

Maria Célia dos Santos<sup>1</sup>

### Breves notas sobre a mística agostiniana

**Resumo:** Para além da admissão do fato de Agostinho nunca ter escrito especificamente acerca do misticismo, podemos levar em conta que não encontramos no tempo de Agostinho a concepção acerca do caráter sistemático dos efeitos da oração infusa que caracterizará a Teologia Mística posterior, por exemplo. Tais efeitos parecem incidir sobre os termos utilizados por Agostinho: demasiadamente indicativo da influência filosófica, intelectual, neoplatônica, o que conduz a uma crítica acerca da semelhança de suas narrações com as experiências religiosas descritas pelos místicos propriamente ditos, segundo a tradição cristã posterior. Este trabalho apresenta uma breve introdução acerca da consideração de Agostinho como mestre da mística ocidental, trazendo a esta uma nova expressão Latina e genuinamente cristã acerca da estrutura conceitual da contemplação neoplatônica.

**Palavras-chave:** Mística; Contemplação; Deus.

**Abstract:** In addition to the fact that Augustine never wrote specifically about mysticism, we may consider, for instance, the absence in Augustine's time of a systematic character concept of the infused prayer effects which will shape the later Mystical Theology. However, such effects seem to influence the terms used by Augustine: overly an indicative sign of the philosophical, intellectual, and Neoplatonic influence, which leads to a criticism about the similarity of his narrations to the religious experiences described by the mystics themselves, according to the later Christian tradition. This work presents a brief introduction regarding Augustine as a master of Western mysticism, giving it a new Latin and genuinely Christian expression of the Neoplatonic contemplation conceptual structure.

**Keywords:** Mystique; Contemplation; God.

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade do Porto. Professora Adjunta na Universidade Federal do Cariri-UFCA; [celia.santos@ufca.edu.br](mailto:celia.santos@ufca.edu.br).

## Introdução

Primeiramente, parece necessário observar que acerca da existência, ou não, de uma mística em Agostinho, para além da opinião quase unânime a respeito da sua influência sobre toda uma corrente de místicos posteriores a ele, permanece ainda hoje uma imensa discussão, já consagrada, entre estudiosos do Hiponense<sup>2</sup>.

No cerne da questão está a própria compreensão do que se entende por mística e a contextualização do termo no momento vivido por Agostinho. Agostino Trapè coloca assim a questão: «Agostino non è stato solo filosofo e teologo, ma grande mistico. Lo dimostrano la sua vita, i suoi scritti, la sua influenza (...). Cosa intendiamo per Agostino mistico? Che egli ha avuto fenomeni straordinari? No. Agostino è un mistico perché: – ha scritto meravigliosamente intorno alle cose divine (...); ha avuto un'esperienza altissima delle cose divine. Egli vive nell'atmosfera delle beatitudini della purezza e della pace»<sup>3</sup>.

Para além da admissão do fato de Agostinho nunca ter escrito especificamente acerca do misticismo, podemos levar em conta que não encontramos no tempo de Agostinho a concepção acerca do caráter sistemático dos efeitos da oração infusa que caracterizará a Teologia Mística posterior, por exemplo. Contudo, parece incidir sobre os termos utilizados por Agostinho - demasiadamente indicativos da influência filosófica, intelectual, neoplatónica - o que conduz a uma crítica acerca da semelhança de suas narrações com as experiências religiosas descritas pelos místicos propriamente ditos, segundo a tradição cristã posterior. Até Cuthbert Butler, para quem Agostinho era considerado o «Príncipe dos místicos», expressava essa preocupação quando analisava os escritos do Hiponense<sup>4</sup>. Uma síntese desse aspecto do problema

<sup>2</sup> Cf. Wright, R.E., «Misticismo», in Fitzgerald, A. (dir), *Diccionario de San Agustín*, Editorial Monte Carmel, Madrid 2001.

<sup>3</sup> Trapè, A., *Vita di contemplazione sulle orme de S. Agostino*, Quaderno di Spiritualità Monastica Agostiniana, Roma 1995, n. 21.

