

**CIVITAS AVGVSTINIANA**  
**Revista Internacional de Estudos Agostinianos**

**Vol. 8 (2019)**

ISSNe 2182-7141

**Diretora**

Paula Oliveira e Silva

**Editores**

José da Silva Rosa  
Luis Evandro Hinrichsen  
Marcos Nunes Costa  
Nilo Batista da Silva

Gabinete de Filosofia Medieval  
Instituto de Filosofia da Universidade do Porto

***CIVITAS AVGVSTINIANA. Revista Internacional de Estudos Agostinianos***

Revista eletrónica, com revisão anónima por pares, dedicada ao estudo do pensamento de Agostinho de Hipona e da tradição agostiniana.

Vol. 8 (2019). DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/8>

**DIRETORA**

Paula Oliveira e Silva, Universidade do Porto

**EDITORES**

José Maria da Silva Rosa, Universidade da Beira Interior, Covilhã

Luis Evandro Hinrichsen, PUCRS, Porto Alegre

Marcos Roberto Costa, Universidade Federal de Pernambuco, Recife

Nilo Batista da Silva, Universidade Federal de Sergipe, Aracaju

**CONSELHO CIENTÍFICO**

Ángel Poncela González, Universidade de Salamanca

Catarina Belo, The American University in Cairo

Evaristo Marcos, Faculdade Católica do Ceará, Fortaleza

Joel Gracioso, Faculdade de São Bento de São Paulo

José Francisco Meirinhos, Universidade do Porto (Coord.)

Luis Alberto De Boni, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre

Luis António Pinheiro, PUC-Belo Horizonte

Luis Bacigalupo, Universidad Católica del Perú, Lima

Manfredo Thomas Ramos, Faculdade Católica do Ceará, Fortaleza

Manoel Vasconcellos, Universidade Federal de Pelotas

Manuel Francisco Ramos, Universidade do Porto

Maria Manuela Brito Martins, Universidade Católica Portuguesa, Porto

Mário Santiago de Carvalho, Universidade de Coimbra

Pedro Leite Junior, Universidade Federal de Pelotas

Roberto Pich, PUCRS, Porto Alegre

**SECRETARIADO DE REDAÇÃO**

Joana Matos Gomes, Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia

ISSNe: 2182-7141.

Online: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/civaug>

Civitas Augustiniana

Gabinete de Filosofia Medieval / Instituto de Filosofia

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

4150-564 Porto (Portugal)

E-mail: [civitas@letras.up.pt](mailto:civitas@letras.up.pt)

## SUMÁRIO

<b>Apresentação</b> .....	III
---------------------------	-----

## ESTUDOS

<b>Sílvia Maria de Contaldo</b> <i>Agostinho: a inquietação como fonte</i> .....	9
---	---

<b>Ricardo Evangelista Brandão</b> <i>Entre o amor e a soberba: o conceito de justiça do livro XIX do “Sobre a Cidade de Deus”, como chave de interpretação do amor ao próximo no “Comentário à Primeira Epístola de São João” de Agostinho</i> .....	23
--	----

<b>Nilo César Batista da Silva</b> <i>O desdobramento da alma em direção ao belo: preleções no Livro sexto do diálogo Sobre a Música de Agostinho de Hipona</i> .....	43
--	----

<b>Maria Célia dos Santos</b> <i>Breves notas sobre a mística agostiniana</i> .....	61
--	----

<b>José Teixeira Neto</b> <i>Mestre Eckhart e Santo Agostinho: a bem-aventurança (beatitudo) consiste em um ato do intelecto ou da vontade?</i> .....	77
--	----

<b>Klédson Tiago Alves de Souza</b> <b>Maria Simone Marinho Nogueira</b> <i>Ética e mística em Nicolau de Cusa (1401-1464): uma assimilação do conceito de interioridade agostiniano</i> .....	101
--	-----

**Marcos Roberto Nunes Costa**

*O problema da relação entre o livre-arbítrio humano e a graça/predestinação em Agostinho em diálogo com a Modernidade/Contemporaneidade.....* 121

**RECENSÕES**

RIZZI, DANILO SERVILHA, *O ato de vontade das criaturas racionais em Santo Agostinho*. 2018 (por Antônio Pereira Júnior) . ..... 151

SILVA, DAVID BRENDO, *O tempo cíclico e a história linear em Agostinho*. 2018, (por Ricardo Evangelista Brandão). ..... 159

**NOTÍCIAS**

Publicações sobre Agostinho em 2018/2019..... 163

## **ESTUDOS**



Sílvia Maria de Contaldo<sup>1</sup>

## Agostinho: a inquietação como fonte<sup>2</sup>

**Resumo:** O propósito deste texto é fazer uma aproximação entre Santo Agostinho (354-430) e Etty Hillesum (1914-1943), no que se refere à experiência mística. À primeira vista pode parecer que entre um autor e outro há uma distância abissal. Certo. Agostinho viveu entre os séculos IV-V e assistiu a decadência do Império Romano. Por sua vez, a jovem Etty Hillesum viveu no século XX – uma vida breve – mas suficiente para testemunhar os horrores de Auschwitz. O elo entre estes dois autores, portanto, é supratemporal e se dá pela busca da via mística, que ambos procuraram. Etty, leitora de Agostinho, declara em seu *Diário*, reiteradas vezes, que o importante é a via da interiorização, a via de busca de si mesmo, no mais profundo de si. É o que importa em tempos sombrios e obscuros, talvez para suportá-los com mais dignidade e lucidez. Agostinho, que vivera muitos séculos antes, também presenciou violências e iniquidades e a inquietação sempre foi a sua fonte. Fonte interior para onde se deve voltar. Não se trata de um ensimesmamento, um narcisismo às avessas, mas de um exercício espiritual, místico, à procura de um território interior, de recantos místicos cuja fonte é a inquietação e, ao mesmo tempo, fortalecimento de si.

**Palavras-chave:** Agostinho; Etty Hillesum; Inquietação; Mística.

**Abstract:** The purpose of this text is to approach Saint Augustine (354-430) and Etty Hillesum (1914-1943), with regard to the mystical experience. At first glance, it may seem that there is an abysmal distance between one author and another. Right. Augustine lived between the 4th and 5th centuries and witnessed the decline of the Roman Empire. In turn, young Etty Hillesum lived in the 20th century - a brief life - but enough to witness the horrors of Auschwitz. The link between these two authors, therefore, is supra temporal and occurs through the search for the mystical path, which both sought. Etty, a reader of Augustine, declares in her Diary, repeatedly, that what is important is the path of interiorization, the path of seeking oneself, in the depths of oneself. It is what matters in dark and obscure

<sup>1</sup> Doutora em Filosofia pela PUCRS. Professora da PUC-Minas. silviacontaldo@hotmail.com

<sup>2</sup> Texto apresentado no III Simpósio Nacional de Estudos agostinianos: Mistagogia e Mística em Santo Agostinho, na UFCA, em maio de 2019.

times, perhaps to endure them with more dignity and lucidity. Augustine, who had lived many centuries before, also saw violence and iniquity, and restlessness has always been his source. Indoor fountain to which to return. This is not self-centeredness, an upside-down narcissism, but a spiritual, mystical exercise, looking for inner territory, mystical corners whose source is restlessness and, at the same time, strengthening oneself.

**Keywords:** Augustine; Etty Hillesum; Restlessness; Mystics.

“O mais íntimo de nós  
mesmos é o nível  
ontológico mais elevado  
do nosso espírito” (VAZ,  
H.C. L. *Experiência  
mística e filosofia na  
tradição ocidental*, p. 19)

Agostinho inspira em todos os sentidos. A leitura de seus escritos provoca pausas inspiradoras. Essa aqui, no momento em que se realiza o III Simpósio Nacional de Estudos Agostinianos, é uma delas. O tema é cativante e desafiador, principalmente em tempos de vivências aligeiradas e de horizontes sombreados e obscurecidos. Mística, adjetivo de mistério, tem em si essa força que nos permite «perceber o caráter escondido, não comunicado de uma realidade»<sup>3</sup> e, por isso mesmo, sua dimensão é de profundidade dentro de nós.

Agostinho, já milenarmente distante, refletiu e escreveu com maestria sobre a importância do mergulho para dentro de si mesmo, mergulho que fortalece projetos existenciais na direção de um bem maior, da beatitude, quem sabe. Convém lembrar, no entanto, que Agostinho não tratou sistematicamente o tema da mística, ainda que muitos estudiosos concordem «incontestavelmente que [Agostinho] teve [...] influência decisiva na mística da Idade Média e dos séculos seguintes»<sup>4</sup>.

Sabemos também que mística, misticismo são termos de ampla polissemia e podem ter, de acordo com as variações culturais,

<sup>3</sup> Cf. Betto, Frei; Boff, L., *Mística & espiritualidade*, Vozes, Petrópolis 2010, p. 49-50

<sup>4</sup> Cf BURNABY *apud* WRIGHT, 2019, p. 672.

diferentes entendimentos. A mística pode ser prática de vida como também pode ser discurso especulativo. Importante, porém, é a fonte de onde brotam as místicas. Experiências, vivências, revelações, admiração frente ao que para nós se põe como mistério são fontes místicas. Não faltam relatos, desde os sábios da tradição oriental, um Siddharta Guautama – o Buda (563 a.C.), por exemplo, passando pelo *frater Ekkardus*, dominicano escolástico do Ocidente cristão – o Mestre Eckhart (1260-1328) ou até mesmo pelas canções da nossa MPB, em que outro mestre, o Gil, entoa a canção: «e se eu quiser falar com Deus, tenho que ficar a sós...»<sup>5</sup>. Em Agostinho, a fonte dessa mística nasce de seu coração inquieto, de seus auto-litígios, um embate consigo mesmo, para ir além das frágeis cercanias que pareciam impedir o conhecimento de uma realidade que não se lhe mostrara de imediato.

Também é bom ressaltar que muitos estudiosos da obra de Agostinho concordam que há certa dificuldade em tratar ou classificá-lo como um místico propriamente dito. Watkin lembra que «teologia mística, entendida como estudo científico de oração infusa, ainda não existia»<sup>6</sup>. Mas não é de hoje que as coisas existem antes de terem sido nominadas... Em geral, e isso é o que importa, a maioria desses autores concorda que o repertório filosófico-teológico de Agostinho tem tessituras místicas. Para o pesquisador alemão Mathias Korerger, por exemplo, o *Comentário Literal ao Gênesis* – notadamente o Livro 12<sup>7</sup>, é o seu primeiro escrito sistemático sobre a mística.

<sup>5</sup> Canção, letra e música de Gilberto Gil, 1980. Cf. [www.gilbertogil.com](http://www.gilbertogil.com)  
br: «A canção (mais filosófica, nesse sentido, do que religiosa) não é necessariamente sobre um Deus, mas sobre a realidade última: o vazio de Deus, o vazio-Deus», escreveu Gilberto Gil, em resposta ao cantor Roberto Carlos que havia lhe encomendado uma canção.

<sup>6</sup> *Apud* WRIGTH, 2019, p. 672).

<sup>7</sup> Cf *Comentário Literal ao Gênesis*, Livro 12: «Agostinho distingue três tipos de visão: corporal, espiritual e intelectual, apoiando-se em textos do AT e do NT [...] A visão corporal é aquela que faz uso dos sentidos, a visão espiritual é aquela pela qual a alma percebe imagens ou delas se lembra sob a dimensão do intelecto.[...] Entre suas outras características, a visão intelectual não precisa de

Para o nosso escopo importa afirmar ou mesmo enfatizar que, em sua obra autobiográfica – *Confissões*, podemos encontrar veias místicas<sup>8</sup>. O pesquisador irlandês O’Meara, em sua obra magistral sobre *Confissões*, escreveu que «se [Agostinho] não tivesse sido escolhido – contra sua vontade – ir para a sede de Hipona, certa tendência mística teria podido manifestar-se mais claramente nele. Porque, indubitavelmente, havia nele uma veia de misticismo»<sup>9</sup>

Tomando emprestado esse ponto de vista, penso que em *Confissões*, muitas dessas veias místicas estão lá para ser não só exaustivamente vasculhadas mas resgatadas e trazidas para o mundo contemporâneo. Muito do que está lá foi vivencialmente assumido como experiência mística, assim como me parece ter ocorrido com a jovem Etty Hillesum (1914-1943), que mais adiante trataremos. Em *Confissões*, são exemplos de ‘veias místicas’ os relatos contidos no Livro VII, sobre sua conversão ao Cristianismo, após sucessivos *batimentos interiores*. Também a narrativa na qual Agostinho recorda a conversa com sua mãe, no Livro IX, em que estavam «recostados ao peitoril de uma janela que dava para o jardim interno da casa que [os] hospedava em Óstia sobre o Tibre, longe da multidão» (IX, x, 23). Sim, longe da multidão e «esquecendo-nos do que fica para trás e avançando para o que está adiante»<sup>10</sup>, Agostinho lembrara que a doce conversa com Mônica o levava ainda ‘mais para dentro de si mesmo’, «guardando ali as ‘primícias do Espírito, com todo o bater do coração - *ed dum loquimur et inhiamus illi eam modice totó ictu cordis*» (*Conf.*, IX, x 24).

Interessante e nos chama a atenção é que essa veia mística de Agostinho, em direção ao mais íntimo, ao mais fundo do fundo de si mesmo, é também fonte de permanentes inquietudes. Esse aconchego com o divino, com o que há de superior, ao mesmo tempo que apazigua o espírito e deixa para trás o mundo das coisas agudiza

coisas materiais nem imaginadas; será perfeita na vida futura e permitirá ver a substância de Deus...» (Wright, 2019, p. 674).

<sup>8</sup> Cf o verbete “Mística” (p. 674) na obra *Agostinho através dos tempos*, recentemente traduzida no Brasil.

<sup>9</sup> *Apud* Wright, 2019, p.674.

<sup>10</sup> Referência ao texto paulino, *Carta aos Filipenses* 3,13.

nossas inquietações, de forma que somos impelidos a ver o que está – ou estaria mais adiante. Em *Confissões*, ainda no mesmo Livro IX, Agostinho escreveu:

Quando, conversando [...] percorremos gradativamente todos os seres corporais e o próprio céu de onde o Sol, a lua e as estrelas iluminam a terra. E subimos daí ainda mais para dentro, pensando, falando e admirando tuas obras, e chegamos às nossas mentes e as transcendemos, para alcançar a região da abundância sem limites, onde nutres Israel em eterno com o alimento da verdade [...] E enquanto falávamos e desejávamos, a atingimos pela duração total de *um batimento do coração* (IX, x, 24 – destaque nosso)<sup>11</sup>.

Então a duração total de um batimento do coração seria silêncio de pensamento, silêncio interior, uma espécie de êxtase plotiniano? Pode ser. Mas também é sinal que chegou-se ao ‘veio’ de onde tudo brota. Um veio de ouro, aquilo que nas Minas Gerais tínhamos de sobra, antes das atividades predatórias das mineradoras, permitam-me assim dizer nesse contexto. O veio é o coração da mina. Escondido, precisa de muita garimpagem até que a pedra mais preciosa seja encontrada. Nessa perspectiva Agostinho é garimpeiro. Foram sucessivas inquietudes que, cada vez mais profundas, levaram-no à fonte, lá no nosso íntimo, lá onde a palavra cala e a verdade fecunda. Apenas para ilustrar esse movimento interior, de escavação de si mesmo, lembro uma linda passagem das *Confissões*, descrita no Livro III:

Onde estavas então para mim, quão longe? Peregrinava longe de ti e era excluído até das bolotas dos porcos que nutria de bolotas [...] Ai ai! Por esses degraus descí nas profundezas do inferno, por certo, angustiando-me e ardendo pela falta de verdade, porque te procurava, meu Deus – confesso-o a ti, que tiveste piedade de mim até quando ainda não confessava – te procurava não, segundo a inteligência da mente, pela qual quiseste que eu fosse superior às bestas, mas segundo os sentidos da carne. Tu, porém, eras mais interior do que meu íntimo, e mais alto do que meu cume (*Conf.*, III, vi,11).

