

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Roberto Pereira Miguel

A Visualização do Invisível: Beleza e Mística em Santo Agostinho

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Roberto Pereira Miguel

A Visualização do Invisível: Beleza e Mística em Santo Agostinho

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Doutor Luiz Felipe de Cerqueira e Silva Pondé.

SÃO PAULO
2009

Banca Examinadora

Agradecimentos

- Ao Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), por estes dois anos de intenso aprendizado e de gratas experiências.
- À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pela concessão da Bolsa de Estudo ao longo do curso.
- Aos professores Afonso Maria Ligório Soares, Eduardo Rodrigues da Cruz, Énio José da Costa Brito, José J. Queiróz, Pedro Lima Vasconcellos e Steven Engler, pelas sugestões bibliográficas que enriqueceram este trabalho.
- Ao meu orientador, professor Luiz Felipe de Cerqueira e Silva Pondé, pela orientação permanente durante estes dois anos. Sou muito grato por suas aulas, críticas, sugestões e correções, sem as quais este trabalho, agora concluso, não teria nem mesmo começado. Agradeço, igualmente, sua generosidade, cordialidade e paciência.
- À simpática e solícita Andréia, secretária do Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião da PUC-SP, pela ajuda frequente, nos mais diversos assuntos, ao longo de minha trajetória acadêmica.
- Aos meus pais, Antonio Miguel e Ivani, pelo incentivo constante e apoio permanente.
- Ao meu irmão Paulo, por sua amizade incondicional.
- À minha esposa Flávia, pelo companheirismo e pela paciência durante a caminhada.
- À minha filha Maria Eduarda (Duda), pela renovação interior que significou, para mim e para sua mãe, o seu nascimento.
- A Deus, pelo privilégio de conhecer a vida e a obra de Santo Agostinho. E pelo amadurecimento espiritual proveniente deste mesmo conhecimento.

Para Flávia, minha bela esposa.

A Visualização do Invisível: Beleza e Mística em Santo Agostinho

Roberto Pereira Miguel

Resumo: Nesta dissertação pretendemos analisar o caminho proposto, e percorrido, por Santo Agostinho em direção à visualização do Deus invisível. Trata-se da *Via Pulchritudinis*, o Caminho da Beleza, que se configura numa trajetória tanto mística quanto estética.

O foco deste trabalho é o viés estético desta jornada, o qual se evidencia na afirmação feita por Hans Urs Von Balthasar em seu tratado de estética teológica intitulado *Glória*. Segundo ele, a trajetória de Agostinho, sobretudo a sua conversão, não pode ser considerada uma caminhada do ‘estético’ em direção ao ‘religioso’, mas, isto sim, a conversão de uma estética comum a outra superior (Balthasar, 1986, p. 97). Pois, para Agostinho, a contemplação da beleza do mundo e da criação representa o passo inicial de uma trajetória em direção à contemplação cada vez mais aguçada da beleza de Deus, da qual a beleza das coisas criadas é apenas um vestígio.

Mas ao identificar o Deus absolutamente transcendente com a própria beleza, por meio da afirmação “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova!” (AGOSTINHO, *Confissões*, p.299), Agostinho faz dessa jornada um caminho místico, no qual a história (a ação de Deus realizada por Jesus Cristo) e a profecia (a Escritura e os seus mensageiros) representam os dois pilares principais. Assim, abordaremos também o lado místico da *Via Pulchritudinis* agostiniana, na medida em que ele se relaciona com o conceito principal deste trabalho, isto é, a beleza.

Entendemos que este conceito de beleza, tal e qual pensado por Santo Agostinho, pode ser relevante à atualidade, visto que a noção de beleza, neste tempo, parece haver deixado de lado todo o seu aspecto transcendente para encerrar-se tão somente naquilo que é imanente, isto é, no corpo e na matéria.

Palavras-chave: beleza, mística, graça, alma, Trindade.

The Visualization of the Invisible: Beauty and Mystic in Saint Augustine

Roberto Pereira Miguel

Abstract: In this dissertation we intend to analyse the way proposed, and developed, by Saint Augustine toward the visualization of the invisible God. That is *Via Puchritudinis*, the path of beauty, which is a mystic as much as an aesthetic way.

The focus of this task is the aesthetic side of this journey, which becomes evident by the assertion made by Hans Urs von Balthasar on his aesthetic theology treatise called *Glória*. For him, Augustine's trajectory, especially his conversion, cannot be considered a walk from 'aesthetics' to 'religious', but a conversion from a common aesthetic to another superior one (Balthasar, 1986, p. 97). Because, for Augustine, contemplating the beauty of the world and creation represents the first step of a trajectory toward an even more keenly discerning contemplation of God's beauty, from which creation's beauty is just a vestige.

But when he identifies the absolute transcendent God with beauty, by the affirmation: "Late have I loved You, Beauty so ancient and so new, late have I loved Thee!", Augustine makes this journey in a mystical way, in which history (God's action fulfilled by Jesus Christ) and prophecy (Scripture and His messengers) represents the two main pillars. Thus, we will also tackle Augustine's *Via Pulchritudinis'* mystical side, in proportion to its relationship with the principal concept of this dissertation, which is, beauty.

We understand that this concept of beauty, just as it was thought by Augustine, may be relevant to the present time, whereas the notion of beauty, nowadays, seems to have left behind all its transcendent aspects to shut itself up just in what is immanent, that is, body and matter.

Key-words: beauty, mysticism, grace, soul, Trinity.

Sumário

Introdução -----	8
Capítulo I – Ascensão Estética -----	18
1.1. Dialética da Interioridade -----	19
1.2. Analogias Trinitárias -----	29
1.3. A Visualização de Deus em Espelho -----	36
1.4. A Dinâmica da Dialética -----	40
Capítulo II – Ética e Estética -----	43
2.1. A Renovação da Imagem Interior -----	47
2.1.1. A Memória -----	48
2.1.2. Vontade e Inteligência -----	53
2.2. As Verdades Morais (Fé, Esperança e Amor) -----	57
Capítulo III – A Beleza de Deus e a Beleza do Ser Humano -----	63
3.1. Unidade -----	63
3.2. Verdade -----	71
3.3. Bem -----	75
Conclusão -----	81
Bibliografia -----	84

Introdução

Toda discussão a respeito do conteúdo semântico de uma palavra se trava no campo da filosofia e, mais especificamente, da epistemologia. Se essa palavra guarda certa relação com a religião, isto é, se em algum momento a religião fez uso e se apropriou desse conceito em seus discursos ou em seu corpo de doutrinas, então a filosofia da religião será a disciplina que se ocupará com a análise desse conteúdo.

Quando se trata de refletir a respeito do conteúdo semântico da palavra *Beleza*, a Filosofia da Religião tem muito a dizer, visto que tal conceito permeia a história do cristianismo. As palavras do salmo, por exemplo, que saúdam o Messias como o mais belo dos filhos dos homens (Sl 44.3), e as de Isaías, que negam todo seu parecer (Is 53.2), inauguram, já nos primórdios da Igreja Cristã, a discussão a respeito da formosura de Cristo, entendida como epifania da beleza eterna.

Mas é o clima platônico e neoplatônico em que o cristianismo se desenvolve que ajuda a entender melhor as razões pelas quais a reflexão estética encontra-se difundida pelas obras de diversos pensadores cristãos da Patrística e da Idade Média¹. Em primeiro lugar, pela própria ultimacidade do conceito de ‘belo’ pelo qual todas as coisas são belas, como afirmou Platão no *Hípias Maior*. Para Platão, “o belo é autônomo na sua essência e no seu fim: é o *kalon kath'auto*” (BAYER, 1995, p.37). Em suas obras, essa ultimacidade é claramente relacionada à divindade. No *Banquete*, por exemplo, Diotima diz a Sócrates que “o feio é inadequado a tudo o que é divino, enquanto o belo é adequado” (PLATÃO, *Banquete*, p.38).

¹ O conceito de Idade Média é problemático e requer algumas observações. A ideia tradicional de Idade Média, criada pelos humanistas no final do século XV e institucionalizada nos séculos XVII e XVIII pelos eruditos, abrange o período que vai desde a fundação (330) até à queda de Constantinopla (1453). Jacques Le Goff, no entanto, considera o Renascimento um “verdadeiro estorvo” e propõe uma “enorme Idade Média” que vai desde o século III ao século XIX “quando a revolução industrial, a hegemonia europeia e o verdadeiro crescimento da democracia fazem nascer um mundo verdadeiramente novo”. Alain de Libera, por sua vez, nota que o tradicional enquadramento cronológico da Idade Média (476-1453) engloba apenas o Ocidente cristão e romano, parecendo-lhe necessário que para a compreensão da cultura e do pensamento do milênio se considere que existem várias idades médias assinaladas por tradições linguísticas, artísticas e literárias diferentes (cf. BROCCCHIERI, 2003, pp. 22-23).

A estética² de Plotino, por sua vez, é inspirada na de Platão. No entanto, o espírito místico de Plotino, que se diferencia do espírito dialético de Platão, dá um toque ainda mais original à reflexão estética que será empreendida pelos teólogos cristãos. Para Plotino “há, pois, na natureza uma razão, que é o modelo da beleza que está nos corpos; mas há na alma uma razão mais bela ainda, donde vem a que está na natureza. Mostra-se mais distintamente na alma sábia onde progride em beleza; adorna a alma, ilumina-a, vinda ela mesma duma luz superior que é a beleza primeira” (PLOTINO, *Tratado das Enéadas*, V, 8, 3).

Plotino inverte o movimento de busca dessa beleza primeira. Ao invés de procurá-la no mundo exterior, o filósofo situa dentro do ser humano a possibilidade de encontrá-la.

Toda a beleza se retoma no interior de nós e por intuição. O que há a fazer é recordar. A contemplação estética é uma visão. Tudo se penetra, nenhuma parte é exterior a outra parte, o olho que vê identifica-se com o que vê, o contempla de alguma maneira. É a alma que se torna bela, na mesma medida em que descobre o belo; ou antes, só se apreende a beleza das coisas quando nós próprios nos tornamos belos. É a identificação pelo êxtase. Em mim, encontro os arquétipos de que a reminiscência me revela a existência. É nesta <<via>> que tenho de exercitar-me (BAYER, 1995, p.81).

No pensamento de Plotino fica evidente a união da estética com a teologia. Para Bayer, mais ainda, “Plotino faz da estética uma teodiceia. A estética torna-se teologia. A beleza do universo canta e clama a grandeza de Deus” (BAYER, 1995, p.83).

Embora não exista uma teologia bíblica da beleza, contudo, os pais da Igreja falam da beleza divina. Entre os pais latinos, destaca-se Santo Agostinho; entre os pais gregos, o Pseudo-Dionísio Areopagita é a maior referência. Ambos trabalharão na mediação do platonismo e do neoplatonismo para o cristianismo.

Agostinho deixa evidente a influência das ideias neoplatônicas em seu pensamento. O bispo de Hipona identifica a Primeira Beleza, da qual falou Plotino, ao Deus cristão, aquele que é o princípio de toda a beleza da criação. Em suas *Confissões* ele faz a afirmação e a exaltação dessa Primeira Beleza: “Todas as obras saídas das suas mãos são

² Para Umberto Eco a estética é “todo discurso que, com qualquer propósito sistemático e pondo em jogo conceitos filosóficos, ocupe-se de alguns fenômenos referentes à beleza, à arte e às condições de produção e apreciação das obras de arte, às relações entre arte e outras atividades e entre arte e moral, à função do artista, às noções de agradável, de ornamental, de estilo, aos juízos de gosto e também à crítica destes juízos, e às teorias e práticas de interpretação de textos” (ECO, 1989, p.10)

belas, e tu, que as criaste, és indizivelmente mais belo” (AGOSTINHO, *Confissões*, p. 427). E ainda: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei!” (*ibid*, p.299).

Em relação ao Areopagita, embora a sua figura se oculte por trás da história, as obras divulgadas sob o seu nome, datadas do fim do século V ou começo do século VI, trazem numerosos textos que tratam da mística e da questão da beleza. O *Corpus* que nos foi transmitido comprehende a *Hierarquia celeste*, a *Hierarquia eclesiástica*, os *Nomes Divinos*, a *Teologia Mística* e uma coleção de dez cartas. Assim como Agostinho, Dionísio também atribui a Primeira Beleza ao Deus cristão. Pela participação na divindade, na medida em que isto é possível a cada um, os seres são revestidos, em graus diferentes, dessa beleza que Deus comunica:

Este bem é celebrado também pelos santos teólogos que o chamam de Belo, Beleza, Amor, Amável, e de todos os outros nomes divinos adequados a este frescor que é fonte de beleza e pleno de graça [...] É esta Beleza que concede a cada um ser belo conforme a proporção que lhe convém, é esta Beleza que produz toda conveniência, toda amizade, toda comunhão, é esta Beleza que produz toda unidade que é princípio universal, porque ela produz e move todos os seres e os conserva , dando-lhes o amoroso desejo de sua própria beleza. (AREOPAGITA, *Obras Completas*, pp.45-46).

Ao longo da Idade Média se observa o mesmo tipo de reflexão estética que fora iniciada pelos Pais da Igreja. Ela está intimamente ligada à teologia cristã e à ideia da beleza como um atributo de Deus. Não são poucos os autores que se dedicam a este tema. A ideia de forma de Bernardo de Claraval (1090-1153) é um bom exemplo desta união da estética com a teologia medieval. Para Bernardo, o ser humano afastado de Deus está na situação da dessemelhança (deformação), o redimido encontra-se reformado, e a vida de conversão que conduz à união com Deus significa a própria conformação. O cerne desse processo é o Cristo concebido como Forma criadora e re-criadora. A beleza de algo, para Bernardo, é simplesmente a adequação da coisa à sua própria forma (cf. LACOSTE, 2004, p.288).

Hildegarda, grande e douta expoente do monaquismo beneditino do século XII, reflete, por exemplo, sobre a luminosidade de alguns aspectos que mostram a beleza do universo como modelo estético: a luminosidade de alguns elementos do cosmos e aquela

que podemos chamar a moralidade da criação. No mesmo século, Hugo de São Vítor compõe um tratado de estética no qual afirma que o mundo é uma realidade que revela aos olhos do homem as perfeições da Trindade (cf. BROCCHERI, 2003, p.32). Já durante o século XIII, “Tomás de Aquino recorda (retomando, todavia, ideias que já circulavam amplamente) que à beleza são necessárias três coisas: a proporção, a integridade e a *claritas*, vale dizer, a clareza e a luminosidade” (ECO, 2004, p.100).

No período medieval, ainda mais, a concepção da beleza puramente inteligível, a ideia da harmonia moral e a noção do esplendor metafísico soam bastante marcantes. Isto, no entanto, não significa que os pensadores da época fossem insensíveis à beleza do mundo, das coisas criadas e da arte. Em muitos casos, o que se percebe é justamente o oposto.

Pensar na Idade Média como a época da negação moralista do belo sensível indica, além de um conhecimento superficial dos textos, uma incompreensão básica da mentalidade medieval. Justamente ao se observar a atitude manifestada pelos místicos e rigoristas frente à beleza, tem-se um exemplo clarificador. Os moralistas e os ascetas, em qualquer latitude, não são certamente indivíduos que não percebem o atrativo das alegrias terrenas; aliás, sentem tais solicitações em grau mais intenso que os outros e precisamente neste contraste entre a relatividade ao terrestre e a tensão para o sobrenatural funda-se o drama da disciplina ascética. Se esta disciplina atingir o seu objetivo, o místico e o asceta encontrarão na paz dos sentidos sob controle a possibilidade de contemplar com olhos serenos as coisas do mundo; e poderão avaliá-las com uma indulgência que a febre da luta ascética lhes proibia. (ECO, 1989, p. 17).

É verdade que a Idade Média, influenciada pelo pensamento platônico, é caracterizada por certa desconfiança em relação à arte e à beleza exterior. No entanto, nem por isso a arte e a arquitetura medievais serão relegadas a um plano menos importante quando se trata de manifestar e estimular a fé católica, de glorificar a Deus e de expressar as vidas e as obras de Cristo e dos santos.

A pintura, por exemplo, terá três objetivos principais: “embelezar a casa de Deus (*ut domus tali decore ornetur*), revocar a vida dos santos e, finalmente, o deleite dos incultos, já que a pintura é a literatura dos laicos, *pictura est laicorum litteratura*” (*ibid*, p.29). A arquitetura, por sua vez, contribuirá significativamente com tais propósitos. Nas palavras do abade Siger de Saint-Denis, “a beleza de uma igreja é a antecipação da beleza celeste. Embora sendo constituída por elementos materiais, ela procura um júbilo espiritual e transporta o homem do mundo terreno para o sobrenatural” (BROCCHERI, 2003, p.39).

Mas se ao longo de toda a Idade Média, a estética e a teologia caminham de mãos dadas, ao final desse período, no entanto, um outro tipo de relação se dá entre essas duas disciplinas. A volta à Antiguidade Clássica empreendida pelo Renascimento traz consigo a valorização da beleza da natureza e do corpo humano. Se antes o ideal era o santo, precisamente aquele que aniquila o animal e o sensual, o Renascimento Italiano do século XVI, por exemplo, devotará à beleza sensual as mais altas manifestações de sua arte. Aqui já “não se encontra mais o elemento gregário de um grupo de fiéis ou de uma religião, mas o composto único de elementos físicos, psíquicos e intelectuais” (BAYER, 1995, p.102). É a descoberta do indivíduo, *o uomo singolare*.

Esta virada antropocêntrica, iniciada no Renascimento, atinge o ápice nos séculos XVIII e XIX com o advento do Iluminismo, cujos ideais libertam as ciências da natureza e as ciências morais da tutela da metafísica e da teologia tradicionais para se sujeitarem ao senhorio da razão humana. Em sua *Filosofia do Iluminismo*, Cassirer afirma:

O enciclopedismo francês declara guerra aberta à religião, à sua validade, à sua pretensa verdade. Censura-lhe não só ter freado desde sempre o progresso intelectual, mas, além disso, ter se revelado incapaz de fundar uma verdadeira moral e uma ordem política social justa [...] É preciso escolher entre a liberdade e os grilhões, entre lucidez da consciência e a obscuridade das paixões, entre a ciência e a crença. E tal escolha não oferece, evidentemente, a menor dúvida para o homem dos novos tempos, o homem da Era da Razão, o homem do Iluminismo. Ele renunciará sem hesitação ao socorro vindo do alto, desbravará ele próprio o caminho para alcançar a verdade, não pensará que possui essa verdade se não a tiver extraído e provado graças às suas próprias forças. (CASSIRER, 1992, pp.190-191).

Este mesmo processo de secularização atinge também a estética, a qual se firma como disciplina autônoma no século XVIII, e se emancipa da teologia, finalmente, a partir das obras de Kierkegaard no século XIX. Engler afirma:

A estética filosófica muitas vezes tem deixado a religião de lado. A palavra “estética” foi introduzida por Alexander Gottlieb Baugarten em 1750, e ele a definiu como a parte “baixa” da epistemologia, e tratava do conhecimento pelos sentidos, mesmo que também englobasse a beleza. Segundo Hans Urs Von Balthasar, esta autonomia da estética teve como efeito colateral sua separação da ética, da lógica e, a partir das obras de Kierkegaard, da teologia (temos aqui mais um legado da distinção cartesiana entre mente e corpo, com a estética ligada a este último e baseada nos sentidos). Especificamente, a influência de Schleiermacher deixou uma distinção cada vez mais aguda, em círculos teológicos alemães, entre

religião e estética – uma distinção que criou as condições para a afirmação de Otto de que o sagrado é uma categoria *sui generis*. (ENGLER. In: Usarski, 2007, pp.203-204).

Tal emancipação significou não apenas a autonomia da estética em relação à religião, mas, igualmente, a diferenciação entre os objetos de estudo aos quais ambas as disciplinas passaram a se dedicar. Segundo James Alfred Martin Jr. “a finalidade da arte é a beleza e o fim da religião é o sagrado” (*ibid*, p. 205).

Mas a beleza com a qual a arte se ocupa, após esse rompimento entre a teologia e a estética, já não é mais a mesma beleza reconhecida pela teologia patrística e medieval. Se antes ela era entendida como um atributo de Deus, na modernidade, nada mais resta desse seu aspecto metafísico.

Quando a Escolástica fala da beleza, ela a entende como um atributo de Deus. A metafísica da beleza (por exemplo, Plotino) e a teoria da arte não têm nenhuma relação entre si. O homem “moderno” supervaloriza exageradamente a arte porque perdeu o sentido da beleza inteligível que possuíam o neoplatonismo e a Idade Média (...) Trata-se, aqui, de uma beleza da qual a estética não tem nenhuma ideia. (CURTIUS, apud: Eco, 1989).

Atualmente, porém, a ideia de beleza da teologia patrística e medieval não é estranha apenas à arte, mas também à própria teologia que, há muito, abriu mão desta concepção em suas discussões, em suas reflexões e em seus tratados. E o abandono progressivo desta perspectiva, por parte da teologia, empobreceu sobremaneira o pensamento cristão. Para Balthasar, de fato, “não existiu e nem pode existir alguma teologia intrinsecamente grande e historicamente fecunda que não tenha sido expressamente concebida e dada à luz debaixo dos signos do belo ($\chi\alpha\lambda\sigma$) e da graça ($\chi\alpha\rho\iota\sigma$)” (BALTHASAR, 1985, p.16)

Pois, como ele nota, existem três transcendentais que são inseparáveis entre si: o *verum* (verdadeiro), o *bonum* (bom) e o *pulchrum* (belo); e o descuido de apenas um deles repercute catastroficamente nos outros dois. Assim, em um mundo sem beleza, não porque esteja privado dela, mas porque já não pode percebê-la, o bem perde a sua força atrativa e os argumentos demonstrativos da verdade perdem a sua contundência, a sua força de conclusão lógica (cf. BALTHASAR, 1985, p.23).

É neste sentido que esta dissertação adquire importância, pois “ninguém como Agostinho, nos anos de sua conversão e nos seguintes, louvou tão constantemente a Deus como beleza suprema e ninguém como ele se esforçou, consequentemente, em definir a verdade e o bem com categorias estéticas” (idem, 2007, p.97). Incrivelmente, no entanto, pouquíssimas são as obras que abordam mais profundamente o conceito de beleza no pensamento de Santo Agostinho. Em língua portuguesa, especificamente, tais obras são raras, quase inexistentes.

Mais do que identificar Deus com a Primeira Beleza, Agostinho nos convida a seguir os seus próprios passos a fim de caminharmos na *Via Pulchritudinis* (o caminho da beleza), pela qual poderemos chegar, ao final desse percurso, à visualização do Deus invisível. Sim, pois como nos diz Balthasar, a trajetória de Agostinho, sobretudo a sua conversão, não pode ser considerada uma caminhada do ‘estético’ em direção ao ‘religioso’. Nas obras do bispo de Hipona, entende-se que a sua jornada de volta a Deus significa, antes, a conversão de uma estética comum a outra superior, isto é, a contemplação da beleza do mundo e da criação, para Agostinho, é o passo inicial de uma trajetória em direção à contemplação cada vez mais aguçada da beleza de Deus, da qual a beleza das coisas criadas é apenas um vestígio (cf. BALTHASAR, 2007, p. 97).

Nesse aspecto, o pensamento agostiniano revela não apenas a sua originalidade, mas também a sua atualidade. Ela é fundamental para este tempo em que a noção de beleza parece haver deixado de lado todo o seu aspecto transcendente para encerrar-se tão somente naquilo que é imanente, isto é, no corpo e na matéria.

E procurando o que era a iniqüidade comprehendi que ela não é uma substância existente em si, mas a perversão da vontade que, ao afastar-se do Ser supremo, que és tu, ó Deus, se volta para as criaturas inferiores; e, esvaziando-se por dentro, pavoneia-se exteriormente (AGOSTINHO, *Confissões*, p. 195).