<sup>4</sup> Butler, E.C., *Western mysticism: the teachings of Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 3rd ed., Constable, London 1967, p. 41.

pode ser encontrada de maneira bastante esclarecedora na obra recente de Frederick van Fleteren; *Augustine Mystic and Mystagogue*<sup>5</sup>. E Padre Vaz, diz que Agostinho é reconhecidamente um mestre da mística ocidental, dando a ela uma nova expressão Latina e genuinamente cristã da estrutura conceitual da contemplação neoplatônica<sup>6</sup>. É necessário, porém, lembrar que esse reconhecimento teve, e tem, sua visão contrária, com vários representantes, numa questão levantada já em 1863, como mostrou André Mandouze<sup>7</sup>. Basta lembrar, apenas a título de informação, dois famosos juízos nesse sentido, quais sejam os de Ephraem Hendriks (1936), para quem «Agostinho foi um grande entusiasta, mas não foi um místico», e Gerald Bonner (1986)<sup>8</sup>.

Para uma compreensão mais contemporânea da questão do misticismo em Agostinho temos o contributo ímpar de John Peter Kenney<sup>9</sup>. Ao analisar o que Agostinho entende por contemplação, transcendência de Deus revelada à alma (p. 8), o autor coloca em evidência o modo como Agostinho lê o platonismo articulando o seu conceito de transcendência com o catolicismo (p. 36); os livros platônicos ao fornecerem uma ideia de transcendência a Agostinho, acabam por manifestar também uma chave de base hermenêutica para a compreensão do cristianismo na ideia de um mundo eterno e inteligível (p. 39). Para o autor, Agostinho não adere à teologia apofântica dos platônicos<sup>10</sup>, mesmo afirmando que «Deus é

<sup>5</sup> Van Fleteren, F.; Schunaubelt, J.C.; Reino, J., *Augustine mystic and mystagogue*, Peter Lang, New York 1994.

<sup>6</sup> Vaz, H.C. de L., *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, Loyola, São Paulo 2000.

<sup>7</sup> Mandouze, A., «Où est la question de la mystique augustiniennne?», *Augustinus Magister. : L'année théologique augustiniennne*, Paris 1994, p. 103-168.

<sup>8</sup> Cf. McGinn, B., *As fundações da mística. Das origens ao século V: a presença de Deus, uma história da mística cristã ocidental*, Paulus, São Paulo 2012, Tomo I, p. 332.

<sup>9</sup> Kenney, J.P., *Contemplation and Classical Christianity. A Study in Augustine*, University Press, Oxford 2014.

<sup>10</sup> Teologia negativa ou teologia apofântica é o contrário da teologia propositiva ou teologia afirmativa. Se por um lado a teologia afirmativa faz proposições e descrições acerca de Deus e seus atributos, a teologia negativa segue o caminho oposto: ela percebe que toda a descrição que a inteligência humana

incognoscível e mais se conhece desconhecendo», tendo começado o afastamento do platonismo romano desde os tratados de Cassiciaco. Já aqui a contemplação pode ser concebida como um modo como a alma se relaciona com Deus (p. 42) e vemos entrelaçados elementos da ontologia platônica e da teologia cristã (p. 51). Ainda parece necessário ter em mente a consideração de E. Butler acerca dos níveis na ascensão da alma para Deus, para quem estaríamos diante da melhor aproximação a uma Teologia Mística em Agostinho, unida à posição de Matthias Korerger que associa o Livro XII do *De genesi ad litteram* ao primeiro escrito sistemático acerca do misticismo em Agostinho<sup>11</sup>.