<sup>11</sup> Referência ao texto do profeta Ezequiel 34, 14.

Trata-se aí, parece, de um movimento verticalizante feito de um duplo salto: das coisas exteriores para dentro e de dentro para Deus. Esse movimento demanda esforço, garimpagem de si, pois afinal é um salto sem rede de amparo. Sou eu e Deus. A sós, misticamente.

Lima Vaz, em sua obra *Experiência Mística e filosofia na tradição ocidental*, nos lembra que a experiência mística implica 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, que o interior é permutável com o superior e o exterior é permutável com o inferior»<sup>12</sup>.

Não seria demais afirmar que Agostinho, sob o viés místico desenhado – em muitas de suas obras, essa figura geométrica, dando-lhe tons que escapam àquela razão que apenas classifica – tal pensador é místico, tal outro não é. As inquietudes de Agostinho são essa disposição cruzada, essa permuta permanente entre lá e cá que, tendo inspirado tantos outros místicos, também nos incita ao mistério.

É sob esse ponto de vista que proponho um paralelo entre essa ‘veia mística’ de Agostinho e os escritos de Etty Hillesum, jovem judia holandesa que teve sua vida interrompida, aos 27 anos, em 30 de novembro de 1943 no campo de concentração de Auschwitz.

Abro um parênteses para contextualizar a curta vida de Etty. Conta-nos o editor do seu *Diário* que «Esther, seu nome oficial, nasceu a 15 de janeiro de 1914, em Middelburg, na Holanda. Em 1924, o pai, Dr. Hillessum, ensinava línguas clássicas. A mãe, Rebeca, era russa, de gênio oposto ao do marido, “gênio oposto e

<sup>12</sup> Vaz, H.C. de Lima, *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*, Loyola, São Paulo 2000, p. 19.

apaixonado”, ressalta o biógrafo<sup>13</sup>. Etty, os pais e seus irmãos Mischa e Jaap, todos muito inteligentes, mudaram-se para Deventer, uma cidade de tamanho médio no leste da Holanda. Etty era «brilhante, viva, ávida para ler livros e estudar Filosofia»<sup>14</sup>. Bem adiantada na escola, em 1932 já tinha seu diploma de advogada pela Universidade de Amsterdão. Quando teve início a Segunda Guerra Mundial, Etty estudava Psicologia e já frequentava o círculo daquele seria seu amante e parceiro intelectual, Julius Spier, um psicoquiromante, a quem ela carinhosamente chamaria de S<sup>15</sup>. Depois da capitulação da Holanda, em maio de 1940, os judeus holandeses foram expulsos dos seus empregos, criaram-se os guetos e foram estabelecidos os ‘campos de trabalho’<sup>16</sup>.

Com apoio e influência de amigos Etty trabalhou como datilógrafa num dos departamentos do Conselho Judeu. O Conselho era uma espécie de órgão mediador entre os nazistas e os judeus, claro, sob as ordens dos primeiros. Quando Etty retornou à casa depois do seu primeiro dia de trabalho, no dia 15 de julho de 1942, chamou o conselho de ‘inferno’. Nesse mesmo mês «os judeus começaram a ser caçados nas ruas de Amsterdam e Etty decidiu voluntariamente ir com eles para Westerbork»<sup>17</sup>, uma espécie de antessala de Auschwitz. Etty lá permaneceu de agosto de 1942 a setembro de 1943, trabalhando no hospital. Tinha uma licença especial para sair do campo e assim, podendo ir a Amsterdã, levava cartas, trazia remédios, fazia também ela suas escavações interiores, registrando-as quase diariamente.

Só para se ter uma ideia, o campo de Westerbork «era uma comunidade que vivia amedrontada, condenada pela ameaça do trem semanal de transporte destinado à Polônia...[...] No dia 7 de setembro

<sup>13</sup> Gaarlandt, J.G, *Uma vida interrompida: as diários de Etty Hillesum (1941-43)*, Record, São Paulo 1981, pp. 9-10.

<sup>14</sup> Gaarlandt, J.G, *Uma vida interrompida: as diários de Etty Hillesum (1941-43)*, pp. 9-10.

<sup>15</sup> Cf. n° O Diário, registro do dia 9 de março de 1941, p.18

<sup>16</sup> Gaarlandt, J.G, *Uma vida interrompida: as diários de Etty Hillesum (1941-43)*, p. 11.

<sup>17</sup> Gaarlandt, J.G, *Uma vida interrompida: as diários de Etty Hillesum (1941-43)*, p. 12.

de 1943, Etty, seus pais e seus irmãos foram colocados no ‘transporte’. Da janela do trem ela atirou um cartão postal, encontrado por camponeses, no qual ela escreveu: “Abro a Bíblia ao acaso e encontro isso: “O Senhor é meu alto refúgio”. Estou sentada sobre a minha mochila, no meio de um vagão de mercadorias apinhado de gente [...] deixamos o campo cantando[...] Viajaremos durante três dias»<sup>18</sup>. Etty morreu em 30 de novembro de 1943, conforme consta no relatório da Cruz Vermelha.

Pois bem, essa moça, em curto espaço de tempo, escreveu seu diário que só viria à tona 38 anos depois: «Foi no dia 1 de outubro de 1981 que o diário de Etty foi apresentado ao público pela primeira vez, em Amsterdão [...] quando alguns dos seus velhos amigos se reuniram no Concertgebouw»<sup>19</sup>. Seus manuscritos sobreviveram e neles estão as inquietações de Etty Hillesum e, de certa forma, ressoa neles o tom agostiniano.

Guardadas as proporções, distâncias, propósitos, transcrevo aqui alguns registros d’*O Diário*, cuja similitude com o texto de Agostinho é notável. Certos trechos – se não soubéssemos que são de Etty, poderiam ser atribuídos ao místico Agostinho das *Confissões*. E, pode-se dizer, repetindo Lima Vaz, que o texto dela igualmente traz a figura do quiasmo, no frágil equilíbrio de uma vida dura, muito dura, como ela mesmo escreveu: «a vida é difícil, é verdade, uma luta de minuto a minuto, mas a própria luta é emocionante»<sup>20</sup>.

Semelhante à escrita autobiográfica de Agostinho, que traduz-se em fala amorosa com Deus e brota de dentro porque buscada no veio mais profundo, a narrativa de Etty também transborda em mística. Por exemplo, no dia 26 de agosto de 1941, uma terça-feira, à noite, ela escreveu:

<sup>18</sup> Davide, M., *Etty Hillesum: humanidade enraizada em Deus*, Paulinas, São Paulo 2019, p. 25.

<sup>19</sup> Davide, M., *Etty Hillesum: humanidade enraizada em Deus*, p. 13.

<sup>20</sup> Hillesum, s/d, p. 31.

Há realmente um profundo poço dentro de mim. E nele reside Deus. Às vezes me encontro ali também. Porém mais comumente pedras e areia bloqueiam o poço e Deus está soterrado por elas. E então Ele precisa ser desenterrado de novo. Imagino que há pessoas que rezam com os olhos voltados para o céu; procuram a Deus fora de si. E há aqueles que baixam a cabeça e enterram-na nas próprias mãos ;penso que esses procuram a Deus dentro de si<sup>21</sup>.

Parece ecoar aí a voz de Agostinho quando ele nos convida a dar uma pausa em nossas atividades rotineiras e horizontalizantes, para um mergulho, pequenino que seja, em nós mesmos, em nosso território interior. Numa manhã de um sábado, no dia 11 de julho de 1942, Etty começa assim um longo registro: «Devemos falar apenas das coisas definitivas e mais sérias da vida quando as palavras sobem-nos à boca tão simples e naturalmente como a água surge de uma fonte»<sup>22</sup>. Mais adiante, nessa mesma página d' *O Diário*, Etty declara:

Não me sinto nas garras de ninguém; sinto-me segura nos braços de Deus – para colocar a coisa retoricamente – não importa se estou sentada agora nessa querida e velha mesa, ou num quarto vazio no bairro judeu, ou talvez num campo de trabalhos forçados sob guarda das SS daqui a um mês – sempre me sentirei segura nos braços de Deus. Eles poderão conseguir quebrar-me fisicamente, mas não mais do que isso [...]isso não é nada quando comparado com o imenso tamanho da minha fé em Deus e em minha capacidade receptiva interna<sup>23</sup>.

Lembra-nos ainda um dos propósitos da ‘confissão’ de Agostinho, narrada com ‘palavras da alma e clamor do pensamento’<sup>24</sup>. No Livro X, por exemplo, Agostinho reitera o apelo para ‘que eu te conheça, meu conhecedor, que eu te conheça como sou conhecido (cf. *Confissões*, X, i, 1). E, “mesmo que eu não quisesse confessar a ti, ‘esconder-te-ia de mim, mas não me

<sup>21</sup> Hillesum, E., *O Diário* in Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: os diários de Etty Hillesum (1941-43)*, Record, São Paulo, s/d. p. 55.

<sup>22</sup> Hillesum, E., *O Diário* in Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: os diários de Etty Hillesum (1941-43)*, p. 174.

<sup>23</sup> Hillesum, E., *O Diário* in Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: os diários de Etty Hillesum (1941-43)*, p. 177.

<sup>24</sup> Cf. *Confissões*, X, iii,3.

esconderia de ti” (*Confissões*, X, ii, 2). E não é que Etty tem também um propósito confessional quando escreve: «Começo a sentir-me um pouco mais tranquila, meu Deus, depois dessa conversa contigo. Daqui por diante, discorrei contigo muitas vezes e, desse modo, impedir-te-ei de me abandonares. Comigo passarás também por períodos de escassez, meu Deus, tempos escassamente alimentados pela minha pobre confiança; acredita, porém, que eu continuarei a trabalhar para ti e ser-te fiel, e não te expulsarei do meu território»<sup>25</sup>.

Dessa forma, semelhante ao itinerário existencial de Agostinho, marcado por recuos, receios, dispersões - ele mesmo, sabedor dessas incompletudes, também Etty parece insistir nessa volta para si mesmo, apesar de tudo. Em 8 de junho de 1941, um domingo de manhã, ela escreve:

[...] vou me ‘virar para dentro’ por meia hora cada manhã antes do trabalho e escutar minha voz interior. Soltar-me. Podia-se também chamar meditação. Eu ainda tenho um pouco de receio desta palavra. Mas de qualquer forma, por que não? Uma meia hora sossegada dentro de você mesma<sup>26</sup>.

Fato é que a jovem ávida por leituras e por filosofia tinha familiaridade com Agostinho, pois fora instruída por Spier, seu amado. Certamente nos escritos agostinianos encontrou força e determinação para, em meio aos horrores da guerra, perseguições, campos de concentração, dar sentido a uma vida que seria brevemente interrompida. No dia 9 de outubro de 1942, a última data de registro é 12 de outubro de 1942, ela escreveu: «Vou ler santo Agostinho de novo. Ele é austero e fervoroso; e cheio de simples devoção em suas cartas a Deus. Na verdade essas são as únicas cartas que se deveria escrever: cartas de amor a Deus»<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> Davide, M., *Etty Hillesum: humanidade enraizada em Deus*, p. 33.

<sup>26</sup> Hillesum, E., *O Diário* in Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: os diários de Etty Hillesum (1941-43)*, p. 39.

<sup>27</sup> Hillesum, E., *O Diário* in Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: os diários de Etty Hillesum (1941-43)*, p. 224.

Meses antes, em 10 de junho daquele mesmo ano, Etty descrevera com certa dose de ironia aquela rotina de amarguras, dores, sofrimentos, desamparo. Ela escreveu logo de manhã, às 7h30: «é muito constrangedor. Santo Agostinho num estômago vazio»<sup>28</sup>.

Além dos diários, Etty escreveu cartas, durante sua estadia no ‘acampamento’ de Westerbork. Para Maria, uma amiga querida, em 11 de agosto de 1943, lemos que naquele ‘acampamento cercado por arame farpado, dormindo em uma cama de ferro’ ela não desistia: «[...]mas não há lugar algum onde eu possa sentar-me em paz; às vezes perambulo horas a fio procurando um cantinho sossegado [...] Visitei dez lugares diferentes para escrever esta única folha de papel»<sup>29</sup>. Nesse campo de horrores Etty, paradoxalmente, procura se fortalecer por dentro:

Há espaço para tudo em uma única vida. Para a crença em Deus e para um fim miserável. Quando digo: tenho que chegar a um acordo com a vida, não quero dizer que perdi a esperança. O que sinto não é desesperança. Longe disso [...] Às vezes sinto-me cansada, como um cão, depois de enfrentar as filas, mas sei que isso também é parte da vida e que em algum lugar há algo dentro de mim que nunca me abandonará de novo<sup>30</sup>.

Desse modo, a escrita cotidiana de Etty Hillesum parece ser agostinianamente mística, pois está eivada de inquietudes, de movimentos e enfrentamentos de si, em incontáveis tentativas de voltar-se para dentro de si e de recolher-se em sua cidadela interior. A título de conclusão, transcrevo mais um trecho, exemplo dessa vertente mística:

Hoje, quero retirar-me para repousar no meu silêncio: no espaço do meu silêncio interior ao qual peço hospitalidade por um dia inteiro.[...] Passarei

<sup>28</sup> Hillesum, E., *O Diário* in Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: os diários de Etty Hillesum (1941-43)*, p. 143.

<sup>29</sup> Hillesum, E., *O Diário* in Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: os diários de Etty Hillesum (1941-43)*, p. 237.

<sup>30</sup> Hillesum, E., *O Diário* in Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: os diários de Etty Hillesum (1941-43)*, pp. 155-6.

o dia inteiro num pequeno recanto daquela grande sala silenciosa que tenho dentro de mim.[...] Assim, cansada, posso ficar sentada no pequeno recanto do meu silêncio, acorada como um Buda e esboçando um sorriso como o dele – interiormente, entenda-se.<sup>31</sup>

Sim, entendemos, cara Ety. Como também não tenho dúvida que o velho bispo de Hipona não só entenderia como concordaria, pois, os quase 40 anos de pregação tinham sido para ele um «grande fardo, um ônus pesado, um árduo esforço» Para o místico Agostinho «nada [me] pode ser melhor nem mais doce do que fitar o tesouro Divino, sem ruído nem atropelo»<sup>32</sup>. Recantos místicos que tanto necessitamos.

Valeria a mesma pergunta para nós? O que seria bom e doce num mundo tão cheio de atropelos e ruídos? As *Confissões* de Agostinho? Os *Diários* de Ety? A via mística? Seja qual for o caminho, talvez não o saibamos de antemão, que seja aquele que tem a inquietação como fonte e o mistério como fim.

<sup>31</sup> Davide, M., *Ety Hillesum: humanidade enraizada em Deus*, p. 80.

<sup>32</sup> Brown, P., *Santo Agostinho. Uma biografia*, Record, São Paulo 2005, p. 316.

**Referências bibliográficas**

Agostinho, Santo, *Confissões*, Imprensa Nacional/Casa da Moeda, Lisboa 2000.

\_\_\_\_\_, *Confissões*, trad. de Lorenzo Mammi, Companhia das Letras, São Paulo 2017.

Betto, F.; Boff, L., *Mística & espiritualidade*, Vozes, Petrópolis 2010.

Brown, P., *Santo Agostinho. Uma biografia*, Record, São Paulo 2005.

