado é considerado o primeiro escrito de Plotino. A filosofia estuda, passo a passo, o belo sensível, o belo intelectual ou moral, e analisa, sobretudo, o papel purificador das virtudes que elevam a alma ao Bem. Descreve,

V. I, 2). Neste tratado, em especial, é descrita, entre outras coisas, a riqueza interior da alma que, por certos aspectos, contém a Alma do mundo e a Inteligência, no que ele toca o Ser supremo. Pois, a alma entrando em si mesma, pelo recolhimento une as hipóstases em um ato simples que é, com efeito, um puro esforço de procura metafísica.¹⁸¹ Tal modo de conceber a filosofia vem a ser original em Santo Agostinho, mas o que ele procurou fazer, na opinião de Sciacca, foi cristianizar o platonismo e não platonizar ou neoplatonizar o cristianismo¹⁸². Agostinho assumiu o neoplatonismo, da mesma forma que Santo Tomás, séculos mais tarde, fez em relação a Aristóteles, mas sob a base do platonismo Agostiniano: Tomás de Aquino corrige e completa aquilo que falta em Agostinho. Mas, acima de tudo, tanto Agostinho, quanto santo Tomás, ao interpretarem os filósofos pagãos, tornaram possível um novo sistema de caráter original, conservando aquilo que devia ser conservado e alterando aquilo que devia ser mudado, a fim de que não contradissesse a doutrina cristã em pontos fundamentais.

Numa primeira abordagem a respeito da conversão de Santo Agostinho é importante salientar que a *conversio intelligentiae* precede a *conversio animae*. A conversão da inteligência vem ser, neste sentido, uma etapa que

além disso, as alegrias da possessão do Bem e os sacrifícios que isso exige. Plotino. As páginas que tratam sobre a visão intelectual podem ter inspirado a santo Agostinho: a beleza inteligível não se produz a partir de fora, mas de dentro do ser humano – é preciso entrar em si mesmo, na sua interioridade, para encontrá-la – *En I*, 6,8 (cf. CAYRÉ, *op.cit.*, p 164)

¹⁸¹ Cf. CAYRÉ, F. *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, p. 164. Segundo Cayré, “a influência neoplatônica é indubitável em muitas páginas [...] Sem dúvida, fórmulas idênticas sobre a pena de Plotino e de Santo Agostinho não tem sempre o mesmo alcance, porque o espírito que as anima é muito diferente. O grau de dependência de um frente ao outro não se pode determinar seriamente por simples semelhança de fórmulas e expressões, procedimento cômodo, mas demasiado breve. Também é preciso ter em conta, antes de tudo, a alma, e para Santo Agostinho a alma, o espírito de toda a doutrina, é a espiritualidade” (CAYRÉ, F. *La spiritualité de S.A. et la contemplation in Revue de Philosophie*, n. 5-6, 1930, p. 335). Da mesma maneira, Cayré afirma que “já cristão utiliza [dos platônicos] magnificamente as teses capitais em seu esforço de penetração de fé. Sem dúvida, evolui sobre este ponto tanto quanto sobre outros. Algumas opiniões foram deixadas de lado; mas, sobre teses fundamentais, permaneceu inquebrantavelmente fiel a Platão, cuja alta superioridade se comprazia em reconhecer mais tarde; admirava, grandemente, com sua doutrina de ideias, a profundidade de sua teologia natural” (CAYRÉ, F. *Les sources de l'amour divin*, p. 27).

¹⁸² Cf. SCIACCA, M. *San Agustín*, p. 65. O espiritualismo neoplatônico, sua visão de um mundo inteligível superior ao sensível, modelo e arquétipo deste último, seu desprezo pelas realidades da terra e o esforço de conseguir a vida divina e tantas outras teorias sutis e profundas sobre a natureza divina, sobre a alma e a inteligência, sobre o processo do pensamento, sobre as condições da Sabedoria terão influência sobre o pensamento cristão, mas, ao mesmo tempo que o cristianismo utiliza o neoplatonismo ele o via transformando às suas necessidades. As teorias neoplatônicas, ao entrarem em um sentido radicalmente novo, também recebem um sentido constitutivamente novo, irreduzível e original [...] Santo Agostinho adotou o neoplatonismo no intuito de cristianizá-lo [...] Plotino havia colocado o caminho para superar certas dificuldades teóricas e arrancá-lo de seu materialismo, raiz de todos os erros [...] Ademais, a doutrina plotiniana foi uma espécie de trampolim para possibilitar um salto mais alto [...] Agostinho buscava a verdade, mas uma alma inquieta que busca a luz de Deus e não a dos seres humanos. Plotino, aqui, representa a seus olhos um meio, mas nunca um fim (cf. JOLIVET, R. *San Agustín y El neoplatonismo cristiano*, p. 92-100).

tem por fim uma real *conversio ad Deum*. Neste itinerário espiritual, Agostinho aproxima-se de Plotino e do paradigmático *Marius Victorinus*, os quais deixarão marcas positivas em sua vida e em sua obra. Nesta trajetória, o contato com os *libri platoniorum*, pode ser caracterizado como um momento de sua conversão. O livro VII das *Confissões* nos apresenta uma conversão intelectual, pela adesão de Agostinho ao cristianismo e à filosofia neoplatônica, pois ela é marcada pela adesão racional ao dado da fé.

Num primeiro momento de sua conversão, Agostinho descobre a si mesmo na filosofia. Aos 19 anos ele a encontra pela primeira vez ao ler Hortênsio de Cícero, escrito que se inspira em Aristóteles. O que impressiona a Agostinho são as palavras desse filósofo: “Se devemos filosofar, devemos praticar a filosofia; se não devemos filosofar, devemos ainda praticar a filosofia, pois só a filosofia permite provar ser possível viver sem filosofia”. Cícero e Aristóteles (Neste tempo, Agostinho lê também as categorias de Aristóteles) conduzem o jovem retor amar a sabedoria e a vida espiritual. Assim ele acaba por compreender que a sabedoria ultrapassa, em valor, a riqueza, a alegria e os bens temporais, e que a dignidade do ser humano consiste no uso máximo de suas capacidades intelectuais¹⁸³.

Sobre a natureza destes *libri Platoniorum* que tinham provocado nele um “choque libertador”¹⁸⁴. Na sua *Cidade de Deus* – logo após 412, ou antes -, Agostinho enumerou aqueles que ele designava como “platônicos”: os gregos, Plotino, Jâmblico, Porfírio, e também o bilíngüe Apuléio¹⁸⁵. No *De beata vita* se faz uma leitura de um “pequeno número de livros de Plotino”¹⁸⁶, enquanto na *Contra Acadêmicos* figura um elogio de um Plotino tão próximo de seu mestre que Platão parecia reviver nele¹⁸⁷; nos *Soliloquios*, enfim, encontra-se Plotino

¹⁸³ *Conf.* IV, 16. Este choque foi na verdade uma sacudida, que lhe abriu imensas perspectivas sobre a sua fé, mas essa transformação não era devida a Plotino, mas a Deus, que o guia incansavelmente a partir do seu interior (cf. JOLIVET, R. *op. cit.*, p. 100-101).

¹⁸⁴ HENRY, P. *Plotin et l'occident* p. 78.

¹⁸⁵ *Cidade de Deus* VIII, 12. Se Plotino, conhecedor do cristianismo, não entrou em luta contra ele, Porfírio pôs-se a escrever nada menos do que quinze livros intitulados *Contra os cristãos*, nos quais assume a defesa do paganismo. Discípulo de Porfírio, Jâmblico (250-330) prossegue expondo a doutrina de Plotino. Em parte, conserva a tríade plotiniana, mas desfigurando o espírito do autor das *Enéadas*, reafirma o politeísmo greco-romano. Defende os oráculos, a adivinhação, os ritos mágicos e a superstição (cf. ULLMANN, R. *Plotino; um estudo das Enéadas*, p. 202-3).

¹⁸⁶ *De beata vita* I,4.

¹⁸⁷ *Contra Acadêmicos* II, 41.

estritamente associado à Platão no que ele escreve sobre Deus¹⁸⁸. O que acertadamente se conclui em Paul Henry que “de todos os filósofos neoplatônicos Plotino só é citado nos documentos que nos reportam à época da conversão de Agostinho¹⁸⁹”.

4.2 A ultrapassagem da filosofia: do neoplatonismo à experiência mística.

O encontro que Agostinho teve com os livros platônicos pode ser caracterizado mais como um momento de reflexão pessoal, do que um mero conhecimento intelectual, pois ele mesmo afirma no livro VII das *Confissões*

“Entrei e, com aquela vista da minha alma, vi, acima dos meus olhos interiores e acima do meu espírito, a Luz imutável. Esta não era o brilho vulgar que é visível a todo o homem, nem era o mesmo gênero, embora fosse maior. Era como se brilhasse muito mais clara e abrangesse tudo com a sua grandeza. Não era nada disto, mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas estas”¹⁹⁰.

Assim começa a relação de uma experiência legítima que se pode chamar mística, formulada com palavras que fazem apelo a temas especificamente plotinianos, mas livremente assumidos num contexto espiritual que se pode qualificar de cristão. De fato, Plotino está sempre num segundo plano, quando Agostinho confessa que essa luz lhe fez violentamente tomar consciência, que ele se encontrava longe de Deus na *regio dissimilitudinis*: “tu tocaste a fraqueza de meu olhar pela violência de teus raios sobre mim, e eu tremi de amor e de pavor, e eu descobri que eu estava longe de ti na região da dessemelhança”. Este último conceito remonta a Platão¹⁹¹; mas, numa

¹⁸⁸ *Soliloquia* I, 9.

¹⁸⁹ HENRY, P. *op. cit.* p. 94.

¹⁹⁰ “*Et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te poutui, quoniam factus es adiutor meus. Intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae memae, supra mentem meam lucem incommutabilem, nom hanc uulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior erat, tamquam is ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet mgnitudine, non hoc illa erta, sed aliud, aliud ualde ab istis omnibus*”(Conf. VII, 10 – Trad: VOZES, *Supra*).

¹⁹¹ PLATÃO, *Política* 273 d; PLOTINO, *Enéadas* I, VIII, 13, 16-17.

perspectiva neoplatônica, há um traço de aprisionamento nas realidades sensíveis, nas quais a alma cai num atoleiro: a alma entra na “região da dessemelhança” no movimento que afasta do Ser divino¹⁹². A alma pela propensão aos bens inferiores (embora sejam bons) negligencia aos bens superiores, ao próprio Deus e a Verdade Imutável¹⁹³. Para Agostinho, ao contrário, quando a alma se volta para Deus e entra na sua luz, ela percebe sua situação, tomando consciência do abismo que a separa de Deus como uma diferença ontológica entre a criatura e o criador. Agostinho prossegue fazendo dizer ao Ser que lhe envie esta fulgurante luz¹⁹⁴. “Sou o pão dos fortes; cresce e comer-Me-ás; Não Me transformarás em ti como o alimento de tua carne, mas mudar-te-ás em Mim”¹⁹⁵. A experiência mística culmina pouco depois. Para Agostinho, que se lamenta – ao lembrar-se recentemente de suas incapacidades de conceber o incorpóreo – e que pergunta se “a verdade não é nada, visto que ela não se estende nem no espaço finito, nem no infinito”, Deus responde “de longe” como ele tinha respondido a Moisés, lhe revelando seu nome eterno: “Eu sou o que Sou” (Ex 3,14). Agostinho acolhe em mística esta resposta: “e eu ouvi como se ouve no coração, e não tinha nada, absolutamente a duvidar”¹⁹⁶.

O livro VII das *Confissões* relata não só uma experiência mística, mas uma série de “anabases” espirituais (ascensão da alma). A apreciação depende muito da maneira como se lê esses textos: o do “biógrafo”, atento principalmente em retratar diferentes fases vividas, ou o do “fenomenólogo”, aplicado em reencontrar (por detrás de aparentes situações) a retomada insistente da descrição de um estado – a condição humana, com suas fraquezas, mesmo armada com a filosofia e com a mística neoplatônicas – e, por outro lado, de uma ascese, um ato puntual, e instável. “Esta alegria que eu tinha de meu Deus não era uma alegria estável: eu me sentia atraído para ti por tua beleza¹⁹⁷, mas logo o meu próprio peso me arrancava de ti e eu recaía

¹⁹² Em Solilóquios VII, 1 Agostinho torna claro que a “semelhança” é a fonte da Verdade, enquanto a “dessemelhança” é a fonte da falsidade. (cf. NODARI, P. *op. cit.*, p. 162).

¹⁹³ Cf. *Conf.* II, 5.

¹⁹⁴ Cf. *Conf.* II, 10.

¹⁹⁵ *Conf.* VII, 10. Assim sucede na Eucaristia, mas a frase refere-se à Sabedoria Divina (cf. nota de rodapé, n. 18).

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ PLOTINO I, VI (Do belo), VI, IX (Do bem e do Uno). Pode-se determinar uma aproximação entre os escritos de santo Agostinho com a mística neoplatônica, onde o ser humano por meio da ascese e da purificação chega à união

gemendo sobre o solo. Esse peso era os meus hábitos carnis, mas tua recordação permanecia em mim”¹⁹⁸.

Agostinho descreve um desses momentos efêmeros de ascese espiritual, acontecida em Milão, no verão de 386, não necessariamente único, mas exemplar:

“E assim, gradualmente, desde os corpos até a alma, que sente através do corpo, e da alma à sua força interior, à qual o sentir do corpo anuncia as coisas exteriores, tanto quanto é possível aos animais irracionais, e daqui passando de novo à capacidade raciocinante, à qual compete julgar o que é apreendido pelos sentidos do corpo; a qual descobrindo-se também mutável em mim, elevou-se à inteligência de si e desviou o pensamento do hábito, subtraindo-se às multidões antagônicas dos fantasmas, para que descobrisse com que luz era aspergida quando clamava, sem nenhuma hesitação, que o imutável deve sobrepor-se ao mutável, o motivo pelo qual conhecia o próprio imutável – porque, se não o conhecesse de algum modo, de nenhum modo o anteporia com certeza absoluta ao mutável – e chegou àquilo que é, num relance trepidante [...] Mas não consegui fixar o olhar e, repellido de novo pela minha fraqueza, entregue uma vez mais aos meus hábitos, não levava comigo senão uma lembrança que ama, e com que desejosa de alimentos rescendentes que ainda não podia comer”¹⁹⁹.

mística com Deus. Mas é preciso diferenciá-las: enquanto para os neoplatônicos, máxime, Plotino, isso é obra do esforço humano, para Agostinho, a união é um dom sobrenatural.

¹⁹⁸ Conf. VII, 17.

¹⁹⁹ “Ataque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam atque inde ad eius interiorem uim, cui sensus corporis exteriora nuntiaret, et quousque possunt bestiae, atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur iudicandum, quod sumitur a sensibus corporis, quae se quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phnatasmatum, ut inueniret quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dibtatione clamaret incommutabile praefendum esse mutabili, unde nosset ipsum incommutabile- quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certe praeponeret –et peruenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus [...] sed aciem figere non eualui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem” (Conf. VII, 17 – Trad: VOZES, *Supra*).

A experiência interior, descrita por Agostinho, aponta para a ascensão da alma que percorre graus de perfeição²⁰⁰. Esta ascensão é aqui descrita como sendo progressiva, subindo dos sentidos até a razão que os julga, depois daí se elevando à Inteligência de si mesmo que, pensando, descobre qual luz já operava nela para lhe fazer preferir o imutável ao mutável²⁰¹. E diferença mais importante ainda, como a descreveu O. Du Roy, “o que Agostinho explora aqui sistematicamente, é este caminho descoberto graças à primeira experiência onde o chamado ao seu interior, arrancado de si mesmo, Deus lhe tinha aberto o caminho. No ápice desta ascensão a alma entrevê Deus, mas não pode permanecer aí”²⁰².

A forte influência neoplatônica sobre Agostinho, como é relatada no livro VII das *Confissões*, ocorre em Milão antes de sua conversão; já o relato do êxtase de Óstia, como se apresenta no Livro IX, ocorre após a sua conversão. Pode-se notar uma forte influência neoplatônica no relato místico de Óstia, pois uma visão intelectual não seria privilégio dos filósofos pagãos, mas também

²⁰⁰ Estes graus de perfeição, que a alma percorre para atingir a visão beatífica, são: a vida vegetativa e sensitiva, a vida intelectual que se alcança pela ciência, a vida virtuosa que se alcança pela purificação, a contemplação da verdade que se obtém pela prática da caridade e, por fim, a entrada na Luz pelo desprendimento do sensível (cf. JOLIVET, R. *op. cit.*, p. 196-201; *De utilitate credenti*, XXXIII, n. 70). Somente neste grau, a alma começa a distanciar-se do baixo para voltar-se para o alto. Declarando-se superior não somente ao próprio corpo, mas também a todo universo sensível, ela distancia-se de todos os bens que não lhe pertencem e que são relevantes apenas à ordem material [...] De início, a alma procura limpar-se de todas as sujeiras para tornar-se pura e imaculada, a fim de se abrir aos raios da luz divina [...] A partir daí, tendo o ser humano realizado a conversão decisiva da alma para Deus, não lhe resta mais do que manter no estado de pureza ao qual chegou. Agora, a alma tende para Deus, ou seja, para a contemplação da Verdade. Em seguida, a alma dirige o seu olhar para Deus, que somente os corações puros podem contemplar. Então, no último grau, a visão e a contemplação da Verdade enfim descobertas: a Sabedoria (cf. GILSON, E. *op. cit.*, p. 237-42). Para Agostinho o mundo criado por Deus, possibilita ao ser humano ascender até Deus. Num primeiro momento, dá-se a passagem do mundo exterior para o eu e daí para a luz transcendental. No âmbito do eu, a faculdade perceptiva representa o grau mais baixo. Depois vem o sentido interior, a que estão submetidos os sentidos externos. Se o ser humano tem em comum com os animais a sensibilidade, ele os supera pelo próximo grau, a saber, a faculdade raciocinante, como auxílio da qual o intelecto julga a respeito das impressões sensíveis. No entanto, a faculdade do juízo também ao se mostrar mutável, remete a um, imutável, que o espírito distingue mediante a reflexão sobre a sua atividade de julgar [...] A pretensão à certeza de que o intelecto expõe tais princípios revela um saber implícito sobre a imutabilidade, pois se fossem mutáveis não haveria certeza a respeito deles.. Desse modo, a reflexão leva às condições de possibilidade do juízo e, passando pelo intelecto humano, ao grau ainda maior: o imutável. Com este grau se alcança a esfera do divino [...] No caminho de subida a intelecção da existência de uma esfera transcendental de princípios ascende à visão do Ser. Assim ‘num golpe de vista trepidante’ alcança a visão de Deus., por meio da faculdade raciocinante. [...] Por meio da visão, Agostinho tem certeza de que Deus existe, é infinito, imaterial e imutável, mas ainda não é capaz de fruir a Deus, pois isso é uma coisa da vontade e não da falta de intelecção. [...] Agostinho, sem dúvida, apreendeu Deus intelectualmente, mas ainda não consegue orientar a sua vontade por Deus [...] A vontade não segue facilmente a intelecção. Pela incapacidade da vontade de se orientar pelo que a razão já conheceu como Sumo Bem., Agostinho suplica que Deus venha em seu auxílio para a sua perfeição (cf. BRACHTENDORF, J. *op. cit.*, p.144- 46).