### 1. Acerca da mística

Muito se tem falado sobre Mística atualmente, sobretudo, a partir das célebres conferências sobre “as variedades da experiência religiosa”, de William James. Fala-se sobre um aumento do nosso conhecimento acerca do fenômeno místico, sem significar, entretanto, um aumento proporcional da nossa compreensão íntima dele<sup>12</sup>. Para os místicos, como mostrou tão bem João da Cruz, no comentário da canção XIV, 8 do *Cântico Espiritual*, o Amado se confunde com as ilhas mais estranhas. E isso porque Deus é estranho aos homens, anjos e santos que o contemplam. Deus não é um mistério fixado e ancorado, mas é um Deus que vem. Na verdade, ser humano algum poderá aprisioná-lo numa visão particular, pois ele é o eterno descobrimento. A dinâmica relacional com o Amado é sempre suscitadora de admiração e maravilha. Daí

consegue elaborar sobre Deus está muito aquém daquilo que Deus é. A teologia negativa percebe que todo esforço da racionalidade em definir Deus e seus atributos acaba limitando Deus, porque este, ultrapassa todo e qualquer esforço racional.

<sup>11</sup>Cf. Butler, E.C., *Western Mysticism: the teachings of Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 3rd ed., Constable, London 1967, p. 48.

<sup>12</sup> Cf. Hulin, M., *La mística salvaje: en los antípodas del espíritu*, trad. de Tabuyo, M. y López, A., Ediciones Siruela, Madrid 2007.

os místicos reagirem com vigor à tendência institucional de querer abafar em Deus o seu elemento de surpresa e maravilha<sup>13</sup>.

Considerando a conhecida ideia transmitida por Maurice Blondel, acerca do interesse despertado na Filosofia e nos meios sociais no que se refere ao fenômeno místico, vemos sobressair como principais motivos a nova sensibilidade orientada a valorar a dimensão meta-racional, em contraponto com aquela razão instrumental, típica expressão da modernidade, incapaz de alcançar a esfera das questões vitais, escondidas nas indagações em torno das questões últimas. «En el mundo literario, artístico, entre la gente, incluso en la prensa cotidiana, el misticismo [...] aparece como uno de los recursos, otros dicen como uno de los daños, del momento actual»<sup>14</sup>.

Afinal, o que é mística e quais os elementos constitutivos dessa categoria? Se pensarmos a partir da visão da filosofia podemos entender o misticismo como «a crença na possibilidade de uma união íntima e direta do espírito humano com o princípio fundamental do ser, uma união que constitui ao mesmo tempo uma forma de existência e uma forma de conhecimento estranhos e superiores à existência e ao conhecimento normais»<sup>15</sup>. Mas, acima de tudo, parece ser necessário sublinhar aquela que é a ideia central do misticismo, ancorada na certeza de que nem as imagens, nem os conceitos são capazes de nos apresentar a realidade. Isso leva a concluir que será necessário um caminho que nos conduza para além das coisas sensíveis e das representações intelectuais.

Como nos recorda Maria Teresa Russo, M. Blondel já havia posto em relevo que o estudo da mística leva a concluir com São João da Cruz

<sup>13</sup> São João da Cruz (1542-1591): doutor em teologia mística e fundador das Carmelitas Descalças (com Santa Teresa de Ávila). IHU On-Line, São Leopoldo, 21 de março de 2005. Mística comparada: semelhanças na diferença. Entrevista com Faustino Teixeira. [www.ihu.unisinos.br](http://www.ihu.unisinos.br).

<sup>14</sup> Blondel, M., *Qu' est-ce que la mystique?* Bloud & Gay, Paris 1999, p. 2. Ver ainda: Russo, M.T., *La experiencia mística desde la fenomenología: Edith Stein y el Castillo interior de Teresa de Ávila*. <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.3>.

<sup>15</sup> Lalande, A., *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Presses Universitaires de France, Paris 1988, p. 527.

que «el místico es el más razonable de los hombres»<sup>16</sup>. É que, de fato, no místico aquele dinamismo natural da inteligência, que consiste em passar continuamente da apreensão discursiva do contingente e relativo para a intuição do absoluto, é sublimado pela graça e levado à contemplação pura, simples e direta do divino, o *simplex intuitus veritatis* de Santo Tomás de Aquino<sup>17</sup>. É que os místicos não têm o objetivo de discorrerem sobre Deus, mas de fazer do encontro com Deus o ápice da sua existência. Não se preocupam em falar de Deus, mas antes em falar com Deus, no exercício de uma Teologia vivida na mais perfeita intimidade do ser. O místico é, assim, aquele que faz experiências de Deus, na suave contemplação do seu mistério, que sempre ultrapassa aquilo que a razão pode atingir, compreender, ou dizer de Deus<sup>18</sup>.