Mas esta busca crescente pela beleza aparente e exterior que se verifica em nossos dias, é muito mais do que um mero sinal da deformação e do esvaziamento interior que sofre o ser humano, ambos proporcionais ao seu afastamento de Deus. Ela evidencia, igualmente, a sede de beleza que o ser humano carrega em seu coração. Pois, como diz Agostinho, “*Num possumus amare nisi pulchra?*” – “Por acaso podemos amar algo que não seja belo?” (AGOSTINHO, *De musica*, 6,13,38). Neste aspecto, evidencia-se uma boa

oportunidade para anunciar Deus como a primeira e verdadeira Beleza que, uma vez encontrada e visualizada, nos faz repousar e estabilizar na verdade que é o nosso molde (cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p.361).

Assim, esta dissertação não tem a arte por objeto de estudo; nem tampouco a sua concepção de beleza ao longo da história. Os objetos sobre os quais nos debruçaremos aqui são outros, quais sejam, a *beleza* e a *mística* no pensamento de Santo Agostinho. O primeiro conceito será o foco deste trabalho. O segundo, apenas será abordado na medida em que se relaciona com o conceito principal, isto é, a beleza. Sim, pois para Agostinho, o caminho a ser percorrido em direção à visualização da beleza do Deus invisível, e do próprio Deus (a Primeira Beleza), é tanto um caminho estético quanto um caminho místico, no qual Cristo e a Igreja desempenham um papel central.

Esta dissertação divide-se em três capítulos, além da introdução, a saber: 1) Ascensão Estética; 2) Ética e Estética; 3) A Beleza de Deus e a Beleza do Ser Humano.

No primeiro capítulo, abordaremos a dialética da interioridade proposta por Santo Agostinho, a qual compreende três passos sucessivos: o afastamento do mundo (não saias de ti), introversão (volta para dentro de ti mesmo) e o salto para a transcendência de Deus (vai além de ti mesmo). Ao deslocar a possibilidade de um conhecimento mais aguçado da realidade divina para a alma do próprio ser humano criado à imagem e semelhança de Deus, o bispo de Hipona nos apresenta as chamadas ‘analogias trinitárias’, pelas quais se estabelece o elo entre a sua antropologia e a teologia trinitária. O ponto alto deste caminho, que descreveremos passo a passo, será o encontro da imagem de Deus na alma humana, que Agostinho chama de *trindade da sabedoria*, cuja visualização será, ao mesmo tempo, a própria contemplação indireta e em espelho do Deus invisível. E como essa contemplação indireta da ‘beleza tão antiga e tão nova’ não se dá com os olhos corporais, deveremos também apresentar neste capítulo aquilo que Agostinho chama de ‘os olhos da alma’.

No segundo capítulo, veremos como a estética agostiniana, da mesma forma, caminha de mãos dadas com a ética. Segundo o bispo de Hipona, “o limitado olhar da inteligência humana não é capaz de se fixar nessa luz sublime, se não for alimentado pela justiça fortalecida pela fé” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.27).

Para Agostinho, esta contemplação de Deus só poderá ser alcançada por uma vista plenamente sadia e habilitada para isso, visto que “o olho da alma é a mente isenta de toda

mancha do corpo” (idem, *Solilóquios*, p.30) e nada lhe poderá ser mostrado enquanto ainda estiver “manchada e envolta em vícios” (*ibid*, p.30). Mostraremos, portanto, quais são os principais obstáculos que devem ser superados ao longo desta caminhada, bem como os mais adequados instrumentos pelos quais a alma pode, nesta vida, se tornar justa e sadia a fim de visualizar o Deus invisível.

O terceiro capítulo apresentará as razões pelas quais Santo Agostinho identifica Deus à Beleza. Em outras palavras, abordaremos os atributos divinos que levam o bispo de Hipona a nomeá-lo desse modo. Veremos, ainda, em que consiste a beleza do ser humano e, igualmente, a importância da visualização de Deus para a sua construção. Embora Agostinho reconheça e afirme a formosura que se observa nos corpos, para ele a beleza do homem está intimamente relacionada àquilo o que nos caracteriza como seres criados à imagem e semelhança de Deus, isto é, a nossa alma racional.

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

Como é possível notar na citação logo acima, todos os livros de Santo Agostinho (354-430) são identificados pelos nomes, e não pelas datas de edição. Isso porque ficaria bastante estranha uma citação tal qual “AGOSTINHO, 2007, p. 122”, para designar as obras de um autor nascido no século IV. O mesmo princípio se aplica às citações dos livros de Platão, Plotino e Pseudo-Dionísio. Para os demais autores, mais recentes, empregamos o padrão metodológico ‘AUTOR, data, página’.

Além disso, citações de livros contendo uma única obra de Santo Agostinho, como, por exemplo, *A Trindade*, são identificadas pelo número da página em que se encontram (exemplo acima). Citações de livros compostos por duas ou mais obras, como, por exemplo, *A Graça*, da editora Paulus, que contém três obras no primeiro volume e quatro obras no segundo volume, são identificadas pelo nome específico da obra seguido pelo número do livro e/ou do capítulo em que se encontram. Assim, por exemplo, uma citação da obra *A Graça e a Liberdade*, contida no segundo volume do livro intitulado *A Graça*, será ‘AGOSTINHO, *A Graça e a Liberdade*, XIV. 27). O primeiro tipo de citação visa facilitar

a localização do texto mencionado. O objetivo do segundo tipo de citação é evitar possíveis confusões em relação à obra específica em que o texto está inserido. Por fim, todas as traduções realizadas nesta dissertação, dos idiomas inglês e espanhol para a língua portuguesa, são de minha inteira responsabilidade.

I – Ascensão Estética

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

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

Pelo termo *Deus*, Agostinho entende não uma divindade indeterminada, nem o Deus uno dos hebreus, mas o Deus trino e uno que fora expresso no símbolo da fé niceno-constantino-politano, e sobre o qual escreveu n'A *Trindade*, livro cuja posteridade marcou duravelmente a teologia trinitária ocidental. Nesta obra, ele não apenas reflete sobre a Trindade como, igualmente, realiza a sua própria confissão de fé:

Todos os comentadores católicos dos Livros divinos do Antigo e do Novo Testamento, que tive a oportunidade de ler e que me precederam com seus escritos sobre a Trindade, que é Deus, expuseram a sua doutrina conforme às Escrituras nestes termos: o Pai, o Filho e o Espírito Santo perfazem uma unidade divina pela inseparável igualdade de uma única e mesma substância. Não são, portanto, três deuses, mas um só Deus, embora o Pai tenha gerado o Filho, e assim, o Filho não é o que é o Pai. O Filho foi gerado pelo Pai, e assim, o Pai não é o que o Filho é. E o Espírito Santo não é o Pai nem o Filho, mas somente o Espírito do Pai e do Filho, igual ao Pai e ao Filho e pertencente à unidade da Trindade.

Contudo, a Trindade não nasceu da Virgem Maria, nem foi crucificada sob Pôncio Pilatos, nem ressuscitou ao terceiro dia, nem subiu aos céus; mas somente o Filho. A Trindade não desceu sob a forma de pomba sobre Jesus batizado (Mt 3,16), nem no dia de Pentecostes depois da ascensão do Senhor, vindo do céu como um ruído semelhante ao soprar de impetuoso vendaval e, em línguas de fogo, que vieram pousar sobre cada um deles; mas somente o Espírito Santo (At 2,2-4). A Trindade não fez ouvir do céu: *Tu és meu Filho* (Mc 1,11), quando Cristo foi batizado por João e no monte quando com ele estavam três discípulos (Mt 17,5); nem quando souou a voz que dizia: *Eu o glorifiquei e o glorificarei novamente* (Jo 12,28); mas somente a voz do Pai foi dirigida ao Filho, se bem que o Pai e o Filho e o Espírito Santo, como são inseparáveis em si, são também inseparáveis em suas operações. Esta é a minha fé, pois esta é a fé católica (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.31).

A Trindade é o eco de sua meditação trinitária. Nessa obra podemos encontrar o caminho percorrido por Agostinho em sua reflexão a respeito do Deus trino e uno.

Inicialmente utilizando-se de termos e de conceitos para descrever a Trindade Divina, Agostinho, pouco a pouco, se dá conta de que o estudo da Escritura e o procedimento racional não são suficientes para levá-lo mais adiante em sua procura.

O bispo de Hipona adota uma outra perspectiva. Ele passa a não mais considerar a Trindade em si mesma, deslocando a possibilidade de um conhecimento mais aguçado da realidade divina para a alma do próprio ser humano criado à imagem e semelhança de Deus.

Por meio desta perspectiva interior, Agostinho não procura a solução dos principais problemas filosófico-teológicos no estudo da realidade externa, como fizera Aristóteles e em geral toda a filosofia grega, mas no estudo do mundo interior da alma. Não que ele tenha a pretensão de tirar o mistério da Trindade do estudo da natureza humana, já que somente pela revelação é que se pode saber que na realidade divina há três pessoas. No entanto, em seu tratado sobre a Trindade, Agostinho demonstra que a razão pode encontrar na criatura, especialmente no ser humano, vestígios e imagens da Trindade, os quais podem servir de analogia para se penetrar um pouco mais no mistério profundo de Deus (cf. MONDIN, 1984, pp. 140,141).

Assim, desde o início desta caminhada mística e estética, devemos ter em mente a advertência que ele mesmo nos dá: “Quando das profundezas deste nosso mundo, nós nos erguemos até àqueles altos cumes, não será pequeno conhecimento o fato de antes de podermos saber o que é Deus já possamos saber o que ele não é” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.262).

1.1 Dialética da Interioridade

Em seu tratado de estética teológica intitulado *Glória*, Hans Urs Von Balthasar afirma que a trajetória de Agostinho, sobretudo a sua conversão, não pode ser considerada uma caminhada do ‘estético’ em direção ao ‘religioso’ (cf. BALTHASAR, 2007, p. 97). Nas obras do bispo de Hipona entende-se que a sua jornada de volta a Deus significa, antes, a conversão de uma estética comum a outra superior, isto é, a contemplação da beleza do mundo e da criação, para Agostinho, é o passo inicial de uma trajetória em direção à

contemplação cada vez mais aguçada da beleza de Deus, da qual a beleza das coisas criadas é apenas um vestígio.

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

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

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

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

Pelo fato de a beleza da criação ser um vestígio e, portanto, um testemunho da beleza de Deus, Agostinho pode, assim como o apóstolo Paulo faz em sua carta aos Romanos (cap.1), censurar justamente todos aqueles que se detêm na contemplação e na exaltação da beleza imanente da criação, ao invés de buscarem e de glorificarem o Criador – a Primeira Beleza.

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

Para Agostinho, a prática constante deste tipo de experiência que só visa a satisfação das paixões humanas e que se detém no gozo mundano proporcionado pela beleza das coisas temporais “arranca o homem decaído da unidade de Deus introduzindo-o na multiplicidade de afetos efêmeros” (*ibid*, p.64). Esta imersão do indivíduo no múltiplo não apenas identifica a sua cegueira, a qual o impede de contemplar o Uno, como, igualmente, evidencia a prisão à qual ele está submetido e que o impossibilita de ascender em direção ao Criador. Aqueles que assim procedem, para Agostinho, assemelham-se aos animais que não são dotados de uma alma racional como é o ser humano.

Mas essa beleza acaso não se manifesta claramente a todos os que são dotados de sentidos perfeitos? Por que não fala a todos a mesma linguagem? Os animais, sejam grandes ou pequenos, a veem, mas não podem fazer-lhe perguntas. Não lhes foi concedida a razão, capaz de julgar as mensagens dos sentidos. Aos homens, porém, é dado indagar, para perceberem “o Deus invisível através da compreensão das coisas criadas (Rm 1.20). Mas, escravizando-se a estas pela paixão, já não as pode julgar (AGOSTINHO, *Confissões*, p.276).

Para que o ser humano consiga contemplar a Deus, é necessário que ele seja capaz de transcender a si mesmo. Mas como isso é possível? Para Agostinho, a visualização do Deus invisível só pode ser adequadamente efetivada por meio de um caminho místico, sem o qual torna-se impossível conhecê-lo. E isto, por causa da própria ultimacidade do conceito de ‘belo’ pelo qual todas as coisas são belas, como demonstrou Platão no *Hípias Maior*.

Sócrates. Oh! Como falas bem! Então, uma vez que estás me pedindo, farei o possível para me pôr no lugar dele e tentar interrogar-te. Se, de fato, lhe fizesses aquele discurso, ao qual te referiste, sobre as belas ocupações, ele, após ouvi-lo, quando parasses de falar, te interrogasse sobre o belo, já que tem esse hábito, dizendo: “Forasteiro de Élide, os justos não são, porventura, justos pela justiça?”. Responde-me, Hípias, como se aquele homem perguntasse.

Hípias. Responderia que é pela justiça.

Sócrates. “Então a justiça é algo de real?”.

Hípias. Certamente.

Sócrates. “Assim, também, pela sabedoria os sábios são sábios e, pelo bem, todas as coisas são boas?”.

Hípias. Como não?

Sócrates. “Isto é, por coisas que são realmente e não por coisas que não são?”.

Hípias. Precisamente, por coisas que são realmente.

Sócrates. “Pois bem, todas as coisas belas também não são belas pelo belo?”.

Hípias. Sim, pelo belo.

Sócrates. “Ou seja, por algo de real?”.

Hípias. De real, sim. Como poderia ser de outro modo? (apud: ARGAN, 2003, P.134).

As palavras do Cristo e os relatos das Escrituras têm sempre a primazia nas reflexões de Santo Agostinho. Mas o seu pensamento, não restam dúvidas, é fortemente influenciado, e marcado, pelas ideias platônicas. A respeito disto, temos o seu próprio testemunho: “Depois de ter lido os livros dos platônicos, que me estimularam a procurar a verdade incorpórea, aprendi a descobrir os teus atributos invisíveis através das coisas criadas, e compreendi, à custa de derrotas, qual verdade que eu, imerso nas trevas, não tinha conseguido contemplar” (AGOSTINHO, *Confissões*, p.199).

Para o bispo de Hipona, Deus é a Primeira Beleza e, igualmente, o princípio e a fonte de toda a beleza que se observa nas coisas criadas. Em suas *Confissões* (397-400) ele afirma: “Todas as obras saídas das suas mãos são belas, e tu, que as criaste, és indizivelmente mais belo” (*ibid*, p. 427). O mundo das belezas corpóreas, isto é evidente, flui levado pela lei das mudanças sucessivas. Ocupa assim grau ínfimo – pois não pode possuir, ao mesmo tempo, todas as perfeições. “À medida que uns desaparecem e outros se sucedem, a beleza das formas temporais vai irradiando a única Beleza” (idem, *A Verdadeira Religião*, p.65)

Não há dúvidas de que o bispo de Hipona reconhece a transcendência absoluta de Deus, O qual “não é natureza criada, mas criadora” (idem, *A Trindade*, p.479). Ele entende a criação a partir do conceito *ex nihilo*, isto é, Deus dá existência a todas as coisas a partir do nada. Por meio deste postulado, Agostinho não apenas reage contra o maniqueísmo³ como, igualmente, posiciona-se contra a concepção do emanatismo neoplatônico. Contra o maniqueísmo, só existe um princípio criador: a matéria vem, portanto, do próprio Deus. Isto significa dizer que a matéria não é má em si mesma, visto que toda a criação divina, como afirma o relato bíblico do Gênesis, é boa. Contra o emanatismo, o ser do mundo não deriva necessariamente do ser de Deus, porque isto seria um panteísmo, ou, em outras palavras, seria “admitir que uma parte da substância divina possa se tornar finita, mutável,

³ Religião oriental fundada por Manes (séc. III d.C.) cuja principal característica é a concepção dualista do mundo como fusão do espírito e da matéria, que representam respectivamente o bem e o mal. Sua doutrina se acha consignada principalmente em duas obras: o *Shabuhragan*, que expõe as bases do dualismo maniqueísta, e *Pragmateia*, que desenvolve a cosmogonia maniqueísta.

submissa às alterações de todos os tipos e também a destruições, que sofrem as partes do universo” (GILSON, 2007, p.358).

E afirma, naquilo que nos remete à controvérsia pelagiana⁴, que não há para o ser humano corrompido pelo pecado qualquer possibilidade de se elevar a Deus sem que este venha em seu auxílio para socorrê-lo.

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

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

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

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

⁴ O pelagianismo é o movimento que marca a cristalização de diversas correntes de pensamento dos dois primeiros decênios do século V. Seu principal representante, Pelágio, explica em diferentes obras que o homem é livre, que participa enquanto criatura da graça do Criador e que pode tornar-se, só por suas forças, a verdadeira imagem de Deus. Afirma igualmente que alguns podem ser sem pecado, e que alguns podem ser libertados do pecado antes de morrer. Rejeita a idéia de pecado original e propõe que se abandone o batismo das criancinhas para retornar ao batismo em idade adulta (LACOSTE, 2004, pp.1376-7).

E se alguém negar que nos é outorgada, o que significa o que foi dito: *De acordo com a medida da fé que Deus dispensou a cada um?* (Rm 12,3). E se alguém disser que é retribuição pelos merecimentos, então não é dada. O que significa o que diz novamente: *Pois vos foi concedida, em relação a Cristo, a graça de não só crerdes nele, mas também por ele sofrerdes?* (Fl 1,29). Testemunhou que ambas as coisas foram concedidas: o crer em Cristo e o padecer por Cristo. Os pelagianos, no entanto, atribuem a fé ao livre-arbítrio em tais termos que a fé parece ser uma graça devida, e não um dom gratuito. Assim não é nem graça nem gratuita; não é graça (AGOSTINHO, *A Graça de Cristo e o Pecado Original*, XXXI, 34).

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

Se as coisas criadas não devem deter o nosso olhar pelo fato de que elas apenas dão o testemunho do Deus que é absolutamente transcendente, devemos então dar um outro passo a fim de que nos aproximemos de uma visão mais aguçada do Deus que desejamos conhecer.

É preciso mudar o nosso foco deixando para trás a contemplação do mundo. Para Agostinho, o indivíduo que se aproxima do mundo é o mesmo que se afasta de si próprio. Em direção inversa, o afastamento do mundo irá significar a volta da pessoa para dentro de si mesma. Esta introversão, que caracteriza o segundo passo do indivíduo em direção à visualização do invisível, obrigatoriamente deverá conduzi-lo a um terceiro passo que lhe possibilitará a contemplação de Deus em um grau mais elevado. “Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão” (idem, *A Verdadeira Religião*, p.98).

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

É importante notar que a verdade que Agostinho afirma poder ser encontrada dentro da própria pessoa, não é uma realidade subjetiva que nasce da consciência do próprio indivíduo, mas uma realidade objetiva que só se alcança no Espírito de Deus que vem habitar no ser humano por meio da fé. Ele reconhece a insuficiência da razão humana para

servir de fundamento último às verdades eternas e necessárias, pois há contraste vivo entre as mudanças e as contingências do sujeito humano e “a lei de todas as artes, absolutamente imutável, que existe acima de nossa mente e é chamada Verdade” (*ibid*, p.82).

Neste ponto se manifesta a importância da *ecclesia* dentro da estética agostiniana, a qual se firmará sobre dois pilares bastante concretos: a história (a ação de Deus realizada por Jesus Cristo) e a profecia (a Escritura e os seus mensageiros). Somente a Igreja – o corpo de Cristo – anunciadora do Evangelho de Jesus e na qual são ministrados os sacramentos pelos quais a graça de Deus é infundida nos seres humanos, poderá então ser a mediadora dessa visualização objetiva do invisível.

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

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

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

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

Na universalidade da Igreja não se manifesta um Deus qualquer ou uma ideia de Deus, senão o Deus vivo, suprema unidade do ser, vida e espírito, cujo ser deve se manifestar em uma realidade histórico-existencial, cuja vida deve se manifestar em uma comunidade orgânico-sacramental e cujo espírito deve se manifestar em uma comunidade espiritual que tende ao espírito. Estes três aspectos requerem seu caminho e progresso históricos desde uma doutrina exterior a uma assimilação

interior, desde uma fé fundada na autoridade a uma compreensão livre do que se acredita, desde uma forma histórica (que enquanto tal é profética, razão de que Agostinho mencione em conjunto *história e profecia*) a uma existência vivida, integrada, tanto nos indivíduos como na humanidade em geral (BALTHASAR 2007, pp.104,105).

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

No que diz respeito à importância da Igreja para a mística agostiniana, há ainda um outro aspecto que merece ser considerado. Peter Brown o descreve deste modo:

Agostinho acreditava que a Igreja podia tornar-se co-extensiva à sociedade humana como um todo: podia absorver, transformar e aperfeiçoar os laços existentes das relações humanas. Ele tinha profunda preocupação com a ideia da unidade fundamental da raça humana. Deus fizera todos os homens a partir de um só, Adão, para mostrar que “nada é mais dilacerado pela discórdia do que esta raça humana, em seu estado falível, conquanto nada tenha sido tão claramente destinado por seu Criador a viver em conjunto”. A idéia do parentesco comum em Adão foi o molde em que Agostinho, na meia idade, verteu sua preocupação contínua com a amizade, com as relações verdadeiras entre os seres humanos. O sentimento pungente da necessidade de recuperar a união perdida talvez seja o traço mais característico da mística agostiniana da Igreja católica (BROWN, 2006, p.274).

Assim, nesta comunidade espiritual que tende ao espírito, a razão humana, iluminada pela fé, torna-se apta a compreender aquilo que a transcende, isto é, as verdades divinas. Isto quer dizer que a mística agostiniana não pode, de forma alguma, prescindir da razão. Aliás, nem seria necessário afirmar isto se a palavra ‘mística’ não houvesse sido esvaziada de seu conteúdo semântico original, e tivesse perdido toda a sua precisão desde que Jean-Jacques Rousseau e os românticos a aplicaram a todo o irracional frequentemente atribuído à coisa religiosa. Portanto, devemos aqui resgatar o significado original do conceito com o qual estamos trabalhando.

Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo mística e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão -, mas, por outro lado,

mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nesta vida (LIMA VAZ, 2000, pp.9,10).

Ora, se o caminho místico leva o indivíduo, num plano transracional, às mais altas formas de conhecimento, só pode ser por meio da razão, auxiliada pela fé, que esse mesmo indivíduo poderá contemplar aquela Primeira Beleza que é absolutamente transcendente. Sim, pois “a razão está nas mentes como a visão nos olhos” (AGOSTINHO, *Solilóquios*, p.30). De modo que, pode-se dizer, assim como a mística não pode prescindir da razão, tampouco poderá a estética desprezá-la. Porque se “no reino cognitivo a profundidade da razão é sua qualidade de apontar para a verdade em si, isto é, ao poder infinito de ser e do ultimamente real, isto através das verdades relativas em todo o campo do conhecimento, no reino estético a profundidade da razão é sua qualidade de apontar para a beleza-em-si” (TILLICH, 1987, p.74).

No pensamento dicotômico de Agostinho, o ser humano é um ser dotado de corpo e alma. E, em sua concepção, a alma é mais nobre do que o corpo. Referindo-se, por exemplo, a Abraão, Isaac e Jacó, ele afirma esta mais valia da alma por meio das seguintes palavras: “E se nos valêssemos da terminologia costumeira da Escritura, diríamos ‘três almas’, denominando o conjunto pela parte mais nobre, ou seja, a alma, abrangendo o corpo e a alma” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.246). Para o bispo de Hipona, em poucas palavras, “a alma é substância dotada de razão, apta a reger um corpo” (idem, *Sobre a Potencialidade da Alma*, p.67).

Os olhos do corpo podem perceber apenas aquilo que é corpóreo, enquanto a alma, que é incorpórea, nos permite visualizar o incorpóreo e entender o seu conceito. De fato, “a própria visão é o entendimento existente na alma” (idem, *Solilóquios*, p.31). E como é o indivíduo em sua totalidade, isto é, alma e corpo, que participa da experiência estética, logo, o objeto estético deve se dirigir não apenas aos sentidos corporais, mas também à alma pelos sentidos.