²⁰¹ Está vem a ser uma luz imutável que age sobre o espírito, mas que o ultrapassa. Ela é eterna e criadora; é Deus mesmo, mas conhecido de uma maneira puramente intelectual, sem os antropomorfismos que levam a pensar e a falar impondo a nós ideias sobre Deus. Os degraus não são senão um meio prático de libertar nosso espírito dos sentidos e das imagens corporais, que permitem compreender a verdade como sendo uma realidade puramente inteligível (cf. CAYRÉ, F. *op. cit.*, p. 162).

²⁰² DU ROY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustín*, p. 87.

dos cristãos. Se o relato de Milão tem uma base filosófica, o de Óstia tende a ultrapassar a razão filosófica²⁰³. Se Agostinho em Milão dirige apenas o seu intelecto para Deus, em Óstia ele ascende com intelecto e vontade²⁰⁴. Agostinho vem salientar a insuficiência da razão em realizar a união mística, mas ela se dá, sobretudo, por meio da graça. A fé vem, neste momento, ultrapassar a razão, pois a conversão a Deus não é fruto do esforço humano, mas graça de Deus²⁰⁵. O cristianismo não é uma filosofia (teórica ou prática), mas obra do Espírito Santo, que age no interior do ser humano e faz com que ele viva o amor, unido a Deus e em consequência ame também aos seus irmãos. Segundo Cayré, é preciso levar em conta que a própria razão pode mostrar a existência do Verdadeiro Deus, que a própria fé revela²⁰⁶. De um lado, tem-se a visão de Deus, o poder tocar a Deus de maneira intelectual, como é descrita no Livro VII; por outro lado, sem negar este aspecto intelectual, a visão de Óstia pode ser associada a um fenômeno místico, onde a união com Deus não é uma fusão com o divino, como é a dos platônicos, mas respeita a diferença entre o objeto cognoscível e o sujeito cognoscente²⁰⁷. À visão intelectual de Deus, que se manifesta de maneira momentânea, acrescenta-se a conversão da vontade, para além do amor pelos bens transitórios em direção a Deus, Sumo Bem. No Livro IX, a vontade dividida, como é narrada no Livro VIII, passa a ser orientada para Deus de modo que o ser humano passa a amar

²⁰³ Ao se comparar o texto das *Confissões* com o das *Enéadas* pode-se encontrar uma diferença radical de tonalidade. Mesmo nas passagens mais místicas, Plotino não possui um acento comparável ao de Agostinho [...] O êxtase de Óstia estranho à Plotino, mesmo que possa sugerir temas neoplatônicos, não insiste nem sobre graus de perfeição, nem sobre a beleza, nem sobre a luz, nem sobre a alegria, nem sobre a visão, mas apenas sobre a audição [...] É preciso libertar-se de uma visão agostiniana demasiadamente plotiniana (no sentido filosófico) a fim de tornar-se um místico verdadeiramente cristão e muito insuficiente místico (no sentido plotiniano) para poder ser um cristão verdadeiramente místico (cf. MANDOUZE, A. l'extase d' Ostia in *Congrès International Augustinien*, 1954, v. 1, p.83-4).

²⁰⁴ Cf. BRACHTENDORF, J. *op. cit.*, p. 193. O êxtase de Óstia pode ser caracterizado como sendo uma subida progressiva da alma em direção a Deus, uma tentativa de se unir a Deus pela contemplação da Verdade. Tal mística caracteriza-se, fundamentalmente, pelo conhecimento espiritual de Deus e por certa experiência de seu amor. O conhecimento espiritual supõe o desprendimento do mundo sensível, que se dá por meio da vontade, e da purificação interior que Deus mesmo produz na alma. Este conhecimento é recebido como sendo uma purificação antes de iluminar a alma até o seu termo final. O amor místico é uma maneira pela qual se pode tocar a Deus e produz certa experiência frutiva, que somente Deus pode dar de maneira intensa e eficaz, por meio de seu Santo Espírito (cf. CAYRÉ, F. *op. cit.*, p 167). Tal fruição vem a ser uma faculdade volitiva, que se dá no interior do ser humano, e está associada à visão intelectual. Neste pormenor, concorrem juntas a *fruitio* e a *visio*. Sob forte influência neoplatônica, a Verdade podia ser percebida de maneira inquieta; já em Óstia ela é assumida de maneira plena e total, mas moderadamente: “*In ictu trepidantis aspectus [...] Et dum loquimur et inhiamus illi, adtingimus eam modice Toto ictu cordis*”.

²⁰⁵ A partir das conversações com Simpliciano, Agostinho passa a tomar consciência de sua fraqueza moral, mas em Óstia ele saberá que tal feito é uma característica dos contemplativos, pois a alegria de Deus é prometida por São Paulo aos cristãos (cf. COURCELLE P. La première expérience augustiniennne de l'extase in *Congrès International Augustinien*, 1954, v.1, p. 54-7)

²⁰⁶ Cf. CAYRÉ, F. *op. cit.* p. 169-70.

²⁰⁷ Cf. BEIERWALTES, W. *Agostino e Il neoplatonismo Cristiano*, p. 61-3.

unicamente a Deus sobre todas as coisas e todas as coisas em Deus. O amor a Deus encontra a sua plenitude cristã no êxtase de Óstia, após a conversão de Agostinho e diferencia-se da visão intelectualizada e transitória da experiência de Milão, apesar de que em Óstia, o êxtase também não foi duradouro, pois o êxtase intelectual duradouro não é possível nesta vida²⁰⁸.

. Dos neoplatônicos, Agostinho não tinha recebido somente a iniciação aos exercícios espirituais. Ele tivera, por eles, acesso a uma filosofia que procurava responder a muitas questões que se punham a ele há uma dezena de anos; mais exatamente, a volta reflexiva sobre si mesmo, condição primeira de uma subida “anagógica” (mística), em direção ao divino, ou tinha posto, em medida, após esta compreensão fugaz do Ser, de chegar, graças a esta iluminação, a uma visão do mundo que iria tornar-se o fundamento da metafísica. Tal visão encontra-se delineada no livro VII das *Confissões*, onde Agostinho relata as novas aquisições metafísicas, de sua apreensão espiritual, de Deus e da alma. Observa-se uma progressiva passagem de uma visão materialista de Deus, para uma visão espiritual, do maniqueísmo para o neoplatonismo e deste para a fé cristã. Na concepção cristã, “há, pois, entre os seres – as “coisas” – uma hierarquia de densidade ontológica determinada a partir do Ser, e pela dependência dele. Deus é o Bem supremo, e o que é corruptível e mutável, muito abaixo, na escala ontológica, é bom também, enquanto criatura de Deus. Quanto ao mal, cuja origem obcecava Agostinho desde longo tempo “não era uma substância, porque se fosse uma substância, seria bom”²⁰⁹. A pergunta certa a propósito do mal não era: “donde vem?” mas: “qual é?” ”como ele a desenvolverá, pouco após, em duas de suas primeiras obras²¹⁰. No que Agostinho reagia como bom discípulo de Plotino, mas também como ouvinte de Ambrósio, que sem dúvida, já tinha atraído sua atenção sobre essa definição do mal, como privação do bem, na sua prédica da primavera de 386.

²⁰⁸ Cf. BRACHTENDORF, J. *op. cit.*, p. 196.

²⁰⁹ *Conf.* VII, 12. Santo Agostinho queria ver o mal como se fosse alguma coisa de positivo. Não compreendia que este é ausência de ser ou perfeição (cf. *Conf.* VII, 5 – nota de rodapé, n. 2).

²¹⁰ *De moribus Manicheorum*, II, 2; *De libero arbitrio*, I, 6.

A chave da curva da evolução intelectual de Agostinho é o encontro com a filosofia neoplatônica, na idade de 32 anos. O resto de seus dias ele permanecerá neoplatônico, mas ele transformará o neoplatonismo e o subordinará à fé cristã. Agostinho é um cristão neoplatônico e não o inverso. Os sermões de Ambrósio que sofrem a influência de Orígenes, o dispõem a essa filosofia. Aí ele aprende que Deus é espírito puro, que a alma é incorpórea e que a vontade humana é livre. Seu entusiasmo se desencadeia quando ele recebe algumas obras de Plotino: “foi uma coisa incrível, incrível como o incêndio que daí resultou, e bem acima de tudo o que tu podes pensar – o que dizer mais? Incrível para mim mesmo quando eu sonho com isso”²¹¹. A Plotino deve-se, principalmente, um método de conhecimento de si mesmo (por um retorno para si mesmo, o ser humano é entregue a si mesmo) e a convicção de que no fundo do espírito humano é dada a relação com o divino. O acesso ao divino é o resultado não de um raciocínio lógico, mas de um movimento ascendente que encontra sua realização numa união intuitiva com o divino. Em Plotino, Agostinho discerne também uma resposta ao problema do mal: o mal é a ausência de alguma coisa que deveria existir, pois nós permanecemos livres e eticamente responsáveis por nossos atos. Em comparação com o maniqueísmo, que considerava o mal como indestrutível, é principalmente o otimismo da filosofia neoplatônica que atrai Agostinho. Privação do bem, ou falta de ser, em termos ontológicos, o mal é também quando se trata do mal físico, a ausência de conformidade entre certos elementos da criação e outros, então que todos os elementos desta criação são bons em si mesmos e que é preciso aceitar a natureza tal como é – “nossa terra tem seu céu nebuloso e ventoso que lhe convém”²¹² -, bem como a víbora e o verme, que foram criados bons por Deus, combinando-os com as partes inferiores de sua criação²¹³. Quanto ao mal moral – o mal em nós: *iniquitas* -, não era uma outra natureza que pecava em nós: “Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim a perversidade da vontade desviando da substância suprema”²¹⁴. Ideias de origem plotiniana que depressa modificadas por aportes especificamente cristãos – o Prólogo do Evangelho de João, as

²¹¹ *Contra Acadêmicos* II, 2, 5.

²¹² *Conf.* VII, 13.

²¹³ *Conf.* VII, 12.

²¹⁴ *Conf.* VII, 16; *En* V, 1,1, 4-8.

Epístolas de São Paulo -, completadas por eles e reassimiladas através deles, constituirão a armadura intelectual da doutrina agostiniana do universo, de Deus e do ser humano²¹⁵.

Nas *Confissões*, recordando os erros maniqueus de sua juventude e suas leituras dos filósofos que o ajudaram a sair daí, e que lhe pareceram verídicos, como os neoplatônicos, que o ajudaram a compreender a Deus não mais como uma substância corpórea, mas espiritual, ele afirmará: “Por amor de Vós, tive de ultrapassar, nos raciocínios, aos filósofos, ainda mesmo aos que falam com exatidão”²¹⁶ e talvez por isso, não se tornou um filósofo; ou então não permaneceu filósofo, no sentido clássico da palavra, após os *Diálogos* de *Cassiciaco*. Mas se ele ficou no estádio onde ele estava em Milão, no início do verão de 386 após as leituras neoplatônicas ou, se ele tivesse continuado a suspirar com eles a “pátria” divisada fugazmente, sem poder encontrar o “caminho”, sem dúvida, não seria ele senão um subproduto entre outros deste neoplatonismo²¹⁷. A “ultrapassagem” da filosofia neoplatônica, que ficava restrita ao conhecimento racional, levaria Agostinho, a partir da experiência do êxtase de Óstia a percorrer um caminho que somente pode ser trilhado pela fé na revelação²¹⁸, levando-o não só à salvação, como também, sem que ele o soubesse, à maior glória imortal entre os seres humanos.

A concepção neoplatônica do ser humano é, aos olhos de Agostinho, completamente humana, mas ele não assimila o neoplatonismo sem refletir. Já nas *Confissões*, seu entusiasmo primeiro se tempera. Ao lado da ausência do nome Jesus Cristo, e de toda ideia de encarnação divina, falta-lhe também, no neoplatonismo, o papel da fé, mais importante que o pensamento especulativo, o papel da graça divina, da caridade e da redenção. Agostinho não encontra aí, nem a morte na cruz, nem o sacrifício de um coração contrito e humilhado, nem

²¹⁵ Existe em Agostinho uma reivindicação da filosofia para o uso cristão, cf. *De doct. christ*, II, 60. Neste período, Agostinho aceita o posicionamento dos filósofos Platônicos enquanto são concordes com a nossa fé. Posteriormente, Agostinho revisará este posicionamento no livro das Retratações (cf. JOLIVET, R. *San Augustin y el neoplatonismo Cristiano*, p. 96).

²¹⁶ *Conf.* III, 6.

²¹⁷ P. Brown comenta em sua obra *Santo Agostinho – uma biografia*, p. 126: “Mas Agostinho jamais seria um outro Plotino; talvez lhe faltasse a portentosa tranquilidade do grande pagão. Assim como a ‘Sabedoria’ maniqueísta não lhe chegara apenas como um saber ‘íntimo’, mas também como um sofisticado regime moral que, durante muitos anos, permitiu-lhe dominar seu sentimento de culpa e sua implicação com a carne, ele recorreu, nesse momento, à busca de uma disciplina que complementasse a lúcida espiritualidade dos platônicos”.

²¹⁸ Cf. *Conf.* VI, 5.

a cidade- esposa de Deus (A Cidade de Deus, ou Igreja?), nem a promessa do envio do Espírito Santo, nem o cálice de nossa salvação²¹⁹.

No final do livro VII das *Confissões*, exatamente antes da menção de sua leitura de São Paulo, Agostinho marcou os limites, não intelectuais, mas espirituais, desta “conversão da Inteligência”, felicitando-se muito de ter lido estes *libri Platoniorum*. Mas mais do que ser uma fé ilustrada ou intelectualizada pela forte influência neoplatônica, isso não era suficiente para ele. Sua conduta moral alheia à fé deveria provocar nele uma conversão: a do coração, como caminho de salvação, não mais pela filosofia, mas em Cristo²²⁰.

“Tagarelava à boca cheia como um sabichão, mas se não buscasse em Cristo Nosso Salvador o caminho para Vós, não seria *perito* mas *perituro*²²¹ [...] Onde estava aquela caridade que se levanta sobre o alicerce da humildade, que é Jesus Cristo? Quando é que estes livros me ensinaram? Por isso, segundo julgo, Vós quisestes que eu fosse ao seu encontro antes de meditar as Vossas Escrituras, para que se imprimisse em minha memória o sentimento que nelas experimentei. Depois, quando em Vossos livros encontrasse a serenidade e minhas feridas fossem por eles curadas, discerniria perfeitamente a diferença que havia entre a presunção e a humildade, entre os que vêm para onde se deve ir e os que não vêm por onde se vai nem o caminho que conduz à Pátria bem-aventurada. Esta será não somente objeto e contemplação, mas também lugar e morada”²²².

²¹⁹ *Conf.* VII, 21.

²²⁰ Cf. JOLIVET, R. op. cit., p. 102.

²²¹ *Perito* – fino conhecedor/ *Perituro*. – que. haveria de perecer; um ser humano finito [Notar o jogo de palavras].

²²² “*Garriebam plane quasi peritus et, nisi in’ Christo, saluatore nostro’, uiam tuam quaererem, non peritus sed periturus essem [...] ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est Christos Iesus? Aut quando illi libri me docerant eam? In quos me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo uoluistis incorrere, ut imprimeretur memoriae meae, quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur uulnera meã, discernertem atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter uidentes, quo eundum sit, Nec uidentes qua, et uiam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam*” (*Conf.* VII, 20 – Trad: VOZES, *Supra*).

Ele acrescentará que se ele tivesse lido esses livros depois, e não antes das Escrituras, ele teria corrido o risco quer de ser afastado do “caminho”, por eles, ao invés de ser levado a pensar que eram bem capazes de pô-lo sobre o “caminho”. Aqui, de certa maneira, fica delineado o caminho de uma conversão intelectual, que em última análise, é uma etapa pela qual Agostinho haverá de percorrer para chegar à conversão da vontade.