À mística, portanto, está reservada o que diz respeito à contemplação, à via de união, que se convencionou chamar de “*matrimônio espiritual*”, tendo como etapa intermediária e preparatória a “*noite dos sentidos*”<sup>19</sup>. «O cristão de amanhã será um místico, alguém que teve uma experiência singular, ou não será nada»<sup>20</sup> – Karl Rahner.

<sup>16</sup> Blondel, 1999, p. 63; Cf. Russo, M.T., *La experiencia mística desde la fenomenología: Edith Stein y el Castillo interior de Teresa de Ávila*. <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.3>

<sup>17</sup> Cf. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 180, a. 6.

<sup>18</sup> Como a própria etimologia mostra, Mística, do grego “*mýstēns*”, provém de *mystikós*, relativo a um conhecimento direto e experimental de Deus em seus mistérios. A palavra *mística*, se pensarmos em uma amplitude mais alargada, possui outros significados: misterioso, realidades ocultas, segredo religioso porque era endereçada para os mistérios da vida que tinha como alcance principal e último a perfeição.

<sup>19</sup> Cf. Tanquerey, A., *Compêndio de teologia ascética e mística*, 4. ed., Apostolado da imprensa, Porto 1948. O matrimônio espiritual, como união que pacifica a alma de maneira permanente e duradoura, foi identificada, também, como união transformante (§§ 1469-1479, p. 704-708). A primeira noite dos sentidos está relacionada à purificação da alma, etapa característica da iniciação na vida espiritual; por sucessivas etapas terá que passar a alma nesse caminho de busca de Deus (§§ 1420-1434, p. 678- 685).

<sup>20</sup> Rahner, K., «Espiritualidad antigua y actual!», *Escritos de Teología*, VII (1966) 25.

## 2. Uma mística agostiniana

Como muito bem analisa Giovanni Papini, a obra *A Grandeza da Alma (De quantitate animae)*, escrita por volta de 388, «contém [...] o primeiro esboço da mística agostiniana, isto é, a teoria dos graus que, da vida vegetativa comum às plantas e aos homens, se elevam até à vida contemplativa que nos une a Deus, teoria que serviu de modelo aos itinerários místicos, tão difundidos na Idade Média»<sup>21</sup>. Esta abordagem espiritual será, mais tarde, aprofundada e enriquecida pelo próprio Agostinho. Contudo, ela conservará sempre os delineamentos traçados em Roma. Com efeito, Agostinho apresenta uma série de sete degraus, que podem ser entendidos assim: o primeiro é a alma vegetativa ou vivificação, comum aos animais e à plantas; o segundo é a alma sensitiva ou sensação, comum aos animais; o terceiro é a vida prática ou arte, que compreende todas as nossas atividades, desde a agricultura à poesia e é só própria dos homens; o quarto é a bondade ou virtude, concedido somente aos que antepõem a alma ao corpo e as coisas do espírito às coisas do mundo; o quinto é a permanência na pureza, alegria e tranquilidade; o sexto é a entrada ou visão, isto é, o transportar-nos inteiramente à luz eterna, depois de nos despojarmos de todo o vestígio da concupiscência; o sétimo e último não é um grau, mas sim um permanecer na altura alcançada, quer dizer, na pura contemplação e gosto de Deus<sup>22</sup>.

Na obra *O sermão da montanha (De sermone Domini in monte, 393-394)*<sup>23</sup>, composta em dois livros, com 167 parágrafos

<sup>21</sup> Papini, G., *Santo Agostinho*, trad. de Costa, M.G. da Livraria Cruz, Braga 1949, p.194.

<sup>22</sup> Cf. *De quant. animae*, XXXIII,70-76.