Sim, pois “o sentir não é próprio do corpo, mas da alma pelo corpo” (idem, *Sobre a Potencialidade da Alma*, p.88). É o que Agostinho demonstra ao afirmar, por exemplo, que “concentra-se a alma no tato, e por meio dele sente e identifica o quente e o frio, o áspero e o suave, o duro e o macio, o leve e o pesado. E saboreando, cheirando, ouvindo e vendo,

distingue diferenças inúmeras de gostos, cheiros, sons e formas. Apetece ali o que lhe agrada à natureza corporal, repelindo o que lhe desagrada” (*ibid*, pp.154,155).

A sensação não pode ser desconsiderada, já que ela faz parte da experiência estética; mas, na alma, ela deve estar subordinada à inteligência. O próprio Agostinho conhece os riscos de uma ruptura na relação entre a sensação e o entendimento: “No entanto muitas vezes me seduzem os prazeres da carne, aos quais não se deve permitir que enfraqueçam o espírito; os sentidos não acompanham a razão, aceitando posição subalterna: tendo sido aceitos apenas para servir a ela, procuram precedê-la e guiá-la. Deste modo, peco sem consentimento; mais tarde, porém, a reflexão me adverte” (AGOSTINHO, *Confissões*, p.308).

De modo que, pode-se dizer, somente a sensação unida ao entendimento é que constitui a experiência estética como tal (cf. CHAPMAN, 1939, p.8). Portanto, aquele indivíduo que busca e que alcança apenas os prazeres da carne desvinculados do entendimento, não é capaz de realizar o movimento de ascensão em direção a Deus, já que “a vista pode nos comunicar o fenômeno, mas não julgar sobre o erro” (AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, p.78).

Pelo fato de ser mais nobre do que o corpo, e de ser aquilo que, entre todas as coisas criadas, está mais perto de Deus (cf. AGOSTINHO, *Sobre a Potencialidade da Alma*, p.161), a alma se rebaixa quando dirige o seu louvor e a sua adoração a qualquer criatura que lhe é inferior. Nada criado deverá desviar a sua atenção ou desorientar o seu amor, os quais devem ser dirigidos àquele único ser que está acima dela. A beleza da criação, incessantemente, anuncia à criatura racional a beleza do Criador; por isso mesmo, pode-se dizer, ela é também um convite permanente feito ao ser humano para que, por meio desta dialética da interioridade, ele suba apaixonadamente ao encontro da Primeira Beleza, a qual, “valendo-se da própria beleza dos seres exteriores, ela te chama a teu interior” (idem, *O Livre-Arbitrio*, p. 128).

Isto quer dizer que toda relação do sujeito com as coisas criadas deve ser sempre, obrigatoriamente, uma relação desapegada (cf. CHAPMAN, 1939, p.2). As coisas criadas devem ser utilizadas unicamente em vista da obtenção do verdadeiro amor que só em Deus se encontra. O ser humano deve se utilizar (*uti*) das coisas criadas, isto é, ele deve amá-las apenas em vista de uma outra coisa. O sujeito não deve repousar a sua vontade em qualquer

objeto, isto é, gozar (*frui*) dele como se fosse um fim. Pois como só Deus é fim em si mesmo, apenas dele se deve gozar. Assim, o ser humano deve utilizar o que deve ser usado e gozar do que deve ser gozado, isto é, só de Deus. Pois “a única coisa que torna má e culpável a vida humana é o mau uso e o mau gozo” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.327).

Então, se a experiência estética é sempre uma relação desapegada e, ao mesmo tempo, racional, torna-se possível concluir quais são os principais e mais excelentes sentidos corporais que participam dessa experiência.

Nas obras visíveis feitas pelos homens, e nas palavras audíveis, a força e o poder da razão são acessíveis aos próprios sentidos. Pode-se dizer que um objeto cujas partes são bem proporcionais aparenta ser racional. Assim como a música é dita racional quando toca os ouvidos harmoniosamente; mas ninguém fala de um odor racional, ou sabor, ou toque. Qual homem, cheirando uma rosa no jardim, chamaria o seu cheiro racional? Quando uma pessoa imoderada que busca o prazer do paladar é questionada pela razão de seu gosto por coisas doces, ela responderá que encontra prazer em tais coisas; mas ninguém dirá que a docura é racional [...] Vestígios de razão são descobertos nos prazeres da visão e da audição independentes de utilidade ou de vantagem [...] O objeto agradável aos olhos é chamado belo. Aquilo o que toca os ouvidos é chamado harmonioso quando a razão preside na justa medida (CHAPMAN, 1939, p.4).

Pois bem, se tratamos do caminho da beleza (*via pulchritudinis*) como um itinerário privilegiado em direção a Deus, o sentido da visão sempre deverá ser considerado o mais excelente instrumento do corpo para que esse objetivo possa ser alcançado. Não se pode esquecer, entretanto, que “o olhar da alma é a razão” (AGOSTINHO, *Solilóquios*, p.30). E, como a alma é mais nobre do que o corpo, este olhar deve orientar aquele a fim de que os atrativos do mundo, a beleza e a variedade das formas, o brilho e a luminosidade das cores não acorrem a alma humana neste mundo (cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p. 309).

1.2. Analogias Trinitárias

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

Uma vez que o indivíduo espiritual se volta para dentro de si mesmo, afastando-se da contemplação dos múltiplos objetos existentes fora de si, aí ele pode então encontrar,

como afirma João e reafirma Agostinho, “a luz verdadeira, que ilumina todo o homem que vem a este mundo” (Jo 1.9). Esta luz vem iluminar a alma humana a fim de torná-la apta a contemplar a própria luz que a ilumina com uma verdadeira compreensão.

Pois bem, a luz possibilita à alma humana a contemplação do próprio Deus que é a luz que a ilumina, pois, de fato, “a nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, àquela vida que é a luz dos homens” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.149). Mas como se dá essa contemplação? Sabemos que a luz do sol e todos os objetos que por ela são iluminados podem ser contemplados por meio dos nossos olhos corporais. Mas estes olhos não são aptos para visualizar o nosso interior e nem a luz divina que encontramos aí. Logo, é mister que a alma seja, ela mesma, dotada de um sentido que lhe possibilite a visão daquilo o que é inacessível aos nossos olhos corporais. Agostinho reflete:

Estás numa boa direção; pois a razão, que fala contigo, promete que mostrará Deus à tua mente como o sol se mostra aos olhos. Porque as faculdades da alma são como que os olhos da mente [...] eu, a razão, estou nas mentes como a visão dos olhos. (AGOSTINHO, *Solilóquios*, p.30).

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

Se Deus, como claridade transcendente, é a luz, a alma não poderá vê-lo com uma única faculdade, senão com toda a sua substância concentrada. Agostinho desloca mais e mais a força e acuidade visual da alma ao seu centro, onde substancialmente confluem a profundidade da alma (*memória*), o espírito da alma (*inteligência*) e o amor da alma (*vontade*) (BALTHASAR, 2007, pp.100,101).

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

Assim pois a razão apoiada não somente sobre a mais exata verdade, mas também sobre a autoridade do apóstolo, nos ensina que o homem foi criado à imagem de Deus, não segundo a forma corpórea, mas segundo a sua alma racional. É uma

opinião grosseira e vergonhosa a que sustenta que Deus é circunscrito e limitado pela estrutura de membros corporais (AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 376).

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

Entretanto, Agostinho não passa diretamente da contemplação do mundo exterior à identificação da *imago Dei* no interior do ser humano. Esta identificação marca o ponto final de um caminho no qual se pode perceber todo o seu esforço intelectual para encontrar, na alma humana, analogias trinitárias que lhe permitam aprofundar a sua compreensão a respeito da própria Trindade divina. Assim, para que a definição do conceito de ‘imagem e semelhança de Deus’ nos seja mais comprehensível, convém descrever um pouco mais do trajeto percorrido pelo nosso santo a fim de encontrá-lo.

Sua busca se inicia a partir das palavras de Paulo à igreja de Corinto, as quais dizem que “embora se destrua em nós o homem exterior, todavia o (*homem*) interior vai-se renovando de dia para dia” (2Co 4.16). Portanto, antes de identificar as analogias trinitárias no homem interior, o qual é dotado de inteligência, Agostinho se propõe a investigar se há algum vestígio da Trindade no homem exterior, o qual é dotado de sentidos corporais. Isso porque conseguimos lidar mais fácil e familiarmente com as realidades visíveis do que com as inteligíveis.

Por meio de seus cinco sentidos corporais (visão, audição, olfato, paladar e tato) o ser humano pode perceber os corpos. Mas aquilo o que um deles nos revela, há de valer para os outros. Por isso, Agostinho se apóia principalmente no testemunho da visão, pois, como já antecipamos, é “ele o mais excelente dos sentidos e ainda que de outro gênero, mostra-se o mais próximo à visão da inteligência” (*ibid*, p.336).

Por meio da visão de qualquer objeto distinguem-se, com facilidade, três realidades, quais sejam: o objeto que vemos, a visão com que vemos o objeto e, finalmente, a atenção da alma que mantém o sentido da vista alerta, enquanto a visão se ocupa daquele objeto. A primeira realidade, o objeto, mostra-se ao sentido da vista que, por sua vez, gera a segunda realidade, isto é, a visão. Esta, para se realizar, depende tanto do objeto que é percebido quanto do indivíduo que o percebe. Se excluirmos um dos dois, ela não se realiza.

Finalmente, a terceira realidade, a atenção da alma, retém o sentido no objeto percebido e enlaça a ambos. Temos assim, três realidades diferentes e bem fáceis de serem distinguidas formando um primeiro vestígio da Trindade.

Se, porém, tiramos o objeto do alcance do sentido da vista, desaparece a forma existente no sentido enquanto estava presente o objeto percebido. No entanto, não se pode afirmar que desaparece a visão, pois a imagem do objeto permanece ainda gravada na memória. Agostinho exemplifica esta questão:

Suponhamos que se imprima um anel na cera: não se pode dizer que a figura não tenha ficado gravada, pelo fato de somente a percebermos depois de se destacar o anel. Mas como depois de separado da cera permanece tal gravação e pode ser vista, deduz-se facilmente que a figura do anel já estava impressa na cera antes mesmo de sua separação (*ibid*, p.340).

Uma vez que a imagem do objeto está impressa na memória, tal qual a marca do anel na cera, o indivíduo pode, por sua própria vontade, contemplá-la pelo olhar da alma sempre que assim desejar. Deste modo, forma-se uma segunda trindade sensível que constitui um segundo vestígio de Deus: a memória, a visão interior e a vontade. Aqui, não há mais diversidade de substância entre os três elementos, pois não existe aí o objeto sensível que é distinto do sujeito. No entanto, esta tríade ainda pertence ao homem exterior em virtude do caráter sensível do primeiro dado, isto é, a origem exterior da lembrança. Logo, ela não pode ser chamada *imagem de Deus*.

Mesmo assim, essa trindade já possui certa semelhança com a Trindade divina. Pois quando a forma do objeto corpóreo gera a visão, dá-se então uma quase paternidade e uma quase filiação. Pode-se comparar à pessoa do Pai o objeto que imprime a sua forma no sentido da visão. A forma por ele impressa no sentido é comparada ao Filho, gerado pelo Pai. Enfim, a vontade que une um ao outro é comparável ao Espírito Santo.

Mas pelo fato de não ser a *imago Dei*, o ser humano, se quiser viver bem e retamente, não poderá viver de acordo com esta trindade. O principal risco que ela apresenta tem que ver com o papel desempenhado pela imaginação. Sim, pois “assim como ao se esvanecer a forma e a imagem corpórea, a vontade não tem possibilidade de a fazer retornar ao sentido da vista do observador, assim também, ao se destruir pelo esquecimento

a imagem gerada pela memória, não há como a vontade fazê-la retornar pela recordação, ao olhar da alma” (*ibid*, p.347).

Mas como a alma tem o poder de representar não apenas o esquecido como também aquilo que não foi sentido nem experimentado – aumentando-o, diminuindo-o, mudando-o ou transformando-o à sua vontade –, o indivíduo pode imaginar essas lembranças desaparecidas como se fossem existentes. “Nesse caso é preciso tomar cuidado de não mentir, com a finalidade de enganar os outros; ou até de enganar-se a si mesmo seguindo ilusões. [Pois] quando a vontade se enreda nas coisas imaginárias que a agradam em demasia ou se envolve no que é nocivo ela torna-se impura” (*ibid*, p. 348). Logo, devemos caminhar um pouco mais em direção ao homem interior para encontrar analogias trinitárias mais profundas e seguras. Ali, poderemos visualizar não apenas vestígios da Trindade, mas a sua própria imagem dentro de nós.

A partir da reflexão sobre uma relação de amor, Agostinho inicia a busca de uma trindade que seja própria do homem interior. Ele diz: “Quando amo algo, encontro três realidades: eu, aquilo que amo e o próprio amor. Pois não amo o amor, se não amo, eu que amo: não há amor onde nada é amado. São portanto três os elementos: o que ama, o que é amado e o amor” (*ibid*, p.288). Mas essa tríade de amor entre uma pessoa e aquilo que ela ama, talvez uma outra pessoa, ainda não satisfaz Agostinho, pois ela não é capaz de exprimir a identidade da essência entre o amante e o amado, como acontece entre o Pai e o Filho. No entanto, este passo é fundamental para que ele saia em busca de uma analogia trinitária no interior da mente humana.

Quando alguém ama algum objeto, três realidades se manifestam: aquele que ama, o amor e o objeto que é amado. “Mas que dizer, se amo somente a mim mesmo? Não haverá então apenas duas realidades: eu que amo e o amor? Já que quem ama e o que é amado se identificam [...] Logo, há duas coisas quando alguém se ama: o amor e o que é amado. Pois então o que ama e o que é amado fazem um só” (*ibid*, p.288).

Quando a mente se ama a si mesma uma daquelas três realidades desaparece, pois o sujeito que ama e o objeto que é amado se identificam. Mas eis que surge uma terceira realidade: o conhecimento. Sim, pois “a mente não se pode amar a si mesma, se não se conhecer a si mesma, pois como haveria de amar o que não conhece?” (*ibid*, p.289). Eis aqui uma qualidade própria do espírito: *redire in semetipsum* (voltar-se, dobrar-se sobre si

mesmo pela reflexão). Com os olhos do corpo podemos ver as outras coisas, iluminadas pelo sol, mas não o próprio órgão ótico, a não ser que se utilize um espelho. Só o espírito – por ser incorpóreo – pode operar sua *conversio incorporea*. Pois, como diz Agostinho, “quando [a mente] pensa em si mesma, ela volta-se para si mesma, em movimento incorpóreo, não em movimento espacial” (*ibid*, p.448). Tal reflexão ou conversão, com que a mente se abraça a si mesma, é um fato primordial da vida humana, fonte das primeiras certezas.

Dizer que a mente se dobra sobre si mesma para se conhecer significa afirmar que, desde o princípio, ela não se ignora completamente. Pois como poderia procurar-se se, de certa forma, já não se conhecesse? Logo, pode-se dizer que “pelo fato de se procurar a si mesma fica provado que ela é mais conhecida a si mesma do que ignorada. Conhece-se, pois, procurando-se, e ignora-se ao se procurar para se conhecer” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.317).

Assim, podemos identificar a primeira trindade do homem interior: a mente (*mens*), o seu conhecimento (*notitia*) e seu amor (*amor*). Esta tríade apresenta três realidades distintas que configuram uma unidade de essência. Pois “essas realidades coexistem na alma, e aí se desenvolvem como numa espécie de involução mútua, a ponto de se deixarem perceber e recensear, como substâncias, ou por assim dizer, essências” (*ibid*, p.292). O amor e o conhecimento não estão na mente como acidentes, mas como substâncias. Pois a mente, com o amor que se ama, pode amar outras realidades fora de si, e, da mesma forma, ela também é capaz de conhecer outras coisas além de si mesma. Logo, pode-se concluir que “a mente que ama e conhece é substância; seu conhecimento é substância; seu amor é substância” (*ibid*, p.292).

A mente quando se conhece é pai do seu conhecimento. Este, de certa forma, pode ser chamado de verbo da mente, porque nele a mente se exprime inteiramente. Pois “quando a mente se conhece a si mesma, totalmente, e nada conhece que lhe seja extrínseco, o seu conhecimento equipara-se a si mesma, já que esse conhecimento não é de natureza diferente da sua própria”. (*ibid*, p.290).

No entanto, Agostinho problematiza este conhecimento que é gerado no interior dessa trindade (*mens, notitia, amor*) por meio da seguinte reflexão:

É um surpreendente estudo a investigação de como a alma deve se buscar a si mesma e se encontrar, aonde deve se dirigir em sua busca e até aonde chegar para se encontrar. O que existe de mais presente à alma do que a própria alma? Mas como se habituou a colocar amor nas coisas em que pensa com amor, ou seja, às coisas sensíveis ou corporais, não consegue pensar em si mesma sem essas imagens corporais. Daí, nasce o vergonhoso erro de ver-se impotente para afastar de si as imagens das coisas sensíveis, a fim de contemplar-se a si mesma em sua pureza. De maneira estranha, as coisas apegaram-se a ela com o visco do amor, daí a sua impureza.

Pois quando a alma se esforça para pensar em si mesma, ela está identificada com aquelas imagens sem as quais não consegue pensar em si mesma (*ibid*, p.324).

Assim, em virtude do apego da alma às coisas sensíveis, ela, de certa forma, identifica-se com essas imagens sensíveis às quais ela mesma fixou a sua atenção. De fato, este processo é próprio do ato do conhecimento, o qual sempre pressupõe que todas as coisas que conhecemos geram ao mesmo tempo em nós o seu conhecimento. O próprio objeto nos comunica certa luz, colaborando assim ativamente na formação dos nossos conceitos, os quais ficam impregnados em nossa alma.

Oculta então sob essa capa de imagens sensíveis, a alma já não consegue refletir sobre si própria, em sua pureza, quando se dobra sobre si mesma. Por causa disso, evidentemente, ela já não poderá exprimir o seu verbo de forma adequada. No entanto, o imperativo do “conhece-te a ti mesmo” não se curva diante dessa condição. Ele continua a ressoar até o momento em que a alma esteja purificada de todas essas impurezas que a recobrem. Pois basta que ela se desapegue daquilo o que não é ela mesma, isto é, que ela se separe de tudo aquilo o que acumulou sobre si para que consiga se ver tal qual ela é.

Neste ponto, podemos identificar, uma vez mais, a influência das idéias de Plotino no pensamento de Agostinho. Em seu *Tratado das Enéadas*, este filósofo neoplatônico não apenas já refletia sobre essa camada impura que reveste a alma, como também já assemelhava o caminho do autoconhecimento a um processo de purificação. Em relação ao primeiro ponto, ele afirma:

Uma alma que só pensa nas coisas perecíveis e baixas é sempre perversa, deleita-se com os prazeres impuros, vive a vida das paixões corporais e tem prazer com sua própria feiúra. Só podemos dizer que essa feiúra veio até ela como um mal adquirido, que a suja, que a torna impura, a impregna com grandes males e, com isso, sua vida e suas sensações perdem sua pureza, de modo que ela leva uma vida obscurecida pela mistura com o mal, uma vida mesclada de morte. Esta Alma não vê mais o que uma Alma deve ser, não lhe é mais permitido permanecer em si

mesma, pois ela é incessantemente atraída para a região exterior, inferior e obscura. Impura, arrastada para todos os lados pelas atrações dos objetos sensíveis, muito infectada pela natureza corporal, absorvendo muita matéria e acolhendo em si uma Forma (*eidos*) diferente da sua, ela troca a sua forma essencial por uma natureza que lhe é estranha. É como um homem que mergulha no lodo: sua beleza deixa de ser visível, pois só o lodo passa a ser visível. (PLOTINO, *Tratado das Enéadas*, p.27).

Sobre o segundo aspecto, Plotino diz:

Mas como é possível sermos capazes de ver a Beleza da alma boa? Volta o teu olhar para ti mesmo e olha. Se ainda não vires a beleza em ti, faz como o escultor de uma estátua que tem de ser tornada bela. Ela talha aqui, lixa ali, lustra acolá, torna um traço mais fino, outro mais definido, até dar à sua estátua uma bela face. Como ele, tira o excesso remodela o que é oblíquo, clareia o que é sombrio e não para de trabalhar a tua própria estátua até que o esplendor divino da virtude se manifeste em ti, até que vejas a disciplina moral estabelecida num trono santo. Quando vires que te tornastes isso; quando a tua interioridade estiver pura e não apresentar obstáculo algum à tua unificação; quando nada de exterior estiver misturado com o Homem Verdadeiro; quando te encontrares totalmente verdadeiro para com tua natureza essencial e fores apenas essa luz verdadeira que não tem dimensão ou forma mesuráveis espacialmente, pois é uma luz absolutamente imensurável, maior que toda medida e toda quantidade; quando te vires nesse estado, então saberás que te tornaste uma potência viva e poderás confiar em ti mesmo: já não terás necessidade de alguém para te guiar, pois, embora estando aqui [na Terra], terás ascendido. Fixa então o teu olhar e vê. Esse é o único olho que vê a grande Beleza (*ibid*, p.34).

Pois bem, se quiser ascender, e contemplar a grande Beleza, a alma deverá penetrar em si mesma purificando-se daquela camada exterior de imagens sensíveis e corpóreas que a recobre. Mas isto já não diz mais respeito à trindade da *mens*, *notitia* e *amor*. Subamos, portanto, mais um degrau.

1.3. A Visualização de Deus em Espelho

Se quiser contemplar a Deus, a alma deve, obrigatoriamente, conhecer-se a si própria. Pois, como diz Agostinho, se o homem não se conhece a si mesmo, tampouco poderá conhecer aquele que o fez. Assim, sua vontade deve deixar de vaguear por inúmeras outras coisas a fim de concentrar-se em si mesma. Dessa forma, ela verá que nunca deixou de se amar e nem de se conhecer, “mas ao amar outras coisas confundiu-se com elas e, de

certo modo, com elas adquiriu consistência” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.325). Assim, quando a alma ouve a ordem para se conhecer, ela não deve acrescentar nada ao conhecimento que ela tem de si mesma.

Como, entretanto, ela poderá encontrar esse conhecimento? Agostinho responde: por intuição. Pois “quando se diz: ‘conhece-te a ti mesma’, no mesmo ato em que ela entende: ‘ti mesma’, ela se intui e não por outra razão do que pelo fato de estar presente a si mesma. Mas se não entende o que é dito, também não realiza o ato. Uma vez tendo sido imposto o preceito de se conhecer, e ela o tendo entendido, passa logo a executá-lo e a conhecer-se” (*ibid*, p.326).

Portanto, “que ela deixe de lado o que pensa ou imagina de si e veja o que ‘sabe’” (*ibid*, p.327). Fazendo isso, a alma atinge a autoconsciência e tem a certeza de que ela não apenas existe, como também vive e entende. Sim, pois não poderia intuir a si mesma se, à semelhança de um cadáver, não tivesse vida. Nem tampouco poderia fazê-lo se não possuísse, ela mesma, a inteligência pela qual pode entender o comando para conhecer a si própria. Nesse ato intuitivo, purificado de todas as imagens sensíveis, a alma torna-se então capaz de produzir um conhecimento verdadeiro de si mesma.

No momento em que a alma intui a si mesma, ela se recorda daquilo que havia esquecido, isto é, daquilo o que ela é. Muito mais do que se conhecer, a alma se reconhece. Mas ela não adquire este conhecimento de fora, isto é, das coisas exteriores e sensíveis; na verdade, ele já está implícito na própria alma, que deve tão somente se lembrar dele. Para Agostinho, esse conhecimento implícito que a alma tem de si mesma equivale à memória da alma (*memoria sui*).