4.3 – A conversão do coração

A filosofia procura descobrir a verdade e mostrar o caminho para onde ir, mas é incapaz de mostrar por onde. Ela é capaz de elevar-se até a contemplação da pátria bem-aventurada, mas é incapaz de habitá-la. A filosofia vê o fim do caminho, mas desconhece os meios para atingir a meta, pois a verdadeira conversão não é simplesmente uma mera especulação, mas uma luta interior, que procura libertar a alma das paixões e, dessa forma, fortalecer a vontade. E isso, somente é possível, com o dom sobrenatural que invade o coração do crente. A filosofia que pretende bastar-se a si mesma, que se orgulha de sua própria sabedoria, não consegue libertar o ser humano de suas misérias, porque propõe uma meta que nenhuma força humana consegue atingir, mas o cristianismo, que é uma vida de humildade, é um caminho de salvação, que proporciona ao ser humano a graça divina.

A reflexão de Agostinho ao deixar de lado a leitura neoplatônica, e adentrar nos ensinamentos das Sagradas Escrituras, como é relatada nas *Confissões*, viu a insuficiência da razão para levar a bom termo uma verdadeira conversão, de tal maneira que ele sentia-se convidado, não só a contemplar a sabedoria imutável, mas a se libertar, curar-se a fim de possuí-la ao ler São Paulo: “Quem me livrará deste corpo de morte, senão a Vossa graça por Jesus Cristo Nosso Senhor” (Rm 7,24)²²³. Agostinho sentia-se atraído por Deus: a

²²³ A leitura de Plotino e o confronto com as Sagradas Escrituras levariam Agostinho à descoberta do “eu” interior. O movimento que parte da realidade sensível, dirige-se para o interior e daí para o superior (Deus). O ser humano no silêncio de seu coração e na meditação regressa a si mesmo. Este regresso é, paradoxalmente, superação de si mesmo, pois, lá na intimidade, onde se ascende a luz da razão, ocorre o encontro com a Verdade, estável e imutável. Acima da razão, portanto, encontra-se a fonte da nossa possibilidade à Verdade (cf. HINRICHSEN, L. *op. cit.*, p. 72).

inquietante busca da verdade era o caminho que sua inteligência percorreria para converter-se; mas a posse plena de Deus, somente seria atingida pela vontade e pelo desejo de apoderar-se do Sumo Bem. Para que isso pudesse se realizar ele começaria a desprezar os atrativos do mundo, as honras, a fortuna: ele aspirava outros bens menos frágeis, e mais duradouros. Instalava-se, em seu interior, a luta entre duas vontades: uma espiritual e outra carnal²²⁴; uma que elevava a alma para Deus, procurando uma sincera conversão, e outra que o atraía para baixo, para o mundo, entendido como lugar de perdição e paganismo. Para que Agostinho pudesse ser ajudado neste caminho de conversão, foi importante o testemunho paradigmático de Mário Vitorino²²⁵ deixado pelo clérigo Simpliciano, capaz de comover o coração de Agostinho e levar a uma sincera conversão, passando do paganismo e das solicitações do mundo, com sua ânsia por glória e poder, para uma vida virtuosa e plena da graça de Deus. Não obstante, Vitorino ter passado também pelos neoplatônicos, revelando ser soberbo, ele encontra a coragem para a humildade e aceita a ideia da encarnação do Verbo ao confessar a cruz²²⁶. A narrativa de Simpliciano despertara em Agostinho a compreensão de que o ideal de vida cristão da humildade exige abandonar a avidez por poder e dinheiro²²⁷. Agostinho passa a sentir, em seu interior, uma luta de duas vontades opostas: uma que o levava para Deus, e outra que o mantinha preso às solicitações carnis, mas apesar de tudo vacilava em deixar a sua vida de pecado, e prolongava para mais tarde a sua conversão²²⁸. Nesse processo de conversão, foi igualmente importante o relato do leigo Ponticiano, que propôs a

²²⁴ Cf. *Conf.* VIII, 11.

²²⁵ Mário Vitorino havia sido instruído nas doutrinas filosóficas e, sendo mestre de eloquência e boa reputação, ergueu-se em sua honra uma estátua no Foro Romano. Até uma idade avançada, havia sido pagão e participara dos mistérios sacrílegos, que eram estimados pela nobreza romana. Era um apóstolo da idolatria com o ímpeto de sua terrível eloquência. Um dia de feroz perseguidor, tornou-se humilde servidor da verdade [...] Um dia ao ler as Sagradas Escrituras com o cuidado que tinha para daí refutá-las, pouco a pouco, a luz de Cristo penetrou em sua alma e um dia confessou a Simpliciano; ‘Sabes que já sou cristão?’ No que este respondeu; ‘Não acreditarei, nem te contarei entre os cristãos, enquanto não te veja na Igreja de Cristo’. Mas Vitorino a princípio não cria assim: com o pretexto de que não são as paredes que fazem os cristãos, permanece na porta da Igreja, pois temia manifestar publicamente a sua conversão. No entanto, após as leituras das Escrituras, compreendeu que devia professar a fé em Jesus Cristo, e ser coerente na sua vida mediante uma conduta exemplar; então, pediu para ir à Igreja para se tornar um cristão. No momento do Batismo, quando se devia recitar na presença povo cristão uma fórmula determinada, que afirmava a sua crença, Vitorino, mesmo tendo sido convidado a fazê-lo em segredo, preferiu professá-la de maneira aberta, chegando a excitar o entusiasmo do povo fiel (cf. JOLIVET, R. *San Agustín y El neoplatonismo cristiano*, p. 105-6; *Conf.* VIII, 2-5).

²²⁶ Cf. LUIS, P. *Las confessions de san Agustín comentadas*, p. 393-99

²²⁷ Cf. BRANCHTENDORF, J. *op. cit.*, p. 158.

²²⁸ Cf. *Conf.* VIII, 5.

Agostinho, como modelo de vida virtuosa, a vida monástica de Santo Antão, monge do Egito, abraçada por dois jovens de Tréveris, que deixaram o mundo para se consagrarem a Deus²²⁹. Assim como o relato de Simpliciano problematizava a avidez de glória a que estava submetido Agostinho, a narrativa de Ponticiano põs em questão o desejo sexual, pois o ideal de vida cristão não exige somente uma renúncia à cobiça de honra, mas também o viver a castidade²³⁰. Com Vitorino, Agostinho aceitava ir à Igreja, com os jovens de Tréveris, renunciava toda ambição humana, especialmente em ter uma mulher, como Antão que havia tomado para si o exemplo das Escrituras. Isso foi, na verdade, um exemplo edificante, que levou Agostinho a entrar em si mesmo, mas, ao mesmo tempo, sentir a incapacidade de mudar de vida:

“Mas quanto mais ardentemente amava aqueles jovens, de quem ouvia contar salutareos exemplos – pois se entregavam todos a Vós para os curardes – tanto mais execravelmente me odiava, ao comparar-me com eles [...] Eu ia adiando a hora de desprezar a felicidade terrena [...] Julgava que o motivo por que adiava de dia para dia o desprezo da esperança do século e o seguir-Vos só a Vós era porque não me aparecia nada certo por onde dirigisse o meu trajeto”²³¹.

Agostinho, até então, havia percorrido um caminho que pode ser caracterizado como sendo intelectualista apoiado na filosofia neoplatônica, mas

²²⁹ Para a conversão de Santo Agostinho, foi fundamental o testemunho de Santo Antão e as palavras das Escrituras, como se tivessem sido dirigidas especificamente a ele: ‘Vai, vende tudo o que possuis e dá-os aos pobres e terás um tesouro no céu, depois vem e segue-me’ (Mt 19,21), que levou a Antão a abraçar a vida monástica [...] De igual forma a leitura de São Paulo: ‘Não caminheis em glotonarias e embriaguez, nem em desonestidades e dissoluções, nem em contendas e rixas, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfações da carne e seu apetites’ (Rm 13,13). Tendo, pois, tomado a decisão de ser batizado e a renunciar a concupiscência da carne (cf. LUIS P. *op. cit.*, p. 433-34; *Conf.* VIII, 6). 1

²³⁰ Cf. BRACHTENDORF, J. *op. cit.*, p. 159.

²³¹ “*Tunc uero quanto ardentius amabam illos, de quibus audiebam salubres affectus, quod se totós tibi sanandos dederant, tanto execrabilius me comparatum eis oderam, quoniam multi mei anni mecum effluxerant [...] et putaueram me propterea differre de die in diem contempta spe saeculi te solum sequi, quia non mihi apparebat certum aliquid, quo dirigerem cursum meum [...] Et putaveram me propterea differe de die in diem contempta spe saeculi te solum sequi, quia non mihi apparebat certum aliquid, quo dirigerem cursum meum*” (*Conf.* VIII, 7 – Trad: VOZES, *Supra*).

no momento em que ele se ancora nas Sagradas Escrituras, (cf. Rm 7) ele passa a rever a sua posição, e ao mesmo tempo afirma que o ser humano pode alcançar a Verdade, não mais por meio do conhecimento, mas unicamente por meio da fé²³². Juntamente com São Paulo, ele dirá no Livro VIII das *Confissões*, que o que impede o ser humano de fazer o bem não é uma carência de conhecimento, mas o pecado, que se manifesta numa má vontade²³³: “Querer o bem está em mim, não, porém o praticá-lo, visto que não faço o bem, que quero, e faço o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, não sou eu quem age, mas o pecado que habita e mim” (Rm 7,18b-20). É o caso daqueles que vivem uma vida sem Deus, presos nas trevas do pecado, por causa de uma má vontade. Isso é uma enfermidade da alma, resultado de que o pecado a impulsiona para baixo, mas a virtude a eleva para cima. Por isso, existem duas vontades, haja vista que nenhuma delas é plena, e o que está presente numa, falta à outra²³⁴.

Para Agostinho, a vontade é livre, pois tem poder sobre as suas aspirações. Ela exerce o seu poder como *liberum arbitrium*. A liberdade da vontade é a posse desse *liberum arbitrium* pela qual o ser humano age. Pertence à natureza de uma aspiração da vontade não apenas o fato de ela querer algo, mas também o de ela se querida. Se ela fosse coagida física ou metafisicamente ou de qualquer outra maneira, induzida em desconsideração ao *liberum arbitrium*, ou até mesmo contra a decisão deste, então ela deveria

²³² O conhecimento tende ao orgulho intelectual, enquanto a fé leva o ser humano a ser mais humilde. Para Agostinho, em especial, os eremitães, os ignorantes arrebatam o céu, enquanto que aqueles que possuem a ciência sem coração, seguem revolvendo-se na carne (cf. *Conf.* VIII, 8).

²³³ Cf. HORN, C. *Agostinho; conhecimento, linguagem e ética*, p. 118. Para os filósofos antigos, o aprisionamento da vontade significava a incapacidade da vontade de alcançar, na base do próprio conhecimento racional, uma vida boa, racional, moral e ascética [...] Para a filosofia grega, o bem agir é reduzido ao conhecimento racional; o mau agir, ao contrário, a uma influência de afetos (cf. *Ibidem*, p. 118-21). Para os gregos, o saber ou as emoções determinavam a resolução do agir, mas não uma boa ou má vontade [...] O agir correto era associado ao conhecimento. O mau agir, ao contrário, como efeito das emoções que turvam a razão e a impedem de conhecer a verdade. A perversidade moral seria então expressão não da maldade, mas da ignorância (cf. BRACHTENDORF, J *op. cit.*, p. 166-7). Na visão cristã, pode-se caracterizar o pecado ou o mal moral como sendo uma privação do bem, ou uma ausência do amor de Deus. Não se deve buscar uma causa positiva para o pecado, mas apenas considerá-lo uma deficiência de causa (o não-ser) que se contrapõe a graça (o ser) (cf. GILSON, E. *op. cit.*, p. 279).

²³⁴ Cf. LUIS. P. *op. cit.*, p. 422-23. Na Epístola aos Romanos, é a luta entre a carne e o espírito que move a vontade. Para Agostinho, porém, o embate origina-se da própria vontade, que é débil e não a carne. Na verdade, a causa, segundo São Paulo engloba a vontade que quer exercer-se longe de Deus (cf. CUNHA, M. *O movimento da alma; a invenção por Agostinho do conceito de vontade*, p. 54). O conflito entre a carne e o espírito, é do espírito consigo mesmo, entre *caritas* ou amor de Deus, e *cupidas* ou amor soberbo de si mesmo, revela que a carne não é o corpo, pois a natureza corpórea não traz em si nenhum mal; antes a carne significa a submissão voluntária aos desejos do corpo (cf. FILHO, M. *op. cit.*, p. 37).

ser considerada uma causa natural da ação, mas não a causa da vontade, e seria, pois, moralmente imputável²³⁵.

Agostinho e os neoplatônicos acreditavam que a vontade é a tendência natural da alma retornar a Deus. Para os gregos, a vontade era vista como tendência de desejo; para Agostinho, uma potência de decisão livre (*liberum arbitrium*), juntamente com a tendência de uma ação involuntária – racional ou irracional (*voluntas*). Nesta visão, o *liberum arbitrium* ou a capacidade de decisão livre vem ser, num certo sentido, inclinada (forçada) pela *voluntas* ou tendência de ação subjacente, a uma determinada direção, porém indeterminada²³⁶. Para Agostinho, a vontade sendo dada por Deus ao ser humano, deixa a ele a possibilidade de decidir entre escolhas racionais e irracionais, boas ou más. Esta é conseqüência do pecado, àquela, da graça²³⁷. A boa vontade é uma característica de todo ser racional; no entanto, ela não é simplesmente idêntica com a razão, antes, ela vem a ser uma potência para chegar a uma escolha. No Livro VIII, das *Confissões* Agostinho explicará porque a razão sozinha é incapaz de realizar a conversão a Deus, embora já estivesse convencido da mudança para uma vida cristã.

Agostinho defenderá a tese de que no ser humano existem duas vontades: uma boa e outra má, mas somente por meio de uma cooperação (sinergismo) entre a decisão humana da vontade (*liberum arbitrium voluntatis*) e a eficácia da graça é possível agir corretamente (*voluntas recta*). A *perversa voluntas*, dentro da qual permanece o *liberum arbitrium* vem a ser, no entanto, a possibilidade de escolher entre opções parciais mais ou menos ruins. A *perversa voluntas* não é uma vontade que se decide para o mal, mas antes a

²³⁵ Cf. BRACHTENDORF, J. *op. cit.*, p. 169. Para Agostinho, a vontade é uma potência que está alheia a toda grandeza determinante e mesmo ao acesso divino. A vontade humana pode se voltar livremente ao que é ruim. Por isso, nada está em nosso poder quanto a própria vontade [...] Quem em contrapartida poderia afirmar algo mais insano do que ‘não queremos por vontade própria’ (cf. HORN, C. *op. cit.*, p. 121-2; *De liberum arbitrium* 3,27).

²³⁶ Cf. HORN, C. *op. cit.*, p. 124.

²³⁷ Em *De libero arbitrium* III, o pecado vem a ser um ato de vontade livre associado à *ignorantia* e à *difficultas*: ignorância sobre a existência de Deus, sua essência e seu caráter como sumo bem do ser humano; e incapacidade deste em orientar sua vontade ao sumo bem. De per se não representam culpa alguma, mas antes, limitações naturais. Essa visão é análoga a das *Confissões* onde a *voluntas perversa* está associada à concupiscência ou libido. O pecado vem a ser uma recusa ao auxílio divino, por isso, para que o ser humano possa agir bem é necessário o auxílio da graça divina (*gratia subsequens e cooperans*). A inclinação para o bem estaria ao alcance do ser humano (em seu livre arbítrio), mas não o seu agir, pois como diz São Paulo: ‘não faço o bem que quero, mas o mal que não quero’. No entanto, o conceito de *gratia praeveniens e operans* que possibilita não apenas a realização do bem, mas causa o querer o bem, dificilmente pode ser encontrado nas *Confissões*, mas somente em suas obras tardias.

vontade cindida²³⁸. Assim, cometer o mal nada mais é do que submeter a própria vontade às paixões, ou seja, preferir aos bens propostos pela lei eterna uma satisfação pessoal inferior. Para Agostinho, o mal é gerado por causa da deficiência do livre-arbítrio, da privação do bem, que sempre é um ato voluntário que está em poder do ser humano²³⁹. A causa do mal está, pois, na vontade corrompida, mas esta não tem uma causa: provém antes de uma falta de causa (*causa deficiens*). Em sua obra posterior, na *Cidade de Deus*, Agostinho dirá que não existe uma causa eficiente (*causa efficiens*) para uma má vontade, mas apenas uma causa deficiente²⁴⁰. Por outro lado, a boa vontade é aquela que faz o ser humano viver com retidão e honestidade, e leva-o a alcançar o cume da Sabedoria²⁴¹. No entanto, quando o ser humano despreza o amor à Sabedoria, que é Imutável, e passa a desejar unicamente a ciência temporal, que é mutável, então, seu *status* de ser imagem e semelhança de Deus, torna-se degradante, assemelhando-se aos seres irracionais. O ser humano, na ânsia de querer experimentar o seu próprio poder, recai sobre si mesmo ao não querer submeter-se a Deus, e, ao mesmo tempo, querer ser como Deus.²⁴²

Agostinho tinha consciência de que em seu interior digladiavam duas vontades: o hábito do pecado e a nova vontade que a graça implantava nele, o homem velho, e o homem novo, o carnal e o espiritual²⁴³. Ele sabia o que tinha de mal e ignorava o bem que havia de ter pouco tempo depois, não só o ir para o céu, mas também atingi-lo, não uma vontade tibia, mas fervorosa²⁴⁴. A resistência a querer fazer o Bem, está na alma, pois ela manda no corpo, uma alma doente é incapaz de atos virtuosos, por isso trava-se um duelo mortal, no interior do ser humano que põe em cheque uma vontade boa e uma vontade, que faz adiar a conversão: “vai ser agora, agora mesmo [...] e pelas palavras

²³⁸ Cf. HORN, C. *op. cit.*, p. 125-29.