<sup>23</sup> São dois livros constitutivos do *De sermone Domini in monte*, fruto dos primórdios do ministério pastoral de Agostinho como padre. Este tratado sobre o Sermão da Montanha enquadra-se como obra de exegese, entre doutrinal e catequética. Tomando como base Mt 5-7, Agostinho agrupa as palavras do Senhor, no quadro do Sermão da Montanha, sob a temática das bem-aventuranças. A data da composição da obra pode ser fixada, com certeza, entre os anos 393 e 394. Sabemo-lo porque o autor o assinala ao dizer em suas *Retractationes*, no início da revisão do *De sermone Domini in monte*: «Foi nesse mesmo tempo [1] que eu escrevi em dois livros a explicação do Sermão da Montanha segundo São Mateus».

vemos desenvolvidas as explicações do Sermão da Montanha segundo *Mt 5-7*. Agostinho introduz toda uma arquitetura à volta do número sete, com as bem-aventuranças, os dons do Espírito Santo e as petições do Pai-nosso. Tal interpretação passará para os mestres espirituais medievais: Santo Anselmo, Hugo de São Vítor, São Bernardo, São Boaventura e Santo Tomás de Aquino. Até Dante a introduz em *A divina comédia*<sup>24</sup>. Aqui, está sublinhado um aspecto que ultrapassa mesmo uma simples explicação, visto que sinaliza para uma atitude a ser adota pelo crente, tendo em vista os meios interiores para uma ascensão da alma para Deus. Fiel à ideia de uma vida espiritual como ascensão da alma para Deus, já presente nos *Diálogos* anteriores, Agostinho introduz a noção da descida do Espírito Santo ao interior da alma com os dons, mediante a sua “atividade septiforme”<sup>25</sup>.

Embora possamos encontrar importantes referencias acerca do seu pensamento místico nos primeiros escritos de Agostinho, os principais recursos podemos encontra-los, além das *Confissões*, em seus grandes tratados: *Homilias sobre os Salmos*, *A Trindade* (Livros de VIII-XV), *Comentário Literal ao Gênesis* (Livro XII, com a famosa distinção dos tipos de visão, referência para os místicos medievais posteriores); *A Cidade de Deus*, menos diretamente relacionado ao tema da mística é, entretanto, útil para a compreensão das contribuições e limitações do platonismo, assim

Ora, o *De fide et symbolo* é a exposição que o jovem padre Agostinho fizera no I Concílio plenário da África, realizado em Hipona em outubro de 393 (Cf. Oliveira, N. de A., «Introdução», p. 8-10 in Agostinho, Santo, *O sermão da montanha e escritos sobre a fé*, Paulus, São Paulo 2004).

<sup>24</sup> Oliveira, N. de A., «Introdução», p. 8-10.

<sup>25</sup> «Parece-me que as sete formas de ação do Espírito Santo, de que fala *Isaías* 11, 2-3, concordam com esses sete graus das bem-aventuranças. Importa, porém, ter em conta a ordem da enumeração, pois o profeta começa a nomeá-los pelos mais excelentes, ao passo que aqui eles estão elencados pelos inferiores. *Isaías*, com efeito, começa a sua enumeração pela sabedoria e termina pelo temor de Deus. Mas o princípio da sabedoria é o temor de Deus. Assim, se gradualmente e como ascendendo nós os enumeramos, vemos que o primeiro dom é o temor de Deus; o segundo, a piedade; o terceiro, a ciência; o quarto, a fortaleza; o quinto, o conselho; o sexto, a inteligência; e o sétimo, a sabedoria» (*O sermão da montanha*, I, 11)



como sobre sua visão de Deus no céu<sup>26</sup>. Importante ainda duas obras: sobre o Evangelho de São João, 124 homilias proferidas entre 406 e 422; Homilias sobre a primeira epístola de São João, 10 homilias proferidas entre 413 e 418).