No mesmo instante que se dobra sobre si mesma nesta *conversio incorporea*, a alma não apenas recorda como também comprehende a si própria. Esta compreensão, por certo intuitiva, pela qual a alma se reconhece no ato de se procurar, é chamada por Agostinho de inteligência da alma (*intelligentia sui*).

Para o bispo de Hipona é bastante difícil diferenciar estas duas faculdades da alma. De fato, “poder-se-ia dizer que não sejam duas as faculdades: a inteligência e a memória de si, mas uma só, denominada com dois termos, por aparecerem tão unidas na alma, que uma não precede à outra quanto ao tempo” (*ibid*, p. 332).

Esta recordação (*memoria sui*) e esta compreensão (*intelligentia sui*) são possíveis apenas porque, como já foi dito (1.1), a alma apresenta em sua natureza, incorpórea e imortal, uma relação íntima com as ideias do mundo inteligível pela qual ela pode visualizar o incorpóreo e entender o seu conceito. Nas palavras de Agostinho “a natureza da alma intelectiva foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo a sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, ela pode ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza” (*ibid*, p.390).

Mas esta luz que vem iluminar a alma humana a fim de que ela possa visualizar o incorpóreo e entender o seu conceito, isto é, as verdades eternas, não se mostra senão àquele que crê. Pois, como já dissemos, para Agostinho a fé antecede o entendimento (1.1). Entretanto, esta iluminação pela qual a alma se torna apta a entender as verdades eternas, é condição *sine qua non* para que ela também possa produzir um conhecimento verdadeiro de si mesma, isto é, o seu verbo.

Com efeito, é por isso que a influência das razões eternas, combinada com a memória latente que a alma tem de si, é necessária para que o pensamento se descubra tal como é. Se essa influência se exerce, o pensamento naturalmente vai engendrar um conhecimento verdadeiro de si mesmo; ele se exprime; ele se diz de alguma maneira, e o resultado dessa expressão de si por si é o que se denomina um *verbo* (GILSON, 2007, p.424).

Neste ato pelo qual o pensamento, auxiliado pela fé e iluminado pela luz incorpórea, gera um conhecimento verdadeiro de si mesmo – o seu verbo –, temos então uma imagem da geração do Filho pelo Pai. A memória assemelha-se à pessoa do Pai; a inteligência à pessoa do Filho. O Espírito Santo, por sua vez, é bem representado pela vontade, ou amor, que “enlaça esse verbo à memória” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.459).

Assim como há no interior uma inteligência, há também um amor imanente na memória que é o princípio no qual descobrimos presente, mas de modo oculto, o que podemos alcançar pelo ato do pensamento [...] Pois o olhar de nosso pensamento não retornaria a alguma coisa senão pela recordação, e não se preocuparia em voltar senão mediante o amor. Desse modo, é o amor que une, como o pai à prole, isto é, a visão existente na memória à visão derivada do pensamento informado sobre ela (*ibid*, pp.538,539).

Assim, encontramos uma outra imagem trinitária no interior do ser humano que é formada por estas três realidades: memória de si (*memoria sui*), inteligência de si (*intelligentia sui*) e o amor de si (*amor sui*). No entanto, acima dessa imagem encontra-se outra que não estabelece uma relação da alma consigo mesma, mas entre a alma e Deus. Sim, pois “essa trindade da alma ainda não é a imagem de Deus simplesmente pelo fato de: lembrar-se de si, entender-se e amar-se a si mesma, mas sim porque também pode recordar, entender e amar o seu Criador. Quando assim age, torna-se sábia” (*ibid*, p. 461).

A alma deve, necessariamente, ultrapassar a si mesma em direção a Deus se quiser descobrir-se como imagem de Deus. Sim, pois “a alma não será sábia por suas próprias luzes, mas por participação daquela luz suprema onde reinará eternamente” (*ibid*, p.461). “Então, lembrar-se de si, exprimir-se num verbo e amar-se equivalerão a lembrar-se de Deus, da maneira pela qual ele se exprime e pela qual ele se ama. Através disso, engendra-se no homem uma sabedoria que é uma participação da sabedoria de Deus e que restabelece uma sociedade rompida desde muito tempo entre a criatura e o seu Criador” (GILSON, 2007, pp. 427,428).

Esta nova trindade, a trindade da sabedoria, constitui a própria *imago Dei* na alma humana. Essa não é senão a graça de Deus iluminando a mente. Por meio dessa trindade, a alma se recorda de Deus (*memoria Dei*), comprehende a Deus (*intelligentia Dei*), e ama a Deus (*amor Dei*). “E se assim não age, ainda mesmo que se recorde, se conheça e se ame, é uma ignorante. Portanto, que ela se lembre de seu Deus, à cuja imagem foi criada, comprehenda-o e ame-o” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.461).

Mas além de se recordar de Deus, compreender a Deus e amar a Deus, esta imagem de Deus em nossa alma nos permite, de certa forma, visualizar o próprio Deus. Pois esta sabedoria, que é participação da sabedoria de Deus, é também “uma substância incorpórea e uma luz que permite que se veja tudo o que os nossos olhos carnais não conseguem ver” (*ibid*, p.498).

No entanto, Paulo, esse homem tão insigne e espiritual, diz: Agora, vemos a Deus em espelho e em enigma, mas depois o veremos face a face (1 Cor 13,12). Ao investigarmos qual seja esse espelho e como é ele, o primeiro pensamento que nos ocorre é que nos espelhos apenas vemos uma imagem. Envidamos então nossos esforços neste sentido: pela imagem que somos nós, ver de algum modo, como em espelho, aquele que nos criou (*ibid*, p. 498).

Assim, “na substanciação das faculdades [memória, inteligência e vontade] a alma realiza sua verdadeira natureza espiritual, que a converte na imagem refletida da luz trinitária e lhe confere a capacidade de ver a Deus” (BALTHASAR, 2007, p.101), a Primeira Beleza.

Para Agostinho, somente esses indivíduos que contemplam a Deus e as verdades eternas podem ser considerados sábios, visto que “há diferença entre a contemplação dos bens eternos e a ação que nos permite fazer bom uso dos bens temporais. A contemplação é atribuída à sabedoria e a ação à ciência” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.387). Logo, “quanto mais alguém progredir na vida contemplativa, tanto mais sábio tornar-se-á, sem dúvida alguma” (*ibid*, p.394).

Para progredir na vida contemplativa, é necessário seguir o exemplo de Maria, e não de Marta (cf. Lc 10.38-42), e “concentrar toda nossa alma, com o maior zelo possível, ao que contemplamos com a mente, colocando-a aí de modo estável. Ela assim não se compraz mais com seu ‘eu’ particular ligado às coisas transitórias, mas, despojada de toda afeição às coisas sujeitas ao tempo e ao espaço, procura abraçar o Ser, que é uno e sempre idêntico a si mesmo” (idem, *O Livre-Arbítrio*, pp. 127,128)

E pelo fato de que nas almas dos sábios é possível visualizar a imagem refletida da luz trinitária, eles mesmos se transformam na luz do mundo de que falou Jesus, a qual não se pode colocar debaixo do alqueire, mas no velador, a fim de que ela resplandeça diante dos homens, para que vejam as suas boas obras e glorifiquem o Criador, que está nos céus (Mt 5.14,16).

1.4. A Dinâmica da Dialética

Por meio das analogias trinitárias, a alma pode aprender um pouco daquilo o que continua sendo um profundo mistério. Pois, pelo fato desta visualização da Primeira Beleza se dar apenas em espelho e em enigma, é preciso ter em mente que “na Trindade há algo que podemos ver, mas há também algo que não se vê, mas em que devemos crer” (idem, *A Trindade*, p.492). Logo, a alma deve se dar conta da distância infinita que ainda a separa de

Deus, pois o conhecimento perfeito não será realidade senão depois desta vida, quando o contemplaremos face a face.⁵

Quando a ascensão ocorre e o ser humano trava contato com a realidade divina, por um lado, ele é elevado “às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nesta vida” (LIMA VAZ, 2000, pp.9,10), mas, por outro, ele se dá conta da profundidade do mistério que ele não é capaz de penetrar. Todas as imagens, palavras e conceitos revelam-se insuficientes para descrever aquele que está sempre além de qualquer possibilidade de descrição. Falamos de Deus “não como se pretendêssemos nos expressar com precisão, mas para não nos calarmos” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.203).

No entanto, esta percepção da nossa incapacidade de expressão dos mistérios divinos não interrompe a dinâmica desta relação de amor e deste processo de conhecimento. Ao contrário, ela faz com que o ser humano se esforce, constantemente, a buscar sempre mais o Deus que ele ama e que, na medida do possível, já conhece. Sobre este processo ininterrupto, Boff afirma:

Ao testemunharem Deus, usando o recurso da linguagem e do imaginário, eles [místicos] afirmam, negam e voltam a afirmar. Traçaram-nos um caminho de três passos. Num primeiro momento da experiência de Deus, sob o impacto do encontro, damos nomes a Deus [...] Ele habita nossos conceitos e nossas linguagens [...] Num segundo momento da experiência de Deus, damo-nos conta da insuficiência de todas as imagens de Deus. Tudo o que dele dizemos é figurativo e simbólico. Ele está para além de todo nome e desborda de todo conceito. Deus é simplesmente transcendente [...] Num terceiro momento da experiência de Deus, reabilitamos as imagens de Deus. Após tê-las afirmado, tê-las negado, agora criticamente nos reconciliamos com elas. Assumimo-las como imagens e não mais como a própria identificação de Deus [...] O terceiro momento torna-se novamente primeiro e inicia o processo onde os nomes de Deus são afirmados, negados e reassumidos. Todo esse percurso constitui a experiência concreta, dolorosa e gratificante de Deus. Ele se dá e se retrai continuamente; se re-vela e se vela em cada momento porque ele será sempre o Mistério e nosso eterno Futuro (BOFF, 2002, pp.12-18).

A busca pelo conhecimento de Deus, que é também o esforço para visualizar a Primeira Beleza, deve ser constante. Pois muito mais segura é a inclinação para a busca da verdade do que a presunção de conhecer o ignorado. Deste modo, Agostinho nos faz o

⁵ Agostinho destina os catorze primeiros livros de seu tratado sobre a *Trindade* à reflexão sobre o mistério de Deus e ao encontro de vestígios e de imagens da Trindade na natureza e no ser humano. O décimo quinto e último capítulo é reservado para a descrição das diferenças entre o Deus trino e uno e as imagens que ele imprime em suas criaturas.

seguinte convite: “procuremos como se houvessemos de encontrar, e encontremos como quem há de procurar ainda” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.286).

Por esse motivo, a mística agostiniana imprime um movimento sem fim à dialética do espírito. Dialética que não é apenas *exterior-interior*, mas também *inferior-superior*. Por meio dela, o ser humano não apenas se afasta do mundo e volta para si mesmo como, igualmente, ascende do mundo imanente em direção ao Criador absolutamente transcendente. Sobre esse duplo movimento dialético da experiência mística, LIMA VAZ afirma:

A elucidação antropológico-filosófica da experiência mística implica, pois, necessariamente, duas teses fundamentais: a) o espírito como nível ontológico mais elevado entre os níveis estruturais do ser humano; b) a dialética *interior-exterior* e *inferior-superior* como constitutiva do *espírito-no-mundo*, e que se articula segundo a figura de um quiasmo, ou seja, em que o *interior* é permutável com o *superior* e o *exterior* é permutável com o *inferior*. Vale dizer: o mais íntimo de nós mesmos é o nível ontológico mais elevado de nosso espírito, e é no fundo dessa imanência (*interior intimo*) que o Absoluto se manifesta como absoluta transcendência (*superior summo*). Aí pode ter lugar a experiência mística. Ela é, em suma, a atividade mais alta da inteligência espiritual, que é, por sua vez, a atividade mais elevada do espírito (LIMA VAZ, 2000, p.19).

Quando encontramos Deus neste ponto mais elevado de nosso espírito, não devemos dar a busca por encerrada, pois, “com efeito, é assim que as realidades incompreensíveis devem ser procuradas, de modo que não considere ter encontrado, aquele que comprehende quão incompreensível é o que busca” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.480). Ora, mas então, por qual razão deve-se insistir na procura e recomeçar o processo se é incompreensível aquilo o que se busca?

Porque aquele que avança na busca do incompreensível “se aperfeiçoa cada vez mais” (*ibid*, p.481) mediante a sua busca. Assim, ele procura para que sua descoberta seja mais gratificante, e encontra para que sua procura seja feita com mais avidez.

Por esse motivo, o próprio Agostinho roga a Deus a fim de que este possa auxiliá-lo em sua ascensão: “Ó Senhor meu Deus, única esperança minha, ouve-me, a fim de que jamais me entregue ao cansaço e não mais queira te buscar, mas ao contrário que sempre procure tua face com todo o ardor [...] Que de ti me lembre, que te comprehenda e que te ame! Faze-me crescer nesses dons, até que me restaures totalmente!” (*ibid*, p.556).

II – Ética e Estética

A dialética agostiniana, como vimos, tem o seu ponto de partida no preceito fundamental da filosofia socrática, a saber: *nosce te ipsum!*⁶ Mas por qual razão, especificamente, é dado um mandamento à alma para que se conheça a si mesma? Agostinho explica: “Conforme creio, é para ela se pensar em si mesma e viver de acordo com sua natureza, ou seja, para que se deixe governar por aquele a quem deve estar sujeita, e acima das coisas que deve dominar. Sob aquele por quem deve ser dirigida e sobre aquilo que ela deve dirigir” (AGOSTINHO, *A Trindade*, pp. 319,320).

A alma que se pensa e que vive como convém se revela sábia, e experimenta a felicidade na mesma medida de sua sabedoria. “Ora, é fato capital para a compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida, por ele, com a beatitude. O que ele procura é um bem cuja posse satisfaz todo desejo e, por consequência, confere a paz” (GILSON, 2007, p.17).

Agostinho nota que “é próprio de todos os homens quererem ser felizes” (*ibid*, p.433), mas “toda pessoa para ser feliz deve possuir sua justa medida, isto é, possuir a sabedoria” (idem, *A Vida Feliz*, IV, 33). E “que sabedoria será digna desse nome, a não ser a Sabedoria de Deus? Justamente aprendemos pela autoridade divina, que o Filho de Deus é precisamente a sabedoria de Deus (1Co 1.24); e o Filho de Deus, evidentemente, é Deus” (*ibid*, IV, 34).

Nenhum bem material pode fazer o homem feliz, pois não se pode adquirir à nossa vontade, e tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro. E não pode ser feliz aquela pessoa que não possui o que deseja ou que tenha receio de perder o que já possui. É necessário, portanto, que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, somente Deus é permanente e independente de todo o resto, pois apenas ele é eterno. Logo, somente “quem possui a Deus é feliz” (AGOSTINHO, *A Vida Feliz*, II, 12). E quem possui a Deus senão aquele que vê a Deus, “a quem ver é o mesmo que possuir” (idem, *Solilóquios*, p.17)?

Assim, somente o sábio pode ser feliz, mas “nem todos os homens possuem a fé para chegar à felicidade pela purificação do coração” (idem, *A Trindade*, p.433). Pois Deus

⁶ “Conhece-te a ti mesmo”

não será encontrado, e visualizado, senão por aquele que for purificado (cf. AGOSTINHO, *Solilóquios*, p. 17). É como está escrito: “bem-aventurados os limpos de coração, porque verão a Deus” (Mt 5.8).

A contemplação de Deus, portanto, só poderá ser alcançada por uma vista plenamente sadia e habilitada para isso, visto que “o olho da alma é a mente isenta de toda mancha do corpo” (AGOSTINHO, *Solilóquios*, p.30) e nada lhe poderá ser mostrado enquanto ainda estiver “manchada e envolta em vícios” (*ibid*, p.30). Somente por meio de um esforço moral total é que será possível contemplar a Deus, ainda que não de forma direta, mas em espelho.

Neste ponto percebemos como a estética agostiniana se mostra intimamente relacionada com a ética. Para o bispo de Hipona, “o limitado olhar da inteligência humana não é capaz de se fixar nessa luz sublime, se não for alimentado pela justiça fortalecida pela fé” (*ibid*, p.27). Mas assim como a fé é um dom gratuito que Deus concede aos seres humanos (1.1), a alma também não poderá se tornar justa por seus próprios esforços. De fato, “a alma não pode conceder a si mesma a justiça que, uma vez perdida, não mais a possui. Recebeu-a quando foi feita criatura humana e perdeu-a, em consequência do pecado. Portanto, recebe a justiça, graças à qual pode merecer a felicidade” (*ibid*, p.468).

Entramos novamente no âmago da controvérsia pelágiana, que Brown define deste modo: “Agostinho só conhecia Pelágio como escritor e o combateu por intermédio de livros: a crítica hostil, o exemplar anotado e a concepção de ‘testes’ doutrinais – sinais certeiros da caça à heresia no mundo das ideias – foram as marcas da controvérsia pelágiana, tal como vista de Cartago e Hipona” (BROWN, 2006, p.443). “Para Agostinho, o pelagianismo sempre foi um conjunto de ideias, de *disputationes*, ‘argumentos’. Ele não tinha dúvida da qualidade intelectual desses argumentos. Pela primeira vez em sua carreira de bispo, viu-se confrontado com adversários de calibre igual ao seu, perante uma plateia capaz de julgar um caso puramente com base em méritos intelectuais” (*ibid*, p.430).

A questão de fundo à qual Agostinho tenta responder, e que forma o material de sua obra *A Natureza e a Graça*, está retratada no livro que Pelágio escreveu em 414 e que é intitulado *Sobre a Natureza*. Nele, Pelágio desenvolve de forma mais detalhada a ideia que ele já manifestara em uma carta escrita um ano antes e que fora destinada a certa mulher

chamada Demétria: “já que a perfeição é possível para o ser humano, ela é obrigatória” (BROWN, 2006, p. 427).

Tal afirmação, naturalmente, estava baseada no ensino de que a natureza humana era saudável e vigorosa, e que fora criada para que atingisse tal perfeição. Para Pelágio, era inadmissível a ideia de um pecado original que pudesse transtornar e enfraquecer a natureza a ponto de torná-la incapaz de cumprir toda a lei determinada por Deus. Para ele, a graça de Deus consistia na revelação de seus mandamentos e na dádiva do livre-arbítrio, pelo qual todo ser humano podia cumprir a lei moral revelada pelo Criador. Nenhuma graça ulterior era necessária para isso; bastava o próprio esforço do indivíduo para torná-lo justo.

Para Agostinho, no entanto, isso era inconcebível. Estava em jogo, simplesmente, a mensagem central do Evangelho, isto é, a justificação e a salvação proporcionada unicamente por Jesus Cristo. “Porque se é pela Lei que vem a justiça, então Cristo morreu em vão (Gl 2,21). E se Cristo não morreu em vão, é somente nele que o ímpio encontra justificação” (AGOSTINHO, *A Natureza e a Graça*, I, 1). Para o bispo de Hipona, “a natureza do homem foi criada no princípio sem pecado”, mas “a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora a necessidade de médico devido a não gozar de saúde” (*ibid*, III, 3).

Brown sintetiza e compara o pensamento de ambos os teólogos, a respeito dessa questão, da seguinte maneira:

O homem pelagiano era, essencialmente, um indivíduo separado: o homem agostiniano estava sempre prestes a ser tragado por vastas e misteriosas solidariedades. Para Pelágio, os homens haviam simplesmente resolvido imitar Adão, o primeiro pecador; para Agostinho, eles recebiam sua fraqueza essencial da maneira mais íntima e irreversível que havia: nasciam nela pela mera realidade da descendência física desse pai comum da raça humana.

Por trás dessa ominosa degradação do indivíduo, porém, havia um profundo sentimento da natureza do mal humano. Para Pelágio, o pecado humano era essencialmente superficial: era uma questão de escolha. As escolhas erradas podiam acrescentar uma certa “ferrugem” ao metal puro da natureza humana, mas uma escolha, por definição, era reversível. Para Agostinho, a natureza da imperfeição humana era sentida como um deslocamento profundo e permanente: uma *discordia*, uma “tensão” que se esforçava, ainda que de maneira mais perversa, por encontrar sua resolução num todo equilibrado, em alguma *concordia*. Em decorrência dessa visão, a cura do pecado tinha de ser muito mais radical do que a proposta por Pelágio (BROWN, 2006, pp.457,8).

Esse radicalismo de Agostinho, no entanto, é tão somente o desdobramento obrigatório da sua concepção da natureza humana, que muitos autores consideram marcadamente pessimista. Sim, pois para o nosso santo, o ser humano decaído é, por si mesmo, incapaz de fazer e, até mesmo, de querer o bem. Sua natureza está corrompida e necessita do socorro da graça de Deus para cumprir a Sua lei. Assim, em seus escritos contra Pelágio, ele relembra frequentemente que “Deus é o que opera em vós o querer e o executar, segundo o seu beneplácito” (Fl 2.13).

Gilson nota que “o que Pelágio ensina, sem perceber o alcance de sua doutrina, é que o homem pode fazer o que um poder divino foi requisitado para criar” (GILSON, 2007, p.310). Agostinho refuta essa ideia, e diz que a intenção da lei proibitiva é que se recorra à graça do Senhor misericordioso por aquilo que se comete com frequência e que não se pode evitar sozinho. Isto é, “ele nos ordena a fim de que nele nos refugiemos, visto sermos incapazes por nossas próprias forças” (AGOSTINHO, *O Espírito e a Letra*, XVII, 30). E exemplifica: “Pela lei das obras diz o Senhor: Não cobiçarás (Ex 20,17); pela lei da fé afirma o Senhor: Sem mim nada podeis fazer (Jo 15,5)” (*ibid*, XXV, 42).

A graça de Deus não elimina a liberdade humana; antes, a realiza. Ela ajunta-se ao livre-arbítrio humano sem negá-lo; é um fator de correção e não o aniquila. Ela é sempre necessária, pois há uma necessidade de pecar, não devido à condição humana em si, mas enraizada na deformidade da natureza. “Por isso, ouça o homem e, para se libertar desta necessidade, aprenda a dizer a Deus: *Livra-me das minhas aflições* (Sl 25,17). Esta súplica revela uma luta contra o tentador que luta contra nós valendo-se dessa necessidade. Por isso, com o socorro da graça por Jesus Cristo nosso Senhor, a imperiosa necessidade desaparecerá e nos será concedida a plena liberdade” (idem, *A Natureza e a Graça*, LXVI, 79). Pois somente “onde há o Espírito do Senhor, aí há liberdade” (2Co 3,17).

“A diferença entre o homem que tem a graça e aquele que não tem não está na posse ou não de seu livre-arbítrio, mas em sua eficiência” (GILSON, 2007, p.303). Sim, pois aqueles a quem a graça não é concedida ou não querem, ou não chegam a realizar o que querem. Mas aqueles a quem a graça é concedida querem a ponto de realizar o que querem (cf. AGOSTINHO, *A Graça e a Liberdade*, IV, 7).

Para Agostinho, o homem não é passivo no processo de santificação; ele colabora com a graça de Deus unindo a sua vontade à vontade divina. Ele afirma: “Vê como são

João respeita o livre-arbítrio ao dizer: ‘Purifica-se a si mesmo’. Quem nos purifica senão Deus? Mas se não quiseres, ele não te purifica. É, pois, unindo tua vontade à de Deus que tu te tornas puro. Tu te purificas, não por ti mesmo, mas por aquele que vem para habitar em ti. Contudo, como tua vontade está aí para alguma coisa, a ti é dado também alguma parte na obra da santificação” (idem, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, p.98).

Segundo o bispo de Hipona, a atuação e o socorro do Médico divino visam, inicialmente, a cura do doente. Esta primeira etapa do tratamento consiste no batismo, por meio do qual Deus confere ao pecador a remissão imediata das suas faltas. Posteriormente, o Médico deve trabalhar para que aquele que ficou são não adoeça novamente. Nesta fase, é a graça de Deus que vem auxiliar, de forma lenta e gradual, o crescimento e o fortalecimento diário do indivíduo visando a renovação de sua imagem interior, na qual se poderá, em maior ou menor grau, visualizar indiretamente o próprio Deus. Ele explica:

Por certo, esta renovação da alma não se realiza no momento preciso de sua conversão, do modo como se dá a remissão de todos os seus pecados, no momento exato do batismo, não ficando nenhuma pequena falta sem ser remida.