²³⁹ Cf. CUNHA, M. *op. cit.*, p. 73.

²⁴⁰ Cf. *De civ. Dei*, XII, 7-8.

²⁴¹ Esta é a lei eterna, que faz parte da vida do ser humano; por isso é por ela que a razão domina as tendências inferiores. Não obstante, nada pode forçar o ser humano a agir. O ser humano pode ser induzido, seduzido a agir contra a sua vontade, mas o seu livre arbítrio é soberano. A sua liberdade é uma propriedade da vontade esclarecida pela razão. É um arbítrio, uma decisão soberana que leva o ser humano a agir conforme a sua consciência e a ser senhor de seus atos (cf. *De libero arbítrio* 9,19; 10,20; 12,25).

²⁴² Cf. *De Trinitate* XII, XI, 16.

²⁴³ Cf. *Conf.* VIII, 9.

²⁴⁴ Cf. *Conf.* VIII,8.

caminhava para a decisão final. Estava a ponto de se cumprir, e não se cumpria. Já não recaía nas antigas paixões, mas estava próximo delas e respirava-as. Faltava pouco, sim, faltava pouco”²⁴⁵. Agostinho, neste pormenor, sabia que estava errado, sua razão era iluminada pela luz divina, pode-se dizer que seu intelecto havia recebido uma luz especial de Deus, mas, ao mesmo tempo, queria mudar de vida, mas não mudava, pois a conversão não é um esforço humano, mas é um dom de Deus, que transforma os corações e leva a vontade a aceitar o Bem Supremo na vida prática. A vida de um converso não é apenas uma teoria, ou uma ideia, mas vem a ser, antes de tudo, uma nova vida no Espírito, que o leva a atitudes práticas; no caso de Agostinho, foi o abandono de sua vida pagã e carnal, a fim de receber o Batismo, isto é, pertencer à Igreja.

Neste ínterim, entre a sua conversão e o Batismo, que foi uma conseqüência de sua conversão, Agostinho nos relata o episódio do *Tolle lege*, que teria acontecido no Jardim de Milão (lugar de disputa entre as duas vontades). Ao tomar e ler o livro das Epístolas de São Paulo, que o advertiam a não viver em glotonarias e embriaguez, nem em desonestidade e dissoluções, nem em contendas e rixas, mas a revestir-se de Cristo, não satisfazendo os apetites da carne uma luz apaziguadora inundou o seu coração e todas as trevas da dúvida se dissiparam²⁴⁶. Agostinho encontra, nessa passagem das Escrituras, uma admoestação para viver uma vida mais perfeita, abandonando a ambição e a procura de honras e riquezas, aquilo que são Paulo chama de satisfação da carne e suas concupiscências²⁴⁷. Agostinho, pois, apresenta no livro VIII das *Confissões*, o episódio do *Tolle e lege*, como sendo o ponto culminante de sua vida, uma concretização de sua busca pela Verdade, no confronto entre as obras neoplatônicas e as Escrituras, não indo além desta interrogação, no seu caminho de conversão pessoal a Deus²⁴⁸.

²⁴⁵ *Conf.* VIII,11.

²⁴⁶ Cf. *Conf.* VIII, 12.

²⁴⁷ Cf. LANCEL, S. *op. cit.*, p. 144.

²⁴⁸ Cf. O' MEARA, J. *La jeunesse de saint Augustin*, p. 248-49.

4.4 - A dialética como caminho de ascensão: a luta entre duas vontades

“Nos criaste para Vós e o nosso coração vive inquieto enquanto não repousar em Vós”²⁴⁹. Essa sentença de Agostinho, relatada no início do livro das *Confissões*, nos faz entender que a essência do ser humano é o fato de ter sido feito para Deus. A aspiração a Deus não é um estado de ânimo ou uma exigência puramente subjetiva, mas é, antes de tudo, um *status* ontológico, conatural ao ser humano, cujo estado natural, em consequência, é o fato de ser um ente criado com um destino, a execução do qual transcende todos os atos e a ordem da natureza. De um lado está presente o *telos*, a orientação e o fim ao qual tende, e, por outro lado, os limites para a consecução desse fim. A “inquietude” da qual se fala indica que a paz está em Deus e não no mundo, entendido com lugar do paganismo, do mundanismo e da ânsia por poder e riqueza; portanto, toda vida do ser humano é feita para Deus, é estado de inquietude, um contínuo e renovado consenso com o Ser (e por isso a paz) e uma perene aspiração a paz interior que ainda não possui, mas espera possuir, que teme não obter ou perder pela negação do Ser. Na medida em que o ser humano adquire cada vez mais consciência de seu próprio ser, descobre que, feito para viver neste mundo, no entanto, não foi feito para o mundo; que o amor de Deus é a paz; todavia, não a tem, mas que a terá caso repouse Nele, e ao tê-la, toma consciência de que é um ser feito Deus. Essa vem a ser a sua esperança, mas ao mesmo tempo desconforto, pois ainda está no mundo. O ser humano está no mundo que foi feito para ele, mas ele foi feito para Deus, ele não pertence ao mundo; essa é a sua condição incômoda: não existe adequação entre o “ser no” e o seu “ser para”. A natureza do ser humano vive em tensão dialética, discurso infinito, sempre aberto, porque o dar fim transcende as possibilidades do próprio ser humano. Com efeito, ele aspira (e aqui se encontra a sua verdadeira paz) a beatitude²⁵⁰. Nesse sentido, a filosofia é um caminho que busca encontrar a Verdade e do Bem, que é Deus. É um duplo movimento do ser humano para Deus, mas também de Deus para o ser humano. A filosofia como busca do Bem beatífico é empenho do ser humano, uma aposta para toda a sua existência, pois todo ser humano busca a Deus e

²⁴⁹ “Feciste nos ad te inquietum est cor nostrum donec non requiescat in te” (*Conf. I, 1*).

²⁵⁰ Cf. *De Civ. Dei*, XIX, c.1, n. 3.

esta busca é, acima de tudo, um itinerário espiritual, mais do que uma conquista da ciência ou virtude do sábio²⁵¹.

O ser humano (mesmo que justifique uma moral autônoma, independente, pela via exclusivamente racional)²⁵², somente poderá encontrar a sua felicidade em Deus. Quando o ser humano busca a felicidade é a Deus que ele busca. É fundamental que a alma se una a Deus, renunciando a todos os bens efêmeros. Neste movimento da alma em direção a Deus, ela encontra a si mesma, perdendo-se toda Nele. Isso significa nossa independência absoluta em relação a Deus e o reconhecimento do nada que não é Deus²⁵³. É o que se pode concluir ao ler esta passagem das *Confissões*:

“Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que estáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco”²⁵⁴.

Este movimento da alma para Deus, de sua vontade e da sua inteligência, vem ser iluminado por Deus de maneira gratuita. Mesmo que a inteligência busque a verdade de maneira natural, ela somente encontrará o seu complemento em Deus, a fim de adquirir um sentido pleno de salvação. O ser humano ao constatar a sua finitude (mal metafísico), sente a necessidade

²⁵¹ A mente humana é capaz de encontrar a Verdade. Mas é errado afirmar com os estóicos e com os platônicos, que a realização do fim do ser humano seja obra exclusiva dele, pois ele por si só não é capaz de atingir a beatitude, necessitando de um dom sobrenatural. [...] Assim a filosofia sozinha não pode realizar esse projeto de beatitude, mas necessita da religião, a fim de convergirem o dado racional e o dado revelado: a filosofia, atividade humana e racional, encontra apoio nas Verdades da fé, que sem negar a sua positividade a elevam sobremaneira. [...] Portanto, todo ser humano é capaz de verdades e virtudes, mas suas capacidades cognitivas e morais (mente e vontade) são insuficientes para realizar o fim [...] Todavia a vocação fundamental do ser humano é a fruição do Sumo Bem, mas que em seu estado atual de pecado, não dispõe de todos os meios idôneos e suficientes para realizá-lo (cf. SCIACCA, M. *op.cit.*, p. 395-96).

²⁵² Uma moral autônoma ou uma religião pelo caminho puramente racional foi proposta por E. Kant na época moderna. Para Agostinho, a razão torna-se plenamente humana na medida em que ela se une à questão da Verdade plena e total, ou seja, com o infinito e com o mistério. Assim, reconhecer e aderir ao mistério vem a ser um ato plenamente racional (cf. NODARI, P. *op. cit.*, p. 163).

²⁵³ Cf. JOLIVET, R. *San Agustín y El neoplatonismo Cristiano*, p. 182.

²⁵⁴ “Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam, mecum eras, et tecum non eram” (Conf. X, 27 – Trad: VOZES, *Supra*)..

de se converter a uma instância superior por meio de sua inteligência e de sua vontade. Assim, a conversão a Deus, sob a ótica do livre-arbítrio, vem a ser a submissão à transcendência, da razão à fé, do ser humano livre para poder encontrar-se com Deus²⁵⁵. Por outro lado, o livre-arbítrio vem a ser a causa do mal moral (ou do pecado), como renúncia à vocação natural do ser humano de procurar ou de se dirigir a Deus. O mal moral vem a ser uma perversão da vontade, que tende voltar as costas ao Criador, mas a boa vontade, no entanto, reconhece a necessidade de aspirar à transcendência. O mal sendo uma privação do bem significa uma ausência de conversão, que contradiz a própria natureza que busca a Deus²⁵⁶.

Numa análise mais detalhada, pode-se constatar que o ser humano não apenas busca aperfeiçoar-se numa escala de graus, mas sente a necessidade de submeter a sua razão à autoridade da fé, isto é, de viver a vida da graça. A cosmologia dá lugar à teodicéia²⁵⁷. A natureza humana, sendo espiritual e dotada de vontade, apresenta uma exigência moral, cosmológica e epistemológica de realizar uma conversão à Unidade; mas por causa do pecado, tal natureza encontra-se corrompida e carece da graça²⁵⁸.

Agostinho, mesmo não tendo dialogado com os modernos, já previa os limites da pura racionalidade, quando ao confrontar os escritos neoplatônicos com as Escrituras, começou a raciocinar de maneira diferente²⁵⁹: sua

²⁵⁵ Cf. FILHO, M. *op. cit.*, p. 301.

²⁵⁶ Cf. *Ibidem*, p. 292-94. A natureza humana encontra o seu fundamento último somente em Deus, O finito tende ao infinito, o mutável ao imutável, pois o ser tende à perfeição numa hierarquia de graus de perfeição, ou em linguagem plotiniana: o Uno é o fundamento do Múltiplo. Para Agostinho, sábio é aquele que submete as suas paixões à razão, sendo estas submissas à Verdade Imutável (cf. *De libero arbítrio* I, 20-22). Por isso a *perversa voluntas* tende ao pecado, enquanto a *bona voluntas* tende a converte-se a Deus.

²⁵⁷ A cosmologia agostiniana procurar responder ao problema levantado pelo maniqueísmo, sendo insuficiente para responder ao pelagianismo, pois procura responder acerca da natureza das criaturas boas dentro da ordem universal, mas deixa em aberto o problema do pecado e da necessidade da graça. Após criticar o maniqueísmo, a atenção de Agostinho se voltará para os pelagianos. O mal que era inerente à natureza, foi deslocado para o movimento da alma: contra os pelagianos era preciso mostrar que o mal não contamina a obra de Deus, isto é, não acarreta negar o bem que são a criação e a vontade humana. O mal, ao se localizar na vontade, não implica em condenar a natureza, nem a Deus. A natureza permanece intocada no plano da transcendência. Com efeito, Agostinho indica que o mal não se encontra na natureza (mal metafísico), mas no mal praticado e no mal sofrido. O pano de fundo é a cisão da vontade tendo como base a teodicéia. Nesse sentido, o pecado, fazendo parte da condição humana decaída, é um ato volitivo e não natural, que pode ser anulado pela graça. Assim, a vontade pode ser liberta por uma potência transcendente (cf. FILHO, M. *op. cit.*, p. 307-8).

²⁵⁸ O mal moral, ou o pecado não está na coisa em si (como a riqueza ou o prazer), mas quando o ser humano não orienta os bens temporais para o bem. O problema está na cisão da vontade, na aversão da vontade para o bem imutável, quando o ser humano prefere o transitório ao bem imutável (cf. *De lib. arb.* XIX, 59). Dos bens materiais, o ser humano deve fazer um bom uso, mas das coisas espirituais, ele de fruir.

²⁵⁹ Cf. *Conf.* VII, 21.

inteligência e a sua vontade passaram a ser orientadas, guiadas por Deus, e não permaneceram na pura imanência, mas ao buscar o transcendente, sua filosofia ficou aberta à Revelação.

Agostinho ao centrar toda a sua especulação sobre Deus e sobre o ser humano apresenta as duas esferas como problemas distintos, mas não separados. Ao apresentar, ou afirmar o ser humano, uma realidade não nega a outra, mas constituem uma unidade, pois apresentar o problema de Deus é, ao mesmo tempo, desvendar o mistério da pessoa humana e de sua relação com o mundo criado. Sua filosofia é um colóquio entre o Criador e a criatura; entre o ser humano que busca a Deus e tende para Ele, e de Deus que vai ao encontro do ser humano, um verdadeiro itinerário espiritual de conversão, mediado pelo Espírito. O ser humano, que conhece a si mesmo, conhece também a Deus. Somente adquirindo consciência dessa união com Deus, ele descobre a si mesmo e sua autenticidade ontológica. Onde está o ser humano, ali está também Deus, em seu interior. A peregrinação do ser humano leva a buscar o Bem Supremo, o homem sabe quem ele é, quando reconhece em Deus a sua origem primeira. O ateu, que em seu coração nega a Deus, não conhece a si mesmo, pois não reconhece a verdade, não a possui em si mesmo; pode, no entanto, participar do bem, mas não possui o Bem Absoluto. Assim, a busca de Deus nasce no interior do ser humano, não por uma necessidade subjetiva, mas por uma disposição objetiva de participação na verdade, que leva o ser humano a transcender a si próprio até o encontro com Deus. O ser humano busca conhecer a verdade, mas não se realiza como pessoa na imanência desse processo. O ser humano somente se realiza em Deus, começa nele e nele termina; por isso, tender a Ele com a sua vontade e o seu intelecto é ser e fazer-se pessoa. Não apenas conhecemos a Deus, mas também o amamos: concorre para esse fim o intelecto a vontade do ser humano. Mas, na maior parte das vezes, esta busca pela Verdade é ofuscada por uma vontade má, dominada por paixões e instintos perversos; e tampouco se conhece quem ignora a própria miséria e, no seu orgulho, acredita que não tem defeito. A vontade está dividida: quer praticar o Bem, mas uma força o arrasta para o mal, quer o bem, mas não consegue praticá-lo. O ser humano faz o mal que não quer e deixa de fazer o bem que quer. Mas simplesmente querer não basta,

porque a natureza humana é enfraquecida por causa do pecado. Por isso, a filosofia estóica ou acadêmica, ou qualquer outra é incapaz de levar o ser humano a praticar o Bem verdadeiro²⁶⁰, pois ela é limitada por uma decisão humana, que se mede simplesmente pelo esforço humano, ou por um ato volitivo, que dispensa a graça redentora. O movimento dialético da natureza humana, ainda que distinto, não está isolado – por um elo ontológico que liga o ser humano a Deus – da dialética de outra ordem (teológica) pecado-graça. Por isso, a necessidade permanente (instante a instante) de conversão para Deus, se o ser humano quer viver a liberdade, não submetido às paixões e vícios desordenados. A alma, na medida em que busca a si mesma e as coisas criadas, perde-se a si mesma, pois ao fugir do amor, atrai para si a ruína, ou a cólera. Assim, não há descanso para a alma, enquanto ela não escutar a voz interior, que se encontra no fundo do coração do ser humano²⁶¹. Essa atenção que é dada à luz interior, que habita o coração, a voz que ressoa no mais íntimo da alma humana, vem a ser o começo de uma real conversão a Deus, que implica em conhecer a Verdade e a nós mesmos, isto é, conhecer a Deus que está em nós como princípio do ser, do movimento, da vida, princípio da luz, na qual o ser humano conhece a verdade. Mas o ser humano desconhece a si mesmo, enquanto não tiver aberto o olho da alma a essa presença espiritual²⁶². O ser humano ao realizar a elevação da alma até Deus, na união substancial com seu corpo material, não deve negar uma dimensão para afirmar outra, mas ao unir uma dimensão à outra, rumo a beatitude perfeita, e ter sempre presente que o seu fim último transcende toda realidade mundana. Por isso, permanece sempre presente uma zona de obscuridade, de mistério, que é precisamente o mistério de salvação, ou da união da alma com Deus, no final do processo de conversão. A alma sabe a Quem busca, porque está presente nela, mas não sabe o que vem a ser esta beatitude que aspira, porque Aquele a quem busca está ausente. O conhecer implica uma negação do próprio ato de conhecer, buscar a Deus e a si mesmo é um mistério. É o momento da fé, distinto, mas não separável da indagação racional.

²⁶⁰ Cf. SCIACCA, M. *op. cit.*, p. 401.

²⁶¹ Cf. JOLIVET, R.. *San Agustín y El neoplatonismo cristiano*, p. 181.

²⁶² *Ibidem*, p. 182.