Davide, M., *Etty Hillesum: humanidade enraizada em Deus*, Paulinas, São Paulo 2019.

González Faus, J. I., *Etty Hillesum: una vida que interpela*, Editora Sal Terrae, Maliano 2008.

Fitzgerald, A. (org). *Agostinho através do tempo: uma enciclopédia*, Paulus, São Paulo 2019.

Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: as diários de Etty Hillesum (1941-43)*, Record, São Paulo, s/d.

Hillesum, E., «O Diário» in Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: os diários de Etty Hillesum (1941-43)*, Record, São Paulo, s/d. p.15-227

Hillesum, E., «Cartas» in Gaarlandt, J.G., *Uma vida interrompida: os diários de Etty Hillesum (1941-43)*, Record, São Paulo, s/d. p. 229-227-253.

---

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

Wright, R. E., «Mística», in Fitzgerald, A. (org). *Agostinho através dos tempos. Uma enciclopédia.*: Martins Fontes, São Paulo 2019.

Ricardo Evangelista Brandão<sup>1</sup>

**Entre o amor e a soberba: o conceito de justiça do livro XIX do “Sobre a Cidade de Deus”, como chave de interpretação do amor ao próximo no “Comentário à Primeira Epístola de São João” de Agostinho**

**Resumo:** Partindo do conceito de justiça presente no Livro XIX do *De civitate Dei*, notadamente que justiça é “dar a cada qual o que é seu”, investigaremos até que ponto o amor (*dilectio*) trabalhado no Comentário à Primeira Epístola de São João pode ser interpretado como justiça social. Levando em consideração que essa Epístola é um dos mais duros textos de cobrança do amor para o cristão no Novo Testamento, Agostinho compreende as consequências da abundância e da falta do amor de forma eminentemente social, visto que por meio do amor se é impossível ficar insensível ante à miséria da injustiça social, que fabrica tantos miseráveis. Assim, a *vera justitia* seria demonstrada pelo amor incondicional ao próximo, não permitindo que seu semelhante fique na miséria, todavia, esse auxílio, outrossim, não pode se traduzir em uma dependência constante entre o auxiliado e o auxiliador, pois quando essa situação de dependência se perpetua, o auxiliado naturalmente nutrirá um sentimento de superioridade perante o auxiliado, e esse último se pensará inferior ao que o auxilia. De forma que o amor demonstrado pela *vera justitia* se configura em emergencialmente tirar o pobre da miséria, e rito contínuo, trabalhar para que ele adquira autonomia e dignidade.

**Palavras-chave:** Amor, Verdadeira justiça, Justiça social.

**Abstract:** Starting from the concept of justice in Book XIX of *De civitate Dei*, especially what justice is "to give to each one what is his", we will investigate the extent to which the love (*dilectio*) worked in the Commentary on the First Epistle of St. John can be interpreted as social justice. Considering that this Epistle is one of the hardest texts of the collection of love for the Christian in the New Testament, Augustine understands the consequences of abundance and lack of love in an eminently social way, since through love it is impossible to be insensitive before the misery of social injustice, which makes so many miserable. Thus, *vera justitia* would be demonstrated by unconditional love of neighbor, not allowing his neighbor to be in miser. However, this aid, moreover, cannot translate into a constant dependence between the aided and the helper, for when this situation of dependence if it is perpetuated, the aided one naturally will nourish a feeling of superiority before the aided one, and the latter will think himself inferior to that which assists him. So that the love demonstrated by true *justitia* is configured in an emergency to get the poor from misery, and continuous rite, to work so that it acquires autonomy and dignity.

**Keywords:** Love, True justice, Social justice.

## **Introdução**

A justiça e o amor são conceitos importantes jurídica e eticamente em todas as culturas, embora cada uma traga seu enfoque contextual de significação. Na cultura cristã não é diferente, pois o enfoque dado ao amor como vínculo entre o homem, Deus e seu próximo, presente nos evangelhos como *conditio sine qua non* para uma relação verdadeira com Deus, juntamente com a justificação, como o meio pelo qual o pecador se torna justo, e usufrui de uma relação autêntica com seu Criador, fazem desses conceitos centrais na compreensão da teologia cristã. Essa ênfase dada aos dois conceitos na filosofia e teologia cristã nos faz questionar: quais as relações possíveis entre os conceitos de justiça e o de amor? Assim, o presente artigo pretende se debruçar sobre esse questionamento, todavia, diante da imensidão de teóricos presentes na tradição cristã que abordaram esses conceitos em algum aspecto, trabalharemos esse problema no pensamento de Agostinho de Hipona. Destarte, doravante investigaremos a relação possível entre a justiça e o amor, partindo do conceito de justiça presente na *Sobre a Cidade de Deus*, e com esse conceito interpretaremos a ênfase dada ao amor bidimensional presente no *Comentário à primeira epístola de São João*, e mediante essa análise entender se seria possível falar no amor como justiça social na filosofia de Agostinho.

## **1 Conceito de justiça como reordenamento**

No tratado *Sobre a Cidade de Deus* Agostinho nos apresenta um conceito de justiça presente na tradição filosófica grega e romana, conceito esse que embora já esteja presente em Platão em

sua *República*<sup>2</sup>, conquista a sua fórmula definitiva em Aristóteles na *Ética a Nicômaco*<sup>3</sup>. O conceito mencionado na versão do filósofo de Hipona é o seguinte: «O Que dizer da justiça, cujo objeto é dar a cada qual o que é seu? Assim o homem há ordem justa e procedente da natureza, ordem segundo a qual a alma está submetida a Deus, a carne à alma e a alma e a carne a Deus» (*De civ. Dei*, XIX, 4, 4)<sup>4</sup>. Nosso pensador aproveita o conceito clássico de justiça lhe dando uma aplicação absolutamente distinta da aplicação da mencionada tradição, pois devemos lembrar que embora na citada obra trabalhe

<sup>2</sup> Na *República*, Platão não faz distinção entre o cidadão e a *pólis*, sendo essa última a ampliação do primeiro. Logo, desde o princípio do diálogo expressa que a meta do mesmo seria descobrir o que é a justiça, e que a melhor forma de escrutínio seria investigar a sua natureza com uma lente de aumento, ou seja, estudar ela na *pólis* para em seguida compreendê-la no ser humano individual. Depois de muito arrazoar acerca do tema, no Livro IV, conclui que justiça na esfera da *pólis* seria cada um fazer o que lhe é próprio segundo a sua natureza. O agricultor, artesão e comerciante que formam uma classe, fazendo o que lhe é próprio, os guardiões guerreiros, protegendo a cidade, e os guardiões sábios governando-a. Se cada um fizer o que é segundo a sua natureza, teríamos uma *pólis* justa. Da mesma forma, o homem tem em sua alma três funções, notadamente a apetitiva, a irascível e a racional, se cada uma cumprir a sua função equilibrada na alma humana, teremos um homem justo (Cf. *República* IV, 432b – 442d). Dessa forma, justiça, seja na *pólis* ou no indivíduo, é cada um fazer o que lhe é próprio, logo, não é difícil concluir a relação entre esse conceito e a fórmula clássica “dar a cada um o que é seu, segundo a sua capacidade”.

<sup>3</sup> Provavelmente Aristóteles não foi uma fonte direta de Agostinho no assunto que investigaremos, mas Cícero sem dúvida cumpriu esse papel, pois na *Sobre a Cidade de Deus* o hiponense o declara textualmente (Cf. *De civ. Dei*, XIX, 4, 4; 21, 1-2). Todavia, devido ao fato que Cícero se baseou na *Ética a Nicômaco*, na medida em que cita um conceito de justiça muito semelhante ao de Aristóteles, podemos afirmar que Agostinho sofreu influência ao menos indireta do pensamento aristotélico no assunto. Segue a fórmula aristotélica presente em uma análise da justiça na *Ética a Nicômaco*: «E haverá uma e a mesma igualdade entre as pessoas e as partes nela implicadas, pois a relação que se estabelece entre as pessoas é proporcional à relação que se estabelece entre as coisas partilhadas. Porque se as pessoas não forem iguais não terão partes iguais, e é daqui que resultam muitos conflitos e queixas, como quando as pessoas têm e partilham partes desiguais. Isto é ainda evidente segundo o princípio da distribuição de acordo com o mérito, porque todos concordam que a justiça nas partilhas deve basear-se num certo princípio de distribuição de acordo com o mérito» (*Ética a Nicômaco*, V, 3, 1131a 20-25).

<sup>4</sup> Esse conceito igualmente aparece no *De Lib. Arb.* I, 1, 13, 27 e no *De Civ. Dei* XIX, 23, 5.

um conceito político de justiça, sintetiza nesse conceito elementos políticos, bíblicos e soteriológicos<sup>5</sup> acerca do tema. Dessa forma “dar a cada qual o que é seu” passa a significar cada pessoa possuir e fazer o que lhe é próprio, ou seja, a Deus que está acima de tudo, todas as coisas devem lhe estar submetidas, que no caso do citado enxerto, a carne e a alma humana. Visto que a alma é superior ao corpo, o corpo deve estar submetido a alma, e esta não deve jamais ser dominada pelo corpo. Dessa forma, pelo exemplo colocado no texto fica claro que justiça é colocar tudo em seu devido lugar, e levando em consideração a síntese teológico - filosófica presente no pensamento do hiponense, esse devido lugar nada mais é que a ordem estabelecida por Deus. A justiça é a virtude que tem por meta a reordenação, para que o homem restabeleça a aliança que foi quebrada com a queda adâmica. Ou seja, com a quebra da ordem divinamente estabelecida, diversos vícios atrapalham a caminhada do homem em seu retorno para o ordenamento adequado, e as virtudes são ferramentas para combater esses vícios, entre elas temos a justiça que em seu “dar a cada qual o que é seu” reordena essa relação para que o homem possa alcançar a real felicidade.

Estamos cientes que em outras obras que trabalham a justiça com o aspecto preponderantemente soteriológico, ela é entendida como o momento em que o homem restabelece a sua relação com Deus por meio do sacrifício expiatório do Cristo, todavia, na medida em que o fragmento que tomamos como base de nossa análise tem por base também o aspecto político devido ao contexto da obra *Sobre a Cidade de Deus*, entendemos que esse reordenamento serve não exclusivamente para tratar o aspecto da aceitação da expiação, mas igualmente para o ordenamento da vida política, até porque não é possível fazer um separação entre teologia e política em Agostinho, pois ambas estão entrelaçadas como maneiras que o Criador utiliza para ordenar a humanidade pós queda. Nesse caso, podemos dizer

<sup>5</sup> Como com maestria nos diz Robert Dodaro: «O estudo que Agostinho faz da justiça na esfera política sintetiza elementos filosóficos, bíblicos, soteriológicos e epistemológicos que aparecem em seus estudos mais teológicos sobre o tema» (Dodaro, R., «Justiça», in Fitzgerald, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos, 2006, p. 786).

que segundo esse conceito, a *vera justitia* se traduz em respeitar a ordem divinamente instituída, de forma que cada um deve ter seu lugar natural respeitado, e se a maneira como o mundo está ordenado não condiz com a ordem natural, temos uma ordem que está fora dos limites, ou injusta.

Na mesma obra, Agostinho comentando acerca da *vera justitia* presente nos indivíduos que compõem a cidade e consequentemente na cidade formada por esses indivíduos justos, afirma o seguinte: «Dessa maneira, como um só justo vive da fé, assim também o conjunto e o povo desses justos viverão dessa fé que age pela caridade, que leva o homem a amar a Deus como se deve e ao próximo como a si mesmo» (*De civ. Dei*, XIX, 4, 4). O hiponense estabelece que a *vera justitia* consiste em restabelecer a ordem criada por Deus, ou seja, o homem age pelo amor (*dilectionem*) e, rito contínuo, o amor leva-o a amar a Deus (*diligiti Deum*), como se deve, da forma apropriada, ou seja, com total submissão. E ao próximo como a si mesmo (*et proximum sicut semetipsum*). Temos assim a síntese da moralidade cristã presente nos evangelhos sinóticos: «Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração, e de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e com toda a tua força. O segundo é este: amarás o teu próximo como a ti mesmo» (*Mc. 12, 30-31*)<sup>6</sup>.

Evidencia-se o fato de que Agostinho possui um olhar diferenciado para com o próximo, olhar esse ordenado pelo amor<sup>7</sup>

<sup>6</sup> O texto se repete quase textualmente nos demais evangelhos sinóticos: *Mt. 22, 39*; *Lc. 10. 27*.

<sup>7</sup> Em seus comentários acerca do amor, Agostinho utiliza de forma bastante livre as três palavras latinas correspondente ao termo, notadamente, *dilectio*, *amor* e *caritas*. No *De civitate Dei*, as utiliza como sinônimas, uso esse mais comum feito pelo filósofo (Fitzgerald, A. (org.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006, p. 39). Contudo na *In ep. Joan. ad Parthos*, desenvolve certa diferenciação entre *dilectio* e *amor*, sendo o primeiro aplicado às coisas superiores Cf. *In ep. Joan. ad Parthos* VII, 4; VIII, 5, e o segundo dependendo do contexto, pode ser usado para as coisas superiores e inferiores, logo é o que possui o uso mais extenso e indetemiado (Oliveira, N. de A., «Introdução», in Agostinho, Santo, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, trad. de Oliveira, N. de A., Paulinas, São Paulo 1989, p. 17). Com efeito, quando o amor é utilizado para os homens, deve compulsoriamente ser acompanhado pela benevolência. Por outro lado, se for utilizada para as coisas inferiores, significa

evangélico bidirecional, todavia, até que ponto esse próximo dito na *De civitate Dei* não se trata de um amor direcionado às pessoas afins? Ou seja, próximos por terem afinidades conosco, seja de parentesco, profissão, classe social, interesse comum, etc. Desta forma, é fundamental o apoio de outros textos para melhor compreender esse “próximo”, mesmo presentes em outras obras do filósofo com outros contextos, para resolver problemas distintos. Pois, com efeito, a despeito de tudo, é o mesmo autor que revela seu pensamento de forma assistemática, em muitos textos com contextos igualmente diversos.

Partindo desse conceito de justiça reinterpretado na *Sobre a Cidade de Deus*, serão analisados alguns fragmentos do *Comentário à primeira epístola de São João*, tendo como principal referência conceitual a ideia de que a injustiça ultrapassa o limite estabelecido pelo Criador, e que na *vera justitia* está presente o amor bidirecional presente nos evangelhos sinóticos.

## **2 Amor e justiça social: breve análise do *Comentário à primeira epístola de São João***

Entre outros assuntos o *Comentário à primeira epístola de São João* nos apresenta um olhar mais claro acerca desse próximo, pois a *Primeira Epístola de São João* objeto da interpretação de Agostinho, é um dos textos do novo testamento mais belos e profundos sobre esse amor ao outro. Na mencionada epístola, João coloca o amor ao próximo como *conditio sine qua non* para que o indivíduo convertido ao evangelho demonstre que de fato ama a Deus, e que dessa forma comprove sua real *metanoia* (Cf. *I Jo* 4. 7-21).