Mas uma coisa é não ter mais febre, outra coisa é convalescer da fraqueza provocada pela febre. E ainda, como uma coisa é retirar do corpo uma seta nele cravada e outra, curar por um bom tratamento o ferimento por ela causado, assim também o primeiro grau da cura da alma é remover a causa do incômodo – o que lhe acontece pela remissão de todos os seus pecados. O segundo grau será curar o próprio ferimento o que se faz lentamente, com o progresso realizado na renovação da imagem interior (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.473).

2.1. A Renovação da Imagem Interior

Se, como nos diz McGinn (1.1), Agostinho não restringe a este ou àquele ser humano a possibilidade de experimentar, por meio da participação na vida incorporada da Igreja, uma profunda e transformadora consciência da presença imediata de Deus, é porque, não restam dúvidas, os olhos da mente estão dados, indistintamente, a todas as pessoas.

No entanto, não basta apenas possuí-los. É preciso utilizá-los bem, de modo que a alma não apenas olhe, mas que também veja. Sim, “pois uma coisa é gozar da razão, outra coisa ser sábio” (AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, p.234). E, igualmente, porque “não é a mesma coisa ter olhos e olhar, como tampouco olhar e ver. Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver” (idem, *Solilóquios*, p.30). “Com

esse sentido está escrito: Transformai-vos, renovando a vossa mente (Rm 12,2)” (idem, *A Trindade*, p.258).

Pois bem; a renovação da mente que se pretende é justamente a aquisição da capacidade de ver, isto é, entender Deus. Para tanto, é necessária a reorientação daquelas três faculdades espirituais (memória, inteligência e vontade) que estão situadas na mente como os olhos da mente (1.2), das coisas criadas e do mundo sensível para as coisas espirituais e o mundo inteligível. Sim, pois “aquele que dia a dia renova-se progredindo no conhecimento de Deus, na justiça e santidade da verdade, transfere seu amor do temporal para o eterno; do visível para o invisível; do carnal para o espiritual” (*ibid*, p.474).

Para que possamos compreender melhor o modo pelo qual essa reorientação das faculdades espirituais se constrói e aquela renovação da imagem interior se efetiva, torna-se necessário apresentar, uma a uma, a conceituação agostiniana de cada uma dessas três faculdades, bem como o papel desempenhado por cada uma delas com vistas à obtenção da sabedoria e da beatitude.

2.1.1. A Memória

Nesta vida, como já vimos (1.3), a visualização da Primeira Beleza se realiza apenas de forma indireta, em espelho, por meio da imagem de Deus que somos nós⁷. Isto significa dizer que se quisermos alcançar um conhecimento objetivo de Deus, na medida daquilo que é possível alcançar, deveremos dirigir os nossos olhos para o nosso próprio interior, a fim de que aí possamos encontrar a *imago Dei*. Ela não apenas nos proporcionará o conhecimento de Deus como, igualmente, inaugurará a nossa capacidade de amá-lo. Sim, pois como afirma Agostinho, ninguém é capaz de amar aquilo que não conhece.

Mas a *imago Dei*, após a queda dos primeiros pais no Éden, já não é clara e bela a ponto de proporcionar aos seres humanos corrompidos pelo pecado a *memoria Dei*, a *intelligentia Dei* e o *amor Dei*. Embora ainda esteja presente em nosso interior, pois “sua deformidade não é tão forte a ponto de fazer-se apagar” (idem, *A Trindade*, p.445), ela se

⁷ O bispo de Hipona não desconsidera a possibilidade de uma visualização direta de Deus nesta vida. Tal situação, no entanto, seria uma exceção. É o caso, por exemplo, do evento descrito por Paulo a respeito do seu arrebatamento ao terceiro céu (cf. Agostinho. *A Doutrina Cristã*, p. 35).

apresenta de maneira deteriorada, obscurecida e tão disforme que, de fato, parece que já não mais existe.

Enquanto não for restaurada, a alma não se torna sábia e permanece em sua ignorância – não numa ignorância qualquer, mas na própria insensatez, que é a ignorância acarretada por vício – das coisas que devem ser desejadas ou evitadas (cf. AGOSTINHO, *O Livre-Arbitrio*, p.233).

Assim fala o apóstolo Paulo: “Jactando-se de possuir a sabedoria, tornaram-se néscios” (Rm 1,22). Pois o orgulho, com efeito, afasta a sabedoria e a insensatez é uma consequência dessa aversão.

A insensatez é uma espécie de cegueira, como diz o mesmo Apóstolo: “Seu coração insensato obscureceu-se (Rm 1,21). Ora, de onde vem esse obscurecimento, a não ser porque o homem se afasta da luz da sabedoria? E de onde vem esse afastamento, a não ser de que o homem do qual Deus é o único bem, quer se tornar ele mesmo, o seu próprio bem, como Deus o é para si? É porque está dito: “No dia em que comerdes o fruto, os vossos olhos vão se abrir e sereis como deuses” (Gn 3,5). (*ibid*, pp. 235,236).

No estado de insensatez, ainda que a alma se lembre de si mesma, se compreenda e se ame, visto que ela, mesmo nesse estado, “não se vê privada da memória, inteligência e amor inscritos em sua natureza” (idem, *A Trindade*, p.465), a alma, contudo, já não é capaz de se lembrar de Deus, de compreender Deus e de amar a Deus. Em tal situação, portanto, ela permanece cega e incapaz de visualizar as coisas eternas.

Agostinho atribui ao pecado original a causa primeira do esquecimento de Deus e da incapacidade de se lembrar dele por meio da memória. Para o santo, a partir da desobediência dos primeiros pais, “a visão das coisas eternas é subtraída da ‘cabeça’ que comeu o fruto proibido” (*ibid*, p.378). Em suas *Confissões*, ele reflete profundamente a respeito da natureza e das funções da memória:

“Ultrapassarei então essas minhas energias naturais, subindo passo a passo até aquele que me criou. Chegarei assim ao campo e aos vastos palácios da memória, onde se encontram os inúmeros tesouros de imagens de todos os gêneros, trazidas pela percepção. Aí é também depositada toda a atividade de nossa mente, que aumenta, diminui ou transforma, de modos diversos, o que os sentidos atingiram, e também tudo o que foi guardado e ainda não foi absorvido e sepultado no esquecimento. Quando aí me encontro, posso convocar as imagens que quero. Algumas se apresentam imediatamente; outras fazem-se esperar por mais tempo e parecem ser arrancadas de repositórios mais recônditos. Irrompem as outras em

turbilhão no lugar daquela que procuro, pondo-se em evidência, como que a dizerem: “Não somos nós talvez o que procuras”? Afasto-as da memória com a mão do meu espírito; emerge então aquela que eu queria, surgindo das sombras [...] A memória armazena tudo isso nos seus amplos recessos e em seus esconderijos secretos e inacessíveis, para ser reencontrado e chamado no momento oportuno. Todas entram, cada uma por sua porta, e em ordem se alojam. Não são os próprios objetos que entram, mas as suas imagens pelos sentidos, e que aí ficam à disposição do pensamento, até que este se lembre de chamá-las [...] Encontram-se aí, à minha disposição, céu, terra e mar, com aquilo tudo que neles colher com os sentidos, excetuando-se apenas o que esqueci [...] Aí estão também todos os conhecimentos que recordo, seja por experiência própria ou pelo testemunho alheio [...] Essa mesma memória contém ainda os sentimentos da alma, não do modo como o espírito sente no momento em que os experimenta, mas de maneira diferente, de acordo com o poder da própria memória. De fato, recordo-me de ter estado alegre, ainda que não o esteja neste momento, e lembro-me das minhas tristezas sem estar agora triste”(AGOSTINHO, *Confissões*, pp.278,279,285).

Gilson percebe, no pensamento agostiniano, a complexidade da natureza da memória e a variedade de suas funções. Ela é identificada, ao mesmo tempo, como um instrumento que nos permite buscar, ou procurar, os objetos ou sentimentos guardados em nosso interior e, igualmente, como o local onde estão depositadas as lembranças desses mesmos objetos e sentimentos.

“Uma mulher, diz o Evangelho (Luc 15,8) perde uma moeda e se vale de uma lanterna para procurá-la. Por consequência, essa moeda estava escondida da visão da mulher, pois esta procurava, mas presente à memória, pois era capaz de reconhecer a moeda quando a reencontrasse. Mas poderia ocorrer que, em vez de procurar um objeto perdido com a ajuda de nossa memória, buscássemos o objeto perdido no interior de nossa memória. Isso é o que ocorre quando nos esforçamos para encontrar uma lembrança” (GILSON, 2007, p.203).

Grabmann (apud: Cunha, 2001, p.36) interpreta as reflexões de Agostinho sobre a memória: Para ele, “no ensinamento sobre a memória como é apresentado no *De Trinitate*, a memória é considerada um conhecimento inconsciente que está oculto na mente. [É] desse modo que a noção de inconsciente foi introduzida na psicologia”.

Em sua *Psicopatologia Geral*, Karl Jaspers ensina que toda a vida psíquica é representada pela consciência e pelo inconsciente. Podemos imaginar, figuradamente, a consciência como sendo o palco onde se desenrolam os diversos fenômenos psíquicos; ou como sendo o meio em que se desenvolvem. A outra parte do nosso psiquismo é

representada pelo inconsciente e, como querem os psicanalistas, é a maior parte. Permitida a metáfora para melhor objetivar suas proporções recíprocas, a consciência corresponderia à parte externa, superior, de um “iceberg”, isto é, aquela que se mostra na superfície das águas, e o inconsciente corresponderia à parte submersa do iceberg, o que se sabe consideravelmente maior que a parte externa. Para Agostinho, esta maior parte, isto é, o inconsciente segundo a moderna psicologia, corresponderia a “um santuário imenso, ilimitado. Quem poderá atingir-lhe a profundez? E essa força pertence ao meu espírito, faz parte da minha natureza; e na realidade não chego a apreender tudo o que sou” (AGOSTINHO, *Confissões*, p.280).

Percebe-se que tanto na *Trindade* quanto nas *Confissões*, a palavra *memória* ultrapassa o sentido psicológico atual⁸ de recordação do passado. Agostinho aplica o termo a tudo o que está presente à alma. Para Gilson, “os únicos termos psicológicos modernos que seriam equivalentes à *memória* agostiniana são o *inconsciente* e o *subconsciente*” (GILSON, 2007, p.204).

De acordo com o bispo de Hipona, há duas espécies de esquecimento. O primeiro é o esquecimento total ou absoluto, em que vestígio algum do passado subsiste na memória; o outro, aparente ou relativo, é aquele em que a alma está momentaneamente incapaz de evocar a imagem latente na memória. Segundo Agostinho, é deste último modo que a lembrança de Deus subsiste no pecador. Em relação, por exemplo, ao esquecimento e à recordação de Deus por parte dos povos pagãos, ele afirma: “Esses povos não se tinham esquecido de Deus a ponto de não se lembarem dele, ao serem despertados. Ao esquecer a Deus, porém, como que se esquecendo da própria vida, caíram na morte, ou seja, no abismo. Despertados, no entanto, convertem-se ao Senhor, como que retomando pela recordação a própria vida já caída no esquecimento” (idem, *A Trindade*, p.463).

A recordação de Deus, entretanto, não ocorre de maneira espontânea e nem tampouco de acordo com o esforço isolado do indivíduo que se lembra do seu Criador. O “testemunho fidedigno das Escrituras de Deus, escritas por meio de seu profeta” (*ibid*, pp.468,469), e a graça divina sempre precedem toda e qualquer possibilidade de

⁸ A memória pode ser entendida como a capacidade psíquica de fixar, conservar e reproduzir, sob as formas de imagens representativas ou mnemônicas, as impressões sensoriais, as sensações e as ideias. (JASPERS, 2003, p. 210).

recuperação desta lembrança. “Quando, porém, se recorda corretamente de seu Senhor, tendo recebido o seu Espírito, percebe-o perfeitamente, pois aprende mediante o Mestre interior, que não se pode reerguer senão por gratuita iniciativa de Deus” (*ibid*, p.468).

Recordar-se de Deus não será lembrança de um fato passado, e muito menos de uma reminiscência como propôs Platão, mas, isto sim, de um conhecimento presente que a alma, com o socorro das Escrituras e o auxílio da graça, consegue visualizar “em certa luz incorpórea de sua própria natureza” (*ibid*, p.390). A fim de combater aqueles que, como Cícero, dizem que o campo da memória é o passado e não presente, Agostinho diz:

Mas quem afirma que à memória não dizem respeito as coisas presentes, considere o que consta na literatura profana, numa linguagem mais preocupada com o arranjo das palavras do que com a verdade das coisas: “Ulisses não suportou tais adversidades. Nem o homem de Ítaca esqueceu-se de si mesmo no meio de tamanha crise.

Quando Vergílio afirma que Ulisses não se esqueceu de si mesmo, o que quis dar a entender, senão que se lembrou de si mesmo? Se não estivesse presente a si mesmo, não poderia lembrar-se de si, a não ser que a memória não estivesse ligada às coisas presentes (*ibid*, p.460).

Assim, no pensamento agostiniano sobre a memória do presente, a doutrina platônica da reminiscência sofre uma profunda transformação. Para Agostinho, ver as coisas na luz de Deus não implica a memória platônica do passado. Gilson explica:

O que há de verdade permanente na doutrina do *Menon* é que o pensamento encontra o inteligível em vez de criá-lo; o erro de Platão foi imaginar não se sabe qual pré-existência da alma em relação ao corpo para atribuir razão a esse fato. Na verdade, Platão tem razão em dizer que a alma encontra a verdade em si mesma; conclui mal, a partir disso, que ela se lembra da verdade como nos lembramos de um conhecimento passado. É verdadeiro que a verdade está sempre ao nosso alcance graças ao Mestre interior que a ensina para nós, basta somente prestarmos atenção ao que ele nos ensina [...] Além do que sabemos e pensamos, há aquilo em que não pensamos, mas que poderíamos saber, porque Deus não cessa de ensiná-lo a nós: o aprendizado do Verbo é o que Agostinho nomeia indistintamente de aprender, lembrar-se ou simplesmente pensar. A *cogitatio* agostiniana é tão somente o movimento pelo qual nossa alma colige, reúne e recolhe, para poder fixar seu olhar sobre eles, todos os conhecimentos latentes que ela possui sem ainda tê-los discernido. Para ele, portanto, pensar, aprender e se lembrar é, verdadeiramente, o mesmo. (GILSON, 2007, pp.155,6).

Pode-se dizer, portanto, que “o caráter de passado deixa de ser constitutivo da lembrança e, como a alma se lembra de tudo que lhe é presente, sem ela ter consciência

disso, pode-se dizer que há uma memória do presente muito mais vasta que a memória do passado; tudo que sabemos sem pensar é atribuído a ela” (GILSON, 2007, p.207).

2.1.2. Vontade e Inteligência

A partir do conceito da criação *ex nihilo* (1.1), Agostinho pode sustentar, sobre bases bastante sólidas, a afirmação da bondade de todas as coisas criadas. Para ele, toda a criação, inclusive a matéria, é um bem, visto que tudo, originalmente, procede de Deus.

Em seu tratado sobre o *Livre-Arbítrio*, Agostinho apresenta uma hierarquia dos bens criados por Deus. Há três tipos: os maiores, os médios e os mínimos. “As virtudes pelas quais as pessoas vivem honestamente pertencem à categoria de grandes bens. As diversas espécies de corpos, sem os quais pode-se viver com honestidade, contam-se entre os bens mínimos. E por sua vez, as forças do espírito, sem as quais não se pode viver de modo honesto, são bens médios” (AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, p.138).

Os bens maiores não podem ser mal utilizados pelos homens. Os médios e os mínimos, no entanto, podem ser bem ou mal utilizados. Entre os maiores bens, isto é, as virtudes, estão, por exemplo, a justiça, a prudência e a temperança, das quais ninguém pode abusar. Os nossos olhos, por sua vez, situam-se entre os bens mínimos; de fato, ninguém ousará dizer que um cego, por ser privado dos olhos, seja incapaz de viver honestamente. E também não se pode afirmar, por outro lado, que um indivíduo dotado de uma vista plenamente sadia não possa viver desonestamente. Por esse motivo, Jesus adverte: “se o teu olho direito te serve de escândalo, arranca-o, e lança-o para longe de ti, porque é melhor para ti que se perca um dos teus membros, do que todo o teu corpo seja lançado na geena” (Mt 5.29).

A vontade, segundo Agostinho, também é um bem, visto que “sem ela, ninguém pode viver honestamente” (*ibid*, p.138). No entanto, a vontade conta-se entre os bens médios, já que ela pode ser bem ou mal utilizada. Ela faz bom uso das coisas ao aderir ao Bem imutável que conduz o homem à vida feliz.

Apesar de inferiores, “aqueles bens desejados pelos pecadores não são maus de modo algum, como tampouco é má a vontade livre do homem” (*ibid*, p.139). Pois como diz Evódio, “não se pode considerar as coisas por elas mesmas, mas sim os homens que podem

fazer mau uso delas” (*ibid*, p.67). O mal consiste, isto sim, “na aversão da vontade ao Bem imutável e na sua conversão aos bens transitórios” (*ibid*, p.142).

O mal nasce, portanto, da deficiência da vontade, da privação de bem. Note-se que apesar desse movimento ser um mal, a vontade permanece um bem, pois sem ela não se pode viver bem. A causa do mal está, portanto, na vontade corrompida, e esta não tem causa; provém antes de uma falta de causa (*causa deficiens*). Em sua *Cidade de Deus* lemos que não há causa eficiente (*causa efficiens*) para a má vontade, mas somente uma causa deficiente.

Ninguém busque, pois, a causa eficiente da má vontade. Tal causa não é eficiente, mas deficiente, porque a má vontade não é “efecção”, mas “defecção”. Declinar do que é em sumo grau ao que é menos é começar a ter má vontade. Empenhar-se, portanto, em buscar as causas de tais defeitos, não sendo eficientes, mas, como já dissemos, deficientes, é igual a pretender ver as trevas ou ouvir o silêncio (*idem, A Cidade de Deus*, v.II, p.69).

Segundo Santo Agostinho, a vontade é o “movimento da alma”. Nela, encontram-se as raízes da possibilidade do homem se afastar de Deus e dos bens eternos para se aproximar dos bens temporais. Para o bispo de Hipona, pode-se distinguir, com clareza suficiente, duas espécies de realidades e duas classes de homens:

Distinguimos também, com clareza suficiente, as duas espécies de realidades, umas eternas e outras temporais. E as duas classes de homens, uns seguindo e amando as coisas eternas e outros, as coisas temporais. Estabelecemos ainda que é próprio da vontade escolher o que cada um pode optar e abraçar. E nada, a não ser a vontade, poderá destronar a alma das alturas de onde domina, e afastá-la do caminho reto. Do mesmo modo, é evidente ser preciso não censurar o objeto do qual se usa mal, mas sim a pessoa que dele mal se serviu (*ibid*, pp.67,68).

Se essa inclinação para os bens inferiores fosse natural à vontade, então não haveria culpa alguma no homem por ter cometido qualquer pecado. O movimento pelo qual uma pedra é impelida e cai lhe é natural; mas o movimento da alma humana em direção às coisas inferiores não é. A alma diferencia-se da pedra justamente no fato de que “a pedra não possui o poder de reter o movimento que a arrasta, e ela [a alma] pode não o querer. Ela não é arrastada ao abandono dos bens superiores para escolher os inferiores. Assim, o movimento da pedra é natural e o da alma, voluntário” (*ibid*, p.150).

Em virtude da existência dessa possibilidade, isto é, que a alma prefira os bens inferiores aos bens superiores, e desse perigo, a saber, que o ser humano se afaste, voluntariamente, de Deus e da vida verdadeiramente feliz, Agostinho propõe que “todo ensinamento a esse respeito deve ter como meta: condenar e reprimir tal movimento da queda para os bens mutáveis, e orientar a nossa vontade a escolher os bens eternos, conduzindo-a ao gozo do Bem imutável” (*ibid*, p.150).

O ensinamento proposto por ele visa ordenar o homem a um centro de convergência. A inteligência (o conhecer) assume então o seu papel neste trajeto ascendente em direção a Deus. Ela deve ser a fiel parceira da vontade, pois somente “a razão aprecia segundo a luz da verdade e assim subordina as coisas inferiores às superiores, conforme um julgamento correto” (*ibid*, p.168). E, para Agostinho, “o próprio conhecimento obtido pela razão, ou visto da verdade enfim adquirida, é a inteligência: *intellectus*” (GILSON, 2007, p.64).

Não se pode esquecer, porém, daquilo que já dissemos a respeito da insuficiência da razão e da necessidade da fé no processo de obtenção do conhecimento das coisas de Deus. Refletindo a respeito de seu próprio processo de conversão, Agostinho escreve que “sendo os homens incapazes de encontrar a verdade segundo a razão pura, e tendo necessidade de apoio da Sagrada Escritura, eu já principiava a crer que não concederias tanta autoridade por toda a terra a estes Livros Sagrados se não tivesses querido que se acreditasse em ti e se buscassem a ti através deles” (AGOSTINHO, *Confissões*, pp. 150,151).

A possibilidade de apreensão da verdade pelo intelecto remete-nos, novamente, à doutrina da iluminação de Agostinho (1.2 e 1.3). Para ele, a iluminação divina só se aplica aos inteligíveis e não aos sensíveis (cf. AGOSTINHO, *A Trindade*, p.390). Ele “deliberadamente subtrai da iluminação divina todo o conhecimento que nosso intelecto poderia abstrair do sensível, e, também, nega que nosso intelecto possa ter o sensível como objeto; somente a razão negocia com o sensível; quanto ao intelecto, unicamente ocupado com a ordem inteligível, ele nada tem a abstrair das coisas materiais e a luz divina, que ele recebe, não lhe é dada para esse fim” (GILSON, 2007, p.176).

O número, a unidade, o bem, a verdade, o belo, a igualdade, a justiça e a sabedoria são exemplos de ideias totalmente independentes de toda origem sensível. Não há qualquer origem empírica delas. Refletindo a respeito da unidade e do número, Agostinho exemplifica essa questão:

Sabendo, pois, que não existe um corpo uno, eu sei entretanto o que seja a unidade. Porque se ignorasse não poderia contar no corpo essa pluralidade e diversidade de partes. Em todo lugar, porém, onde conheço a unidade, por certo nunca será por meio dos sentidos corporais, pois que eles me informam unicamente sobre os corpos, nos quais a unidade pura e verdadeira está ausente, como já o provamos.

Por outro lado, se nós não percebemos a unidade pelos sentidos corporais, tampouco percebemos por meio deles o número, pelo menos nenhum daqueles números que nós intuímos pela inteligência (AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, pp. 102,103).

A intuição pela inteligência também não se dá, como propôs Platão, pelo inatismo ou em virtude da preexistência da alma, mas, isto sim, pela iluminação divina que, para Agostinho, “é menos a faculdade de conceber do que a faculdade de julgar, pois, para ele, a inteligibilidade do conceito reside menos na generalidade de sua extensão do que no caráter normativo que sua necessidade lhe confere” (GILSON, 2007, p. 189).

Sua ocorrência depende sempre da presença e da ação do Mestre Interior, “a verdade que interiormente preside a própria mente, a qual é o Cristo que, como se diz, habita no homem interior, isto é, a virtude incomutável de Deus e a eterna sabedoria, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada alma o quanto esta possa abranger em função de sua boa ou má vontade” (AGOSTINHO, *O Mestre*, XII. 38). Sim, pois o conhecimento depende sempre da vontade (o movimento da alma); é ela que provoca o conhecimento racional. Para adquirir o conhecimento é necessário que o desejemos; e “quanto ao desejo que inspira a busca, ele procede daquele que procura, mas não encontra repouso senão quando o objeto de sua busca é achado e se uniu àquele que procurava” (idem, *A Trindade*, p.307).