No conhecido episódio do êxtase de Óstia, podemos assinalar também uma experiência mística, vivida através de pensamentos e palavras acerca das maravilhas presentes nas obras de Deus, em uma ascensão gradativa até à realidade da alma, tendo chegado à “região de incessante abundância”. Tratou-se, evidentemente, de uma curta e fugaz experiência de Deus, depois de um intenso diálogo sobre temas espirituais<sup>27</sup>. Pouco tempo antes, vimo-lo alcançar um estado de contemplação que parece seguir o mesmo esquema: um movimento do exterior, a contemplação de Deus nas criaturas, o recolhimento em sua própria alma e, dali, à consciência da presença de Deus, expressa na suavidade e no temor, diante da diferença ontológica que isso supõe<sup>28</sup>. Fala de uma

<sup>26</sup> Cf. McGinn, B., *As fundações da mística. Das origens ao século V: a presença de Deus, uma história da mística cristã ocidental*, Paulus, São Paulo 2012, Tomo I, p. 329-331.

<sup>27</sup> «Nossa conversa chegou à conclusão que nenhum prazer dos sentidos carnisais, por maior que seja, e por mais brilhante e maior que seja a luz material que o cerca, não parece digno de ser comparado à felicidade daquela vida em ti. Elevando nosso sentimento para mais alto, mais ardentemente em direção ao próprio Ser, percorremos uma a uma todas as coisas corporais, até o próprio céu, de onde o sol, a luz e as estrelas iluminam a terra. E subimos ainda mais em espírito, meditando, celebrando e admirando tuas obras, e chegamos até o íntimo de nossas almas. E fomos além delas, para alcançar a região da abundância inesgotável, onde apascentas eternamente a Israel com o alimento da verdade, lá onde a vida é a própria Sabedoria, por quem foram criadas todas as coisas, as que já existem e as vindouras, sem que ela própria se crie a si mesma, pois existe agora como antes existiu e como sempre existirá. Antes, nela não há nem passado, nem futuro: ela apenas é, porque é eterna; mas ter sido ou haver de ser não é próprio do ser eterno. E enquanto assim falávamos dessa Sabedoria e por ela suspirávamos, chegamos a tocá-la momentaneamente com supremo ímpeto de nosso coração; e, suspirando, deixando ali atadas as primícias de nosso espírito, e voltamos ao ruído vazio de nossos lábios, onde nasce e morre a palavra humana, em nada semelhante a teu Verbo, Senhor nosso, que subsiste em si sem envelhecer, renovando todas as coisas!» (*Conf. IX*, 10,23).

<sup>28</sup> Cf. *Conf. X*; Graef, H., *Historia de la Mística*, Editorial Herder, Barcelona 1990, p.132-140. No Livro VII das *Confissões*, ao referir-se ao seu encontro com

espécie de êxtase no qual se estabelece a visão intelectual de Deus e no qual Deus trata diretamente com a alma. A alma, por sua vez, experimenta uma felicidade impossível de descrever: «Na visão e contemplação da verdade, como dizer qual seja a alegria, o gozo do sumo e verdadeiro bem, de cuja serenidade e eternidade é o sopro? Algumas almas grandes e incomparáveis falaram dessas coisas o quanto julgaram que deviam falar; e nós cremos que as viram e veem»<sup>29</sup>. E, em *Confissões* X, 40,65, esclarece: «E Tu, às vezes, me introduzes num sentimento interior totalmente desconhecido, inexplicavelmente doce; tal sentimento, se atingisse dentro de mim a plenitude, tornar-se-ia algo certamente não pertencente a esta vida».

Uma preocupação central no pensamento místico agostiniano pode ser encontrada textualmente no conhecido tratado *Sobre a visão de Deus* (*Carta* 147, escrita a Paulina em 413), e diz respeito à noção de “ver a Deus” (*visio Dei*). Agostinho: «O Senhor é Espírito (2Cor 3,17), e aquele que se une ao Senhor constitui com ele um só espírito (1 Cor 6,17). Daí a pessoa que é capaz de ver Deus invisivelmente poder se unir a Deus incorporeamente» (*Ep.* 147.15.37). Essa noção de *visio Dei*, unida à compreensão de *contemplativo, sapientia*, pode nos dá uma chave de compreensão da dimensão mística, inclusive pela presença nos textos que Agostinho fala de sua experiência particular de Deus. E o *Sermão* 52 dá ênfase à realidade da falta de expressão capaz de transmitir a nossa experiência de Deus ligada à incompreensibilidade dele: «se o compreendesses, ele não seria Deus»<sup>30</sup>.