Portanto, o filósofo de Hipona ao explicar por qual motivo a epístola joanina não exorta a amar aos inimigos quando os evangelhos o fazem, afirma que o amor aos inimigos, embora não

algo semelhante ao gostar intenso, como alguém que ama uma determinada refeição, no sentido de gostar do prato de forma intensa (Cf. *In ep. Joan. ad Parthos* VIII, 5).

dito textualmente, está implícito na Epístola quando se refere a amor ao próximo. Fazendo uso de um argumento possivelmente inspirado nos círculos concêntricos de radiação de poder a partir do uno dos neoplatônicos<sup>8</sup>, o pensador entende que o amor ao próximo é o centro do amor, é claro nesse caso que estamos falando do amor horizontal, e a partir desse centro deve-se irradiar amor às circunferências, até chegar aos inimigos, teoricamente mais distantes de nós. Logo, da mesma forma que em um incêndio, se o foco do incêndio for alimentado, as regiões concêntricas ao foco igualmente serão queimadas, o amor aos nossos próximos, próximos por afinidade de fé, quando o mesmo é alimentado, compulsoriamente serão igualmente amados os que não possuem afinidades, mas que não nos odeiam e, rito contínuo, os que não possuem afinidade de fé, e nos odeiam (Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 4). A diferença das figuras de irradiação de poder neoplatônica, está no fato de que o *Uno* que é o centro de poder, é poder infinito, irradiando poder sem perder potência, já o amor fraterno, que na figura agostiniana constitui o centro do amor horizontal, necessita ser exercitado constantemente, para não perder potência e continuar irradiando o poder do amor ao outro. Como comprova esse esclarecedor fragmento:

É necessário que como o fogo, primeiramente se apodera do cerco e depois vai se expandindo pouco a pouco até regiões mais distantes. Mas próximo

<sup>8</sup> A irradiação de potência a partir do *Uno*, é relatado nas *Enéadas* de Plotino por diversas figuras na intenção de explicar como tudo depende do Uno para ser, sem com que o uno deixe de ser sempre o que ele é, infinita potência que tudo mantém sem perder a sua transcendência: «Existe, sim, alguma coisa que poderia chamar-se um centro; em torno a este centro um círculo irradiando o esplendor que emana daquele centro; em torno a estes (centro e primeiro círculo) um segundo círculo: luz da luz! Fora desses, porém, não existe um novo círculo de luz, mas o círculo que vem depois, por falta de luz própria, terá necessidade de uma irradiação que vem de fora» (*En.*, IV, 3, 17). Nas *Enéadas* nosso filósofo faz uso de inúmeras imagens intencionando explicar a processão a partir do *Uno*, entre elas temos: o sol (*En.*, V, 1, 6), o fogo e a neve (*En.*, V, 1, 6), a nascente inesgotável (*En.*, III, 8, 10), a árvore (*En.*, III, 8, 10), etc. Todas estas metáforas expressam a tese de que o *Uno* e as demais hipóstases permanecem íntegros em seus seres, ao irradiarem poder.

a ti está teu irmão que qualquer outro homem, e também mais unido a ti aquele a que conheces e que não se opõe a ti que o inimigo que se opõe. Estendendo o amor até ao próximo, não cortes esse desenvolvimento. [...] Prolongando até aos desconhecidos que não te fizeram mal algum, chegando também até aos inimigos (*In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 4).

Nesse caso, o amar se assemelha a um exercício<sup>9</sup>, de forma que o amor fraterno sendo devidamente exercitado transformará em nosso próximo a todos, e todos serão objeto de nosso amor. E com essa profusão de amor, comprovamos que o amor vertical não é apenas superficial resultado de um discurso, mas fruto de uma conversão genuína<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Acerca do amor que é fortalecido com a prática, como um exercício físico que estimula e aperfeiçoa os músculos, assevera Agostinho: «Mas a caridade – ao nascer no coração – já terá atingido a perfeição? Não! É para se aperfeiçoar que ela nasce. Logo após o nascimento, ela é nutrida. Quando é nutrida, fortifica-se. Quando é fortificada, aperfeiçoa-se» (*In ep. Joan. ad Parthos*, V, 4).

<sup>10</sup> Na época em que agostinho escreveu o *Comentário à primeira epístola de São João* (entre 413-418) exercia o cargo de Bispo em Hipona, e uma das grandes batalhas travadas foi o combate ao cisma donatista que separava as igrejas da África. O cisma donatista surge no início de século IV, liderado por Donato, por consequência da interpretação do comportamento que a igreja deveria ter como as pessoas que apostataram a fé na época da última grande perseguição romana ao cristianismo desenvolvida pelo imperador Diocleciano. Os denominados donatistas entendiam que as pessoas que apostataram a fé entregando as escrituras às autoridades romanas devido ao decreto do mencionado imperador, não deveriam ser mais aceitos como autoridades eclesiásticas, e seus atos eclesiais não deveriam ser autenticados pela igreja. Assim, no ano 311 um grupo de cristãos liderados por Donato, solicitaram a deposição do recém escolhido bispo de Cartago, Ceciliano, afirmando que a sua ordenação não era legítima por ter sido realizada pelo bispo Félix que o grupo acusava de apostatar da fé na perseguição de Diocleciano (Cf. Cairns, E.E., *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*, trad. de Azevedo, I.B. de, Vida Nova, São Paulo 1995, p. 84). Por fim, como a solicitação não foi aceita, elegeram um outro bispo o Majorino, e a igreja de Cartago ficou com dois bispos um donatista e outro católico, de forma que depois da morte Marjorino, Donato o sucedeu na sede cismática (Cf. Markus, R.A., «Donato, Donatismo», in Fitzgerald, A. (org.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006, pp. 440-444). Em Hipona, o cisma era especialmente difícil pois os donatistas eram em maior número, e contavam entre seus seguidores com pessoas mais simples como agricultores e autoridades locais, que muitas vezes boicotavam os católicos, boicote esses que iriam desde a proibição de venda de pães até o aumento de dificuldade em alguns processos para os católicos, de forma que uma forma de

Não estamos falando de um amor puramente teórico, mas eminentemente prático, ou seja, esse amor que temos para com o próximo é demonstrado por meio de ações, de forma que ao se dizer que ama o próximo e vê-lo padecendo necessidades sem nada fazer a respeito, se está professando um amor puramente formal. Segundo a ideia presente no conceito de *vera justitia* no *De civitate Dei*, existe uma hierarquia ontológica na importância, de forma que o amor a Deus vem em primeiro lugar e o amor ao próximo vem em segundo, todavia, na medida em que no presente comentário o pensador entende que o homem comprova seu amor a Deus por meio de seu amor ao próximo, na esfera prática de nossas ações, o amor ao outro teria uma maior importância. Ou seja, na esfera ontológica o amor a Deus estaria em primeiro lugar, mas em nossa vida prática o amor ao próximo teria a primazia, de forma que de nada adianta verbalizar que ama a Deus e não dar devida importância ao sofrimento alheio. Como nos diz de forma eloquente esse fragmento que interpreta *I Jo* 4, 20<sup>11</sup>: «Como assim? Quem ama a seu irmão também ama a Deus? Sim, se ele ama a seu irmão, necessariamente também ama a Deus, que é o próprio amor. Ser-lhe-ia possível amar o irmão e não amar o

facilitar alguns processos seria se casar com os donatistas (Cf. Brown, P., *Santo Agostinho, uma biografia*, trad. de Ribeiro, V., Record, Rio de Janeiro 2005, pp. 172, 281), tornando a vida do seguimento defendido por Agostinho um pouco mais difícil. O cisma donatista em sua versão mais radical se tornou violento, tendo um comportamento semelhante ao terrorismo atual, por parte do grupo donatista chamado de circunceliões. Peter Brown em uma análise de extremo equilíbrio comenta que embora de fato existia a violência do mencionado grupo de donatistas extremados, usada pelos bispos católicos como propaganda contra o grupo cismático, a violência era de ambos os lados, pois a igreja oficial do império romano era a católica e essa não se fazia de rogada ao utilizar a sua estrutura militar para impor o catolicismo, levando muitos bispos donatistas a se converterem ao catolicismo (Cf. Brown, P., *Santo Agostinho, uma biografia*, p. 285-287). O fato é que, Agostinho estava no centro desse rio de animosidade de ambos os lados, e no texto em questão defende a tese de que o amor genuíno, fruto de uma real conversão deve ultrapassar todas as barreiras, inclusive a da inimizade consequente do cisma presente no contexto. Todos devem ser incondicionalmente amados, sejam eles católicos ou donatistas.

<sup>11</sup> «Se alguém disser: ‘Amo a Deus’, mas odeia o seu irmão, é um mentiroso: pois quem não ama seu irmão, a quem vê, a Deus, a quem não vê, não poderá amar» (*I Jo*. 4, 20).

amor?» (*In ep. Joan. ad Parthos*, IX, 10). De maneira que é desprovido de coerência amar a Deus e não amar ao outro, independente de quem é esse outro. Para quem ama genuinamente ao Criador, não existem barreiras geográficas, culturais, raciais, de entendimento teológico, etc., para amar ao outro. Se há limite no amor, se está provando empiricamente a pequenez do Amor a Deus: «É bem inutilmente que me honras, exclama a cabeça lá do céu, é inutilmente que me honras. Pareces como homem que te quisesse beijar o rosto, mas te pisasse os pés, talvez com o calçado cheio de pregos ele pisa-te os pés, enquanto procura tua cabeça para beijá-la» (*Ibid.* X, 8). Na ilustração posta, a igreja é comparada com um corpo humano<sup>12</sup>, de forma que Cristo é a cabeça e o corpo são os membros da igreja espalhados pelo mundo. A forte imagem de pisar nos pés com um calçado cheio de pregos enquanto beija a cabeça, nos remete a ideia de que é uma grave ofensa ao Criador ou no mínimo uma flagrante contradição, professar devoção a Ele, e fazer pouco caso do nosso próximo, independente de quem seja esse próximo.

Assim, a benevolência é condição indispensável para a *dilectio*, contudo, em hipótese alguma se está defendendo a tese de um assistencialismo, pois, embora se deva ter um olhar assistencial para com os que mais necessitam, esse não deve ser o estado permanente do cristão para com os mais necessitados, visto que o cristão deve ardentemente desejar que o auxiliado abandone seu estado de necessidade e não dependa mais de sua benevolência.

A benevolência é fundamental, devendo sempre acompanhar a *dilectio* (Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 5). Todavia, isso não é o ideal, mas algo emergencial, de forma que jamais devemos desejar que exista um miserável, esfomeado, doente, etc., para que nós possamos exercitar a nossa benevolência, mas, a benevolência que está realmente em conformidade com a *dilectio*, é aquela que age no sentido de tirar o auxiliado daquele estado, para que o mesmo uma

<sup>12</sup> Nessa analogia provavelmente Agostinho se inspirou em comparação semelhante desenvolvida pelo Apóstolo Paulo (Cf. *I Cor.* 12, 12-31).

vez se erguendo, possa alcançar autonomia<sup>13</sup> com relação ao outro, abandonando a miséria em que outrora se encontrara. Como o exposto nessa esclarecedora períclope:

Não devemos desejar que haja mendigos para exercer com eles as obras de misericórdia. Dê pão ao faminto, porém melhor seria que ninguém estivesse com fome, e assim não darias nada a comer. Vocês devem vestir aos que não têm roupas; oxalá que tivessem todos vestidos e não existisse tal necessidade! Enterrai os mortos; oxalá chegue logo aquela vida onde nada morre! Sede amigo dos litigantes; oxalá venha o momento daquela paz eterna da Jerusalém celestial, onde ninguém se enfurece! Todos esses serviços se devem à necessidade. Não havendo indigentes cessaria as obras de misericórdia. Cessaria as obras de misericórdia, porém acaso se apagaria o fogo da caridade? (*In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 5).

Dessa forma, a *dilectio* deve ser operada de maneira benevolente, mas mesmo quando não há um necessitado, a *dilectio* não deixa de ser necessária, ela é muito mais que uma mera ação emergencial, é um estado constante de amor vigilante que auxilia ao miserável e deseja o fim da miséria, semelhante a uma disposição permanente para atuar no combate ao sofrimento do próximo. E a despeito de a necessidade impor sofrimento, a humilhação de estar

<sup>13</sup> O termo autonomia ao ser usado em relação a pensadores cristãos, tem sido alvo frequente de mal entendidos, de forma que é pertinente deixar explícito o que queremos dizer com esse termo. Autonomia e heteronomia são entendidas como obediência a uma lei estabelecida por si mesmo ou pela própria razão, e obediência a uma lei determinada por outro, respectivamente. Essa compreensão acerca do termo autonomia, tem gerado frequentes ataques do uso dessa palavra para se referir ao pensamento de Agostinho, contudo a utilizamos nesse artigo com a intenção de exprimir a autonomia de um sujeito em relação ao outro, jamais em relação à Deus. Logo, se por um lado estamos destacando uma autonomia enquanto parar de depender do auxiliador, por outro existe uma teonomia em que esse indivíduo permanece dependente em relação a Deus, mas ao mesmo tempo é governado pela razão, pois a teonomia é uma forma de autonomia, na medida em que nela o indivíduo é governado pela reta razão, pela razão com o verdadeiro propósito que ela foi criada (Cf. Tillich, P., *Teologia sistemática*, trad. de Bertelli, G., Sinodal, São Leopoldo 2002, p. 78). A despeito desse arrazoado teórico, o termo autonomia que doravante utilizaremos nesse texto, tem o sentido de independência em relação ao outro, ou seja, a perda da autonomia seria o estado de depender do outro para a sua existência, e como consequência a perda de capacidade de poder ser governado pela própria razão, estado esse que é um atentado ao mais básico da dignidade humana.

em permanente estado de miséria, necessitando frequentemente da benevolência alheia, impõe muito maior sofrimento, na medida em que se mina a autonomia do indivíduo fazendo com que a sua subsistência dependa mais do outro do que de si mesmo. Na medida em que o que diferencia o homem dos demais seres vivos é que o homem existe, vive, sente e pensa, e esse pensar é a única faculdade peculiar ao ser humano na medida em que esse atributo lhe dá autonomia que gera o livre-arbítrio (Cf. *De civ. Dei.*, XI, 16; *De lib. arb.*, I, 7, 16; 8, 18). O homem em frequente estado de miséria não é mais capaz de manter intacta a sua autonomia, diminuindo assim aquilo justamente que o tornava humano. Essa falta de autonomia gerada pela constante dependência da bondade alheia, é sem dúvida o maior sofrimento possível gerado pela miséria, de forma que a *dilectio* não pode se conformar em uma ação circunstancial, mais deve trabalhar no sentido de devolver a autonomia, e com isso a dignidade do indivíduo auxiliado, para que o homem possa viver a sua plena humanidade que lhe foi subtraída pelo estado de frequente dependência ao outro. Essa é a benevolência em seu real e mais profundo sentido.

Agostinho, em hipótese alguma vê com bons olhos a ajuda frequente sem a retirada do indivíduo de seu estado de vulnerabilidade, pois, o motivo que apresenta para justificar a necessidade que alguns benevolentes têm de manter o outro constantemente dependente de sua benevolência, é a soberba. Ou seja, é nossa obrigação ser benevolente para com os que necessitam, todavia, se o estado de miséria se mantém, estimula no benevolente o sentimento de superioridade. Pois, quando o necessitado se apresenta ao benevolente, se apresenta em estado de humilhação ante alguém, que ao menos naquele momento se apresenta como superior. Se esse estado permanece por muito tempo, a soberba se entranha na benevolência, de forma que ao invés de ansiar pela autonomia do auxiliado, secretamente desejaremos a sua manutenção nesse estado, para alimentar a nossa esfomeada soberba: «Porque se você dá aos destituídos, talvez anseie elevar-se frente a ele, e queiras que a ti se submetas porque é ele o recebedor de teu benefício» (*In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 5). Ou seja, a manutenção dessa relação entre o

auxiliado e quem o ajuda se constitui uma real relação de poder, em que o benevolente se sente maior que o auxiliado que dele depende, e por outro lado o auxiliado se sente menor, pois depende do outro para sobreviver. Nessa doentia relação de poder o auxiliado é apequenado, e o pior, quem auxilia, mesmo inconscientemente, se sente muito bem com essa inferiorização, sentir esse disfarçado com a satisfação de fazer bem ao próximo. Pois, se levamos em consideração que essa dependência apequena o indivíduo em sua frequente vulnerabilidade, ao nos sentirmos bem o auxiliando sem se esforçar na modificação da situação do mesmo, não estaríamos de fato nos alegrando com o nosso exercício de poder sobre outro, e disfarçando essa alegria com o bem estar da benevolência?