Pode-se dizer, portanto, que no pensamento agostiniano, “a contemplação das ideias depende da ordem mística; se se deseja que vejamos as ideias cada vez que fazemos um julgamento verdadeiro, é necessário se engajar em colocar todo homem, até o mais ímpio, num estado místico quase contínuo”, pois todo o julgamento verdadeiro comporta uma visão das ideias de Deus. E, “na doutrina de Santo Agostinho, as ideias de Deus são [o próprio] Deus, a luz inteligível pela qual percebemos as verdades” (GILSON, 2007, pp.194,195).

2.2. As Verdades Moraes (Fé, Esperança e Amor)

A ação do Médico divino com vistas à renovação da imagem interior adquire, no pensamento agostiniano, um tom marcadamente moral. Seu tratamento consiste na purificação, ou santificação, do pecador a fim de que ele possa, cada dia mais, caminhar em direção a Deus, visto que “não nos aproximamos daquele que está presente em toda parte, mudando de lugares, mas pelos santos desejos e bons costumes” (AGOSTINHO, *A Doutrina Cristã*, p. 50). Portanto, propõe Agostinho, “devemos purificar nosso espírito para que possa contemplar essa luz e a ela aderir quando contemplada” (*ibid*, p.50).

Para que a alma possa gozar de saúde a fim de olhar e ver, três coisas são indispensáveis: a fé, a esperança e o amor. Pois “sem essas três coisas nenhuma alma fica sã para poder ver, isto é, entender o seu Deus” (idem, *Solilóquios*, p.31).

Gilson percebe na doutrina agostiniana a íntima relação existente entre a iluminação do pensamento e a purificação do coração. Para ele, “tomada em sua essência, a fé agostiniana é simultaneamente adesão do espírito à verdade sobrenatural e abandono humilde do homem em sua totalidade à graça do Cristo” (GILSON, 2007, p.68). As funções iluminadora e purificadora da fé estão intimamente relacionadas e não se dissociam. Aqui, entretanto, faremos uma separação entre ambas cuja finalidade é simplesmente didática.

Já discorremos um pouco antes a respeito da função iluminadora da fé (1.1 e 2.1). Aqui nos reportaremos, mais especificamente, à sua função purificadora, a qual também já apontamos no início deste capítulo, que se revela já no começo da caminhada de volta à pátria, desde o instante em que a alma, ainda manchada e envolta em vícios, mostra-se incapaz de visualizar Deus. Pois “uma vez que ela não pode ver se não estiver sã, se não crê que verá, ela não se dá ao trabalho de procurar a sua saúde” (AGOSTINHO, *Solilóquios*, p.30).

Mas como não se poderá gozar da plena visão de Deus senão na vida futura, quando então O veremos face a face, pode-se dizer que a fé será sempre necessária ao longo de toda a caminhada neste mundo, enquanto ainda O vemos apenas em parte. Assim, “caminhamos agora pela fé, ainda não na plena visão, conforme diz o apóstolo: ‘Enquanto habitamos nesse corpo estamos fora da nossa mansão, longe do Senhor’” (idem, *Comentário aos*

Salmos, v. III p. 610).

Quem, portanto, está peregrinando e caminha pela fé ainda não está na pátria, mas já está a caminho; quem, contudo, não crê, não está na pátria, nem no caminho. Andemos, portanto, como quem está a caminho; porque o próprio Rei de nossa pátria se fez caminho. Rei de nossa pátria é o Senhor Jesus Cristo; e lá está a verdade, aqui, porém, o caminho. Para onde vamos? Para a verdade. Por onde vamos? Pela fé. A quem vamos? A Cristo. Por onde vamos? Por Cristo. Ele próprio disse: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6) [...] Crês no Cristo nascido na carne, e chegarás ao Cristo nascido de Deus, junto de Deus. (*ibid*, pp. 610,11)

Nesta vida, a fé é o fundamento da vida espiritual. Nenhuma boa obra pode ser realizada sem ela. Como diz o apóstolo, “o homem se justifica pela fé, e não pelas obras (Gl 2,16), porque a primeira é concedida em primeiro lugar e, a partir dela, alcançamos o restante que é chamado propriamente de obras, mediante as quais se vive a justiça” (idem, *A Predestinação dos Santos*, VII, 12). E como a fé, que precede as boas obras, é dom de Deus (1.1), ninguém deve se orgulhar pelo fato de executá-las.

Em seu Comentário sobre a primeira epístola de São João, Agostinho afirma que todas as obras praticadas sem fé ou são nulas ou são vãs. Nulas, porque quem as pratica assemelha-se a alguém sem pés ou cujos pés estão paralisados, impedindo-o de andar. Vãs, porque, embora pareçam boas, correm certamente fora do caminho quem as pratica. E, desse modo, perdem o rumo, em vez de visarem a meta. Portanto, diz ele, “é necessário que corramos e que corramos no bom caminho. Quem corre fora do caminho, corre inutilmente. Corre antes para a estafa. Quanto mais corre, tanto mais se afasta do caminho [...] Estábamos extenuados e cansados de nos mover. O Médico veio até aos doentes. O Caminho estendeu-se diante dos caminhantes. Deixemo-nos salvar por ele. Caminhemos por ele. Eis o que é crer que Jesus é o Cristo” (idem, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, pp.197,198).

Mas ainda que a alma creia em sua capacidade de visualizar o Deus invisível e se lance à caminhada purificadora e iluminadora, ela pode, em qualquer parte de sua jornada, perder a esperança de ficar sã e de contemplar a Primeira Beleza. Corre o risco, por essa razão, de não resistir e de menosprezar a observância das prescrições do Médico. “Realmente é assim, principalmente porque o doente sente o rigor de tais prescrições médicas. Portanto, à fé deve-se acrescentar a esperança” (idem, *Solilóquios*, p.30).

Além disso, mesmo que, nesta vida, a alma seja feliz tendo conhecido a Deus, o sábio está constantemente sujeito a sofrer muitas moléstias corporais. Sim, pois “a que dor e a que inquietude, contrárias ao prazer e à quietude, não se acha exposto o corpo do sábio?” (idem, *A Cidade de Deus*, v. II, p.388). A debilidade ou a amputação dos membros que é contrária à integridade do homem; a deformidade, à beleza; a lassitude, às forças; o langor ou o peso, à ligeireza. De nenhum desses males está livre a carne do sábio. Mas ele, ainda assim, “espera que todos esses incômodos não subsistirão após a morte. Portanto, tampouco a esperança abandona a alma enquanto ela estiver nessa vida” (idem, *Solilóquios*, p.32).

Em meio a esses males, o sábio encontra em suas virtudes, aquilo que há de mais útil e nobre no homem, o auxílio contra a violência dos perigos, das dores e dos trabalhos deste mundo. Pois as virtudes, “prometem que a vida humana, constrangida a ser miserável entre os mil e um males deste mundo, pode com a esperança do século futuro ser feliz e, ao mesmo tempo, salva. Com efeito, como será feliz, se ainda não está salva?” (idem, *A Cidade de Deus*, v. II, p. 392). De fato, “a felicidade segue o mesmo caminho que a salvação, o da esperança. E como a salvação não temos já, mas a esperamos futura, assim se passa com a felicidade” (*ibid*, p.392). Nesse sentido, diz o apóstolo: “alegres na esperança” (Rm 12.12).

A reflexão agostiniana que culmina nas afirmações de que “não há felicidade sem imortalidade” e que, “de forma alguma, poderá ser deveras feliz a vida que não for imortal” (idem, *A Trindade*, p.411), destrói, segundo Brown, toda uma antiga tradição ética de povos que intentaram construir para si, por si mesmos, uma felicidade completa em meio às misérias desta vida. Ele diz:

Em sua opinião, essas teorias levavam a um círculo fechado, destinado a negar a relação entre o dar e o receber. A essa tradição, Agostinho opôs uma ideia que implicava justamente esse tipo de relação: a fé e, acima de tudo, a “esperança”. Ele vasculhou com afinco os bens verdadeiros de que desfrutavam os homens, à procura de um indício de felicidade por que estes ainda pudessem “esperar” nas mãos de um Criador pródigo (BROWN, 2006, p.404).

Em suas *Confissões*, é o próprio Agostinho quem lamenta o seu estado e reconhece a miséria da vida humana, evidenciada tanto na prosperidade quanto na adversidade. Mesmo assim, ele não deixa de demonstrar esperança e apontar o caminho para a

possibilidade de uma vida verdadeiramente feliz. Ele diz:

Quando estiver unido a ti com todo o meu ser, não sentirei mais dor ou cansaço. Minha vida será verdadeiramente vida, toda plena de ti. Alivias aqueles a quem plenamente satisfazes. Não estando ainda repleto de ti, sou um peso para mim mesmo. Minhas alegrias, que deviam ser choradas, contrastam em mim com as tristezas que deveriam causar-me júbilo, e ignoro de que lado está a vitória. Falsas tristezas pelejam em mim contra as verdadeiras alegrias, e não sei quem vencerá. Ai de mim! Tem piedade de mim Senhor! Ai de mim! Vês que não esconde as minhas chagas. Tu és o médico, eu sou o enfermo. Tu és misericordioso, e eu sou miserável. Não é uma provação a vida do homem sobre a terra? Na adversidade desejo a prosperidade, e na prosperidade temo a adversidade. Haverá entre esses dois extremos um estado intermediário, onde a vida humana não seja uma tentação? Execráveis as prosperidades do mundo, duas vezes execráveis, seja pelo temor da adversidade, seja pela corrupção da alegria! Amargas adversidades do mundo, uma, duas, três vezes amargas, por causa do desejo da prosperidade, pela dureza da adversidade e pelo medo de que esta vença a nossa capacidade de suportá-la! Quem poderá negar que a vida humana sobre a terra seja uma tentação sem tréguas? (idem, *Confissões*, pp. 299,300).

Seu anseio pela vida verdadeira é, ao mesmo tempo, o seu desejo ardente de unir-se ao Criador. Mas Agostinho sabe que, se o homem caiu por sua própria iniciativa, ele já não pode reerguer-se por si mesmo, tão espontaneamente. Por isso é que, “do céu, Deus estende a sua mão direita, isto é, nosso Senhor Jesus Cristo” a fim de que “peguemos essa mão, com fé firme, esperemos sua ajuda com esperança confiante e desejemo-la com ardente caridade” (idem, *O Livre-Arbítrio*, p. 143).

Sim, pois mesmo que haja fé e esperança, a caminhada não se realizará se o objeto da busca não inspirar o amor do viajante. Ainda que o doente creia e espere que possa ficar com saúde, se ele não desejar a própria luz que lhe é prometida, certamente ele rejeitará o médico que tem o poder de curar a sua enfermidade. “Portanto, em terceiro lugar entra como necessário o amor” (idem, *Solilóquios*, p.31).

Ele deixa claro que a capacidade de amar a Deus é sempre fruto da graça, de um dom atribuído ao Espírito Santo. “A caridade, portanto, que vem de Deus é Deus, é propriamente o Espírito Santo, pelo qual é infundido em nossos corações o amor de Deus, mediante o qual, toda a Trindade habita em nós. Por essa razão, o Espírito Santo, sendo Deus, é chamado também, com muita razão, Dom de Deus (At 8,20)”. (idem, *A Trindade*, p.528). E se é pela fé que Deus envia o Seu Espírito àqueles que creem, conclui-se daí que

o amor é a obra da fé.

De fato, não se pode afirmar que todos têm uma fé genuína em Deus, pois até os demônios creem e tremem (Tg 2.19). Assim como Pedro, eles também confessaram que Jesus era o Filho de Deus (Mc 1.24; Lc 4.34). Disseram “as mesmas palavras, mas não com o mesmo espírito” (*ibid*, p.199). Pedro as pronunciou com amor, visto que a fé do cristão é vivificada pelo amor, ao passo que os demônios as disseram sem amor. “Como sem amor? Porque falando assim, Pedro queria unir-se a Jesus, ao passo que os demônios queriam que Cristo se separasse deles” (*ibid*, p.199). Uma coisa é proclamar Cristo para separar-se dele, e outra proclamá-lo para unir-se a ele. De modo que “a caridade é o único sinal que distingue os filhos de Deus dos filhos do demônio” (AGOSTINHO, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, p.113).

A fé, desvinculada da graça de Deus, não conduz o homem ao seu fim. A fé, recebida como um dom do Espírito, produz o amor que lança o cristão à busca da união com Deus. “Que socorro traz a graça de Deus àquele que ele tomou para conduzi-lo ao fim? Continua o salmo: ‘Em seu coração preparou ascensões’. Dá-lhe uma escada para subir. Onde lhe dá a escada? No coração. Quanto mais amares, portanto, tanto mais subirás” (idem, *Comentário aos Salmos*, v. II, pp. 810,811).

Enfim, enquanto a alma não se apossa dessas três verdades morais (a fé, a esperança e o amor), ou virtudes teológicas, ela não alcança aquelas outras três coisas que são necessárias à visualização da Primeira Beleza, isto é, a saúde, o olhar e a visão. Seus olhos permanecem imaturos e incapazes de suportar o brilho intenso do sol e da luz deste mundo. Mas assim “como criança que em Cristo se alimenta de leite, o homem carnal não se considere abandonado em sua noite desolada, mas se contente com a luz da lua e das estrelas, até que se robusteça o bastante para mastigar alimento sólido e fixar os olhos no brilho do sol” (idem, *Confissões*, pp.423,424).

Sim, pois Deus não deixa o peregrino noturno, de olhos frágeis, sem auxílio em sua caminhada ascendente; antes, coloca no firmamento a lua e as estrelas que, segundo Agostinho, são os dons que o Espírito distribui à igreja a fim de levar todos os membros do corpo de Cristo à maturidade, isto é, à medida completa da estatura do Filho de Deus.

A uns o Espírito dá a palavra da sabedoria como luzeiro maior, destinada àqueles que se alegram com a luz da verdade, clara como o raiar do dia; a outro, a palavra

da ciência segundo o mesmo Espírito, como lâmpada menor; a outro, o mesmo Espírito dá a fé; a outro ainda, o dom das curas; a outro, o poder de fazer milagres; a outro, a profecia; a outro, o discernimento dos espíritos; a outro, o dom de falar em línguas. E todos esses dons são como estrelas. Mas, isso tudo é o único e mesmo Espírito que o realiza, distribuindo a cada um os seus dons, conforme lhe apraz, fazendo aparecer tais astros para a utilidade de todos.

No entanto, a palavra da ciência, que contém todos os mistérios que variam com o tempo, como as fases da lua, e o conhecimento de todos os outros dons, que aqui recordei comparando-os às estrelas, como diferem todos eles do brilho da Sabedoria com que se alegra o dia anunciado, a ponto de não serem mais que o começo da noite! (AGOSTINHO, *Confissões*, p.423).

O homem maduro, isto é, aquele que se apoia na fé, na esperança e na caridade, e que guarda inalteravelmente essas três virtudes, não necessita nem mesmo das Escrituras, a não ser para instruir os outros, para perseverar no caminho em direção ao Bem Supremo. “Eis por que muitos, graças a elas [as virtudes teologais], vivem na solidão sem os manuscritos dos Livros santos” (idem, *A Doutrina Cristã*, p.80). “Neles”, segundo Agostinho, já “se realizou a sentença: ‘Quanto às profecias, desaparecerão. Quanto às línguas, cessarão. Quanto à ciência, também desaparecerá’ (1Co 13,8)” (*ibid*, p.80). Pois se levantou nesses homens tão grande edifício de fé, esperança e caridade, que possuindo já esse bem perfeito, na medida daquilo que é possível possuir nesta vida, não precisam buscar o que é parcial.

Agora, no entanto, permanecem a fé, a esperança e a caridade, estas três coisas. “A maior delas, porém, é a caridade (1Co 13,13), pois ao chegar cada um à vida eterna, cessarão a fé e a esperança, permanecendo a caridade, mais ardente e segura” (*ibid*, p.80).

III – A Beleza de Deus e a Beleza do Ser Humano

Assim como todo viajante que sobe ao encontro de Deus a fim de unir-se a ele, Agostinho não pode deixar de reconhecer e de afirmar o auxílio da graça divina em sua trajetória ascendente. Ele percebe a influência dela em seu espírito, em seu entendimento e em seu coração. Sabe, com todo o seu ser, que caminha em sua companhia e que é impulsionado pelo seu poder. Nota, igualmente, que nenhum dos seus sentidos permanece imune à presença arrebatadora de Deus. Ele diz: “Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste e brilhaste e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo de tua paz” (AGOSTINHO, *Confissões*, p. 299).

Ele já pode ouvir, sentir, respirar, saborear e, sobretudo, olhar e ver aquele que habita em seu próprio interior. Toda essa experiência, própria daqueles que possuem a Deus e estão unidos a ele, confere a Agostinho um profundo conhecimento da Trindade, o qual se traduz, obrigatoriamente, num forte e intenso relacionamento de amor entre o Criador e a sua criatura. Essa forma superior de experiência, como propõe Lima Vaz (cf. 1.1), leva o nosso santo a declarar: “Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora!” (*ibid*, p.299).

Ora, mas por quais razões, especificamente, Agostinho identifica Deus com a beleza? Em outras palavras, quais os atributos divinos que levam o bispo de Hipona a nomeá-lo desse modo? As respostas a essas perguntas, no entanto, não podem ser dadas isoladamente. Elas levantam, necessariamente, uma outra questão que passa pela análise da própria alma e de sua capacidade de levantar um julgamento estético que corrobore tal afirmação. Logo, a tarefa complementar é descobrir, em nosso interior, aquilo que nos torna aptos a qualificar algumas coisas como belas e outras como feias. Sim, pois não poderíamos aprovar ou desaprovar os objetos se não tivéssemos dentro de nós certas leis estéticas, às quais confrontamos todas as belezas sensíveis do mundo exterior (cf. AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, p.128).

3.1. Unidade

Em qualquer lugar onde olhamos, a sabedoria nos fala pelos vestígios que ela imprimiu em todas as suas obras. Assim, quando recaímos no amor às coisas exteriores, é valendo-se da própria beleza dos seres exteriores que ela nos chama ao nosso interior. “E isso a fim de que, vendo tudo quanto te encanta nos corpos e te seduz, através dos sentidos corporais, reconheças que está repleto de números” (*ibid*, p.128).

O céu, a terra, o mar e todos os seres neles contidos possuem beleza, porque têm seus números. Revelando em seu pensamento a influência de Pitágoras, para quem “graças aos números tudo se torna belo” (cf. BODEI, 2005, p.23), Agostinho nota que toda a criação possui uma estrutura matemática e, portanto, racional, que fornece a prova cabal de que há uma verdade imutável que, como tal, abre acesso ao homem – ser dotado de razão – ao mundo inteligível e espiritual. Em seu diálogo com Evódio, que sabe “com certeza que sete mais três são dez. E isso não somente agora, mas para sempre” (AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, p.101), o bispo de Hipona demonstra a verdade inalterável dos números.

“Percorrendo a terra e o céu, [a razão] compreendeu que nada mais que a beleza lhe agradava, e na beleza as figuras, nas figuras as medidas e nas medidas os números” (idem, *A Ordem*, p. 240). Para Agostinho, “o número não é uma árida abstração matemática, mas um ingrediente inteligível inserido na estrutura ontológica do objeto” (CHAPMANN, 1939, p.14). “Remova os números dos seres, inanimados ou animados, racionais ou irracionais, e eles cairão no nada, visto que devem suas existências aos números que possuem” (*ibid*, p.14). Sim, pois “o ser que neles está não existe a não ser na medida que realiza os números que possui” (AGOSTINHO, *O Livre-Arbítrio*, p.129).

Devido à inteligibilidade do número, tanto a sua lei quanto a sua verdade escapam ao domínio dos sentidos corporais e se tornam acessíveis, universalmente, aos olhos de todos aqueles que são capazes de raciocínio. Na doutrina da iluminação agostiniana, “o homem, na medida em que é dotado de um intelecto, é um ser naturalmente iluminado por Deus, O qual pode ser comparado a um sol inteligível. O ato pelo qual a mente conhece a verdade é comparável àquele pelo qual os olhos veem os corpos” (CHAPMAN, 1939, p. 21). De modo que “assim como os objetos precisam se tornar visíveis pela luz a fim de serem percebidos, também as verdades devem ser dadas de forma inteligível por uma luz imaterial” (*ibid*, pp.21,22).

De fato, “até os artistas humanos possuem, em sua própria mente, números de todas as belezas corporais para conformar a eles as suas obras. Com as mãos e os instrumentos, eles trabalham até que o objeto que modelam exteriormente seja relacionado com a luz interior que possuem dos seus números” (AGOSTINHO, *O Livre-Arbitrio*, p.129).

O artista sabe que a harmonia é o que agrada em um objeto; é ela que assegura a integridade e a beleza de todas as coisas. Mas a harmonia requer a igualdade e a unidade realizadas, seja pela semelhança dos elementos iguais, seja pela proporção dos elementos dessemelhantes. Ocorre que a “verdadeira igualdade e semelhança, assim como a verdadeira e primeira Unidade não são percebidas pelos olhos corporais, nem por nenhum sentido, mas por uma intelecção do espírito” (idem, *A Verdadeira Religião*, p.80).

Ora, “todo aquele que reflete sobre a verdadeira noção de unidade constata que ela não pode ser captada pelos sentidos corporais. Porque todo objeto atingido por um de nossos sentidos, seja ele qual for, não é constituído pela unidade, mas pela pluralidade que o forma” (idem, *O Livre-Arbitrio*, p. 102). Assim, quando procuramos a unidade num objeto ou num corpo, comprovamos, facilmente, duas coisas: 1) que não existe um corpo uno, pois todos os corpos possuem inúmeras partes, ou seja, uma parte à direita e outra à esquerda, uma parte superior e outra inferior, uma anterior e outra posterior, as extremidades e uma parte do meio; 2) que embora não exista um corpo uno, sabemos, entretanto, o que seja a unidade.

Logo, se nós não percebemos a unidade pelos sentidos corporais, tampouco percebemos por meio deles o número, pelo menos nenhum daqueles números que nós intuímos pela inteligência. Porque não há nenhum que exista a não ser por quantas vezes contém a unidade. Agostinho exemplifica essa questão da seguinte forma:

Seguindo a série dos números, vemos que depois do um vem o dois, e esse número comparado ao precedente é o seu dobro. Contudo, o dobro de dois não vem logo depois dele, mas sim o três, por meio do qual se chega ao quatro, que é o dobro de dois. E essa relação estende-se a toda série dos outros números conforme uma lei absolutamente certa e imutável [...] Assim, pois, vai acontecer com todos os outros o que foi verificado com o primeiro par de números, isto é, com o um e o dois, a saber: acrescentando a um número qualquer a série de unidades que ele conta, a totalidade obtida é o seu dobro. Pois bem, essa lei da qual constatamos a imutabilidade, a estabilidade e a inalterabilidade, que vemos cumprida em toda série de números – por meio de qual faculdade e de onde temos seu conhecimento? Com efeito, pessoa alguma, por nenhum de seus sentidos corporais, pode abraçar o conhecimento de todos os números, por serem eles inumeráveis. E como sabemos

ser essa relação a mesma para todos eles? Por meio de que imaginação ou em que imagem essa verdade tão certa – a da série indefinida dos números – mostra-se a nós com tanta constância em casos inumeráveis, a não ser por uma luz interior, ignorada pelos sentidos corporais? (AGOSTINHO, *O Livre-Arbitrio*, pp.103,104).