4.5 A conversão da vontade no *De diversis questionibus ad Simplicianum*

O tema da conversão da vontade, que se encontra delineado a partir da leitura de São Paulo, levou Santo Agostinho a pensar com maior profundidade a questão do livre-arbítrio e da graça divina. Essas reflexões são particularmente relevantes nos escritos *Ad Simplicianum* (396), que vem ultrapassar o *De libero arbitrio* (388-395), pois, segundo Santo Agostinho, este era insuficiente para responder aos seus questionamentos maduros a respeito da vontade no processo de conversão a Deus.

Agostinho ao interpretar a carta de São Paulo aos Romanos, onde o apóstolo trata da questão da vontade, ao afirmar a capacidade do ser humano em querer o bem, mas devido ao pecado, à sua incapacidade de realizar esse bem (cf. Rm 7, 18b-20), ele procura responder à Simpliciano introduzindo na discussão o conceito de graça divina, dada de maneira gratuita e misericordiosa ao ser humano, no processo de conversão a Deus. Assim, sem anular o livre-arbítrio da vontade em poder escolher o bem ou o mal, o voltar-se para Deus somente torna-se possível se o ser humano for auxiliado pela graça, haja vista, que o livre-arbítrio sem a graça, pode fazer uma escolha, mas o querer só se efetiva no querer mau, em direção às criaturas inferiores.

Entretanto, como se pode negar quanto ao que está escrito: ‘O querer está em mim’. Certamente, pois o próprio querer está em nosso poder, porque está em nosso alcance, mas realizar o bem, não está em nosso poder, por causa do mérito pertinente ao pecado de origem²⁶³.

²⁶³ “*Sed quomodo aufert, cum dicat: Velle adiacet mihi? Certe enim velle in potestate est, quoniam adiacet nobis; sed quod perficere bonum non est in potestate, ad meritum pertinet originalis peccati*” (*Ad. Simplic. I, 1, 11*). “Para Agostinho, a situação de não fazer o que se quer lhe era muito conhecida, pois vivenciara na vontade o querer fazer sem o consentimento da vontade. Paulo expressava em palavras o que Agostinho sentira internamente, por isso o apóstolo ter tido grande apreço de Agostinho [...] A grande influência que Paulo terá sobre a constatação de que o ser humano sabe o que não deve fazer e, mesmo assim, faz, pois lhe falta a graça [...] A graça liberta o ser humano do pecado [...] A vontade volta a ser livre (fazer o bem), mediante a graça” (REIS, E. *A faculdade da vontade na polêmica antipelagiana em Santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia) PUCRS, Porto Alegre, 2010, p. 96).

Em seu relato de conversão, no livro das *Confissões*, Agostinho afirma que o ser humano não tem a capacidade de converter-se para o bem por força própria; antes, necessita do auxílio da graça redentora, pois mesmo que o ser humano queira voltar-se para o bem, permanece uma cisão da vontade, que sozinho ele não pode superar.

À tese dualista das duas vontades como São Paulo apresenta (uma carnal e outra espiritual), Agostinho afirma que uma única vontade encontra-se dividida, que em todo o seu querer pertencem unicamente a uma só pessoa. Assim, o livre-arbítrio da vontade prevalece na cisão da vontade e da fraqueza daí decorrente. Esta é incapaz de se sobrepor à boa vontade. A força da vontade não é, pois, suficiente para tornar-se, por si mesma, uma boa vontade

Agostinho tinha a convicção de não ser completamente livre, não porque estivesse sujeito a uma coerção externa, mas porque era propenso a praticar o mal, que se originava de uma má vontade. Nesse sentido, a sua conversão vinha a ser uma libertação da vontade, escrava do pecado.

Em sua obra *De liberum arbitrium* (388-395), ele refuta a tese maniqueísta de que não somos responsáveis pelas más aspirações da vontade, mas que nós mesmos somos autores de uma decisão em optar pelo bem ou pelo mal, o ser humano torna-se responsável por seus atos. Se a vontade fosse coagida física ou metafisicamente ou induzida a praticar o mal, em desconsideração do livre-arbítrio, então ela seria vista com uma causa natural da ação, mas nunca causa da vontade²⁶⁴.

O livre-arbítrio entendido com capacidade decisória para optar pelo bem ou pelo mal vem a ser praticado com “liberdade”, por vontade própria. Assim, quem peca, opta livremente pelo mal, mas sem possuir a liberdade de não

²⁶⁴ Cf. BRACHTENDORF, J. *op. cit.*, p. 167- 68. Não há nada mais fácil para o ser humano do que querer alguma coisa, mas outra coisa imensamente mais difícil, é querer fazer o bem e, efetivamente, fazê-lo. Na condição atual do ser humano, o livre-arbítrio da vontade continua sendo capaz de querer o bem, mas não realizá-lo. Contudo, o livre-arbítrio da vontade é capaz de agir mal sem a ajuda da graça., pois o ser humano é voltado para a *cupiditas*. (cf. REIS, E. *op. cit.*, p. 100).

querer o mal. O ser humano tem a capacidade de optar, mas lhe falta, no entanto, o poder de determinação do bem a si mesmo. O ser humano peca, pois sua vontade está cindida e se dirige para o mal.

A mudança conceitual no pensamento agostiniano verifica-se na passagem da obra *De libero arbitrium* para *Ad Simplicianum*. Enquanto para a primeira o ser humano tem a capacidade de optar pelo bem, ou pelo mal, sendo a sua vontade curada pela graça. O ser humano passa a ter uma boa vontade. Agora, a graça lhe é conferida por causa de uma resolução para o bem, visto que se decidiu querer o bem, recebendo para efetivá-lo o auxílio divino²⁶⁵. Em *Ad Simplicianum* a doutrina da *gratia subsequens e cooperans* se fundamenta na direção de que se compreende o querer o bem e o início da fé, como sendo um dom gratuito, uma dádiva da graça (cf. *Ad. Simplic. 2,7*). Explicitando, pode-se dizer que a graça, que se segue ao desejo do bem e coopera na determinação das aspirações da vontade, é precedida por uma graça, que se antecipa a esse querer e o produz. Nessa visão, a *gratia praeveniens et operans*, produz anteriormente o bem. O ato de querer não deixa de ser volitivo, mas a causação desse ato é um movimento da vontade rumo ao bem devido à iniciativa de Deus. Isso se verifica no fato de que o ser humano não escolhe por decisão própria o bem para que depois Deus venha em seu auxílio para que o ser humano possa realizar o que planejou, mas antes, é Deus que atua para que o ser humano queira o bem²⁶⁶.

Se em *De libero arbitrio* a ideia da aceitação da oferta da ajuda divina está na capacidade do ser humano em se decidir livremente pelo bem, em *Ad Simplicianum*, por sua vez, o ato da aceitação é, de fato, realizado no ser humano, mas antes vem a ser desencadeado por Deus. Isso não vem a ser uma causação de ordem física, mas espiritual (volitiva), onde Deus derrama o

²⁶⁵ Na terminologia escolástica, Agostinho defende em *De libero arbitrium* a *gratia subsequens e cooperans*, isto é, a graça que “se segue” à decisão de crer e que “coopera” na imposição dessa vontade, de modo que o ser humano se torna capaz de fazer o bem (cf. BRACHETENDORF, J. *op. cit.*, p.177)

²⁶⁶ Para Agostinho, a graça não pressupõe nenhum mérito por parte do ser humano, mas é pura gratuidade, dádiva imerecida concedida por Deus. Isso é exemplificado no relato bíblico da eleição de Jacó e na rejeição de Esaú. Ainda no seio materno, sem poderem livremente optar pelo bem ou pelo mal, adquirir mérito ou demérito, a graça foi concedida ou recusada sem considerar o merecimento (cf. *Ad. Simplic. 2, 12*) Em relação a este ponto, é importante ressaltar que a intercessão de Santa Mônica, mãe de Agostinho, pela conversão de seu filho não foi em vão, pois como relata Santo Agostinho nas *Confissões*: “Não foi, portanto, com imoderado júbilo que seu coração estremeceu ao ouvir em grande parte que me tinha convertido, graça que ela todos os dias Vos pedia com lágrimas” (*Conf. VI, 1*).

seu Espírito de amor, de tal maneira que o ser humano sente-se atraído pelo bem e, ao mesmo tempo, o que de maneira invencível²⁶⁷.

Se em *De libero arbitrium* o mal é imputado ao ser humano por causa de uma livre decisão deste em opor-se a Deus – a justiça divina tende a punir não as faltas inatas, mas voluntárias – por sua vez, em *Ad Simplicianum* Agostinho afirma a existência de um pecado hereditário, onde a humanidade por inteiro é culpada por uma falta dos antigos pais da humanidade, personificados em Adão e Eva, sendo, portanto, necessária a *gratia praeveniens et operans*, dada aos eleitos, de maneira gratuita

Em relação ao livro VII das *Confissões*, Santo Agostinho apenas contrasta a doutrina da graça paulina com a filosofia neoplatônica. O conhecimento de Deus é dado aos humildes, pois o orgulho intelectual dos filósofos levou-os à idolatria.²⁶⁸ Sem negar a capacidade racional cognitiva dos seres humanos, Agostinho vem, por sua vez, afirmar a excelência da graça redentora de Cristo, mediada pela Encarnação do Verbo na história humana, da qual a *gratia praeveniens* faz parte²⁶⁹.

Agostinho desenvolve o tema da vontade e da graça apresentado em *De libero arbitrio* e posteriormente desenvolvido em *Ad Simplicianum*, numa obra madura, intitulada *De gratia et libero arbitrio* (427-427), problema este levantado desde as controvérsias pelaginas, onde a graça viria em auxílio do livre-arbítrio, não o suprimindo²⁷⁰.

O livre-arbítrio podia ser compreendido como sendo puro receptáculo da graça, ou como um simples instrumento humano da transcendência divina. Em relação à pura gratuidade, sem levar em consideração nenhum mérito por parte do ser humano, colocava-se a questão na qual a vida eterna sendo a retribuição das boas obras (cf. Mt 16,27; Rm 2,6), como se poderia afirmar que a graça, é antes de tudo, um dom concedido independentemente das boas obras? A resposta viria da leitura de João 15,5: “Sem mim vós nada podeis

²⁶⁷ Cf. BRACHTENDORF, J. *op. cit.*, p. 179.

²⁶⁸ Cf. *Conf.* VII, 21, 27.

²⁶⁹ Cf. BRACHTENDORF, J. *op. cit.*, nota de rodapé n. 44, p. 186.

²⁷⁰ Cf. *De gratia et libero arbitrio*, 9; *De spiritu et littera*, 5

fazer” e da leitura da Epístola aos Efésios 2,8-10: as boas obras, que nos valem a vida eterna, são um dom da graça²⁷¹. Não se pode pensar que a graça seja dada ao ser humano segundo os seus méritos: estes começam no momento, em que a graça lhes é dada. Agostinho vem ilustrar seu propósito referindo-se ao apóstolo, remetendo-se à 2 Tim 4,7: “Combati o bom combate, terminei a corrida, guardei a fé” passagem esta que resumia a assunção da graça ao longo de uma existência cristã, de *initium fidei*, que leva à perseverança na fé²⁷².

A liberdade do cristão é o livre-arbítrio, informado e animado pela graça, a qual dá à vontade humana a capacidade de querer o bem e de realizá-lo. Quando se trata do acesso à fé, da *initium fidei*, observa-se a insistência de Agostinho em afirmar que a vontade deva ser preparada por parte do Senhor, onde é possível perceber a difícil conciliação entre a liberdade e a graça²⁷³, ou porque esta conciliação parece ser teologicamente impossível a Agostinho, ele procurou colocar em harmonia a vontade salvífica incondicionada de Deus com a vontade humana de tal maneira que toda potência divina operava nos eleitos sem prejudicar a liberdade.²⁷⁴ Neste pormenor, observa-se que Deus por meio da *gratia praeveniens et operans* coloca no coração do ser humano uma vontade que o torna capaz de querer o bem e agir de acordo com a vontade de Deus, conformando as duas vontades em uma unidade. É o que se observa ao se ler: “Era o Todo- Poderoso que colocava em ação, no coração dos homens, o movimento da vontade, a fim de fazer por eles o que ele mesmo tinha resolvido fazer por eles”²⁷⁵.

Em nosso trabalho, focado na conversão, pode-se afirmar, mais uma vez, que por mais que o ser humano se esforce, ele é incapaz de converter-se sozinho para Deus, pois a sua vontade, corrompida pelo pecado, o inclina para

²⁷¹ Cf. *Ibidem*, 19-20.

²⁷² Cf. *Ibidem*, 16-17.

²⁷³ BROGLIE, G. em *Augustinus Magister* (3), 1954, p. 330-332, ilustra a consciência que Agostinho tinha do problema levantado acima, e de sua incapacidade metafísica de resolvê-lo, Do mesmo modo, SAGE, A. dirá em *Rev. des ét. Aug* (6), 1960, p. 39, que ele ‘não aprofundou a questão da conciliação entre graça e liberdade, pois não tinha os meios para fazê-lo’. (cf. LANCEL, S. *op. cit.*, nota, n. 28, p. 731-32).

²⁷⁴ Cf. LANCEL, S. apud ROTTMANER, O. *op. cit.*, p. 601.

²⁷⁵ Cf. *Contra duas epistolas pelagianorum*, 42.

os bens inferiores. Somente é capaz de fazer o Bem, aquele que é sustentado por Deus, no seu querer e no seu agir.

“Porque é evidente que é vão o nosso querer se não nos socorre a divina misericórdia, mas não sei como se poderá dizer que em vão se compadece Deus se nós não queremos. Pois Deus nos olha com misericórdia; também nós queremos, pois o nosso querer é obra de sua misericórdia [...] Pois se perguntamos se a boa vontade é um dom de Deus coisa estranha será alguém ousar negá-lo” ²⁷⁶.

Significativa é a passagem das Escrituras, que de certa maneira vem confirmar o que foi dito acima, a saber, que a salvação é pura gratuidade divina, mas que exige, ao mesmo tempo, um ato livre do ser humano em poder libertar-se dos bens transitórios:

‘Em verdade vos digo dificilmente um rico entrará no reino dos céus’ [...] ‘Então quem pode ser salvo’? Jesus olhou para eles e disse: ‘Para os homens isso é impossível, mas para Deus tudo é possível’ (Mt 19, 23.25b-26).

Podemos concluir que a conversão volitiva é um dom (graça divina), mas ao mesmo tempo tarefa humana. Isso implica uma renúncia ao mal e ao pecado. O cristão é chamado a comprometer-se com o Bem, a Verdade e a Justiça. Exige uma atitude ética e moral tanto em nível pessoal, quanto comunitário.

²⁷⁶ *Ad Simplific.* I, 2,12.

A partir dessas considerações, chegamos a compreender que no processo de conversão a Deus, tanto o intelecto, quanto a vontade buscam a Unidade Suprema. Foi em busca desta Unidade que a Filosofia neoplatônica serviu de suporte intelectual para Agostinho elaborar o seu sistema, onde o neoplatonismo passou a ser cristianizado. Mas, mesmo que possa existir uma aproximação entre os dois sistemas, permanece uma diferença fundamental, que procuraremos abordar no capítulo seguinte.

5- O SISTEMA PLOTINIANO E O SISTEMA AGOSTINIANO: UMA APROXIMAÇÃO

Ao apresentarmos este capítulo conclusivo de nossa investigação, queremos analisar de maneira comparativa as duas tradições e, partindo de uma perspectiva filosófico-teológica, chegar a uma reta compreensão do processo de conversão a Deus, em seus aspectos metafísicos e místicos.

Essa relação entre a filosofia pagã (Plotino) e cristã (Agostinho) nos leva a compreender como o Licopolitano teve influência marcante sobre o Hiponense, pois uma mudança gradativa no modo de pensar e raciocinar, começa a dar sinais de uma *conversio intelligentiae*, que culmina numa *conversio voluntatis* ou *conversio cordis*.

5.1 – A diferença fundamental entre o neoplatonismo e o cristianismo

Podemos afirmar que tanto a razão, quanto a fé, cada um a seu modo, cooperam para chegar ao conhecimento da Verdade:

“Confirma-se assim, uma vez mais, a harmonia fundamental entre o conhecimento filosófico e o conhecimento da fé: a fé requer que o seu objeto seja compreendido com a ajuda da razão; por sua vez, a razão, no apogeu da sua indagação, admite como necessário aquilo que a fé apresenta” (*Fides et Ratio*, n. 42).

Em Santo Agostinho, observa-se uma união desses dois saberes distintos, que se complementam, pois ambos buscam a sabedoria: a filosofia busca a sabedoria humana e a teologia, a Sabedoria divina; e para poder alcançá-la é necessário que se opere na mente e no coração uma verdadeira conversão.

No itinerário da alma para Deus, a filosofia neoplatônica apresenta o inteligível, que pode ser mostrado à razão, pois existe uma abertura ao transcendente. Esse caminho filosófico somente é capaz de levar a Inteligência a ver a verdade, mas é incapaz de levar o ser humano a viver a verdade. Essa filosofia aponta para a Pátria, mas, por outro lado, é incapaz de levar o ser humano até ela. É o que diz Santo Agostinho: “uma coisa é ver de um píncaro arborizado a pátria da paz e não encontrar o caminho para ela [...], e outra coisa é alcançar o caminho que para ela conduz”²⁷⁷.