Em dado momento em seu comentário, o pensador de Hipona discute acerca de uma aparente contradição bíblica acerca de qual seria a raiz de todos vícios, a avareza ou soberba<sup>14</sup>. O que nos interessa nessa discussão, é o fato de que se conclui que tanto a avareza como a soberba são formas de ultrapassar o limite originalmente estabelecido. Na avareza o homem excede naquilo que seria o suficiente para sobreviver, querendo acumular a todo custo, e na soberba, deseja ser mais do que de fato é, se entendendo suficiente sem Deus (Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 6)<sup>15</sup>. A soberba é a origem de todo o pecado ao ultrapassar o limite estabelecido pelo ordenamento divino em que o homem deve estar submisso a Deus, e em status de superioridade com relação aos demais seres da criação: «Prestai atenção ao que estou a anunciar: Deus – o homem e os animais. Assim deve ser: acima de ti, Deus. Abaixo de ti, os animais» (*In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 7).

<sup>14</sup> O texto de *1 Tm.* 6. 10 afirma que a avareza é a raiz de todos os males, já o texto de *Eccl* 10. 15 afirma que é o orgulho a origem de todo pecado (Cf. *In ep. Joan. ad Parthos*, VIII, 6).

<sup>15</sup> A respeito da soberba em Agostinho, Walterson José Vargas escreveu um dos textos mais interessantes acerca do assunto em língua portuguesa, o qual aconselho a leitura para maior aprofundamento, de forma que segue um trecho que confirma a nossa interpretação presente no corpo do texto «Agostinho refere-se ainda à soberba como ‘imitação’. A soberba tem uma pretensão de imitação de Deus naquilo que lhe é mais próprio, o bastar-se a si mesmo, de maneira autônoma e independente» (Vargas, W.J., *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, Loyola, São Paulo 2014, p. 130).

Dessa forma, não é possível se aceitar a subjugação de um homem a outro, na medida em que isso constitui uma soberba ao se ultrapassar o limite estabelecido pela ordenação divina, logo, tal subjugação se constitui uma flagrante injustiça. Ao homem segundo as escrituras foi dado a autoridade de subjugar todos os animais não humanos, mesmo os mais fortes que ele, mas em momento algum é dito que está autorizado a dominar seu igual. Ora, se o homem pode dominar tudo, por qual motivo, tendo mérito e de forma honesta, não poderia dominar outro ser humano? Pelo simples motivo de constituir uma indignidade contra a natureza humana, criada à imagem e semelhança de Deus. O homem pode dominar tudo por meio de sua inteligência, todavia, não pode dominar outro ser inteligente, pois ambos foram criados à imagem de Deus. Não devemos entender domínio, apenas como um subjugar pela força ou pela inteligência como se faria com o mundo animal, mas estar acima do outro em situação de superioridade, e entender que esse estado, de sua superioridade e da inferioridade do outro é natural. Dominar sobre o reino animal não humano é natural ao homem, mas sobre outro homem é soberba, e uma ofensa a única criatura da natureza com o status ontológico mencionado. Ao se subjugar outro ser humano, seja pelo poder político, econômico ou qualquer outro poder, se está tratando como bestas criaturas que deveriam se submeter ontologicamente apenas a Deus.

Nunca podemos esquecer que o filósofo de Hipona tinha como maior meta a relação com o Sagrado, e eventualmente toca na filosofia na intenção de alcançar esse objetivo. Assim, podemos dizer que o amor ao próximo no presente texto se constitui em última instância em amor a Deus, e visto que o homem é criação de Deus e a única criatura no mundo material criado à imagem e semelhança de Deus, jamais podemos confundir seu status como o do resto da criação. Embora em obras como seu comentário ao Gênesis, a criação como um todo tenha um elevado status ontológico, pois a despeito de ser criada *ex nihilo*, é resultado de um projeto presente no Verbo divino, de maneira que todo a natureza é cópia do projeto eterno presente na mente divina (Cf. *De Gen. ad. litt.*, I, 4, 9; II, 7, 16; V, 13, 29; *De div. quaest.* 83, XLVI, 2; *De lib. arb.*, II, 16, 44;

*De civ. Dei.*, XI, 10, 3), e por esse motivo se é possível encontrar na natureza algo que ilustre a trilogia da Trindade. Todavia, no máximo o restante da natureza por não ter alma racional, é apenas vestígio de Deus, diferentemente do homem que é imagem e semelhança de Deus. O homem deve dominar a natureza da qual ele é superior, mas nunca outro ser humano, pois este possui igualdade ontológica com relação a ele, se revelando um ultrapassar o limite da ordem do domínio de um homem sobre outro seja em qualquer esfera. Não permitir, ou não dar as condições para que um homem possa ser igual ao outro não dependendo de sua benevolência, é uma flagrante quebra da ordem, e, por conseguinte, uma ação ou inação proficuamente injusta, pois, levando em consideração que apenas Deus deve estar acima do homem, quando um homem se coloca acima do outro está se colocando no papel que cabe apenas a Deus, alimentando mesmo que secretamente um sentimento de soberba que faz do homem um deus que tudo pode.

Podemos concluir que o detentor da *vera justitia*, na medida em que a mesma tem como elemento fundamental o amor bidirecional, vai “dar a cada um o que é seu” trabalhando para que todos que hoje necessitam da benevolência alheia, possam obter a sua autonomia, alcançando assim tal nível de igualdade, que possam estar em condições de depender de si mesmos para a sua subsistência. Nesse caso, estendendo essa *vera justitia* à esfera da *civitas*<sup>16</sup>, podemos dizer que uma *civitas* verdadeiramente justa, não

<sup>16</sup>Podemos estender esse raciocínio da esfera do homem particular que tem como atributo *vera justitia*, à esfera da *civitas*, na medida em que essa é composta por um aglomerado de homens individualmente justos governando segundo a *vera justitia*. Esse tipo de extensão foi expediente comum no pensamento antigo e tardio antigo, pois se entendia haver pouca diferença entre o homem e *civitas*, sendo a segunda uma ampliação da primeira, como comenta Giovanni Reale em relação à República de Platão: «Isso significa que a República, justamente por ser obra ética deve ser obra política porque, para Platão, o homem só pode explicar-se moralmente se se explica politicamente, na medida em que o homem ainda não é concebido por ele como ‘indivíduo’ distinto do ‘cidadão’, ou seja, do membro da sociedade política» (Reale, G., *História da filosofia antiga*, trad. De Perine, M.; Lima Vaz, H.C. de, Loyola, São Paulo, 2002, V. II, p. 241). Na mesma toada segue Aristóteles em sua *Ética a Nicômaco*: «Com efeito, ainda que tal fim seja o mesmo tanto para o indivíduo como para o estado, o deste último parece ser algo maior e

só não permitirá a miséria dos mais necessitados, como tornará política de Estado a garantia de que esse que ora depende do Estado, com brevidade possa caminhar com as suas próprias forças. Logo, na medida em que a permanência no estado de dependência não é incentivada, leva-se em consideração o mérito individual para o alcance da autonomia, todavia, para que se alcance esse estado, a *civitas* deve se obrigar a fazer a sua parte dando condições para aos que no momento não se encontram em condições de não depender da benevolência alheia, possam ser capacitados para tal.

Em suma, ante ao arrazoado teórico supra, não seria um absurdo sintetizar o conceito de justiça agostiniano como “dar a cada um o que é seu segundo a sua capacidade”, mas devido à aplicação da *dilectio* bidirecional, também “segundo a sua necessidade”.

mais completo, quer atingir, quer a preservar. Embora valha bem a pena atingir esse fim para o indivíduo só, é mais belo e mais divino alcançá-lo para uma nação ou para as cidades-Estados» (*Ética a Nicômaco*, I, 2, 1094b).

### Referências bibliográficas

Agostinho, Santo, «A cidade de Deus: contra os pagãos», 4. ed., trad. de Leme, O.P., Vozes; Petrópolis; Federação Agostiniana Brasileira, São Paulo 1990, Parte II.

\_\_\_\_\_, «Comentário da Primeira Epístola de São João», trad. de Oliveira, N. de A., Paulinas, São Paulo, 1989.

\_\_\_\_\_, «La Ciudad de Dios» in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad., introd. y notas de Moran, J., La Editorial Católica / BAC, Madrid 1958, vol. XVII, Libros XIII-XXII.

\_\_\_\_\_, «Del libre albedrío», in *Obras completas de San Agustín*, ed. Bilingüe, trad. introd. y notas de Seijas, P.E., La Editorial Católica / BAC, Madrid 1963. tomo III, p. 190-411.

\_\_\_\_\_, «Del Génesis a la letra» in *Obras completas de san Agustín*, ed. bilíngüe, trad, introd. y notas de Martín, B., La Editorial Católica/BAC, Madrid, 1957. tomo XV, p. 569-1271.

\_\_\_\_\_, «Exposición de la epístola de San Juan a los Partos» in *Obras completas de San Agustín*, ed. bilingüe, trad., introd. y notas de Moran, J., La Editorial Católica / BAC, Madrid, 1959, vol. XVIII, p. 192-362.

Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, trad. de Caeiro, A. de C., Forense, São Paulo 2017.

Bíblia. Português, *A Bíblia de Jerusalém*, trad. de Sociedade Bíblica Católica, Paulus, São Paulo 1985.

Brown, P., *Santo Agostinho, uma biografia*, trad. de Ribeiro, V., Record, Rio de Janeiro 2005.

Cairns, E.E., *O cristianismo através dos séculos: uma história da igreja cristã*, 2. ed. trad. de Azevedo, I. B. de, Vida Nova, São Paulo 1995.

Dodaro, R., «Justiça», in Fitzgerald, A. (org.). *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006, p. 783-787.

Fitzgerald, A. (org.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006.

Markus, R.A., «Donato, Donatismo», in Fitzgerald, A. (org.), *Diccionario de San Agustín: San Agustín a través del tiempo*, Monte Carmelo, Burgos 2006, p. 440-445.

Oliveira, N. de A., «Introdução», in Agostinho, Santo, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, trad. de Oliveira, N. de A., Paulinas, São Paulo 1989. p. 7-24.

Platão, *A República*, trad. de Rocha Pereira, M.H. da, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2007.

Plotino, *Enéadas*, Introd., trad. y notas de Igal, J., Editorial Gredos, Madrid 2008. liv. III, IV, V.

Reale, G., *História da filosofia antiga*, 2. ed., trad. de Perine, M.; Lima Vaz, H.C. de, Loyola, São Paulo 2002, vol. II.

Tillich, P., *Teologia sistemática*, trad. de Bertelli, G., Sinodal, São Leopoldo 2002.

Vargas, W.J., *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, Loyola, São Paulo 2014.



Nilo César Batista da Silva<sup>1</sup>

**O desdobramento da alma em direção ao belo: preleções no Livro sexto do diálogo Sobre a Música de Agostinho de Hipona**

**Resumo:** A nossa investigação visa propor uma breve reflexão sobre Livro VI do *De musica* (387-391) de Agostinho de Hipona. Pretende-se à luz da filosofia submeter em análise as principais linhas de argumentos sobre o desdobramento da alma no seu itinerário a Deus, em analogia aos ritmos e harmonias da arte musical. Evidentemente que o encontro entre a filosofia helenística e o cristianismo nos primórdios da Patrística se deu através de muitas recursas, porém com algumas aquiescências da parte da Patrologia latina. Neste âmbito, o pensamento de Agostinho de Hipona deve ser considerado uma referência da síntese da filosofia helenística na tradição latina. Não há dúvida que a referência neoplatônica esteve presente de forma singular na filosofia de Agostinho, não apenas como um ingrediente de sua evolução intelectual e espiritual, culminante na sua conversão, mas foi também o instrumento pelo qual e, exclusivamente por meio dele, o seu pensamento se formou. De fato, percebe-se que o pensamento de Agostinho é uma síntese da cultura helenística incorporada na latinidade, embora essa característica não esteja devidamente explícita em algumas de suas obras e no decurso de sua história, exigindo de nossas interpretações um exame mais atento e apurado. No decurso da leitura livro VI do *De musica* podemos identificar três aspectos importantes: i) A princípio, Agostinho propõe o desdobramento da alma a partir das sensações. O percurso da reflexão perpassa a via da educação dos sentidos com o objetivo de alcançar a transcendentalização perceptivo-sensorial, de modo que Agostinho pretende demonstrar que os movimentos e ritmos da música estão em analogia aos ritmos da alma movidos por um desejo natural de contemplar a Deus; ii) Para realizar tal percurso de ascensão da alma, Agostinho identifica no neoplatonismo a noção de espiritualização como atividade essencial da vida íntima da alma, de tal forma que o diálogo está impregnado da especulação plotiniana sobre a concepção de unidade, ordem e ser, sempre relacionadas a noção de Deus como inefável; iii) O pressuposto agostiniano ao descobrir na alma as harmonias corporais através

<sup>1</sup> Professor de Filosofia na Universidade Federal do Cariri - UFCA, membro do Programa de Pós-graduação da Universidade Federal de Sergipe - UFS, Coordenador do GT/ANPOF Agostinho de Hipona e o Pensamento Tardo-antigo. [nilobsilva@gmail.com](mailto:nilobsilva@gmail.com)

das sensações, sons e palavras em analogia à harmonia eterna, sustenta, de certo modo, a sua noção de perfeição invisível de Deus como aquele que se revela a nós nas coisas criadas.

**Palavras-chave:** Agostinho, Alma, Beleza, Neoplatonismo

**Abstract:** Our investigation aims to propose a brief reflection on Book VI of *De musica* (387-391) by Agostinho de Hipona. In the light of philosophy, it is intended to submit the main lines of arguments on the unfolding of the soul in its itinerary to God, in analogy to the rhythms and harmonies of musical art. Evidently, the meeting between Hellenistic philosophy and Christianity in the early days of Patristics took place through many resources, but with some acquiescence on the part of Latin Patrology. In this context, the thought of Augustine of Hippo must be considered a reference for the synthesis of Hellenistic philosophy in the Latin tradition. There is no doubt that the Neoplatonic reference was singularly present in Augustine's philosophy, not only as an ingredient of his intellectual and spiritual evolution, culminating in his conversion, but it was also the instrument by which, and exclusively through it, his thought has formed. In fact, it is clear that Augustine's thought is a synthesis of Hellenistic culture incorporated in Latin times, although this characteristic is not duly explicit in some of his works and in the course of his history, requiring a closer and more accurate examination of our interpretations. In the course of reading book VI of *De musica* we can identify three important aspects: i) At first, Augustine proposes the unfolding of the soul based on the sensations. The path of reflection runs through the education of the senses in order to achieve the perceptual-sensorial transcendentalization, so that, Augustine intends to demonstrate that the movements and rhythms of music are in analogy to the rhythms of the soul driven by a natural desire to contemplate God; ii) In order to carry out this path of soul ascension, Augustine identifies in Neoplatonism the notion of spiritualization as an essential activity of the soul's intimate life, in such a way that the dialogue is impregnated with the Plotinian speculation about the concept of unity, order and being, always related to the notion of God as ineffable; iii) The Augustinian assumption in discovering bodily harmonies in the soul through sensations, sounds and words in analogy to eternal harmony, supports, in a way, his notion of invisible perfection of God as the one who reveals himself to us in created things.