O nada de tudo quanto existe debaixo do sol, já proclamada pelo Eclesiastes, em tempos idos (*Ecl* 1,2-3), vai aparecer à alma no processo de contemplação do soberano Bem. E tudo de belo que possa considerar aqui na terra, comparado à beleza infinita, torna-se insignificante. E, em seu desejo de unir-se total e definitivamente à soberana Verdade, a alma transformada considera a morte – tão

os livros platônicos, relata numa tríplice ascensão, o movimento de elevação do mundo sensível, à alma, à Deus!

<sup>29</sup> *De quant. animae*, XXXIII, 76.

<sup>30</sup> Agostinho, Santo, *Sermão* 52. 6, 16.

temida anteriormente – como um ganho supremo. Quisera ver-se livre dos laços da carne para voar ao céu e contemplar sem nuvens e sem interrupção o bem infinito. Foi santo agostinho quem lançou a fórmula *moriar ne moriar, ut eam videam*, que mais tarde repetirão Santa Teresa e São João da Cruz<sup>31</sup>.

### Considerações finais

Nossa posição particular, que compreende Agostinho como um intelectual que procura no seu itinerário de busca de Deus, a Verdade, o Eterno e sempre o mesmo, considera-o como um místico, sobretudo, percorrendo as experiências místicas das *Moradas – O castelo interior da alma* de Santa Teresa de Ávila e das *Confissões*<sup>32</sup>, onde Agostinho parece unificar a busca filosófica de Deus e sua experiência mística<sup>33</sup>. Lembrando um estudo dedicado a Santo Agostinho e a Santa Teresa de Jesus, em que o Pe. Rodríguez diz que “somos demasiado simples se cremos que Santa Teresa e São João da Cruz foram criadores de uma espiritualidade”<sup>34</sup>, Manuela Brito Martins afirma que, na verdade,

<sup>31</sup> Marin, A.R., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, BAC, Madrid 1997, p.123. *Conf.* I, 5,5: «Não escondas de mim a tua face: que eu morra para contemplá-la e para não morrer». Jorge Luis Rodríguez Gutiérrez afirma que “um dos aspectos que tem chamado a atenção de muitos pesquisadores do misticismo é a relação existente no seu interior entre vida e morte. Entre o amor a este mundo e a rejeição deste mundo. Que finalmente adquire, às vezes, a forma de uma luta de sentimentos desencontrados e ilógicos: querer viver e morrer simultaneamente (“*Muero porque no muero*”, como afirma Teresa). Cf. Rodríguez Gutiérrez, J.L., «A Filosofia Mística de Teresa de Ávila», *Revista Caminando*, 8-1 (2003).

<sup>32</sup> Cf. Cancelo García, J.L., *La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación con las Moradas de Santa Teresa*, Indivisa, Madrid 2011, n. 12, p. 9-59.

<sup>33</sup> Cf. *Conf.* VII, 10,16-17,23; IX,10,23-25; X,6,8-40,65. «Quando comecei a ler suas *Confissões* (de Santo Agostinho) parece-me me via eu ali» (Santa Teresa, *Livro da Vida*).

<sup>34</sup> Rodríguez, L., «S. Agustín e Sta. Teresa de Jesús», *Augustinus*, 6 (1961) 340. Cf. Martind, M.M., «Os motivos agostinianos mais significativos na obra de Teresa d’Ávila», *Didaskalia*, XLV (2015) 301-322. A influência agostiniana em Teresa já é estudada desde o século XIX. Cf. Rodríguez, T., *Analogías entre San Agustín y Santa Teresa*, Imp. De la viuda de Cuesta, Valladolid 1883.

eles inserem-se já numa longa tradição mística, que renovaram e encarnaram, tornando-a viva através da sua obra.

É verdade que não nos sentimos em condições de fazer a defesa de uma mística agostiniana. Na verdade, é Agostinho místico quem nos defende da consideração fria do conhecimento de um Deus pensado intelectualmente e nos apresenta um Deus que se deixa experimentar, a quem podemos chegar pelo abraço do amor confiante, para além de toda compreensão, porque, como afirma Agostinho: «se O compreendesses, não seria Deus!»<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Agostinho, Santo, *Sermão* 52. 6, 16.