Pelo fato de essa lei ser absolutamente imutável, enquanto o espírito, que recebeu o dom de constatar isso, está sujeito às variações do erro, torna-se evidente que existe acima da mente uma lei imutável chamada Verdade. “A partir do que foi visto, é incontestável que aquela natureza imutável que se acha acima da alma racional é Deus. Aí se encontra a primeira vida, a primeira essência. Aí está a Sabedoria. É a Verdade imutável, justamente chamada de lei de todas as artes e Arte do onipotente Artífice” (*ibid*, p. 82). Refletindo a respeito do seu próprio processo de conversão, Agostinho demonstra como essa percepção influenciou a sua gradual ascensão na descoberta de Deus:

Eu estava absolutamente seguro de que “a tua realidade invisível – teu eterno poder e tua divindade – tornou-se inteligível, desde a criação do mundo, através das criaturas”. Eu procurava os motivos pelos quais apreciava a beleza dos corpos, quer celestes, quer terrenos, e a razão dos juízos que com equidade eu fazia sobre os seres mutáveis quando dizia comigo mesmo: “Isto está bem assim, aquilo não”. E procurando descobrir, em que me baseava para julgar dessa maneira, acima de minha inteligência mutável, a verdade autêntica, a eternidade imutável. Desse modo, elevei-me gradualmente do corpo até a alma, a qual sente por meio do corpo, e da alma até a sua força interior, à qual os sentidos comunicam a realidade exterior, e que é o limite atingido pelas faculdades dos animais. Daí subi até o poder do raciocínio, que julga conforme a percepção fornecida pelos sentidos corporais. Mas, como também essa potência se reconhece mutável, elevou-se até a inteligência e, afastando o pensamento de suas cogitações habituais, desembaraçou-se do turbilhão de fantasias contraditórias, descobrindo então qual a luz que lhe iluminava a inteligência ao afirmar com segurança que o imutável é preferível ao mutável. Por conseguinte, daí vinha a ela o próprio conceito de imutabilidade, conceito esse que de modo algum a inteligência devia possuir para que pudesse preferi-lo ao que é mutável. Foi assim que, num lampejo de comovida intuição, ela chegou até aquele que é. (AGOSTINHO, *Confissões*, pp. 195,196).

Pois bem, se perguntarmos para um arquiteto que acaba de levantar uma ogiva, a razão pela qual ele se empenha para levantar outra ogiva, idêntica à primeira, do lado oposto, provavelmente obteríamos a seguinte resposta: “Para que as partes iguais se correspondam”. Mas se insistimos e lhe perguntamos o motivo dessa disposição, ele dirá que isso convém, que é belo, que agrada ao olhar. “Não ousará ir mais longe. Voltado para a terra, baseia-se em seu olhar sem compreender a causa” (AGOSTINHO, *O Livre-Arbitrio*,

p.85). Mas se repetirmos a pergunta a alguém dotado de olhar interior, que veja as coisas invisíveis, a razão pela qual essa simetria agrada, certamente teremos uma outra resposta, muito mais apropriada, que aponte para as ideias de harmonia e de unidade.

No entanto, por mais belo que seja o trabalho do arquiteto, um observador perspicaz verá que suas partes, dispersas no espaço, não realizam plenamente a unidade perfeita à qual aspira. E nem poderiam, visto que aquela igualdade e unidade, que só o espírito conhece e pelas quais julga a beleza corpórea – conhecida pelos sentidos – não se encontram repartidas no espaço e nem se movem no tempo.

Sendo assim, onde é possível encontrar ou ver essa unidade? Sim, pois se ela não pudesse ser visualizada e nem encontrada, nem o arquiteto poderia tentar imitá-la e nem o observador seria capaz de levantar qualquer julgamento, negativo ou positivo, em relação à beleza dos corpos e dos objetos.

Pois quando é dito aos corpos: “Quanto a vós, se não estivésseis contidos em certa unidade, nada seríeis. Contudo, se fôsseis a mesma Unidade não seríeis corpos” Retamente se poderia perguntar: “E de que modo conheces tu essa unidade, segundo a qual julgas os corpos?” Se não a visses, não poderias julgar que eles não a realizam, e 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 teus olhos corporais só vês objetos corporais. É, pois, só com a mente que vemos a Unidade. Mas onde a vemos? Se ela estivesse só onde está o nosso corpo os orientais não a veriam...(E, contudo, eles julgam a respeito dos corpos como nós). Portanto, ela não está circunscrita em um lugar. Presente em toda parte onde é possível julgar, ela não está presente no espaço, em locais determinados. E, contudo, de lugar algum ela está ausente, por seu poder (AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, p. 86).

Agostinho pode, a partir daí, dizer que a beleza das coisas visíveis nos engana porque elas, de fato, contém certa unidade, sem, contudo, realizá-la plenamente. O que nos leva ao engano não é o que seja o objeto, mas o que ele não é. “Todo corpo é verdadeiro corpo, mas com unidade falha. Não é o Uno supremo. Não o reproduz plenamente. E, contudo, não seria um corpo se não tivesse essa certa unidade. Finalmente, ele não poderia ter essa unidade, se não a recebesse daquele que é o Uno supremo” (*ibid*, p. 89).

“Ser é ser um. Somente Deus é absolutamente porque apenas ele é absolutamente um. Logo, se tomarmos as coisas com rigor, nada pode ser, menos Deus que é a própria unidade; mas a semelhança desempenha, na doutrina agostiniana, um papel entre a unidade

absoluta, que é Deus, e a pura multiplicidade, que se confundiria, no limite, com o nada” (GILSON, 2007, p.401).

Todas as coisas criadas, materiais ou espirituais, apresentam, portanto, certa semelhança com o Uno. Se elas não possuíssem nenhuma semelhança com a unidade, não poderiam existir; se, por outro lado, possuíssem total igualdade com o Uno, seriam Deus, o que é inconcebível. “Assim, a semelhança é um meio termo entre a identidade e a alteridade absolutas, e por isso ela torna possível a existência das coisas criadas, que, sem serem verdadeiramente unas, são o bastante para poder existir” (*ibid*, p.401).

Ora, se Agostinho identifica tanto a beleza quanto o ser com a unidade, e se afirma que, com rigor, apenas Deus é porque somente ele é Uno, entendemos então a primeira razão pela qual o bispo de Hipona identifica Deus à Beleza: pois apenas em Deus se acha a Unidade absoluta. Deus é Belo porque é Uno; é a Beleza porque é a Unidade.

Mas, como vimos, todas as coisas possuem maior ou menor semelhança com Deus na medida em que realizam, em si mesmas, essa unidade. Serão consideradas, portanto, mais ou menos belas de acordo com esse mesmo grau de realização. Em outras palavras, as coisas são o que são por participação nas ideias de Deus, isto é, elas são unas na medida em que participam da Unidade; são belas na medida em que participam da Beleza.

Se até aqui nos referimos apenas aos objetos visíveis e aos corpos, devemos passar então à ordem espiritual, superior à material, a qual se mistura com dores, doenças e deficiências. E que, ainda, está sujeita a rivalidades e conflitos que nos lembram que devemos nos lançar à busca e à procura do Imutável. Aliás, para essa realização, a Providência serve-se de agentes inferiores, que têm prazer de agir desse modo: são os anjos exterminadores, os anjos da vingança, e os homens parecidos a esses anjos, os quais se alegram com os males dos outros e que procuram exibir-se causando danos e enganos aos demais. Tanto uns quanto os outros desconhecem o bem para o qual contribuem.

Neste ponto, mais uma vez, Agostinho aponta para as categorias de totalidade e de unidade para afirmar que todos os seres, tomados em seu conjunto, ordenam-se para a beleza do universo. Aquilo que, tomado separadamente, pode nos causar desagrado, no conjunto, torna-se muito agradável. Ele diz: “Para julgar um edifício, não devemos nos limitar a considerar somente um ângulo. Nem para julgar a beleza de um homem, apenas a sua cabeleira. Ou a respeito de um bom orador, unicamente, o movimento de suas mãos. Ou

ainda sobre o ciclo da lua, somente três dias de sua fase” (AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, p.102). E também: “Afastem-se, fujam de ti os revoltados e os maus. Tu os vês e lhes distingues as sombras: o universo com eles é belo, embora sejam feios e disformes” (idem, *Confissões*, p.118).

O pecado e o mal têm, assim, a sua função estética no pensamento agostiniano; eles são para o universo, aquilo que a sombra é para uma obra de arte. O contraste que realizam contribui significativamente para a beleza do conjunto. “Acontece, porém, como na pintura: a cor negra no conjunto do quadro torna-se bela. Assim, toda a luta pela vida que enfrentamos é ordenada como convém, pela divina Providência imutável” (*ibid*, p.103).

Para Agostinho, “só é mal o pecado e a consequência do pecado, isto é, o afastamento voluntário da suma essência, e o penar forçado no que há de mais baixo. Em outros termos, o mal reduz-se na emancipação em relação à justiça, e na servidão em relação ao pecado” (*ibid*, p.103).

Pois bem, deixando de lado o conjunto do universo e o mundo criado, voltemos novamente os nossos olhos para o homem interior. Pois o trajeto ascendente em direção a Deus, como vimos (1.1), passa, necessariamente, pelo retorno do homem para dentro de si mesmo. Aí é o lugar no qual podemos encontrar aquela “luz verdadeira, que ilumina todo o homem que vem a este mundo” (Jo 1.9). Somente ela combaterá, eficazmente, toda sombra a fim de “que vos não surpreendam as trevas” (Jo 12,35).

Sim, pois essa luz que veio ao mundo é o Filho que procede do Pai quanto ao ser e que, por isso, lhe é coeterno. Ela é o Verbo que reproduz perfeitamente a Deus, porque é Deus junto com o Pai. É a Beleza que se fez homem, a Imagem em que “há perfeita concordância, inigualável semelhança, nada havendo de diferente ou qualquer desigualdade, mas correspondência total Àquele de quem é Imagem” (AGOSTINHO, *A Trindade*, pp.229).

A questão a respeito da formosura de Cristo, entendida como epifania da beleza eterna, levanta certa controvérsia entre os Pais da Igreja, em virtude de dois textos bíblicos que parecem se contradizer mutuamente: as palavras do salmo, que saúdam Cristo como o mais belo dos filhos dos homens (Sl 44.3), e as de Isaías, que negam toda sua formosura e todo seu parecer (Is 53.2). “Baseando-se no salmo, Crisóstomo e Jerônimo admitem a beleza corporal de Cristo, enquanto Justino, Clemente de Alexandria, Tertuliano e

Ambrósio a negam. Orígenes afirma que Cristo careceu de formosura para os impuros, os carnais, mas podia se manifestar em sua eterna beleza aos purificados, os espirituais” (BALTHASAR, 2007, p.135).

Agostinho utiliza esta ideia de Orígenes a fim de demonstrar que nem todas as pessoas estão aptas à contemplação da beleza de Cristo, pois nem todos possuem olhos sadios pelos quais a visualização do invisível se realiza. Assim, por um lado, é a feiura de Cristo que se mostra aos olhos dos impuros e, por outro, é a beleza de Cristo que se revela aos olhos daqueles que já foram purificados:

De certa maneira está ausente aquele a quem somos desposados, está ausente aquele que nos deu o penhor do Espírito Santo, ausente quem nos redimiu com seu sangue; aquele esposo mais belo do que todos os homens, mas que se mostrou sem beleza entre as mãos dos perseguidores, e do qual pouco antes dizia Isaías: “Não tinha beleza nem esplendor que pudesse atrair nosso olhar” (Is 53,2). Então, nosso esposo é feio? De forma alguma. Como o amariam as virgens, que não procuraram esposo na terra? No entanto, apareceu sem beleza diante dos perseguidores; e se não o considerassem feio, não o assaltariam, não o feririam com flagelos, não o coroariam de espinhos, não o injuriariam com escarros. Mas como lhes parecia feio, fizeram-lhe tudo isso; não tinham olhos para ver a beleza de Cristo. A que olhos Cristo se revelou belo? Quais os olhos que desejava o próprio Cristo, quando dizia a Filipe: “Há tanto tempo estou convosco e não me conhecéis”? (Jo 14,9). Estes olhos precisam ser purificados para poderem ver aquela luz; e por menos que sejam atingidos por seu esplendor, inflamam-se de amor de sorte que querem ser curados e iluminados. Com efeito, para saberdes que é belo o Cristo amado, disse o profeta: “Muito belo, acima dos filhos dos homens” (Sl 44,3). Sua beleza supera a de todos os homens. (AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, v.III, p.682).

A beleza de Cristo é “tanto mais digna de amor e de admiração quanto menos corpórea” (idem, *A Cidade de Deus*. v.II, p.301). Dotada de olhos espirituais, a esposa de Cristo visualiza essa beleza, inflama-se de amor e sobe ao seu encontro a fim de unir-se a ele e, por meio dessa união, tornar-se um com o esposo. “Alegremo-nos com as núpcias, e seremos dos que a celebram, os seus convidados; e estes constituem a esposa. Pois, a esposa é a Igreja e Cristo é o esposo” (idem, *Comentário aos Salmos*, v.I, p.743).

A esposa ama o esposo, que é belo; mas o esposo amou primeiro a esposa, quando esta ainda era feia. Pois, como diz o apóstolo: “todos pecaram, e estão privados da glória de Deus” (Rm 3,23). E também: “Cristo morreu pelos ímpios” (Rm 5,6). Assim, “foi amada a Igreja quando disforme para não continuar feia. Não foi propriamente enquanto disforme que foi amada, porque a feiura não é amada por si. Se esta fosse amada, teria sido

conservada. Cristo tirou a feiura, e deu-lhe beleza” (AGOSTINHO, *Comentário aos Salmos*, v.I, p.744).

Na união entre o Cristo formoso e a Igreja disforme, o esposo que é belo dá beleza à esposa que é feia, pois apenas “ele é o Único que nasce do Uno e em quem todos fazem um com ele” (idem, *A Trindade*, p. 230). Embora o Pai, o Filho e o Espírito Santo perfaçam uma unidade divina pela inseparável igualdade de uma única e mesma substância, aqui, no entanto, é a pessoa do Pai que Agostinho identifica ao Uno quando diz que o Filho “é o Único que nasce do Uno”. Assim, a beleza é conquistada na união com aquele que é a Imagem perfeita da própria Unidade.

3.2. Verdade

A reflexão agostiniana a respeito da correlação existente entre a beleza e a unidade mostrou que os corpos nos enganam à medida em que não realizam plenamente aquele Uno, ao qual se acham levados a imitar. De modo que “a falsidade vem das coisas que imitam o Uno – não enquanto imitam, mas enquanto não conseguem realizar esse ideal” (AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, p.92). “Somente o Verbo é que consegue essa realização, pois somente ele é tal como o Uno. Todos os outros seres podem ser ditos semelhantes ao Uno, à medida em que existem, pois nessa mesma medida são verdadeiros. Quanto a ele, é na verdade a perfeita semelhança, e portanto a Verdade” (*ibid*, p.92).

Assim como a Verdade pode ser identificada com o Verbo, O qual realiza plenamente o Uno, ela também deve, ao mesmo tempo, ser equiparada à Beleza, já que o Verbo, isto é, a Verdade, é aquela Imagem em que há perfeita concordância, inigualável semelhança e total correspondência Àquele de quem é Imagem. Assim, percebemos a segunda razão pela qual o bispo de Hipona identifica Deus à Beleza: pois apenas no seu Verbo, isto é, no seu Filho, o qual é Deus junto com o Pai, se acha a Verdade. Deus é belo porque é Uno; o seu Verbo é belo porque é verdadeira expressão dessa Unidade. Em outras palavras, o Filho é a Beleza porque é a Verdade.

Pois bem, ainda que atribua à alma uma nobreza que não devota ao corpo, Santo Agostinho não duvida da verdade que nos vem pelos sentidos corporais. Ao contrário do que afirmam os céticos, o bispo de Hipona postula uma atitude de segurança em relação

àquilo que os sentidos nos comunicam. “Por meio deles atestamos a existência do céu e da terra e de tudo o mais que eles contém, na medida que aquele que nos criou a nós e a eles, quis que deles tivéssemos conhecimento” (*idem, A Trindade*, p.512).

Além disso, igualmente, não podemos negar o conhecimento que adquirimos pelo testemunho de outras pessoas. Pois, nesse caso, desconheceríamos a existência de terras e cidades que jamais visitamos, ignoraríamos a existência dos homens e das obras de que nos fala a história e, ainda, não teríamos conhecimento das coisas que acontecem em todas as partes do mundo e que se apoiam em indícios unâimes e dignos de crédito. Logo, “deve-se reconhecer que não apenas os sentidos de nossos corpos, mas também os dos outros, têm acrescentado muitíssimo a nosso saber” (*ibid*, p.513).

Os objetos mostram aos sentidos a forma que lhes foi dada de acordo com o seu grau de semelhança com o Uno, isto é, com a Verdade. Eles são verdadeiros, portanto, nessa mesma medida. Assim, a falsidade não vem da mentira dos objetos e nem da mentira dos sentidos, mas, isto sim, “dos pecados que iludem as almas quando elas, ao procurarem o verdadeiro, negligenciam a Verdade, por amarem mais as obras do que o Artífice e a sua Arte” (*idem, A Verdadeira Religião*, pp.92,93).

Tal foi a falta do primeiro homem que, embora tenha sido criado sem pecado, fez mau uso do seu livre-arbítrio ao buscar sua satisfação na criatura mais do que na Lei e na Verdade. E uma vez caídos e condenados, os homens vão ainda mais longe. “Não somente amam, mas ainda se põem a servir as criaturas, em vez de servir o Criador. Adoram as criaturas, nos seus mais variados elementos, dos mais elevados aos mais baixos” (*ibid*, p.94), numa espécie de degradação moral contínua.

A adoração a Deus, num primeiro momento é substituída pela adoração da própria alma, que foi criada para contemplar a Verdade. Em seguida, deixando de adorar a alma, os homens passam ao culto da vida fecunda, “pela qual o Deus eterno e imutável suscita os seres visíveis que se reproduzem no tempo” (*ibid*, p.94). A seguir, descem ao culto dos animais; em seguida, até o culto dos próprios seres puramente materiais, como os astros do firmamento. Aqueles que se julgam mais religiosos tomam todas as criaturas ao mesmo tempo e julgam que o conjunto de todas essas coisas é o único e grande Deus, do qual todos os outros seres seriam parte. Precipitam-se, assim, na idolatria.

Apegando-se a essas coisas, os homens afastam-se da Verdade e não descobrem mais aquilo que elas imitam. Tornam-se cativos dessas coisas, como se elas fossem a primeira Beleza. “Embora desejando-a, só abraçamos as nossas próprias imaginações [...] Isso porque não realizamos toda a profundezas que se encontra na sentença: ‘Cuidado com os ídolos’ (1 Jo 5,12)” (*ibid*, p.121).

Mas ainda que a razão se deixe silenciar, a ponto de fazer com que a alma rejeite o eterno e mergulhe no temporal, a busca do homem pelo verdadeiro aponta constantemente para a força atrativa, e universal, que a Verdade exerce sobre o ser humano caído. Sim, pois todos são chamados publicamente à comunhão com ela, “a mais bela e resplandecente de todas as coisas” (AGOSTINHO, *Confissões*, p. 58).

Para encontrá-la, como vimos (1.1), faz-se necessário percorrer o caminho da interioridade, pois “toda vida racional (a dos anjos como a dos homens), com efeito, se for perfeita, obedece à Verdade imutável, que sem ruído de voz, lhes fala no íntimo” (*idem, A Verdadeira Religião*, p.134). A desobediência à voz da Verdade, que habita no coração do homem, é a ruína da vida racional; ela causa a deterioração, a deformação da alma que, ao se afastar da luz, adere às sombras e se precipita nas trevas. De fato, “a primeira deformação da alma racional é a vontade de executar o que a suma e íntima Verdade lhe proíbe. Assim, o homem foi expulso do paraíso para este mundo, passando dos bens eternos aos temporais, da abundância à miséria, da estabilidade à fraqueza” (*ibid*, p.61).

O movimento da queda não leva o homem do bem substancial ao mal substancial, porque nenhuma substância é má. Mas o conduz do bem eterno ao bem temporal, do bem espiritual ao bem temporal, do bem inteligível ao bem sensível, do sumo Bem ao bem ínfimo. Para Santo Agostinho, “existe um bem que a alma racional não pode amar sem pecar. É o bem inferior a ela [cf.2.1.2]. Assim, o mal é o próprio pecado; e não o objeto amado com afeição pecaminosa” (*ibid*, p.61).

A essência do pecado é, portanto, a aversão a Deus e a volta aos bens inferiores; é a realização daquilo que a Verdade proíbe. Tal movimento nos deforma pelo fato de que “naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos pelo olhar da mente a forma que serve de modelo a nosso ser” (AGOSTINHO, *A Trindade*, p.299). Tal contemplação é fundamental porque, para viver na

forma originária, isto é, na Verdade, é necessário havê-la vislumbrado (cf. BALTHASAR, 1985, p.27).

Unidos à Verdade, o nosso molde (cf. AGOSTINHO, *Confissões*, p.361), contemplamos a nossa forma originária e nos conformamos a ela; assim, nos tornamos belos, formosos. *Formoso* vem de *forma*. Afastados dela, conformamo-nos a qualquer outra coisa e, assim, nos deformamos porque o afastamento da Verdade é a ruptura com a forma que nos serve de modelo. Ora, e quem é a Verdade senão o Filho de Deus (cf. AGOSTINHO, *A Vida Feliz*, p.156)?

A contemplação da Verdade, no entanto, é o nível de atividade mais elevado que a alma pode desempenhar. Além da contemplação, o estágio derradeiro, a alma desempenha outras seis funções que podem ser listadas, numa escala ascendente, da seguinte forma: o primeiro, a animação; o segundo, a sensação; o terceiro, a arte; o quarto, a virtude; o quinto, a tranquilidade; o sexto, o ingresso. “Nos três primeiros estágios a alma assume, sucessivamente, maiores atitudes em direção à matéria; nos próximos dois estágios, ela se relaciona consigo mesma antes de chegar a Deus, e depois permanece nele” (CHAPMAN, 1939, p.52).

No estágio de animação, cuja função pode ser considerada comum ao homem e às plantas, a alma dá vida e conserva o corpo. No estágio da sensação, que pode ser considerado comum ao homem e aos demais animais, a alma sente por meio do corpo; no terceiro estágio, próprio do ser humano, mas comum tanto aos doutos quanto aos rudes, vemos as mais variadas obras e construções inventadas pelos homens por meio da ciência ou da arte. No quarto grau começam a bondade e todo louvor verdadeiro; a alma é introduzida na sabedoria e passa a preferir as coisas do alto às coisas de baixo; ela se purifica, pois passa a discernir e a desprezar os bens do universo ao compará-los ao seu próprio poder e à sua beleza. “Depois de isto realizar, ou seja, quando a alma se libertar de toda imperfeição e estiver limpa de todas as manchas, então, finalmente, se mantém alegremente em si mesma e nada teme absolutamente para si e não se angustia por nenhum motivo” (AGOSTINHO, *A Grandeza da Alma*, XXXIII, 74). Este é o quinto grau, aquele no qual a alma se mantém no estado de pureza que foi atingido no quarto estágio. No sexto grau, a alma dirige então o seu olhar para Deus. “Pois uma coisa é purificar o próprio olhar

da alma para que não olhe inútil e temerariamente e enxergue o mal, outra coisa é preservar e fortalecer sua saúde, e outra coisa ainda é dirigir o olhar sereno e firme ao que pode ser visto” (*ibid*). E “com efeito, os que querem fazê-lo antes de serem purificados e se tornarem limpos, são de tal modos repelidos por essa luz da verdade, que não somente pensem que nela não existe nenhum bem, mas que envolve muito mal e lhe neguem o nome de verdade” (*ibid*). Finalmente, a visão e a contemplação da verdade, que é o sétimo grau da alma, o qual não é certamente grau, mas certa mansão aonde se chega pelos outros graus; aí, somente algumas almas grandes e incomparáveis, como São Paulo, chegaram e falaram o que viram.