**Keywords:** Augustine, Soul, Beauty, Neoplatonism

O nosso estudo tem como objetivo propor uma breve reflexão sobre o itinerário da alma humana em direção ao belo inteligível. Este percurso faremos na interlocução com o Livro VI do *Diálogo sobre a Música* de Santo Agostinho, escrito entre os anos 387-391. A obra é uma referência do gênio agostiniano no campo da estética

medieval<sup>2</sup>, escrita com o intuito pedagógico, não apenas para preservar a herança clássica da ciência da música, mas, sobretudo, conduzir o leitor a adentrar no incomensurável terreno espiritual da alma e nele vislumbrar o elo existente entre o humano e o divino.

A obra sobre a música está inserida no conjunto de diálogos filosóficos, apresenta uma forte impressão da filosofia helenística e uma singular atenção ao neoplatonismo. Essa influência não pode ser caracterizada apenas como um ingrediente de sua evolução intelectual e espiritual, culminante no processo de conversão de Agostinho, mas, assim como ele mesmo relata em suas *Confissões*, o neoplatonismo foi o instrumento pelo qual e, exclusivamente por meio dele, o seu pensamento tomou nova configuração. Além disso, o *Diálogo sobre a música* apresenta características da doutrina neopitagórica que tem como princípio o número como essência de todas as coisas<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Seria despropositado, de nossa parte, atestar a existência de uma disciplina de estética fundada por Santo Agostinho ou por qualquer outro autor na antiguidade tardia. Mesmo sabendo que própria a invenção do termo, *aisthesis*, antecede *Agostinho*, mas a estética enquanto teoria sistematizada somente aparece no Século XVIII, através de estudos publicados pelo filósofo alemão, Alexandre Gottlieb Baumgarten (1714-1762). Naquele momento o propósito dos filósofos modernos era oferecer uma doutrina estética capaz de aliar sensação, sentimento à racionalidade, no sentido de atribuir a faculdade do conhecer a legitimidade da capacidade de sentir. De todo modo, isso não significa dizer que os autores medievais ignorassem qualquer reflexão filosófica-teológica sobre a beleza, á exemplo citamos Agostinho em pleno Século IV que escreve um tratado sobre música, em menção o seu magistério de retórica no *quadrivium*. Esta disciplina liberal designava o conjunto das três artes do movimento: a palavra, o canto e a dança. Neste sentido a reflexão filosófica sobre a natureza do belo, isto é, a inclinação pelo belo, atrai a sensibilidade dos filósofos desde o princípio da História da Filosofia.

<sup>3</sup> Conforme escreve Lorenzo Mammi (1994), «a escrita do *De música* apesar de acentuar o interesse em salvar a estrutura quantitativa da métrica antiga, acrescenta alguns elementos específicos, no campo da psicologia, da epistemologia e da ontologia agostiniana». Além disso, há de considerar que na época de Agostinho era comum fazer abordagem metodológicas da antiga ciência da música no campo da ética ou psicológica e de outra maneira, numa abordagem cosmológica ou metafísica que, por sua vez, confluíam na compreensão da

Na breve tentativa de buscar uma melhor caracterização que se aproxime do real significado da obra, algo curioso nos prende a atenção. O escrito se destaca, sobremaneira, dos demais por se distanciar das principais questões ocupadas por Agostinho durante a sua fase inicial de conversão, tais como, as polêmicas questões apoloéticas e o confronto doutrinal com os maniqueus. Porém, outro dado consideravelmente relevante deve ser registrado no estudo sobre a composição geral deste tratado sobre a música: a obra compõe-se de seis livros, percebe-se uma mudança radical de abordagem no sexto livro, pois, enquanto nos cinco primeiros livros Agostinho dedica maior tempo ao exame das questões métricas, no âmbito da matéria da ciência da música, por conseguinte, no sexto livro, a métrica deixa de ser a preocupação fundamental, para dar lugar a ampla investigação sobre a pedagogia da alma no tratamento de suas paixões, na percepção das sensações e, sobretudo, ao traçar o itinerário que alma pode fazer no anseio para alcançar uma visão mais plena do Belo inteligível. Neste propósito, Agostinho avança gradualmente no campo da metafísica do belo, na tentativa de provocar o leitor a fazer uma espécie de experiência mística.

Agostinho pretende nos fazer entender que a música deve ser assimilada como forma de instrumento para transcendência dos sentidos, na elevação da alma ao mais alto degrau de contemplação da beleza inteligível. A propósito, podemos resumir sumariamente a estrutura didática do sexto livro em três partes: i) Agostinho dialeticamente visa demonstrar o papel que as sensações da alma exercem no seu desdobramento em busca do belo inteligível. A sua proposta é examinar a via que perpassa a depuração dos sentidos, no intuito de alcançar o degrau mais elevado, por meio da transcendentalização perceptivo-sensorial. O que está em questão neste âmbito não é aquilo que as sensações podem captar das

natureza numérica do universo (cf. Fagundes, C., *Notas introdutórias do De musica, diálogos filosóficos de Agostinho de Hipona*, Tese doutoral, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRS, Porto Alegre 2014, p. 34); ii) Estudos mostram que era de interesse dos romanos adotar linhas de pensamento filosófico alinhadas no neopitagorismo e no platonismo, no intuito de decifrar a influência da matemática na cosmologia humana.

realidades sensíveis, mas os conteúdos que estão no vasto campo da memória e aquilo que os sentidos podem alcançar de mais elevado para o ser humano. A análise se dá por examinar minuciosamente os movimentos e ritmos da música em analogia aos ritmos da alma no seu desejo natural de contemplar a Deus; ii) Para justificar o percurso dialético da alma, Agostinho recorre ao neoplatonismo, a fim de compreender a noção de espiritualização da alma como atividade essencial da vida *mentis* do homem, de tal forma que o diálogo está impregnado da especulação plotiniana, das concepções de unidade, ordem e princípio, sempre relacionados à noção de uma realidade infável; iii) O pressuposto agostiniano ao descobrir na alma as harmonias corporais através das sensações, sons e palavras em analogia à harmonia eterna, sustenta, de certo modo, a sua noção de perfeição invisível de Deus como aquele que se revela a nós nas coisas criadas. Posteriormente, Agostinho escreve em suas *Retratações* que o tratado sobre a música exerce um papel preponderante na formulação da *visio Dei*, que se alcança pelo esforço do exercício dialético cuja alma humana realiza gradualmente seu desdobramento na procura de descobrir a sua verdadeira natureza.

Agostinho ao examinar a impressão dos ritmos da alma humana em analogia aos ritmos da música, considera a sensação e os sentidos a via em duplo movimento para traçar o percurso da alma à Deus. E ainda cravado no legado neoplatónico, deve considerar que a sensação tem sua origem na alma e os sentidos no corpo. Os sentidos do corpo são instrumentos de que a sensação se serve para conhecer as realidades corpóreas, apesar disto é importante frisar que os sentidos do corpo, mesmo contribuindo com a estruturação da sensação na alma, em hipótese alguma, pode formular o conhecimento, apenas captam os dados sensíveis para que a alma formule o conhecimento.

Com efeito, a sensação é um composto de afecção no corpo e de ação da alma, afecção do corpo pela realidade exterior e ação da alma em resposta à afecção do corpo, as quais são sentidas no corpo pela alma, para Agostinho,

uma coisa é reagir ao corpo, que é a sensação; outra é mover-se para o corpo, como ocorre na ação; e outra ainda é conservar na alma o efeito produzido por esses movimentos, seja quando de sua primeira aparição ou quando evocados pela recordação. Isso acontece por causa do prazer na concordância e pelo rechaço da discordância entre tais movimentos e experiências (*De mus.*, VI, 9, 24).

O próprio sentir é mover o corpo em resposta ao movimento que nele foi produzido (*mus.*, VI, 5,15), porque o corpo sofre as paixões da alma sem a menor capacidade de agir sobre ela. De todo modo, ainda que respeitando a potência da alma em detrimento de seu corpo, na esteira de Agostinho, a sensação deve ser considerada na relação alma/corpo, privilegiando a sua origem na alma, pois como já foi dito algumas vezes, a sensação é atividade própria da alma,<sup>4</sup> mas mesmo sendo pertença da alma ela necessita do corpo para sentir. É a alma que sente, enxerga a beleza, contempla a harmonia, constata o sabor, sente o odor e deleita-se. O corpo, mesmo sendo na constituição humana o outro da alma, não passa em sua funcionalidade de mera extensão sensível da alma. Nessa compreensão, Agostinho desconfia que possa existir certos vestígios da razão nos sentidos, no que se refere à visão, à audição e também no próprio prazer, ou seja, deve haver, portanto, algo de belo na experiência do sentir que o corpo reproduz (cf. *De ord.*, II, 11,33, p. 202).

A problemática das sensações e dos sentidos na relação corpo/alma dispõe Agostinho a enfrentar várias aporias ao longo do tratado sobre a música. Levando em consideração que a alma produz a sensação e necessita do dado sensível captado pelo corpo, então, como explicar que a alma pode permanecer intocável pelo corpo,

<sup>4</sup> A sensação tem relação com o conhecimento e com o espírito, enquanto os sensíveis, ao contrário, encontram-se inteiramente relacionados ao corpo. De acordo com Étienne Gilson, este é o ponto fundamental, a partir do qual as consequências se desenvolvem numa dupla direção. Os sensíveis contêm em si a causa da sensação, mas não a sentem em nenhum grau. A doutrina agostiniana da sensação é uma reinterpretação do pensamento de Plotino, para quem a alma imprime em si as imagens dos objetos sensíveis percebidos pelo corpo que ela anima. (Gilson, Étienne, Introdução ao estudo de Santo Agostinho, tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ª ed., São Paulo, Paulus/Discurso editorial, 2006, p. 123)

mesmo recebendo dele as impressões do mundo sensível? A resposta de Agostinho dada à questão foi considerada frágil por alguns estudos hodiernos. O filósofo de Hipona escreve que antes é preciso considerar o fato; pois, uma coisa é o sentido, outra aquilo que passa pelo sentido, pois o movimento belo afaga o sentido, posto que, a significação bela no movimento afaga só o espírito (*De ord.*, II, 11, 34 p. 203). Nesta pretensa distinção entre a sensação e os sensíveis, Agostinho procura dissociar estritamente a realidade percebida e a sensação que temos dela, além disto, na doutrina agostiniana não devemos deixar de considerar o papel preponderante da vontade na forma de sentir o mundo e assimilar as paixões boas ou malélicas. A outra vertente em resposta à questão, nos aponta por considerar que a alma tem a própria realidade espiritual que anima a vida e vive presente em todos os órgãos do corpo, posto que, quando o corpo é afetado pelas realidades externas, essa afetação só se torna sensação quando a alma dirige a sua atenção para aquela parte do corpo afetada. Assim sendo, não é o corpo que ao ser afetado, age sobre a alma, mas a alma que dirige sua atenção para a parte do corpo afetada, utilizando-se disso para gerar a sensação sem sofrer nenhuma ação do corpo (*De mus.*, VI, 5, 10). O próprio sentir é mover o corpo em resposta ao movimento que nele foi produzido. (*De mus.*, VI, 5,15). Neste âmbito, a vontade exerce um papel vetorial na cognição das paixões. O corpo, na concepção de alguns autores da Patrística, deve ser considerado um instrumento a serviço da espiritualização da alma, pois, quando o corpo faz uso de seus sentidos exerce sua específica função de existir enquanto instrumento da alma.

De outro modo, a compreensão pode ser ampliada e a questão poderá assimilar novos rumos, pois, para reconhecer as afecções corporais, a sensação recolhe na memória, onde se encontram as imagens que fazemos das coisas, mesmo aquelas que de imediato os sentidos não podem alcançar. Na filosofia das sensações agostiniana, os ritmos da sensação são realizados pela memória, (*De mus.*, VI, 6, 16) por que mesmo no silêncio e, sobretudo, no sono recordo as paixões da alma no corpo como se a alma estivesse em plena atividade resistindo ou consentindo as paixões do corpo. A alma em

atividade recolhe na memória os números eternos, os critérios pelos quais avalia as harmonias causadoras de deleite estético, encontrando na unidade, o paradigma principal do ser, do conhecimento e da estimacão estética. Todas as coisas, de fato, existem, podem ser conhecidas, amadas e estimadas em sua beleza, porque são unas. Para a doutrina neoplatónica a unidade é a marca que possibilita a existência de todos os seres, racionais e irracionais, em sua singularidade. Tudo o que é, enquanto é, logo, aspira a preservar a unidade, causa de sua existência. Sobre esta matéria, Agostinho compartilha da mesma ideia, pois para ele,

a harmonia começa pela unidade e é bela, graças à igualdade e à simetria, e se une pela ordem. Por essa razão, todo aquele que afirma que não existe natureza alguma que, para ser o que é, não deseje a unidade e se esforce por ser igual a si mesma, na medida de sua possibilidade, e que guarde sua própria ordem, seja em lugares ou tempos, ou mantenha sua própria conservação num corpo que sirva de equilíbrio; deve afirmar que tudo o que existe, e na medida em que existe, foi feito e fundado por um Princípio Único, por intermédio da beleza, que é igual e semelhante às riquezas de sua bondade pelo qual o Uno e o (outro) Uno que procede do Uno estão unidos por uma, por assim dizer, mui cara caridade (*De mus.*, VI, 6, 16).

Obtendo a sensação como a atividade motriz dos movimentos da alma, Agostinho alcançou o suporte necessário para lançar-se na procura do conhecimento de Deus, também circunscrito nas impressões sensíveis, ou seja, no sentido interior e, por seu turno, alcançar nos ritmos da memória o horizonte, onde hipoteticamente pode vislumbrar a imagem do divino no interior da alma humana. É relevante notar que se a sensação é obra da alma que sente e pode ser alterada de acordo com a vontade, é válido afirmar que a alma só consegue seu equilíbrio, isto é, *o pondus meum* quando se sobressai à paixão corporal, que lhe é sempre inferior, e dirige sua atenção para o que lhe é superior, isto é, Deus.

Solucionando o problema da natureza e origem da sensação da alma ao belo, Agostinho depara-se mormente diante de uma nova tarefa, isto é, saber onde se origina o ritmo, se está na beleza sensível da harmonia da música ou nos movimentos da alma que sente, lá

onde contém os números. Mas antes, devemos lembrar o que já foi dito, que mesmo no silêncio a alma tem seu ritmo interior, ou seja a sua musicalidade interior. Em prévias conclusões, Agostinho escreve que «não é difícil afirmar que o sentido já possui tais ritmos estabelecidos em si mesmo, antes que algo soe, pois do contrário, não se sentiria tocado pela sua consonância, nem ofendido pela sua dissonância. Então, é exatamente isso, seja o que for, usado para concordar ou rechaçar algo que soa, que eu chamo de ritmo. Logo, quando escuto um som, não é nos meus ouvidos que se produz a capacidade de aprovar ou reprová-lo, mas na alma» (*De mus.*, VI, 2, 3).