**Referências bibliográficas**

Agostinho, Santo, *A cidade de Deus*, trad. prefácio e nota biográfica e transcrições de Dias Pereira, J., FCG, Lisboa 1991-2000, 3 vols.

\_\_\_\_\_, *A Trindade*, trad. de Espírito Santo, A. do; Dias, D.L.; Beato, J.; Pimentel, M.C.C. e M.S., introdução e notas de Silva Rosa, J. M. da, Paulinas, Lisboa 2007.

\_\_\_\_\_, *Comentário ao Génesis*, Paulus, São Paulo 2005.

\_\_\_\_\_, *Confissões*, trad. de Espírito Santo, A. do; Beato, J.; Castro-Maia Sousa Pimentel, M.C., introdução de Costa Freitas, M.B. da, INCM, Lisboa 2001.

\_\_\_\_\_, *O sermão da montanha e escritos sobre a fé*, Paulus, São Paulo 2004.

Agustín, San, *Sermones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1989, vol. XXIV.

Blondel, M., *Qu'est-ce que la mystique?* Bloud & Gay, Paris 1999.

Butler, E.C., *Western Mysticism: the teachings of Augustine, Gregory, and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life*, 3rd ed., Constable, London 1967.

Cancelo García, J.L., *La experiencia mística de Dios en las Confesiones de San Agustín en relación con las Moradas de Santa Teresa*, Indivisa, Bol. Estud. Invest., Madrid 2011.

Graef, H., *Historia de la mística*, Editorial Herder, Barcelona 1990.

Hulin, M., *La mística salvaje: en los antípodas del espíritu*, trad. de María Tabuyo y Agustín López, Ediciones Siruela, Madrid 2007.

Kenney, J.P., *Contemplation and classical Christianity: a study in Augustine*, University Press, Oxford 2014.

Mandouze, A., *Où est la question de la mystique augustinienne?* Augustinus Magister, Paris 1994, p. 103-168.

Marin, A.R., *Los grandes maestros de la vida espiritual*, BAC, Madrid 1997.

McGinn, B., *As fundações da mística. Das origens ao século V: a presença de Deus, uma história da mística cristã ocidental*, Paulus, São Paulo 2001, tomo I.

Martins, M.M.B., «Os motivos agostinianos mais significativos na obra de Teresa d'Ávila», *Didaskalia*, XLV (2015).

Papini, G., *Santo Agostinho*, trad. de Costa, M. G. da, Livraria Cruz, Braga 1949.

Rahner, K., «Espiritualidad antigua y actual», *Escritos de Teología*, VII (1966).

Rodríguez Gutiérrez, J.L., «A filosofia mística de Teresa de Ávila», *Revista Caminhando*, 8-1 (2003).

Rodriguez, L., «S. Agustín e Sta. Teresa de Jesús», *Augustinus* 6 (1961).

Rodríguez, T., *Analogías entre San Agustín y Santa Teresa*, Imp. De la viuda de Cuesta, Valladolid 1883 (Biblioteca de la Revista Agustiniana).

Russo, M.T., *La experiencia mística desde la fenomenología: Edith Stein y el Castillo interior de Teresa de Ávila*. <http://dx.doi.org/10.7764/Steiniana.2.2018.3>.

Tanquerey, A., *Compêndio de teologia ascética e mística*, 4. ed., Apostolado da imprensa, Porto 1948.

Trapè, A., *Vita di contemplazione sulle orme de S. Agostino*, Quaderno di Spiritualità Monastica Agostiniana, Roma 1995, n. 21.

Van Fleteren, F.; Schunaubelt, J.C.; Reino, J., *Augustine Mystic and Mystagogue*, Peter Lang, New York 1994.

Vaz, H.C. de Lima, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, Loyola, São Paulo 2000.

Wright, R.E.; Fitzgerald, A. (dir), «Misticismo», in *Diccionario De San Agustín*, Editorial Monte Carmel, Madrid 2001.