Em todos esses graus está inerente uma diferente e própria beleza da alma. De modo que, indo de baixo para cima, os sete graus denominados *animação, sensação, arte, virtude, tranqüilidade, ingresso e contemplação* poderiam ser denominados deste outro modo: “inteiramente de outro, inteiramente por outro, inteiramente acerca de outro, inteiramente para o belo, inteiramente no belo, inteiramente para a beleza, inteiramente junto à beleza” (AGOSTINHO, *A Grandeza da Alma*, XXXV, 79). No último grau, a contemplação da Verdade, a alma está inteiramente junto à Beleza, que é a Verdade, à qual a alma se conforma para se tornar formosa.

3.3. Bem

Vimos que o pecado é certa sombra que surge à medida que o ser humano se afasta de Deus, O qual, segundo São João, é a luz em que não há treva alguma (1Jo 1.5). Se dissermos que estamos em comunhão com ele, e andamos nas trevas, mentimos e não praticamos a verdade. Mas se dissermos, por outro lado, que não temos pecado, enganamo-nos a nós mesmos e a verdade não está em nós (cf. 1Jo 1.8).

Sim, pois mesmo o batismo (a primeira fase do tratamento) e o auxílio da graça divina com vistas à renovação da imagem interior não nos tornam absolutamente puros a ponto de podermos dizer que não somos mais pecadores. De fato, “enquanto o homem estiver revestido de carne, não pode deixar de cometer pecados” (AGOSTINHO, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, p.36).

A esperança do homem reside, portanto, na humildade que provém da honesta confissão de suas faltas. Pois “se confessarmos (*com humildade e arrependimento*) os nossos pecados, (*Deus*) é fiel e justo para nos perdoar os nossos pecados, e nos purificar de toda iniquidade. Se dissermos que não pecamos, fazemo-lo mentiroso e a sua palavra não está em nós” (1Jo 1.9,10). “Sim, Deus é fiel e justo para perdoar os pecados, mas sob a condição de estares sempre descontente contigo mesmo e procurares mudar para melhor” (*ibid*, p.38). Dessa forma, ainda que pequemos, devemos nos lembrar de que “temos um advogado junto do Pai, Jesus Cristo justo” (1Jo 2.1).

Nos salmos, Cristo chama-se a si mesmo: “Livre entre os mortos” (Sl 87,6). De fato, ele é o único livre do débito da morte, mas morreu livremente. E diz em outro salmo: “paguei o que não roubei” (Sl 68,5), entendendo-se por roubo o pecado, que é usurpação do que é lícito. Por isso, Cristo diz também por sua própria boca, conforme está escrito no Evangelho: “Pois o princípio do mundo vem; em mim não encontra nada”, isto é, nenhum pecado, “mas o mundo saberá que amo o Pai e faço como o Pai me ordenou. Levantai-vos! Partamos daqui” (Jo 14, 30.31). E encaminhou-se para a paixão a fim de pagar por nós, devedores, o que ele não devia (AGOSTINHO, *A Trindade*, p. 421).

O Justo é o Bom Mestre, como disse o jovem rico (cf. Mc 10.17,18). Mas Jesus só pode aceitar essa interpelação porque além de ser homem, também é Deus. Pois, como ele mesmo diz, “ninguém é bom senão Deus só” (Mc 10,18).

Bom é o Pai, bom o Filho e bom o Espírito Santo, mas não há três bons, mas um só bom, do qual está dito: *Ninguém é bom, senão só Deus*. Pois o Senhor Jesus, com a intenção de impedir que aquele homem que lhe dissera: *bom Mestre* (Lc 18,18), abordando-o como se ele fosse apenas homem, não o considerasse apenas como homem, não lhe disse: “Ninguém é bom, senão só o Pai”, mas: *ninguém é bom, senão só Deus*. Visto que sob o nome do Pai, comprehende-se apenas o Pai; e sob o nome de Deus, porém, também o Filho e o Espírito Santo, porque a Trindade é um só Deus (*ibid*, pp.201,202)

É verdade que nenhum ser vivo, enquanto tal, é mau, mas somente enquanto tende à morte, isto é, ao nada. Sim, pois todo aquele que é menos do que já foi, não enquanto é, mas enquanto é menos, é mau. É mau porque se separou, voluntariamente, daquele único que é Bom. E “se a vida tende ao nada foi por ter se desviado – por uma defecção voluntária – de quem a criou, e de cujo ser desfrutava” (idem, *A Verdadeira Religião*, p.46). Mesmo assim, “o ser que morre não morre inteiramente, porque se as coisas mortais ou

corruptíveis perdessem inteiramente seu ser, chegariam ao nada. Tanto mais morrem quanto mais deixam de participar da essência. Ou dito mais brevemente: tanto mais morrem, quanto menos são” (*ibid*, p.47).

Os anjos bons, por exemplo, servem a Deus livremente, e isso é de proveito deles e não de Deus. Pois a Deus não é necessário nenhum bem alheio; ele é soberano por si mesmo. “Por outro lado, as coisas criadas necessitam do bem divino, isto é, do soberano bem ou suma essência” (*ibid*, p.51).

Todo ser, em qualquer grau que se encontre, é algo de bom, visto que o sumo Ser que o criou é o sumo Bem. Criadas do nada, as criaturas adquirem certa forma para que possam ser. “Pois tudo que é, há de ter, necessariamente, certa forma, por ínfima que seja. Ainda que sendo um bem mínimo, sempre é bem e procede de Deus. Deus, por ser a suma forma, é o sumo Bem. E a criatura por ter forma mínima, possui mínimo bem. Assim, todo bem ou é Deus ou procede de Deus. Logo, ainda que mínima toda forma procede de Deus” (*ibid*, pp.58,59).

O que Agostinho afirma quanto à forma, pode-se entender igualmente quanto à beleza (cf. AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, p.59). Logo, no que tange ao ser, vale para o bem o mesmo princípio aplicado à unidade e à verdade. Isto é, as coisas são na mesma medida em que realizam em si próprias a unidade, a verdade e o bem. Assim, se no campo metafísico Agostinho relaciona a beleza à verdade, e no plano ontológico à unidade, é no plano moral que ele irá identificar a beleza com o bem.

O ser humano deve, portanto, aderir a essa forma, a qual também é o sumo Bem, a fim de tornar-se justo, e belo, como ela. “E como aderir àquela forma (ideal, modelo) senão amando? Por que havemos de amar a alguém que julgamos justo, e não amar à própria *Forma*? Nela vemos em que consiste uma alma justa, para assim podermos nós também nos tornar justos” (*idem, A Trindade*, p.276).

De fato, somente o verdadeiro amor é que merece ser chamado *amor*. Caso contrário, denominar-se-á concupiscência. Por isso, Agostinho considera um abuso de linguagem dizer que os concupiscentes amam, assim como é abusivo dizer que aqueles que amam são concupiscentes. “Ora, o verdadeiro amor é aderir à verdade, para viver na justiça” (*ibid*, p.277). E, segundo ele, “o começo da vivência da caridade é o início da vida na justiça; o progresso na caridade leva ao progresso na justiça. A grandeza da justiça

mede-se pela grandeza da caridade; a justiça perfeita é sinal de caridade perfeita” (idem, *A Natureza e a Graça*, LXX, 84). E, “se tal é o caráter absoluto de sua exigência, a caridade não tem um lugar em particular na vida moral do homem, ela é essa vida moral [...] Entenda-se essa doutrina em seu sentido pleno: um amor para com Deus integralmente realizado confunde-se com uma vida moral integralmente realizada” (GILSON, 2007, p.267).

Assim, Agostinho recorre ao Evangelho a fim de provar que a justiça se resume à caridade, pois como disse Jesus, a Lei e os Profetas dependem, exclusivamente, do amor a Deus e do amor ao próximo (Mt 22.34-40). Não obstante, a Escritura menciona, muitas vezes, apenas um preceito, o amor a Deus, pelos dois. Isso porque quem ama a Deus, há de amar o Filho, e quem ama o Filho, ama igualmente os filhos de Deus, membros do corpo do Filho único de Deus (cf. AGOSTINHO, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, p.200).

Agindo dessa forma, isto é, amando a Deus e ao próximo, a alma assemelha-se ao Justo, O qual é a imagem fiel da Unidade e, portanto, da Verdade e da Beleza. De modo que, pode-se dizer, a caridade é a própria beleza da alma.

“Quanto a nós, amamos, porque ele nos amou primeiro” (1Jo 4,19). Com efeito, como o amaríamos, se ele não nos tivesse amado por primeiro? Amando-o é que nós nos fizemos seus amigos. Mas foi a inimigos que ele amou, para nos tornar seus amigos. Ele nos amou primeiro, e deu-nos a graça de o amarmos. Ainda não o amávamos. Amando-o, tornamo-nos belos.

O que pode fazer um homem feio e de rosto disforme, quando ama uma jovem formosa? Ou que pode fazer uma mulher feia, desgraciosa e sombria, quando ama um homem bonito? Acaso amando-o, pode-se tornar bela? E ele, amando-a pode se tornar belo? Ele ama a uma jovem formosa, e ao se olhar no espelho, envergonha-se por elevar os olhos àquela beldade, à qual tanto ama. O que pode fazer para se tornar belo? Esperar que lhe chegue a beleza? Se esperar muito, pode é chegar à velhice e a sua fealdade será maior ainda. Não há o que possa fazer. E não há como lhe dar conselho, senão o de se conter e não ousar amar assim alguém tão diferente de si próprio. Mas se ele insiste em amar e querer se casar, que ame na sua esposa a castidade e não a beleza do rosto.

Ora, quanto à nossa alma, meus irmãos, ela era feia devido ao pecado. Amando a Deus, torna-se bela. Que amor é esse que torna bela a alma que ama? Quanto a Deus, ele é sempre belo, nunca perde sua beleza, nunca se encontra sujeito a mudanças.

Ele nos amou primeiro, Aquele que é sempre belo. E o que éramos nós quando ele nos amou, senão feios e disformes? Contudo, ele não nos amou para nos deixar na fealdade, mas para nos transformar. Da disformidade, fez-nos passar à beleza. Assim, como nos tornarmos belos? Amando Aquele que é sempre belo. Quanto

crescer em ti o amor, tanto crescerá a beleza, porque a caridade é a beleza da alma (AGOSTINHO, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, p.193).

Neste ponto, encontramos a afirmação que encerra o terceiro atributo de Deus que faz com que Agostinho O identifique à Beleza, a saber: “Deus é Amor” (1Jo 4.8). E quem O ama, torna-se belo. Mas o amor que embeleza a alma não é um amor qualquer, mas o próprio amor de Deus, que nos é dado como um dom. Sim, mas como conciliar a afirmação de que Deus é Amor com a afirmação de que esse amor que embeleza a alma também vem de Deus? Ora, Deus é Pai, Filho e Espírito Santo. O Filho é Deus de Deus. O Espírito Santo é Deus de Deus. E os três são apenas um Deus e não três deuses. Se o Filho é Deus e o Espírito Santo é Deus, e se aquele em quem habita o Espírito Santo possui o amor, então, Deus é amor, mas o amor que vem de Deus.

As duas afirmações, isto é, “Deus é Amor” e “o amor vem de Deus” encontram-se na Epístola de São João. E Agostinho nota que somente quando a Escritura faz menção ao Pai, ela não costuma dizer que é “de Deus”. Mas quando se escuta as Escrituras dizerem que é “de Deus”, então se entende que ela fala a respeito do Filho ou do Espírito Santo. “Mas porque o apóstolo diz: ‘O amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado’ (Rm 5,5), devemos entender que o amor é o Espírito Santo” (*ibid*, p.148).

Esse amor embeleza a alma ao ordenar o ser humano, isto é, ao fazê-lo submeter o inferior àquilo que é superior. Para Agostinho, “a ordem é a disposição que às coisas diferentes e às iguais determina o lugar que lhes corresponde” (AGOSTINHO, *A Cidade de Deus*, v.II, p.403). Enquanto as concupiscências fazem o ser humano preferir aquilo que é inferior em detrimento daquilo que é superior, o amor, isto é, o Espírito Santo é a força, ou o peso, que movimenta a alma humana em direção ao lugar que lhe é próprio. Num dos mais brilhantes e conhecidos trechos de suas *Confissões*, o bispo de Hipona declara:

Todo corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo tende para o alto, a pedra para baixo. Por seu peso são impelidos para o seu justo lugar. O óleo derramado sobre a água aflora à superfície; a água, jogada sobre o óleo, submerge. São ambos impelidos por seu peso a procurar o próprio posto. Onde há desordem reina a agitação, e na ordem reina a paz. Meu peso é o amor; por

ele sou levado para onde sou levado. Teu dom nos inflama e nos leva para o alto; nós nos inflamamos e nos movemos. Subimos os degraus do coração, cantando o cântico dos degraus. É o teu fogo, o teu fogo santo que nos inflama e nos move, enquanto subimos para a paz de Jerusalém. “Quanta alegria quando ouvi: vamos à casa do Senhor!” Aí seremos colocados por tua vontade benigna, e nada mais desejaremos senão aí permanecer eternamente. (idem, *Confissões*, pp.410,411).

A caridade é, portanto, o amor pelo qual se ama aquilo que se deve amar. Somente ela ordena o homem, visto que “não se pode falar de ordem justa, sequer simplesmente de ordem, onde as coisas melhores estão subordinadas às menos boas” (idem, *O Livre-Arbitrio*, p.47). Quando um homem está assim constituído e ordenado, ele já pode ser considerado sábio; sua vida encontra-se pacificada pela total submissão das paixões ao domínio da sua mente, renovada à imagem e semelhança de Deus.

A ordem é, para Agostinho, um elemento ontológico que está intimamente conectado ao ser. Tender à ordem é tender ao ser; à desordem, ao não-ser. Assim, vale para a ordem o mesmo princípio aplicado à unidade e à forma, isto é, o ser humano será tanto mais belo quanto mais realizar, em si próprio, a Unidade, a Forma e a Ordem. Em outras palavras, sua beleza será proporcional ao seu grau de união em relação ao Pai (o Uno), ao Filho (a Forma) e ao Espírito Santo (a Ordem), o qual dependerá, invariavelmente, da sua capacidade de visualização do Deus Invisível.

Conclusão

Um dos maiores desafios que encontramos no estudo de um tema específico do pensamento de Santo Agostinho deve-se ao fato de que ele não foi um pensador sistemático. Suas ideias e reflexões sobre os mais diversos assuntos encontram-se espalhadas por muitas das suas obras. Logo, debruçar-se sobre um determinado aspecto de sua filosofia, ou de sua teologia, demanda tempo e esforço consideráveis por parte do pesquisador. Mas isto não é suficiente. Pois ainda que o tempo seja longo e o esforço constante, há o risco de não chegarmos ao lugar certo se não recorrermos à ajuda de um guia que possa nos orientar durante essa caminhada.

No entanto, aí também devemos ter cuidado. Pois, como nos diz Étienne Gilson no prefácio de sua *Introdução ao Pensamento de Santo Agostinho*, na vasta literatura dos estudos agostinianos nem tudo é de igual valor. Isto, certamente, se aplica também ao tema principal desta dissertação – a beleza. Pois ainda que sejam poucas as obras pertinentes a este aspecto do pensamento do bispo de Hipona, como observamos na introdução, existem interpretações bastante divergentes que podem deixar o pesquisador um tanto confuso, sem saber em qual direção prosseguir.

Isto não seria preocupante se a natureza dos escritos agostinianos fosse tanto obscura quanto polissêmica. Mas este não parece ser o caso. Sob nosso ponto de vista, a dificuldade decorre, além daquilo que já mencionamos logo acima, muito mais da profundidade e da complexidade da obra de um gênio que foi capaz de ver o que poucos homens, ao longo da história, conseguiram visualizar. E ainda que a sua admirável capacidade intelectual e o seu enorme talento como escritor nos tornem a sua filosofia e a sua teologia muito mais acessíveis, a dificuldade, no entanto, ainda permanece.

Assim, nos acercamos de guias reconhecidamente confiáveis, como Gilson, Balthasar, Brown e McGinn, e lançamo-nos à caminhada visando oferecer uma contribuição original que pudesse trazer à tona aspectos ainda pouco explorados, mas de grande relevância, do seu pensamento.

Pois entendemos que a *Via Pulchritudinis*, tal qual proposta e percorrida pelo bispo de Hipona, é um caminho que pode, por um lado, nos educar para a beleza, auxiliando-nos a desenvolver um olhar crítico em relação ao ideal de beleza da modernidade e, por outro,

nos levar em direção a Deus, na medida em que O identifiquemos à Primeira Beleza, e reconheçamos, por meio daquele olhar crítico, que toda a formosura da criação nos convida a transcendê-la, a fim de que possamos chegar ao nosso fim último.

Para que essa dupla finalidade seja alcançada, destacamos alguns aspectos do *Caminho da Beleza* relacionados nos dois primeiros capítulos que merecem especial consideração. São eles:

1) a necessidade do auxílio da graça divina, sem a qual é impossível, para o ser humano, ascender em direção à Primeira Beleza;

2) a importância da Igreja – o corpo de Cristo – anunciadora do Evangelho de Jesus e na qual são ministrados os sacramentos pelos quais a graça de Deus é infundida no cristão;

3) os três passos sucessivos, e ininterruptos, da dialética da interioridade, por meio dos quais o ser humano se afasta do mundo, volta para dentro de si mesmo e transcende em direção a Deus.

4) o encontro da trindade da sabedoria (*memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei*), a qual se configura tanto na imagem de Deus na alma humana, quanto nos olhos pelos quais o ser humano pode visualizar, em espelho, o Deus invisível.

5) a purificação da alma por meio do batismo e da graça de Deus (santificação);

6) a necessidade das virtudes teologais (fé, esperança e amor) para a visualização de Deus.

A partir daí, descortina-se a possibilidade da análise realizada no terceiro capítulo, isto é, a identificação dos atributos de Deus que permitem a Agostinho identificá-Lo à Beleza, e a afirmação da beleza do ser humano, na medida em que este realizar, em si próprio e por participação, tais atributos divinos.

Por isso, não sem razão, o capítulo que reflete sobre a beleza de Deus e a beleza do ser humano foi deixado por último. Pois somente após haver demonstrado o caminho que nos leva em direção a Deus, bem como as condições indispensáveis para a Sua visualização, é que se pode, de maneira apropriada e coerente, descrever aquilo que se vê apenas ao final da caminhada, com o coração limpo e os olhos sãos.

No entanto, não temos a pretensão de que esta dissertação seja a palavra final em relação ao conteúdo aqui estudado; até porque estamos cientes de que existem outras direções neste caminho que nós, por motivos metodológicos e razões objetivas, não tomamos. Questões concernentes, por exemplo, à relação entre a arte e a beleza no pensamento agostiniano ainda merecem um maior aprofundamento. E embora tenhamos apontado a conexão existente entre a filosofia de Agostinho, Platão e Plotino, acreditamos, igualmente, que um estudo comparado entre os temas da beleza e da mística destes pensadores ainda pode oferecer gratas descobertas aos pesquisadores.

Abrimo-nos, deste modo, às sugestões que possam enriquecer este trabalho e às críticas que busquem corrigi-lo, na medida em que suas prováveis deficiências e seus eventuais erros fiquem comprovados. Ainda assim, concluímos dizendo que se o desejo do bispo de Hipona, como ele mesmo afirma em seus *Solilóquios*, é tão somente conhecer Deus e a alma, e se ele reflete a respeito de ambos com categorias estéticas, é mister que o *Caminho da Beleza* aqui apresentado seja, por si só, um itinerário privilegiado para o pesquisador que deseja conhecer o escopo do seu pensamento.

Bibliografia

- AGOSTINHO, Santo. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1990.
- _____. *A Cidade de Deus (contra os pagãos)*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, v.2, 2003.
- _____. *A Doutrina Cristã*. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *A Graça (I): O espírito e a letra – A natureza e a graça – A graça de Cristo e o pecado original*. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. *A Graça (II): A graça e a liberdade – A correção e a graça – A predestinação dos santos – O dom da esperança*. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.
- _____. *A Verdadeira Religião; O Cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002.
- _____. *Comentário aos Salmos*. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. *Comentário da Primeira Epístola de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989.
- _____. *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1997.
- _____. *Contra os Acadêmicos; A Ordem; A Grandeza da Alma; O Mestre*. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. *Sobre a Potencialidade da Alma*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- _____. *Solilóquios; A Vida Feliz*. São Paulo: Paulus, 1998.
- AREOPAGITA, Pseudo-Dionísio. *Obras Completas*. São Paulo: Paulus, 2004.
- ARGAN, Giulio Carlo. *História da Arte Italiana: Da Antiguidade a Duccio*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- ASSEMBLÉIA Plenária dos Bispos. *Via Pulchritudinis – O Caminho da Beleza*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- BALTHASAR, Hans Urs Von. *Glória – La Percepción de la Forma*: Encuentro, 1985.
- _____. *Glória – Una Estética Teológica – Estilos Eclesiásticos*: Encuentro, 2007.
- BAYER, Raymond. *História da Estética*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

BÍBLIA Sagrada: traduzida da Vulgata e anotada pelo Pe. Matos Soares. São Paulo: Paulinas, 1964.

BODEI, Remo. *As Formas da Beleza*. Bauru: Edusc, 2005.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. *História da Filosofia Cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa*. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOFF, Leonardo. *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*. Campinas: Verus, 2002.

BROCCHIERI, Fumagalli B. *A Estética da Idade Média*. Lisboa: Editorial Estampa, 2003.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

CASARELLA, Peter J. *Music and Creation in Three Theologians*: Theology Today, 62 nº 4 Ja 2006, pp. 484-500.

CASSIRER, Ernst. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: UNICAMP, 1992.

CAVADINI, John C. *Beauty and Revelation in the Thought of Saint Augustine*.: An Article from: Theological Studies, 2005.

CHAPMAN, Emmanuel. *Saint Augustine's philosophy of beauty*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1939.

CUNHA, Mariana Palozzi Servulo da. *O Movimento da Alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

DJUTH, Marianne. *Veiled and Unveiled Beauty: the role of imagination in Augustine's esthetics*: An Article from: Theological Studies, 68 nº 1 Mr 2007, pp. 77-91.

ECO, Umberto. *Arte e beleza na estética medieval*. Rio de Janeiro: Globo, 1989.

_____. *História da Beleza*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. *História da Feiúra*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

ENGLER, Steven. A Estética da Religião. In: USARSKI, Frank (org.) *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

GILSON, Etienne. *A Filosofia na Idade Média*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2007.

GUNTON, Colin. *Creation and Re-creation: An exploration of some themes in Aesthetics and Theology*: Modern Theology, 2 no 1, 1985, pp.1-19

- HARRISON, Carol. *Beauty and Revelation in the thought of Saint Augustine*. Oxford Theological Monographs, 1992.
- JASPERS, Karl. *Psicopatologia geral*. São Paulo: Atheneu, 2003.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Loyola, 2004.
- LIMA VAZ, Henrique C. de. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Edições Loyola, 2000.
- MCGINN, Bernard and Patrícia Ferris. *Early Christian Mystics*. New York: The Crossroad Publishing Company, 2003.
- MONDIN, Battista. *Antropologia Teológica: história, problemas, perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 1984.
- _____. *O homem: quem é ele?: elementos de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulus, 2003.
- PANNENBERG, Wolfhart. *Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum*. São Paulo: Paulinas, 2008.
- PANOFSKY, Erwin. *Idea: a evolução do conceito de belo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- PLATÃO. *Diálogos: o banquete; fédon; sofista; político*. São Paulo: Nova Cultural, 1983.
- PLOTINO. *Tratado das Enéadas*: Polar, 2000.
- RODIN, Auguste. *A arte*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1990.
- SOHN, Hohyun. *The beauty of hell? Augustine's aesthetic theodicy and its critics*: Theology Today, 64 n° 1 Ap 2007, pp.47-57.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.