Santo Agostinho procurou unir a Filosofia à Revelação para uma melhor compreensão do dado revelado. Assim, a busca do saber filosófico, unido ao saber teológico, que seu método propunha realizar, foi bem acolhida pela Escolástica, séculos mais tarde, sendo o seu método escolástico orientado pelas fórmulas eclesiásticas. O cristianismo é, antes de tudo, aberto a todas as pessoas de boa vontade e não apenas aos pensadores. Ele revela um Deus encarnado, um Deus feito homem, para que o homem possa divinizar-se, num processo chamado de conversão. Assim, dentro do neoplatonismo a *epistrophê* revela também um caminho de conversão a Deus, que supõe intelecto e vontade, mas desconhece, por causa do seu orgulho intelectual, o mistério de um Verbo Encarnado, de uma graça redentora, que no cristianismo desempenha um papel fundamental no processo de conversão a Deus. O cristianismo, neste pormenor, não é uma simples *theoria* orientada para a *virtus*, mas é, acima de tudo, um caminho de salvação, rumo à beatitude, que sem negar o valor da filosofia, transcende a própria filosofia e a história humana.

5.2 – A metafísica plotiniana e agostiniana

Para Plotino, o fim do ser humano consiste na possibilidade de pensar o Uno como sendo o princípio do ser, de poder ver o Uno e unir-se a ele não de

²⁷⁷ *Conf.* VII, 21. O melhor que a sabedoria dos filósofos antigos pode fazer foi ver o *telos* da humanidade – a união com Deus, mas eles não puderam ver os meios para alcançar essa finalidade, pois para os cristãos, somente Cristo é o caminho pelo qual os seres humanos alcançam a salvação (cf. STREFLING, S. *op. cit.*, p. 268).

maneira raciocinante, livre de toda atração pela matéria, pois o Uno vem a ser o Bem Supremo, o Supra-Ser. Este processo unitivo vem a ser um verdadeiro processo de conversão, uma visão que faz cessar toda alteridade e o sujeito cognoscente transforma-se no objeto cognitivo. Esse caminho de conversão manifesta-se por meio da dialética entre o espírito e a carne. A vida feliz segundo o Espírito, onde progressivamente a alma eleva-se até a Inteligência, faz terminar neste ponto o itinerário reflexivo em direção a uma interioridade cada vez maior²⁷⁸. Ao retornar em si, o pensamento transcende a si mesmo, contempla a si mesmo e transcende a si mesmo. Neste sentido, o Uno é o seu *telos*, a vida verdadeira lá em cima, em um estado onde o ser humano torna-se um com aquilo que contempla, graças ao movimento de transcendência e a auto-iluminação do pensamento²⁷⁹. Assim, a visão do Uno, ou da Unificação (*hénôsis*) com ele mediante a transformação do Espírito representa a condição para uma vida feliz, aspiração essa de todo ser humano.

Para Agostinho, a vida feliz é o cume do processo de conversão da inteligência e da vontade cada vez maior para o interior do ser humano, mas diferentemente dos filósofos gregos, que acentuavam o seu caráter reflexivo e racional, Agostinho quer enfatizar o papel da graça divina na posse da *vera beatitudo*. Sem negar à razão, seu caráter reflexivo, a conversão ultrapassa a razão para adentrar no mistério divino.

Tanto Plotino, quanto Agostinho aponta para uma visão metafísica, teleológica da união com o divino por meio do intelecto e da vontade, mas permanece uma diferença capital: enquanto para Plotino o eu se dissolve no Uno, ao unir-ser a ele, em Agostinho permanece a diferença entre a criatura e o Criador.

A questão da vida feliz, que perpassa a história da filosofia antiga, em Agostinho adquire um sentido novo. Tanto para os filósofos, quanto para

²⁷⁸ Segundo Plotino, ‘tudo está no íntimo’ (cf. *En* IV, 8,18 ss). Santo Agostinho retoma essa ideia dizendo: ‘*Nole foras ire, in te ipsum redi, In interiore habitat veritas*’ (cf. *De vera religione* XXX, 72). Para Plotino, é mister voltar-se para dentro, para o recesso da consciência, ao ser humano interior, para ficar a sós consigo (cf. *En* I, 6,5,53 ss). A dimensão unitária, resultante da autoconsciência, faz a Alma avizinhar-se mais e mais do Uno (cf. ULLMANN, R. *op. cit.*, p. 150).

²⁷⁹ Para Plotino, o ser humano atinge o seu *telos* na assemelhação com Deus (cf. *En* I, 2,1,1,3).

Agostinho a vida feliz encontra-se na consciência, na ciência, na visão, na contemplação e no amor, isto é, na *theoria*. Esta não é isolada em si mesma, mas critério do agir racional, a *virtus* (ação) passa a ser guiada pela *theoria* (reflexão). Para ambas as visões, a vida feliz vem a ser uma aspiração ao ser intemporal e imutável, Ser que é idêntico às Ideias, à Verdade, à Sabedoria ou a Deus. O ser humano histórico, está ligado a uma Ideia, que o transcende, a Verdade, a Sabedoria ou a Deus: o seu objeto é retornar em si mesmo e auto-transcender. Para a filosofia estas categorias racionais são unicamente uma *theoria*, e diferentemente do cristianismo, elas são alcançadas para além da reflexão racional²⁸⁰.

As categorias neoplatônicas do conceito do Uno e do Espírito, em Agostinho vem explicitadas pelo conceito do “homem interior”. Em particular, Agostinho permanece ligado à via filosófica que conduz a beatitude, pois considera a imortalidade da alma como condição para uma vida feliz, mas ele é crítico em relação aos filósofos, pois a sua soberba os leva a agir de maneira autônoma, pois estes confiam em suas próprias forças: a autonomia da razão leva-o a dar um passo além, em direção à fé na autoridade. Para Plotino é fundamental ir em direção da Pátria onde está Deus, e para isso é preciso tornar-se semelhante a Deus. Essa visão não é totalmente contrária a de Agostinho, mas insuficiente, pois é possível purificar-se e libertar-se como Plotino deseja, mas com o auxílio divino.

A vida feliz passa a ser entendida como uma aspiração escatológica do ser humano, onde a posse de Deus se dará em plenitude. Durante a sua peregrinação o ser humano encontra-se imerso na história humana que o faz desejar as coisas do alto. Assim, a felicidade não se confunde com as alegrias passageiras deste mundo: riqueza, fama e poder. Esta felicidade que o mundo oferece pode ser perdida. É uma felicidade sinistra, isto é, temporal, mortal e corpórea²⁸¹.

²⁸⁰ Cf. BEIERWALTES, W. *op. cit.*, p. 65.

²⁸¹ Cf. *De Beata Vita* 11; *De Libero Arbitrio* II, 16,42; *De Trinitate* VI, 5,7; *Soliloquia* I, 1,3.

Em contraste com a vida temporal e histórica, encontra-se a vida transcendente e definitiva, a felicidade plena, certa e eterna²⁸². Esta se realiza em contraste com o permanente *desiderium* do coração inquieto e com o procurar e encontrar o que surge continuamente com a quietude, o ócio e a paz de Deus mesmo²⁸³. Quietude e paz não significam inatividade - a cessação dos desejos (*finis desideriorum*) vem a ser a máxima profundidade do ser do homem, onde o espírito pode unir-se com o corpo espiritualizado. Isso significa ver – *cognitio contemplatio* ou *visio Dei*.

Haja vista que Agostinho afirma que a vida verdadeira e autêntica encontra a sua plenitude no futuro escatológico da *visio beatifica*, isso não significa que o ser humano que já é feliz na esperança (*spe beata*) deva esperar de modo passivo pela graça divina. O ser humano não pode obtê-la em virtude do seu esforço pessoal, mas é convidado ao “bem viver” com condição do “feliz viver”.

O pensamento humano ao afastar-se da sedução da sensibilidade e da temporalidade, começa a retornar à interioridade. Não em direção ao exterior, mas em si mesmo, pois no ser humano interior habita a verdade. É um processo que começa do exterior vai ao interior e daí para cima. Esse processo de conversão é semelhante aquele de Plotino, para quem é preciso renunciar aos atrativos da matéria²⁸⁴, mas enquanto para Agostinho o mundo e a matéria não são inimigos (maus), para Plotino a matéria torna-se receptáculo do mal²⁸⁵.

A interioridade da consciência possui diversos graus de intensidade, às quais Agostinho chama de “olho da alma”, espírito (*mens*), alma raciocinante (*ratiocinas mens*); a luz que ilumina a mente é idêntica à Verdade, a imutabilidade, o intemporal é idêntico aquilo que é²⁸⁶.

²⁸² Cf. *De civitate Dei*, XII, 30.

²⁸³ *Ibidem*, XIX, 10; II 29,2.

²⁸⁴ Cf. *En* V, 8,11,10; VI, 9,7,17 ss.

²⁸⁵ Cf. ULLMANN, R. *op. cit.*, p. 151. Para os gnósticos o mundo material era visto como sendo obra de um demiurgo mau (cf. *En* III, 2,2,15-20). Plotino, não obstante se mostrará um rigoroso antignóstico (cf. *En* I,9). A doutrina gnóstica será combatida pelos Santos Padres (c. ULLMANN, R. *op. cit.*, p. 96). O dualismo corpo-alma pode ser considerado idêntico em Plotino e nos Gnósticos, pois também Plotino, seguindo Platão, adota esse dualismo, mas pode-se verificar uma gradativa atenuação do dualismo e um crescente otimismo quanto ao corpo (cf. *En* V, 3,6,11 ss).

²⁸⁶ Cf. *Conf.* VII, 17,23.

Para atingir à consciência autêntica é preciso que a alma transcenda o âmbito do pensamento e se funda ao fundamento do pensamento. Em linguagem plotiniana que a *psiquê* ultrapasse o *noûs* e se una ao Uno. Tal é a verdade em si que se torna evidente ao pensamento no ato atemporal do retorno em si. A Verdade é atingível pela dialética como “no ser” que se volta sobre si mesmo e com o supra-ser, que transcende o ser. Em Agostinho a ideia de Criação torna possível conceber a luz da Verdade, que é percebida pelo pensamento – a diferença entre o absoluto criador e a finitude da criatura – como sendo superior ao ser humano, e o ser humano inferior, porque foi criado. O fim supremo é a união com Deus, mantendo a distinção entre Criador e criatura, diferentemente de Plotino para quem a união com o divino se dá por meio de uma fusão, uma absorção de tudo no Uno.

O meio pelo qual a consciência humana conhece é pela presença da luz das ideias com verdadeiro ser que se dá no íntimo do espírito humano, ou seja, na ligação do pensamento com a Verdade. A luz interior que ilumina o ser humano inicia um processo de conversão da *imago Dei* no arquétipo luminoso. A iluminação da consciência pressupõe a colaboração do agir humano (retorno em si do pensamento) com o agir divino que constitui a presença da absoluta Verdade no pensamento. Este aparecer da Verdade pertence aquele que é feliz em esperança, e se diferencia da beatitude futura onde a Verdade coincide com a visão²⁸⁷.

Na visão plotiniana, para que se possa transcender o mundo material, é suficiente tomar consciência da natureza inteligível, da ordem divina, onde a alma encontra a luz que a ilumina, pois ela é essa luz. Em outras palavras, se a alma plotiniana conta apenas consigo mesma para descobrir em si a luz, é porque a possui. Para Agostinho, ao contrário, a alma somente pode contar com Deus para receber dele a luz, pois ela mesma não a poderia possuir em si mesma. Enfim, a luz da alma cristã, porque essa alma foi criada, é uma luz

²⁸⁷ Na *En* V,3,6,1 ss, Plotino afirma que é preciso ‘contemplar na imagem o arquétipo’, sendo este mundo um reflexo, uma imagem do Uno. (cf. ULLMANN, R *op. cit.*, p. 109).

criada – a doutrina agostiniana da iluminação pressupõe a noção cristã de criação²⁸⁸.

A felicidade consiste, pois, na abstração da multiplicidade, da sensibilidade, da temporalidade, da dispersão e no retorno do pensamento na sua interioridade e na unidade que o funda (Deus ou Uno)²⁸⁹. Assim, a liberdade do ser humano dá-se na abertura do ser ao Ser em si. Esta é a liberdade que se submete à Verdade. A vida feliz consiste, pois, em conhecer a Deus pela Inteligência que se orienta ao Supra-Ser, e um transcender da interioridade, uma conversão da inteligência e da vontade para Deus. Para Plotino, isso caracteriza uma ascensão da Alma que ultrapassa a Inteligência e chega ao Uno. Para Plotino, a vida feliz é adequar a Inteligência, a mente ao Uno. Agostinho, por sua vez, ultrapassa a inteligência e se abre ao dom de Deus que habita o coração dos crentes. Não se discute que a felicidade encontra-se na mente tanto em Plotino, quanto em Agostinho, e que a vontade constitui um meio de ascensão da Alma, mas o dom da graça é uma visão única do cristianismo.

A conversão para Plotino situa-se no nível interior do pensamento, que toma consciência de si, mas ao mesmo tempo transcende o pensamento. O *noûs* contempla a si mesmo e, ao mesmo tempo, contempla o Uno unindo-se a ele. Para isso, é preciso libertar-se da sedução da matéria. Olhando para dentro de si mesmo o ser humano alcança o seu verdadeiro “eu interior”, que vem a ser um ser puro, inteligível, mas presente na história. O retorno do pensamento implica uma maior simplificação e uma profunda unificação, na medida em que o pensamento é determinado, cada vez mais, pelo seu fundamento. O *telos* é a Unificação com o Uno, onde desaparece uma

²⁸⁸ Cf. BEIERWALTES, W. *op. cit.*, p. 217-8. Em Plotino, não há dificuldade em conceber que a Verdade divina, por excelência, possa habitar uma alma igualmente divina; mas para Agostinho encontra-se uma considerável dificuldade em explicar como a Verdade, que é divina, pode, não obstante, tornar-se a verdade da criatura (Ibidem, p. 219). Agostinho, ao refutar a visão imediata da essência divina, nega todo ontologismo. Tal visão seria um dado excepcional dado a uns poucos mortais como são Paulo e Moisés, por exemplo. A *visio* apresenta-se como sendo um ideal em direção ao qual é preciso esforçar-se e não a via ordinária intelectual (cf. JOLIVET, R. *op. cit.*, p. 67).

²⁸⁹ Para que o ser humano possa possuir o Uno (Deus) é necessário que ele deixe de lado os reinos e o domínio de toda a terra, do mar e do céu, abandonando-os e sendo sobranceiro a eles, se o ser humano quer voltar-se a Ele e vê-lo (cf. *En* I, 6, 7, 36-39). Não se trata do desprezo pela matéria, à maneira gnóstica, mas a desvinculação de todas as coisas exteriores e interiores que impedem ascender às realidades espirituais, a interiorização, que culmina no êxtase, na purificação, por meio do esforço e da prática das virtudes [...] Isso vem a ser uma ascensão, um retorno [uma conversão] ao Uno (cf. ULLMANN, R. *op. cit.*, p. 110).

determinada forma de consciência, que não se perde totalmente, mas entra-se num estado de hiper-consciência²⁹⁰.

Segundo Beierwaltes, o Uno não coopera para que o pensamento possa sair de si mesmo; o pensamento transcende a si mesmo, porque o Uno encontra-se presente ontologicamente no pensamento, ademais, o Uno estrutura o pensamento graças a sua forma unificante²⁹¹. Na unificação com o Uno, o pensamento transforma-se em não-pensamento, a visão no objeto visto. O contemplante não vê no instante da unificação o contemplado; não o distingue, não o imagina de forma dual, mas é inserido no mundo superior e pertence ao Uno e é uno na medida em que faz coincidir centro com centro²⁹². Plotino afirma que não se pode falar de um objeto visto, mas somente de um objeto unido²⁹³. Neste aspecto em particular, o pensamento de Plotino se diferencia de Agostinho pelo fato de que para Plotino a visão cognoscente e contemplante se transforma no objeto, mas para Agostinho, a visão é absoluta, intemporal e eterna. O sujeito cognoscente (criatura) não se confunde com o objeto cognoscível (criador). A postura plotiniana implica, ademais, um pensamento cósmico unificador da consciência, que é refutado por Agostinho.

Se o conhecimento de si, a auto-consciência reflexiva é para Plotino a fusão da Inteligência com o Uno; para Agostinho a unificação triádica do espírito: *mens – notitia* (conhecer como conhecimento da compreensão do Espírito) – amor que se compenetraram em uma pura e inseparável unidade²⁹⁴. O amor constitui a auto-realização do espírito e constitui o impulso do espírito para ir além de si mesmo – o seu ato de transcendência. O amor permanece uma modalidade do conhecer – a suprema forma de unidade de pensamento e emoção, intelecto e vontade: ser unido no amor a uma realidade por si mesma; ter presente aquilo que se ama.

²⁹⁰ Para Beierwaltes, não existiria consciência na Unificação, porque o Uno estaria acima de toda determinação da forma que somente é acessível pelo pensamento dianoético (cf. BEIERWALTES, W. *op. cit.* p. 84).

²⁹¹ Cf. *En* III, 8, 9,22; 11,19; V 1, 11,13; V3, 8,41; VI 9,11,31.

²⁹² Cf. *En* VI, 9,11,13ss.

²⁹³ Cf. *En* V, 9,11,6 ss; 10,14ss; I, 6,7,25.ss.

²⁹⁴ Cf. *De Trinitate* IX, 4,7.

No mundo atual, o conceito de amor assume, na maioria das vezes, um sentido hedonístico e de consumismo passivo. No entanto, para Agostinho a vida feliz consiste na suprema intensidade espiritual que recebe em si o supremo objeto do conhecer, do ver e do amar. A vida feliz é uma forma de suprema vida espiritual e afetiva, isto é, da visão do conhecimento e do Amor de Deus. É a afetividade compenetrada pelo espírito. O Amor a Deus passa necessariamente pelo amor ao próximo²⁹⁵. Mesmo que doutrinas utópicas venham apresentar o céu na terra, Agostinho não se subtrai à responsabilidade social de orientar o destino do ser humano, indicando um fim que transcende a própria história.