Com efeito, os ritmos da razão, evidentemente são mais belos que os ritmos sensíveis dos corpos, os primeiros nos possibilitam suscitar na alma a recordação dos números supremos e reaproximar a alma a Deus (cf. *De mus.*, VI 11, 31; 12, 36). O ponto alto da reflexão agostiniana para entender esta mediação em que a beleza musical estabelece entre o corpóreo e o incorpóreo pode ser lido em várias descrições do livro sexto do *Diálogo sobre a música* (VI, 9, 23; VI, 17, 57), mas o ponto culminante se dá no momento em que Agostinho se refere a beleza do hino ambrosiano<sup>5</sup>. De acordo com descrição do texto, Agostinho ao ouvir o hino de Ambrósio na Catedral de Milão não era apenas a beleza e harmonia dos sons que vibravam aos seus ouvidos, mas o vigor das palavras citadas no verso, *Deus creator omnium*, que ecoavam na alma em gozo e transcendência. «Os sons quando chegam aos meus ouvidos, a alma não pode cessar de experimentar o gozo, porque a harmonia eterna que regula as leis dos números tem sua consistência em Deus e não

<sup>5</sup> Santo Ambrósio, em Milão, no final do séc. IV, parece ter introduzido no Ocidente latino uma prática monacal, comum no Oriente: a salmodia coral antifônica, bem como o hinário para todos os fiéis, costumes que rapidamente se expandiram pelas igrejas de Itália, Gália e Espanha, constituindo o chamado canto ambrosiano. Ambrósio muito oportunamente, aliás, soube até utilizar o canto para congregar os fiéis à sua volta, aquando das investidas da imperatriz Justina, que queria ocupar uma igreja cristã de Milão com as celebrações dos heréticos arianos. Agostinho narra precisamente este acontecimento em algumas passagens de *Confissões*, IX, 7, 15; IX, 12, 32; XI, 23, 35.

no som que atinge o ouvido, ou no sentido da audição, ou no ato de quem decide. Deve-se, portanto, admitir que esses ritmos também estão em nossa memória, lá onde também se encontra o espírito e os vestígios da Beleza» (cf. *De mus.*, VI, 2, 2).

Os vestígios da beleza em que se refere Agostinho é a beleza inteligível que encontramos sua imagem na própria alma, ela, portanto, transcende a beleza sensível, presente nos seres e agradável pelo esplendor da luz e das cores, das melodias, sabores e odores. A verdade é que toda a criação manifesta em medida, número, ritmo e harmonia os vestígios da Beleza suprema. Mas dentre as criaturas, somente a alma humana louva a Deus, o canto do ser humano ocupa uma posição privilegiada, todavia, mais alta porque é mais perfeito que o canto do rouxinol, justamente por ser composto de palavras, e estas, de conteúdo espiritual (cf. *De mus.*, 1, 4, 6).

Por isso, aquele verso proposto por nós, “Deus Creator omnium”, é muito agradável aos ouvidos não só por seu som numericamente articulado, mas também é muito mais agradável à alma pela exatidão e verdade de seu sentido, desde que não te importes com a lentidão, para falar educadamente, dos que negam que algo possa ser feito do nada, ainda que se diga que quem o fez foi o Deus onipotente (*De mus.*, VI, 17, 57)

A musicalidade do hino ambrosiano proporciona a Agostinho a via de ascese espiritual, por meio da beleza sensível que se faz presente, tanto na visão, como na escuta, na combinação das palavras e na harmonia dos ritmos. Para ele devemos usar a música para nos salvar do vácuo e atingir o repouso da alma. A via de ascese se dá pela harmonia da alma ao perceber os ritmos da razão que são capazes de ver nas coisas sensíveis, a causa invisível que constitui os entes cósmicos na sua beleza. Além disso, a alma descobre na unidade divina, o máximo grau de Beleza, a Beleza em toda sua plenitude (*mus.* VI, 10, 25). Assim como o Apóstolo Paulo escreve em suas Cartas, o visível nos conduz ao invisível, de fato, o audível nos conduz ao inaudível da beleza inteligível, ao *verbum interius* que canta em silêncio<sup>6</sup> com a língua em repouso e a garganta em silêncio, canto quanto quiser (cf. *Ibid.*, p. 20).

<sup>6</sup> Cf. *Romanos*, 1, 20.

Com efeito, se a beleza é fresta que une as realidades sensível ao mundo inteligível, ligando o humano ao divino, a música é a mediação privilegiada pela qual acessamos essa fresta, enquanto a linguagem manifesta o belo. Agostinho descobriu na música a instrumentalização necessária para educação dos sentidos e, por sua vez alcançar uma compreensão integral do humano, vinculando impressões sensoriais auditivas e visuais, estabelecendo a necessária conexão entre o sensível e o inteligível, aproximando o humano ao divino. E nos ritmos da razão que são mais belos, a possibilidade de suscitar na alma a recordação dos números supremos e reaproximar a alma de Deus (cf. *De mus.*, VI 11, 31; 12, 36).

Também o número começa do uno e é belo graças à igualdade, simetria e maneira ordenada de se unir. Por isso, quem admite que, para ser o que é, toda a natureza tende à unidade, busca permanecer igual a si mesma enquanto pode, mantém a própria ordem nos lugares ou nos tempos e a própria saúde com um equilíbrio incorpóreo, tal pessoa deve admitir também que todas as coisas que existem foram criadas e fundamentadas, como existem e na medida em que existem, a partir de um único princípio, por meio de uma forma similar e igual a si mesma, com toda a riqueza da bondade pela qual se unem entre si o uno e o outro uno que procede do uno, por assim dizer, com um amor amorosíssimo (*De mus.*, VI,17, 56).

De acordo com Agostinho, a razão vê beleza onde existe proporção, ritmo e unidade. Quase sempre afirmamos que a beleza visível é fruto da mútua simetria das partes entre si em relação ao todo. De fato, encontramos simetria nos belos corpos, nas esculturas, nos seres criados, tal como descobrimos beleza e harmonia nos ritmos e melodias. A alma se comove e goza diante de uma paisagem natural, de uma escultura proporcional, do inigualável brilho dos astros, de uma bem-composta melodia. Contudo, será a simetria causa da beleza sensível? Na verdade, a alma, progressivamente, dirige seu olhar amante ao Uno, fonte de todas as gradações e manifestações do belo, dito como bem ou primeira beleza. Nesse itinerário ascensional, paulatinamente desliga-se dos vestígios sensíveis da beleza, continuando na busca de si mesma. Desejosa do Belo e do Bem, buscará, na visão integrativa com o Uno ou divino, a felicidade que almeja.

### Considerações finais

A obra em discussão possui um valor incomensurável para o campo da estética e da metafísica medieval, no sentido procurar situar o ser humano na ordem e harmonia do universo e sua ascensão ordenada às realidades incorpóreas.

Evidentemente como chave de leitura introdutória aos textos de Agostinho é preciso entender que i) seus escritos filosóficos reverberam no ambiente propício para o amplo diálogo entre dois expoentes, a saber, o neoplatonismo e o cristianismo, esse já no seu quarto século de história<sup>7</sup>; ii) há, portanto, claras evidências que o pensamento filosófico de Agostinho é uma síntese da cultura helenística incorporada na latinidade, embora essas características não estejam explícitas em todas as obras e no decurso de sua história, exigindo de nossas interpretações um exame mais atento e apurado. A verdade é que o neoplatonismo o auxiliou na realização de uma singular aventura intelectual, na qual transitaria do materialismo maniqueísta às certezas metafísicas, em busca da compreensão da *imago dei* no interior da alma humana<sup>8</sup>. Por outro lado, devemos

<sup>7</sup> Agostinho aproxima-se dos escritos de Plotino, por meio da tradução latina do africano, Mario Vitorino (300-363). Há um vasto consenso de que Agostinho tenha acessado escritos da estética plotinianos, *Sobre o Belo (Eneadas I.6)*, ou por exemplo, o tratado, *De regressu animae*, que fora extraviado ao longo das traduções.

<sup>8</sup> Talvez fosse constrangedor se pensar uma analogia entre o Uno de Plotino e o Deus de Agostinho. Não será Plotino o autor de uma metafísica irracionalista no Ocidente ao afirmar que a inteligência não é o princípio último e que na raiz dos seres lhe escapa a toda determinação intelectual? «Plotino poderia considerar insolúvel o problema da construção racional e da realidade ao conceber o princípio radical como objeto de uma experiência *sui generis*, uma espécie de contato imediato e ininteligível muito distinto do conhecimento intelectual? Na verdade, admitir uma experiência com o absoluto que por sua natureza não é susceptível de nenhuma análise é admitir um dado opaco da inteligência» (Cf. Brehier, E., *La filosofía de Plotino*, traducción de Prebisch, L.P., Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1953, p. 170). «A natureza do Uno é geradora de todas as coisas, razão porque não é nenhuma delas» (Cf. *Enéadas*, V, 1, 9, 3). Sendo o Uno nenhuma das coisas, ele é transcendente a toda determinação e sem essência. Isso quer dizer que não se assemelha a nenhuma essência dos entes; ele

perceber que o encontro entre o helenismo e o cristianismo não se deu de forma homogênea, há de se registrar que no movimento dos Padres da Igreja havia por grande parte alguma recusa ao pensamento pagão.

Apesar de tudo, parece-nos excessivamente reducionista, senão de todo errôneo, pretender confinar o agostinismo no neoplatonismo, de fato, apesar dessa notável influência, antes, há de se distinguir como cada corrente e autores operacionalizam as suas bases conceituais. Quando se trata de uma figura importante no rol dos Padres da Igreja, à exemplo, Agostinho de Hipona, em primeiro lugar, devemos levar em conta a tradição em que ele está inserido, nesse caso, o pensamento agostiniano se opera a partir de uma metafísica da criação, postulada já pelos seus antecessores, autores cristãos, no enfrentamento ao emanatismo de raiz neoplatônica - pagã, embora a tese do criacionismo se deixe apontar contornos da teoria da participação platônica e foi adotada por alguns autores do medievo, mas com algumas restrições.

Evidentemente que a especulação agostiniana sobre a *visio Dei*, deve ser de alguma forma tributária da reflexão plotiniana sobre o Uno, principalmente no momento em que Agostinho estava no cômputo de duas fortes correntes de pensamento, consideravelmente convincentes, a saber, o ceticismo<sup>9</sup> e o maniqueísmo. “No entanto, em Plotino e Agostinho, há também a ideia de que o trajeto de subida não leva

é a essência *par excellence*. O Uno é a Potência de todas as coisas, se ele não existisse, não existiria tampouco as coisas, nem sequer a inteligência, que é vida primeira e plena.

<sup>9</sup> Refiro-me aos argumentos de *Contra Acadêmico* e no *De beata Vida*. A sistematização dos estudos nas obras de Cícero resultou na produção de *Contra os Acadêmicos*, integralmente dedicada aos argumentos do ceticismo dos acadêmicos da *Nova Academia*. Para os cétricos, a felicidade será alcançada mediante a busca constante e diligente da verdade. Para Agostinho, isso não faz o menor sentido, uma vez que o homem somente pode ser feliz quando de posse da verdade. Gilson (2007, p. 25) confirma: “A contemplação da verdade é, para Santo Agostinho, a condição *sine qua non* da beatitude”.

diretamente dos objetos exteriores ao divino, mas realiza primeiro uma virada para o interior do espírito”<sup>10</sup>. Também a noção de queda da alma através de sua orientação para as realidades sensíveis, isto é, a matéria, causando o distanciamento do absoluto<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Brachtendorf, J., *Confissões de Santo Agostinho*, tradução de Milton Camargo Mota, São Paulo, Edições Loyola, 2008, p. 137.

<sup>11</sup> Agostinho assimilou do neoplatonismo a consagração da alma como atividade essencial da vida do homem. Traz como herança da especulação plotiniana a concepção de unidade, de certa forma, a noção de Deus como inefável. A unidade é para Plotino expressão da perfeição, o fundamento último do ser, o que constitui sua realidade verdadeira, superior a toda determinação e a toda forma, por isso, Plotino não identifica a unidade com o ser. Mas é a unidade que permite ao real ser, e ser pensado (Cf. *Enéadas* VI 6, 13, 1-16; VI 9, 2, 8-20). Essa mesma concepção de Deus como unidade é retomada por Agostinho em vários momentos de sua obra, embora com algumas restrições à filosofia pagã, basta examinar o *Comentário literal ao Gênesis*, X, 32 e XII, 18; também em *Confissões XIII 1,2* O Uno é o fundamento da realidade, ponto de partida da emanção e meta última de conversão da alma. Unidade e simplicidade absolutas, anterior a tudo, além do ser e do pensar. Sua unidade não é uma unidade numérica nem tampouco uma unidade acidental, a simplicidade absoluta do Uno escapa a toda apreensão racional, porém, paradoxalmente, a afirmação da existência do Uno aparece para Plotino como uma exigência racional. Porque a multiplicidade requer uma unidade que a preceda e a justifique.

## Referências Bibliográficas

### Fontes primárias

*Confessionum libri tredecim, Corpus Christianorum – Series Latina/ CCL 27*, L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981.

*De ordine*, CCL 29, Green, W.M., Brepols, Turnhout 1970, pp. 89-137.

*De musica libri sex*, PL 32, 1081-1194.

### Traduções

Augustin, *Dialogues Philosophiques – IV La Musique – De Musica Libri Sex*, texte de l'édition Bénédictine, introduction, traduction et notes de Finaert, G., A.A. Desclêe, de Brouwer et Cie, Paris 1947.

Agostinho, Santo, *Diálogo sobre a música*, tradução, introdução e notas de Fagundes, Claudiberto, Tese doutoral na Universidade Federal do Rio Grande do Sul UFRS, Porto Alegre 2014.

Agostinho, Santo, *Confissões*, tradução de Arnaldo do Espírito Santo; Beato, J. e Castro-Maia de Sousa Pimentel, M.C. de; introdução de Costa Freitas, M.B. da, 2 ed. bilingue português/latim. Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2004.

Agostinho, Santo., *Diálogo Sobre a ordem*, tradução, introdução e notas de Oliveira e Silva, P., Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa 2000.

## Estudos

Brachtendorf, J., *Confissões de Santo Agostinho*, tradução de Mota, M.C., Edições Loyola, São Paulo 2008, pp. 136-137.

Brehier, E., *La filosofía de Plotino*, traducción de Prebisch, L.P., Editorial Sudamericana, Buenos Aires 1953.

Gilson, Étienne, *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, tradução Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ª ed., São Paulo, Paulus/Discurso editorial, 2006, p. 123)

Fagundes, Claudiberto., *Notas introdutórias do De musica, diálogos filosóficos de Agostinho de Hipona*, Tese doutoral, Universidade Federal do Rio Grande do Sul - UFRS, Porto Alegre 2014 (Tese Doutoral).

Mammì, Lorenzo, «Deus cantor», in *Artepensamento*, Companhia das Letras, São Paulo 1994.

Mammì, Lorenzo, *Santo Agostinho, o tempo e a música*, Universidade de São Paulo, São Paulo 1998, v. 1. 217p. / v. II 215 p. (Doutorado em Filosofia).

Ortega, A., «Notas introdutórias a La Musica», in *Obras completas de San Agustín*, Ed. bilíngue latim/espanhol, Madrid 1988, Vol. 34, p. 54.

Plotino, *Enéada V*, 8 [31] *Acerca da beleza inteligível*, tradução, introdução e notas de Soares, Luciana Gabriela E.C., *Revista Kriterion*, nº107, (2003), p.110-135

Trapé, A., *Agostinho, o homem, o pastor e o místico*, tradução, Marcos, F.E. e Nunes Costa, M.R., Scripta Publicações, São Paulo 2017.



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 Cassiciáco. 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.



José Teixeira Neto<sup>1</sup>

**Mestre Eckhart e Santo Agostinho: a bem-aventurança (*beatitudo*)  
consiste em um ato do intelecto ou da vontade?**

**Resumo:** No Capítulo XVII do *Comentário ao Evangelho de João*, Eckhart comenta Jo 17, 3: «Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo». O comentário começa assim: «Se a bem-aventurança consista em um ato do intelecto ou da vontade, é uma antiga questão. Das palavras acima [do evangelho de João] parece que consista essencialmente no conhecimento e no intelecto». Para explicitar sua posição, Eckhart cita alguns textos de Agostinho, por exemplo: *De moribus Ecclesiae*; *Retractaciones*; *De beata vita* e *De Trinitate*. Em nosso trabalho, pretendemos mostrar como Eckhart constrói sua exposição a partir de Agostinho, centrando-nos na análise do Capítulo XVII do referido comentário.