A história humana foi marcada por falsas ideologias, que sob o rótulo de um ingênuo iluminismo, procuravam levar os indivíduos a acreditarem na crença exagerada do progresso científico da humanidade rumo a uma felicidade duradoura. Essa é a bandeira do pensamento iluminista Kantiano e Marxista Assim, desde o Renascimento e o advento da Modernidade, buscou-se afirmar a dignidade do ser humano, sua racionalidade e liberdade, afirmando a emancipação do ser humano por meio da razão, contra todo obscurantismo. A metafísica de cunho religioso e transcendente dava lugar a uma compreensão laica da vida humana. Não era mais possível admitir o ser humano humilde e dependente de Deus: a objetividade do mundo dava lugar à metafísica da subjetividade, que passava a dar significação ao mundo. No entanto, esse projeto iluminista da autonomia da razão, viria a ser fortemente questionado no século XIX, por Marx, entre outros pensadores. Para ele, a razão deixava de ser autônoma e afirmava-se, em contrapartida, a realidade histórico-social, nem mundo marcado por contradições e interesses opostos, que colocavam em xeque a noção de “universalidade” e “neutralidade”²⁹⁶. Assim, quando o ser humano permanece na pura imanência, quando a razão fica fechada em si mesma e não é capaz de abrir-se ao Absoluto, perde-se o sentido da filosofia como *theoria* e *contemplatio* que leva à *virtus*, bem como não abre espaço para a *regio beatitudinis* cristã. Pode-se imaginar um mundo perfeito, sem injustiças, mas sem Deus.

²⁹⁵ Cf. *Ibidem*, VIII, 8,12.

²⁹⁶ Cf. ALBINATI, A. Humanismo pós-metafísico. In: *Tempos de metafísica*, p. 132-35.

5.3 – Metafísica e mística na tradição neoplatônica e cristã

A tradição neoplatônica procurou caracterizar o universo como sendo de natureza ontológica, onde se encontra presente o movimento de processão e retorno, na medida em que se observa uma purificação intelectual e moral da ascensão da Alma e da Inteligência até o Uno.

. Plotino ao perseguir em seu eternismo, busca através da sua visão metafísica e mística, conhecer e experimentar a vida do Uno (*lógos*). O Deus Eterno passa a ser o *telos* para o qual se dirige a sua filosofia religiosa. Assim a ascensão da Alma, ou retorno ao Uno, que caracteriza a vida mística, é pensada como *áplosis*, isto é como máxima simplificação da Alma racional, quando ela se retrai para o fundamento do seu ser. Segundo Arnou, é preciso abandonar a via discursiva que encerra em si, a seu modo, a multiplicidade²⁹⁷.

A partir dessas considerações, pode-se concluir que a metafísica e a mística plotiniana encontram-se unidas. De um lado, a visão mística, ou ascensão intelectual implica um caráter volitivo (que pressupõe um esforço pessoal de auto-salvação), mas que, ao mesmo tempo, ultrapassa a metafísica, que fica restrita à ordem racional do conhecimento. A mística, que implica o retorno, renuncia ao dado discursivo, pois é, antes de tudo, uma experiência de contato. Nesse estágio, a Alma passa a viver uma espécie de arrebatamento, abandonando-se a si própria, desapegando-se de tudo (*áphele pánta*). Enquanto o ser humano estiver vivo (corpo e alma juntos) a sua alma deve buscar a purificação para chegar à contemplação ou êxtase²⁹⁸. Segundo Maria Marinho, para que o ser humano atinja o êxtase, torna-se necessário percorrer uma via ascendente, não de caráter físico, mas psíquico, quando o ser humano volta-se para dentro de si mesmo, assim, fugir do mundo é entrar no recôndito de seu interior, em si mesmo, perscrutando a sua alma (o seu verdadeiro “eu”), descobrindo, dessa forma, no contato com o divino, que o ser

²⁹⁷ A *gnose* (o conhecimento em geral) a *aísthesis* (o conhecimento sensível) a *noóesis*, a *episteme*, o conhecimento intelectual o a própria ciência encerram, em si mesmas, uma dualidade, que impede a assimilação perfeita com o Uno, que é pura simplicidade (cf. *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, p. 235).

²⁹⁸ Cf. MARINHO, M. *Mística, linguagem e silêncio na filosofia de Plotino*. In: REVISTA ELETRÔNICA DA ANTIGUIDADE E IDADE MÉDIA. Disponível em: <<http://www.revistamirabilia.com/Números/Num2/Plotino.html>>acesso 13 jun.2011.

humano tem também uma origem divina, é num instante de eternidade ao contemplar o Uno, pode-se superar os seus limites.²⁹⁹ A mística, que busca a superação do próprio ser humano, se dá pelo retorno ao Uno ou *epistrophê*. Retornar significa recolhimento e reflexão – recolhimento da dispersão do mundo em que se vive e reflexão do sentido da vida: o que somos, o que queremos ser na nossa relação com as outras pessoas e com o mundo que nos cerca. Assim, mais do que assemelhar-se com o divino, o ser humano busca uma autoconsciência, ou uma hiperconsciência, que permite ao ser humano se ver a si mesmo de uma maneira nova e, a partir daí, transformar a sua vida³⁰⁰.

Para Agostinho, em oposição a Plotino, o corpo não é uma prisão da qual é preciso evadir-se por meio do êxtase. Agostinho vem assumir a realidade da Encarnação do Verbo, e caracterizar o tempo em seu *status* ontológico, inserido na história humana. Assim, a ideia do eterno retorno vem a ser substituída pela estrutura cristológica e do dinamismo histórico da ordem³⁰¹. Agostinho valoriza o dia-a-dia, mais do que êxtases momentâneos, pois a dinâmica histórico-salvífica se dá na história, onde Deus, pelo Verbo Encarnou-se, conferindo a essa própria história um sentido novo, transcendente. Este mundo, criado por Deus, é palco da graça e da responsabilidade ética. Agostinho afirma, no entanto, a possibilidade do êxtase que não é uma conquista, ou esforço do ser humano, mas é, antes de tudo, um dom gratuito de Deus³⁰².

Para Agostinho, o ser humano atinge o seu *telos* na contemplação da Eternidade do Ser. A conversão para Deus se dá no nível ético e no nível da fé cristã: no nível ético, o ser humano alcança a conversão pelo esforço ascético da renúncia, da meditação e da contemplação do Ser, que está acima de todos os seres criados, o Sumo Bem, acima de todos os bens efêmeros. No nível da fé cristã, por sua vez, não se trata de ser, mas antes, de chegar ao Ser e

²⁹⁹ Cf. *En* VI, 9, 11, 48-52.

³⁰⁰ Cf. MARINHO, M. A ideia de uma prescrição ética no retorno plotiniano. In. *Anais do III Simpósio de Filosofia Antiga*. Rio de Janeiro: SBEC/UF RJ/UFMG, 2000, p. 101-108.

³⁰¹ Cf. VAZ, H. *Escritos de filosofia IV*, p. 187-8; *Conf.* VII, 9, 13-16.

³⁰² Cf. LE BLOND, J-M. *Les conversions de saint Augustin*, p. 233.

participar da eternidade de Deus, por meio do Verbo encarnado, inserido na história humana³⁰³.

Para o cristianismo o êxtase é, sobretudo, uma caridade que conhece³⁰⁴ e não mais um éros egoísta. É o amor de um ser pessoal, na condição humilde. A infusão da graça atua no ser humano a ponto de a vontade ser transformada. Eis, aqui, delineado o aspecto metafísico e psicológico de sua doutrina³⁰⁵. A ação divina torna-se uma presença que modifica o coração do ser humano, criado e amado por Deus desde toda a eternidade, que faz um apelo ao ser humano para que regresse a Ele e reconheça o amor. A graça é, nesse sentido, caridade-amor que substitui o desejo a *cupiditas*: O amor é ágape e não éros³⁰⁶.

Agostinho, no entanto, vem reconhecer nos filósofos antigos um esboço da Verdade que vem pela graça. Ele assinala duas vias do conhecimento: a filosofia natural (cf. *De vera religione* XVI, 32), via destinada aos eruditos, capazes de reflexão e abstração que leva ao conhecimento do espírito e de Deus, e outra via destinada aos simples, fechada aos filósofos, mas sustentada pela humildade da fé³⁰⁷.

Pode-se caracterizar a mística plotiniana como sendo a mística de Deus (Uno) a quem o ser humano deve ascender e retornar ao *Lógos* Eterno, por meio da razão, convergindo intelecto e vontade. Por outro lado, a mística cristã é a mística da Encarnação-Redenção do Verbo, verdade desconhecida pelos filósofos, que apesar de conhecerem o *Lógos* Eterno, desconhecem o Verbo Encarnado. Em Cristo, Agostinho vê transformado o seu coração pela graça e tem a sua mente iluminada. Assim a conversão a Deus implica a razão, o intelecto e a vontade³⁰⁸. Mesmo que Plotino e Agostinho busquem uma mística,

³⁰³ Cf. BAUCHWITZ, O; BEZERRA, C. *op. cit.*, p. 206-7.

³⁰⁴ Cf. *Conf.* VIII, 16.

³⁰⁵ A mudança do coração pela graça se insere numa via psicológica, sendo ela uma entidade metafísica que deixa a mente intacta (cf. LE BLOND, *op. cit.* p. 233, nota de rodapé, n. 66).

³⁰⁶ Na dialética ascensional da Alma para o Uno, segundo as *Enéadas*, que culmina na mística, ou experiência divina de algum contato com a Unidade Suprema, este amor- desejo ou *Éros*, é pensado como um demônio – semelhante a um olho – cuja visão, sustentada pelo objeto do desejo é a instância mediadora entre o sujeito e o objeto, na contemplação das coisas belas (cf. TRONCOSO, D. Itinerário de la belleza em Plotino; a dialética en las virtudes éticas, in. *Imagem e Silêncio*, Tomo I, p. 84).

³⁰⁷ Cf. LE BLOND, *op. cit.*, p. 236, nota de rodapé, n. 73.

³⁰⁸ Segundo uma circularidade dialética ou um recíproco condicionar-se, a fé (entendida num sentido mais amplo do que a fé como virtude teologal infusa) ao mesmo tempo precede a razão e é condicionada pela razão, e da razão que

para Plotino ela visa retornar o Uno, ao Eterno, enquanto que Agostinho aponta para a dimensão histórico-salvífica, dando um sentido para a História humana, palco da graça de Deus.

O intelecto e a vontade encontram-se em tensão dialética: a vontade move o intelecto, este é condicionado por ela, mas ao mesmo tempo a vontade segue os ditames da razão. Santo Agostinho afirma que é preciso crer para compreender, e compreender para crer. Assim, a fé (adesão à Pessoa de Jesus Cristo), que leva a conversão, vem a ser um ato intelectual e volitivo. A fé vem iluminar a razão. E essa, iluminada por Deus, é capaz de compreender os mistérios da fé. A conversão a Deus não dispensa, pois, a razão (intelecto) e a fé a partir de um ato volitivo: aceitar o dom de Deus, que nos vem pela graça, é dizer “Sim” ao projeto de Deus, implica conversão e seguimento de Jesus Cristo.

Ao compararmos Plotino com Santo Agostinho, começamos a compreender melhor o processo de conversão a Deus pela via racional e mística. O pensamento de Plotino ao ser analisado e interpretado a partir de um novo paradigma – o cristianismo – nos leva a compreensão do processo de ascensão da alma e da inteligência para Deus. O Uno (Deus) vem a ser o *telos*, a aspiração de todo ser humano. Este deseja conhecer e amar a Deus em sua história cotidiana. A conversão vem a ser um processo ainda não acabado. Para Plotino é fruto do esforço pessoal, mas para Santo Agostinho, dom de Deus.

igualmente é pressuposta pela inteligência é elevada pela inteligência ao nível de uma *ratio* superior. A inteligência ou *intellectus* é a forma mais elevada de conhecimento e tem como objeto as verdades eternas, vem a ser essencialmente contemplativa (cf. VAZ, H. *Antropologia filosófica* I, p. 252, nota de rodapé, n. 1). A razão pode existir sem a inteligência, mas a inteligência sem a razão não é possível (cf. *Sermo*, 43, c. 2, n. 3). A razão tende a apreender a inteligência. Esta, por sua vez, é uma visão interior com a qual a *mens* (atividade mais elevada da alma racional) percebe a Verdade que a luz divina lhe infunde. O *intellectus* é que leva o ser humano a compreender, é o verdadeiro olho da alma (cf. *De ordine* II, c. 2, n. 5; c. 9, n. 26), enquanto que a *ratio* vem a ser um *aspectus animi*, órgão que busca discernir pela análise e unir pela síntese. A *ratio* vem a ser uma faculdade discursiva aplicada ao sentido inferior e aos objetos sensíveis para julgá-los (cf. *De vera religione*, c. 29, n. 30). O reto uso da *ratio* constrói a ciência, que é o conhecimento certo das coisas sensíveis. O intelecto, em oposição, é aplicado às realidades do mundo inteligível, o entendimento é *visio*, a *ratio* é o ato de ver. (cf. *Soliloq.* I, c. 6, n. 13). O entendimento é a intuição das ideias mais elevadas e mais universais, a percepção suprema. A razão viandante, que caminha rumo à eternidade, conduz ao entendimento (cf. *De vera religione*, c. 24, n. 45). A alma no ser humano exerce duas funções importantes: uma é dirigida à ação e a outra, à contemplação. Com a primeira, o ser humano, com a razão, aplica as verdades conhecidas às coisas e aos objetos que a solicitam; com a segunda, dirige-se às ideias, ou ao inteligível puro, ao objeto próprio da mente, à contemplação, que é o verdadeiro *telos* do ser humano e na qual reside a Sabedoria (cf. SCIACCA, M. *op. cit.*, p. 217-18).

CONCLUSÃO

A questão da conversão a Deus, pela via racional e mística, que procuramos analisar em nosso trabalho, leva-nos a não separar a ascensão da alma humana e da iluminação da inteligência, sobre o prisma do amor e do conhecimento. No primeiro capítulo, dedicado a Plotino procuramos analisar a questão da *epistrophê* com é tratada nas *Eneadas*. Em Plotino, como vimos, a Inteligência através do método dialético procura ascender até o Uno/Bem, percorrendo a via iluminativa. A Alma, por sua vez, presa a um corpo material, tende a renunciar os atrativos do mundo sensível (*áphele pánta*), a purificar-se (*catarse*) através da prática da ascese e das virtudes, procurando voltar-se, cada vez mais, para dentro de si mesma (*aplosia*) até chegar à contemplação onde se dá a visão ou unificação com o Uno (*hénôsis*). Assim, o intelecto (conhecimento) e o amor (fruição) caminham lado a lado até chegar a assemelhação com o divino. Este carácter místico que está presente em Plotino, liga-se a sua metafísica: a *epistrophê* associa-se as três hipóstases (Uno, *Noûs* e *Psiquê*). Assim a processão e o retorno ao Uno confere ao pensamento o *status* do eterno retorno.

O amor sensível (*éros*) e a beleza sensível (*kálos*) são importantes na medida em que auxiliam o sujeito a contemplar o Amor e a Beleza inteligíveis. Neste pormenor, Plotino nos remete ao Mito da Caverna de Platão, onde a verdade encontra-se no mundo inteligível e o Sumo Bem ultrapassa todo conhecimento noético; a união com o divino, que está em nós, dispensa todo argumento discursivo e reflexivo: cessa a linguagem, pois o Uno não pode ser expresso por meio dela, resta apenas o silêncio.

Pode-se afirmar que o processo de conversão percorrido por Santo Agostinho leva em conta dois aspectos importantes que se complementam: da indagação filosófica à fé revelada. Em seus escritos juvenis, isto é, logo após a sua conversão, em Cassiciaco, encontramos Agostinho mergulhado no neoplatonismo, cuja filosofia religiosa buscava o inteligível por meio do conhecimento racional intelectual. Esse aspecto é remetido à filosofia platônica,

para quem a ascensão se manifesta de maneira progressiva, na medida em que o olho da alma é capaz de contemplar a luz inteligível, assim como o olho do corpo é capaz de contemplar a luz do sol. O fim do ser humano é o conhecimento e o amor de Deus, convergindo intelecto e vontade (*ratio et voluntas*). O ser humano feliz é aquele que possui a Deus, e possuí-lo é o mesmo que conhecer e amar o Deus revelado aos humildes, através da Sabedoria.

Agostinho ao fazer uso do método dialético de oposição e complementação entre a razão e a fé, não separa a reflexão racional, que visa a iluminação do pensamento, da purificação do coração. A razão humana procura levar o intelecto a compreender o dado revelado por Deus. Por isso, decidir-se por Deus, ter fé nele e abraçar a Verdade é um caminho que leva à conversão da mente e do coração. Tal fato manifesta-se quando Deus mesmo ilumina a mente e o coração do crente. O coração iluminado por Deus faz do ser humano um agraciado por Deus, ao mesmo tempo em que seu intelecto é capaz de compreender a Verdade. A crença em Deus leva a compreensão, o entendimento, a crer cada vez mais. Assim, a fé e a razão caminham juntas, rumo à visão intelectiva e a futura visão beatífica.

No caminho ascensional da mente e do coração para Deus, o intelecto se serve da razão, pois essa ao ser iluminada por Deus possibilita compreender a Verdade. A razão elevada ao intelecto possibilita ao ser humano compreender a Verdade de maneira natural, pois o intelecto passa a ser iluminado, assim como a vida mística da graça, que converte os corações. Não se pode separar a compreensão intelectiva da via místico-contemplativa do coração: a conversão a Deus implica, pois um ato intelectivo e volitivo. Assim, a razão torna-se um caminho para chegar a Deus, bem como a fé revelada. Uma é propedêutica para a outra.

A razão sozinha é incapaz de converter a vontade. A filosofia consegue mostrar o caminho, mas não o meio para atingir a meta. Somente a graça, que inunda o coração, é que passa a orientar a vontade para os bens imutáveis, ao invés de ficar presa aos bens efêmeros. A vontade humana, enfraquecida por

causa do pecado, encontra-se, pois dividida: uma querendo converte-se a Deus, e outra querendo ficar presa às coisas do mundo. O ser humano, apesar dos seus condicionamentos, é livre para optar pelo bem ou pelo mal: a opção pelo mal é fruto do pecado, mas a opção pelo bem é fruto da graça. Diante da possibilidade do livre-arbítrio, o ser humano recebe a graça divina, que o capacita não apenas a realizar o bem, mas antes de tudo a querer o próprio bem. A conversão, nesse sentido, vem a ser um ato da vontade livre, que é auxiliada por meio da graça divina.

Tanto a visão místico-metafísica de Plotino, quanto em Santo Agostinho apontam para um caminho de conversão intelectual-volitiva, da Alma e da Inteligência para o Uno (Deus). Por meio do método dialético é preciso começar a renunciar aquilo que o mundo nos oferece (o exterior) e começar a se voltar para dentro de si mesmo (interior) para que se possa transcender. Se para Plotino a união (*hénôsis*) vem a ser a fusão do intelecto com o Uno, superando toda alteridade e todo discurso racional, para Santo Agostinho permanece a alteridade, isto é, a diferença entre a criatura e o Criador. Se para Plotino, basta descobrir a luz que há em si mesmo, no seu interior, para se assemelhar ao Uno, para Agostinho a Luz transcende o conhecimento. Uma reflexão demasiadamente racional dá lugar a um conhecimento amoroso. A *visio* intelectual se abre para o *ágape* amoroso.

Para Plotino, a mística persegue o *Lógos* eterno, numa fusão entre o que vem a ser conhecido e aquele que conhece, para Santo Agostinho, no entanto, é a mística do *Lógos* encarnado, que confere à história humana um sentido salvífico e redentor.

Em Plotino, a purificação da alma dá-se por meio das virtudes catárticas, que visam tornar o ser humano semelhante a Deus, levando-o a encontrar o que há de divino nele mesmo. Assim a processo de conversão ao Uno, ou *epistrophê* é somente fruto do esforço pessoal. Por outro lado, para Santo Agostinho a alma humana é purificada pela ação de Deus. Assim, a conversão a Deus, ou *metánoia* se caracteriza por ser um itinerário espiritual em que Deus

vem ao encontro do ser humano e lhe dá a sua graça, não sendo mérito ou conquista humana.

Após uma análise detalhada do pensamento plotiniano, procuramos adentrar no estudo de Santo Agostinho, ao qual foram dedicados quatro capítulos. O último capítulo, por sua vez, foi apresentado a guisa de conclusão, onde foi possível analisar conjuntamente os dois autores, a fim de estabelecer as possíveis diferenças e aproximações entre eles. Esperamos que este trabalho venha contribuir com o estudo acadêmico, preocupado com o mundo em que vivemos, pois este precisa urgentemente de uma conversão a Deus. Nesse sentido, a metafísica e a mística podem auxiliar o ser humano a aproximar-se mais de Deus.

BIBLIOGRAFIA

Fontes:

- AGOSTINHO, S. *A Trindade*, 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____ *O livre arbítrio*, 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.
- _____ *A verdadeira religião; o cuidado devido aos mortos*, São Paulo: Paulus, 2002.
- _____ *A doutrina cristã; manual de exegese e formação cristã*, São Paulo: Paulus, 2002.
- _____ *Cidade de Deus*, Lisboa: FCG, 2000, 3v.
- _____ *A graça*, São Paulo: Paulus, 1999.
- _____ *Solilóquios e vida feliz*, São Paulo: Paulus, 1998.
- _____ *Sobre a pontencialidade da alma; de quantitate animae*, Petrópolis: Vozes, 1997.
- _____ *De magistro* (ed. Belíngue: latim-português), Porto Alegre: UFRGS, 1956.
- _____ *Contra acadêmicos*, São Paulo: Paulus, 2008.
- _____ *A ordem*, São Paulo: Paulus, 2008.
- _____ *Confissões*, 24ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.
- AUGUSTINUS, A. *Contra academicos*. In: *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC, 1947, v. III, p. 74-233.
- _____ *De libero arbitrio*. In: *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC, 1947, v. III, p. 248-521.
- _____ *De magistro*. In: *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC, 1947, v. III, p. 681-757.
- _____ *De vera religione*. In: *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC, 1946, v. IV, p. 68-209.
- _____ *De moribus ecclesiae catholicae et moribus manichaeorum*. In: *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC, 1946, v. IV, p. 260-447.
- _____ *De utilitate credenti*. In: *Obras completas de San Agustín*, Madrid: BAC, 1946, v. IV, p. 827-899.

- _____ *De trinitate*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid: BAC, 1948, v. V, p. 126-943.
- _____ *De spítitu et littera*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid: BAC, 1948, v. V, p. 678-803.
- _____ *De gratia et libero arbitrio*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid, BAC, 1948, v. V, p. 220-295.
- _____ *In loannis evangelium tractatus*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid: BAC, 1940, v. XIII, p. 72-799.
- _____ *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid: BAC, 1952, v. IX, p. 60-169.
- _____ *Contra duas epistolas pelagianorum*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid: BAC, 1952, v. IX, p. 460-671.
- _____ *De civitate Dei*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid BAC, 1948, v. XVI.
- _____ *De doctrina christiana*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid: BAC, 1947, v. XV, p. 54-349.
- _____ *Confessiones*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid; BAC, 1951, v. II.
- _____ *Soliloquia*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid: BAC, 1950, v. I, p. 498-601.
- _____ *De beata vita*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid: BAC, 1950, v. IV, p. 622-672.
- _____ *De ordine*. In: Obras completas de San Agustín, Madrid: BAC, 1950, v. IV, p. 680-797.
- _____ *De immortalitate animae*. In: Oeuvres de Saint Augustin, Belgique: Desclée/ De Brouwer et Cie, 1948, v. V, p. 170-219.
- _____ *Retractationum*. In: Oeuvres de Saint Augustin, Belgique: Desclée/De Brouwer et Cie, 1950, v. XII, p. 257-559.
- _____ *De diversis quaestionibus octoginta tribus; de diversis quaestionibus ad simplicianum*, Roma: Città Nuova, 1996.
- PLOTINO. *Sobre las virtudes (En I,2)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1992.
- _____ *Sobre la dialéctica (En I,3)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1992.
- _____ *Sobre la felicidad (En I,4)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1992.
- _____ *Sobre la belleza (En I,6)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1992.

- _____ *Sobre qué son los males y de donde proviênen (En I,8)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1992.
- _____ *Contra los gnósticos (En II,9)*. In: *Eneadas*, Madrid; Gredos, 1992.
- _____ *Sobre la providencia (En III,2)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1999.
- _____ *Sobre la naturaleza, la contemplación y el Uno (En III,8)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1999.
- _____ *Problemas acerca Del alma, libro III; o sobre la vision (En IV,5)*. In: *Eneadas*, Madrid; Gredos, 1999.
- _____ *Sobre la bajada Del alma a los cuerpos (En IV,8)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1999.
- _____ *Sobre las tres hipóstasis principales (En V,1)*, In: *Eneadas*, Madrid; Gredos, 1998.
- _____ *Sobre las hipóstasis cognitiva y sobre lo que está más allá (En V,3)*,. In: *Eneadas*, Madrid; Gredos, 1998.
- _____ *Sobre la Belleza inteligible (En V,8)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1998.
- _____ *Sobre la inteligencia, las ideas y el ser (En V,9)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1998.
- _____ *Sobre cómo vino a la existencia la multiplicidad de las ideas, y sobre el Bien (En VI,7)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1998.
- _____ *Sobre lo voluntario y sobre la voluntad del Uno (En VI,8)*. In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1998.
- _____ *Sobre el Bien o el Uno (En VI,9)*, In: *Eneadas*, Madrid: Gredos, 1998.

Literatura secundária:

- AAVV. *Dicionário bíblico-teológico*, São Paulo: Loyola, 2000.
- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*, São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ALBINATI, A. Humanismo pós-metafísico, In: SANTOS, M; OLIVEIRA, I (org.) *Tempos da metafísica*, 2011, p. 131-174.
- ANDOLFO, M. *L' ipotasi della psique in Plotino; struttura e fondamento*. Milano: Vita e Pensiero, 1996.

- ARAUJO, C. A metafísica plotiniana, uma possibilidade moral. In: BAUCHWITZ, O; MACEDO, M (org.) Estudos de neoplatonismo, Natal: EDUFRN, 2006, p. 31-37.
- ARMSTRONG, A. *The Cambridge history of later greek and early medieval philosophy*, Cambridge (UK): Cambridge Univ., 1967.
- ARNOU, R. *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, Milano: Vita e Pensiero, 1967.
- BAUCHWITZ, O; BEZERRA, C. Imagem e silêncio; do neoplatonismo pagão ao neoplatonismo medieval, Natal: EDUFRN, 2009.
- BAUCHWITZ, O. O neoplatonismo, Natal: Argos, 2001.
- BEIERWALTES, W. *Agostino e Il neoplatonismo Cristiano*, Milano: Vita e Pensiero, 1995.
- BERGSON, H. *L' évolution créatrice*, Paris: Press Universitaires de France, 1948.
- BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2008.
- BROWN, C; COENEN, L. *Dicionário internacional de teologia do novo testamento*. 2ª ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, 2v.
- BROWN, P. *Santo Agostinho; uma biografia* (Trad: Vera Ribeiro), 6ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2011.
- CAYRÉ, F. La spiritualité di S.A et la contemplation. In: *Revue de Philosophie*, n. 5-6, 1930.
- _____ *Les sources de l'amour divin*, Paris: Desclée de Brouwer, 1933.
- _____ *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris: Études Augustiniennes: Desclée de Brouwer, 1947
- COLEÇÃO PENSADORES, *Diálogos/ Platão*, São Paulo, 3ªed. Nova Cultural, 1991.
- CONGRÈS INTERNATIONAL AUGUSTINIEN. *XVI centenaire de la naissance de saint Augustin*, 1954, Paris, Actes, Études Augustiniennes, 1954, 3v.
- COSTA, M. *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2000.
- _____ *Santo Agostinho; um gênio intelectual a serviço da fé*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- _____ O amor, fundamento moral interior em santo Agostinho, In: *Teocomunicação*, v. 28, n. 121, 1998, p. 357-367.

- COURCELLE, P. *Recherches sur les confessions de saint Augustin*, Paris: De Boccard, 1968.
- CUNHA, S. *O movimento da alma; a invenção por Agostinho do conceito de vontade*, Porto Alegre: EDIPCRS, 2001.
- DE CAPITANI, F. *Il de libero arbitrio di S. Agostino*; Studio introduttivo, testo, traduzione e commento, Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- DO RÊGO, M. Tempo e eternidade em santo Agostinho, In: BAUCHWITZ, O; BEZERRA, C. (org.) *Imagem e silêncio; do neoplatonismo pagão ao neoplatonismo medieval*, Natal: EDUFERN, 2009, p. 199-209.
- DU ROY, O. *L' Intelligence de la foi em la Trinité selon saint Augustin*, Paris; Études Augustiniennes, 1966.
- FILHO, M. *A razão em exercício; estudos sobre a filosofia de Agostinho*, São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- FRIES, H. *Dicionário de teologia; conceitos fundamentais da teologia atual*, São Paulo: Loyola. 1970.
- GANDILLAC, M. *La sagesse de Plotin*, Paris: Hachette, 1952.
- GILSON, E. *Introdução ao estudo de santo Agostinho* 2 ed. (Trad: Cristiane Negreiros Ayub), São Paulo: Editorial/ Paulus, 2007.
- _____ *La filosofía en la edad media* 2ª ed. Madrid: Gredos, 1982.
- _____ *L' esprit de la philosophie médiévale*, Paris: Vris, 1932, 2v.
- GIRALDA, A; RAVAS, P. *Nuovo dizionario di teologia bíblica*, Milano: San Paolo, 1988
- HADOT, P. Epistrophê et métanoia dans l' histoire de la philosophie: In CONGRÈS INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE, 11. *Actes du XIe Congrès Interantional de Philosophie*, Amsterdam: North Holland, 1953.
- _____ *Marius Victorinus; recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris: Études Augustiniennes, 1971.
- HEGEL, G. *La phénoménologie de l' Esprit*, Paris: Aubier- Montaigne, 1939-1941, 2v.
- HENRY, P. *Plotin et l' occidente*, Louvain: Sacrum Lovaniense, 1934.
- HINRICHSEN, L. *A estética de Santo Agostinho; o belo e a formação do humano*, Porto Alegre: ESTEF, 2009.

- HORN, C. Fraqueza da vontade e a vontade cindida; a teoria agostiniana da ação em Confessiones VIII. In: *Agostinho; conhecimento, linguagem e ética*, Porto Alegre: EDIPCRS, 2008.
- JAEGER, W. *Paideia; a formação do homem grego*, 3ª ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.
- JASPERS, K. *Philosophie; orientation dans le monde; éclaircissement de l'existence; métaphisique*, Paris: Springer-Verlag, 1986.
- JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Fides et Ratio*; sobre as relações entre Fé e Razão. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1998.
- JOLIVET, R. *San Agustín y el neoplatonismo cristiano* (Trad: G. Blanco et alli), Buenos Aires: CEPA, 1932.
- _____ *Dieu soleil des esprits; la doctrine Augustinienne. de l'illumination*: Paris: Desclée de Brouwer, 1934.
- LANCEL, S. *Saint Augustin*, Paris: Fayard, 1999.
- LE BLOND, J-M. *Les conversions de saint Augustin*, Paris: Aubier, 1950.
- LUIS, P. *Las confisiones de san Agustín comentadas*, Valladolid: Estúdio Agustiniano, 1994.
- MARINHO, M. A ideia de uma prescrição ética no retorno plotiniano, In: *Anais do III Simpósio de Filosofia Antiga*, Rio de Janeiro: SBEC/ UFRJ, UFMG, 2000.
- MARQUES, S. *A convergência ao Uno no contexto das Enéadas* (Mestrado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2010.
- NODARI, P. A busca de Deus nos Solilóquios de Agostinho. In: *Teocomunicação*, v. 41, n. 1, 2011, p. 150-168.
- NOURRISSON, J. *La philosophie de saint Augustin*, Paris: Didier, 1865, 2v.
- O' MEARA, J. *La jeunesse de saint Augustin*, 12ª ed. (Trad: Jeanne Henri Marrou, Suisse/ Paris: Éditions Universitaires/ CERF, 1988.
- PAVIANI, J. *Filosofia e método em Platão*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.
- PICH, R. Agostinho e a descoberta da vontade; primeiro estudo In: *VERITAS*, v. 50 n. 198, set 2005, p. 175-206.
- _____ Agostinho e a descoberta da vontade; segundo estudo. In: *VERITAS*, v. 51, n. 204, 2006, p. 143-166.
- PLATÃO. *República* (Trad: Pietro Nasseti), São Paulo: Martin Claret, 2007.

- POHLENZ, M. *La stoa; storia di un movimento spirituale*, Firenze: Nuova Itália, 1967.
- REALE, G. *Storia della filosofia ántica*. 9ª ed. Milano: Vita e Pensiero, 1992, 5v.
_____ *Plotino e neoplatonismo*, São Paulo: Loyola, 1994.
- REIS, E. *A faculdade da vontade na pólêmica antipelagina em santo Agostinho*. Tese (Doutorado em Filosofia), PUCRS, Porto Alegre, 2010.
- SANTOS, B. Platonismo e cristianismo; irreconciliabilidade radical ou elementos comuns? In: *Veritas*, v. 48, n. 3, 2003, p. 323-336.
- SCIACCA, F. *San Agustín* (Trad; Ulpiano Alvarez Diaz), Barcelona: Luis Miracle, 1955.
- SILVA, A. A integraçãõ entre razãõ e fé em Agostinho. In: *Veritas*, v. 48, n. 3, 2003, p. 337-342.
- SILVA, P. *O regressus animae* augustiniano: silêncio, imagem e visãõ de Deus. In: BAUCCHWITZ, O; bezerra, C. (org.) *Imagem e silêncio; do neoplatonismo pagãõ ao neoplatonismo medieval*, Natal: EDUFRN, 2009, p. 201-248.
- STREFLING, S. A atualidade das Confissões. In: *Teocomunicação*, v. 37, n. 156, 2007, p. 259-272.
- TROUILLARD, J. *La purification plotinienne*, Paris: PUF, 1955.
- ULLMANN, R. *Plotino; um estudo das Enéadas*, Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.
- _____ É impossível conhecer Deus pela razãõ? In: *Teocomunicação*, v. 36, n. 153, 2006, p. 653-667.
- _____ O homem e a liberdade em Plotino. In: *Teocomunicação*, v. 38, n. 160. 2008, p. 252-269.
- VAN DER LINDEN, L. Ratio et intellectus dans les premiers écrits de saint Augustin. In: *Augustiniana* (1957), p. 6-32.
- VAZ, H. *Escritos de filosofia IV*, São Paulo: Loyola, 1999.
- _____ *Antropologia filosófica I*, São Paulo: Loyola, 1991.
- ZELLER, E. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico* (Trad: Mondolfo R.), Firenze: Nuova Itália, 1938.
- _____ *Compendio di storia della filosofia greca*, Firenze: Vallecchi, 1921.