**Palavras chave:** Eckhart; Agostinho; Felicidade; Intelecto; Vontade.

**Abstract:** In Chapter XVII of the *Commentary on the Gospel of John*, Eckhart comments on John 17, 3: «Now this is eternal life: may they know you, the only true God, and the one you sent, Jesus Christ». The comment begins like this: «If the beatitude consists of an act of the intellect or the will, it is an old question. From the words above [from the Gospel of John] it seems that it consists essentially of knowledge and intellect». To make his position clear, Eckhart cites some texts by Augustine, for example: *De moribus Ecclesiae*; *Retractaciones*; *De beata vita* and *De Trinitate*. In our work, we intend to show how Eckhart builds his exhibition from Augustine, focusing on the analysis of Chapter XVII of that comment.

**Keywords:** Eckhart; Augustine; Happiness; Intellect; Will.

Pretendemos, no presente artigo, identificar e analisar a influência de Santo Agostinho na resposta eckhartiana para uma

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela PUG – Roma; Professor Adjunto IV do Curso de Filosofia, Campus Caicó-CaC, da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte-UERN. E-mail: [josteix@hotmail.com](mailto:josteix@hotmail.com); [joseteixeira@uern.br](mailto:joseteixeira@uern.br). Agradeço ao Prof. Dr. Alberto Leopoldo Batista Neto (UERN/Campus Caicó/Curso de Filosofia) pela leitura e pelas sugestões que foram feitas ao texto.

“antiga questão”: se a bem-aventurança (*beatitudo*) ou felicidade consiste em um ato da inteligência ou da vontade. No capítulo XVII do *Comentário ao Evangelho de João*, Eckhart comenta Jo 17, 3: «Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo». Como um mestre da universidade<sup>2</sup>, Eckhart inicia seu comentário ao texto evangélico

<sup>2</sup> Como “enquadrar” a produção eckhartiana? Se, por um lado, os historiadores viram Eckhart como um mestre universitário, também o viram como um “mestre de vida” e como um “místico”. Para De Libera (1998a), Eckhart, mas também Enrico Suso e Johannes Tauler foram considerados, ainda vivos, mestres de vida, mas também eram eruditos (*dotti*): «*Erano, in una parola, dei teologi. La loro originalità sta nell’aver predicato, insegnato o diretto delle anime utilizzando se non la lingua di tutti giorni, per lo meno quella dei laici e d’esserci così rivolti, come teologi, sia al mondo dei ‘semplici’ que a quello degli intellettuali. Il carattere ‘mistico’ della loro teologia è innegabile. Esso occulta tuttavia troppo di frequente presso gli storici la base scolastica dell’edificio spirituale*» (De Libera, A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, trad. di Granata, A., Jaca Book, Milano 1998, p. 11. Itálico do autor). Sobre as diversas interpretações do pensamento e da obra de Eckhart, De Libera (De Libera, A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, p. 15) afirma que «Si possono, a grandi linee, disingue due poli tra i quali si colloca una varietà di posizioni intermedie: l’uno che vede esclusivamente in Eckhart un ‘místico’ e uno ‘spirituale’ (Hass, 1992); l’altro che inende rivalutare la sua dimensione filosofica (Mojsisch, 1993)». De Libera não nega a dimensão autenticamente espiritual da teologia de Eckhart, mas retoma algumas observações críticas que K. Flasch levanta com relação ao uso, frequentemente rígido, da noção de ‘mística’ no caso de Eckhart: «(1) il termine ‘mística’ abbraccia i contenuti più vari, se non addirittura i più disparati, (2) la qualifica ‘místico’ conduce tropo spesso a ‘isolare Eckhart dai suoi predecessori e dai suoi contemporanei’, (3) la contrapposizione tra ‘mística’ e ‘scolastica’ tende a presentare la ‘scolastica in modo omogeneo’, mentre essa è attraversata da contraddizioni, e a ‘separare la mistica della università dell’epoca’, mentre la spiritualità di Eckhart è arricchita da una cultura filosofica universitaria» (De Libera, A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, p. 15-16). Por fim, queremos trazer uma última posição de Alain De Libera (De Libera, A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, p. 20), mesmo que delimitada pelo espírito da coletânea para a qual está escrevendo: «Ci limiteremo dunque a dire che Eckhart non è né filosofo né mistico, ma più semplicemente teologo, un teologo domenicano del XIV secolo, ricco d’una cultura del XIII (Tommaso, Alberto, ma pure Bonaventura), se non addirittura del XII secolo (Bernardo di Clairvaux, Guglielmo di Saint-Thierry)». Loris Sturlese (2014, LXV) avalia a posição de Kurt Flasch da seguinte maneira: «Non sembra dunque avere

torto Kurt Flasch, quando guarda com diffidenza alla tendenza di interpretare le formule enfatiche di Eckhart in senso mistico esperienziale. Attribuire ad Eckhart la qualifica di ‘místico’, più o meno ‘speculativo’, non conferisce molto all’interpretazione dei suoi testi ed anzi – come dimostra la storiografia – troppo spesso non ha fatto altro che legittimare scorciatoie ermeneutiche, proprio là dove situazioni di difficoltà testuale avrebbero richiesto ancor maggiore attenzione e approfondimento». Além dessa posição de Alain De Libera, é importante, nos limites dessa nota, especificar o aspecto “intelectual” da mística de Eckhart. Le Goff (*Le Goff, J., Os intelectuais na Idade Média*, 2 ed., trad. de Castro, M. de, Editora José Olympio, Rio de Janeiro 2006) aproxima o mestre turíngio e Nicolau de Cusa e reconhece no primeiro a fonte do “antiintelectualismo” que estaria presente no segundo. De acordo com Le Goff (*Le Goff, J., Os intelectuais na Idade Média*, p. 167) «O misticismo de mestre Eckhart seduz a maior parte dos pensadores do fim da Idade Média. Em 1449, o cardeal Nicolas de Cusa, [...] assume a defesa de Eckhart, ataca o aristotelismo e faz a *Apologia da douta ignorância*». Rodrigo Guerizoli («Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», *Cadernos de Filosofia Alemã*, 11 (2008) 64) já analisou essa questão e acertadamente concluiu que «A caracterização do pensamento de Mestre Eckhart como misticismo *tout court* não se deixa, todavia, facilmente harmonizar com a biografia do mestre turíngio e tampouco com o estilo de sua obra». Quanto a esse aspecto, Guerizoli lembra que Eckhart foi «bacharel sentenciário em Paris» e ocupou por duas vezes «a cátedra de teologia reservada aos dominicanos não-franceses (1302-1303 e 1311-1313)»; que Eckhart escreveu «uma extensa obra em latim, de incontestável caráter acadêmico e que abarca comentários às escrituras, questões disputadas, sermões e fragmentos de seu grande projeto filosófico-teológico, destinado a desempenhar em sua obra o papel de uma *Suma teológica: a Opus tripartitum*». Por fim, Rodrigo Guerizoli («Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», 64) lembra que foi intenção de Eckhart «expor o que afirma a sagrada fé cristã e o texto dos dois testamentos através dos argumentos naturais dos filósofos». Por outro lado, embora «possa parecer legítimo aplicar-se à obra eckhartiana o adjetivo ‘místico’ e a Eckhart o epíteto de um autor interessado no problema da *unio mystica*, isso ainda não é motivo para que, de imediato, tachemos sua doutrina como antiintelectual». Seria necessário, antes de tudo, determinar o sentido do termo “mística” utilizado para caracterizar a obra de Eckhart e também «investigar se esse misticismo de fato se caracteriza por um matiz antiintelectual» ((«Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», 65). Ainda nesse mesmo texto, Rodrigo Guerizoli lembra que K. Flasch e de B. Mojsisch rejeitam que o termo “mística” pudesse caracterizar o pensamento de Eckhart. Porém, apresenta a seguinte posição de Alois M. Haas: «Em seu combate à minimização do elemento cristão que marca a interpretação do pensamento de Eckhart proposta por Flasch, Haas, mesmo reivindicando a legitimidade do adjetivo ‘místico’, não

e sua resposta à questão com um “parece que” (*videtur quod*)<sup>3</sup>: «A partir das palavras acima parece, porém, que consiste substancialmente no conhecimento e no intelecto (*consistat in cognitione et intellectu*)» (*Expositio*, Cap. XVII, n. 673, p. 843)<sup>4</sup> e embasa sua resposta essencialmente em textos de Santo Agostinho.

No capítulo 17 da sua *Expositio* o mestre cita diretamente Agostinho pelo menos doze vezes e as obras citadas, literalmente ou não, são o *De moribus ecclesiae*; *Epístola a Dárdano*; *Retractationes* sobre o *De beata vita*; *De trinitate*; *De immortalitate animae* e *In*

duvida, portanto, da ‘intelectualidade’ daquele pensamento». Para ele, Eckhart se teria colocado a tarefa de descrever em categorias ontológico-filosóficas – em termos de superação do ‘tempo’ e ganho da ‘eternidade’ – a união entre o homem e Deus. Exatamente por isso ele teria sempre exigido de seus intérpretes que ao termo ‘místico’ fosse ajuntada uma segunda determinação, a saber, a de ‘especulativo’, que enfatizaria o viés intelectualista de sua doutrina (cf. («Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», 67). A partir daí, Rodrigo Guerizoli ((«Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», 67-68) pode acuradamente concluir: primeiro, que «avaliando a caracterização de ‘místico’ proposta por Le Goff, que sempre associa essa noção à de ‘antiintelectualismo’, devemos concluir, portanto, que o pensamento de Eckhart não se deixa explicar por essa categoria». E, segundo, que «o pensamento de Eckhart não se faria como descrição de uma experiência religiosa pessoal – tendo por base uma pura *cognitio dei experimentalis* – mas trafegaria, antes, por discussões, demonstrações e argumentos» («Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», 67-68).

<sup>3</sup> É interessante observar, por exemplo, que nas *Summas* e *Quaestiones* de Tomás de Aquino, o “parece que” (*videtur quod*) é a marca das opiniões que o próprio Tomás rejeita e rebate (pelo *respondeo* e, em seguida, as respostas diretas às objeções). Porém, no texto que vamos analisar, Eckhart utiliza pelo menos duas vezes essa expressão, porém, o que segue a elas são textos de Agostinho ou argumentos que parecem confirmar a própria tese de Eckhart.

<sup>4</sup> Faremos as traduções para a língua portuguesa dos textos do capítulo XVII da *Expositio Sancti Evangelii Secundum Iohannem* a partir da seguinte edição: Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, texto latino a fronte, introduzione, traduzione, note e apparati di Vannini, M., Giunti Editori, Firenze; Bompiani, Milano 2017. Nos referiremos a esse texto, a partir de agora, pelo termo latino *Expositio*.

*Evangelium Ioannis*. Mostrarmos, a seguir, alguns textos agostinianos citados por Eckhart<sup>5</sup>:

Do *De moribus ecclesiae*:

Talvez não seja inoportuno se perguntar o que é a vida eterna. Mas escutemos Aquele que a concede: ‘a vida eterna é conhecer a ti, verdadeiro Deus, e aquele que enviaste, Jesus Cristo’. Portanto a vida eterna é o próprio conhecimento da verdade<sup>6</sup>.

Da *Epístola a Dárdano*<sup>7</sup>:

Bem-aventurados aqueles para os quais possuir Deus não é outro que conhece-lo, porque este conhecimento é plenitude da verdade e da felicidade<sup>8</sup>.

No primeiro livro das *Retractationes*, capítulo segundo, mencionando o livro *De beata vita*<sup>9</sup>, diz:

<sup>5</sup> Quando Eckhart citar literalmente Agostinho, traduziremos os textos citados para a língua portuguesa a partir da versão estabelecida em Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, 2017. Para tanto, recorreremos tanto ao texto latino quanto à tradução para a língua italiana. Quando a citação for indireta, recorreremos aos textos disponíveis em <http://www.augustinus.it/index2.htm>. Para a tradução verificaremos o texto latino e a tradução para a língua italiana e para a língua espanhola.

<sup>6</sup> «Fortasse non incongrue quaerito, aeterna ipsa vita quid sit. Sed eius largitorem potius audiamus: ‘haec est’, inquit, ‘vita aeterna’, ut cognoscant te verum deum et quem misisti Iesum Christum’. Aeterna ergo vita est cognitio ipsa veritatis» (*Expositio*, cap. XVII, n. 673, p. 842).

<sup>7</sup> Trata-se da *Epístola* 187.

<sup>8</sup> «Beatissimi sunt quibus hoc est deum habere quod nosse: ipsa quippe notitia plenissima, verissima, felicissima est» (*Expositio*, cap. XVII, n. 673, p. 842).

<sup>9</sup> *De beata vita* C. 4 n. 35: «Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pie perfecteque cognoscere a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid connectaris summo modo. Quae tria unum Deum intelligentibus unamque substantiam, exclusis vanitatibus variae superstitionis, ostendunt» (Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/felicita/index2.htm>. Acesso em 05/08/2019).

Neste livro estivemos de acordo, nós que juntos procurávamos, sobre o fato de que a vida bem-aventurada não era outra que o perfeito conhecimento de Deus<sup>10</sup>.

Além disso, Eckhart refere que no livro I do *De trinitate*, último capítulo, entre muitas coisas diz Agostinho: «o que é a vida eterna senão aquela visão ‘que conheçam a ti, único Deus verdadeiro’?»<sup>11</sup>.

Em seguida, sempre a partir de textos agostinianos, o mestre turíngio começa a apresentar a sua própria resposta explicitando a diferença entre “seguir, tender e amar” a Deus, que diz respeito à vontade, e “alcançar, possuir e unir-se” a Ele intelectualmente. Para tanto continua, do *De moribus ecclesiae*, o passo já citado:

Se nos orientamos para Deus, a nossa vida é boa; se o alcançamos não é somente boa, mas também vivemos felizes’. E, posteriormente, bem à frente, prossegue: ‘orientar-se para Deus significa tender para a bem-aventurança, possuí-lo é a própria bem-aventurança. Amando-o nos orientamos para Ele, porém o possuímos quando unindo-nos a Ele, com um modo admirável e inteligível o alcançamos, iluminados e tomados interiormente pela sua verdade e santidade<sup>12</sup>.

Para Eckhart essa diferença entre “orientar-se para Deus” e “alcançar ou possuir a Deus” pode ser simbolicamente compreendida a partir do capítulo 23 das *Quaestiones in genesim*<sup>13</sup> quando Agostinho explica o passo: “não te chamarás mais Jacó: teu

<sup>10</sup> «In quo libro constitit inter nos qui simul quaerebamus non esse beatam vitam nisi perfectam cognitionem Dei» (*Expositio*, cap. XVII, n. 673, p. 842).

<sup>11</sup> «Quid est vita aeterna nisi illa visio, ‘ut cognoscant te unum deum verum’?» (*Expositio*, cap. XVII, n. 673, p. 842).

<sup>12</sup> «[...] deum ‘si sequimur, bene; si assequimur, non tantum bene, sed et beate vivimus’. Et longe post ibidem sequitur: ‘secutio dei beatitatis est appetitus; assecutio autem ipsa beatitas. Sed cum sequimur diligendo, assequimur vero mirifico et intelligibili modo contingentes, eius veritate et sanctate penitus illustrati atque comprehensi’» (*Expositio*, cap. XVII, n. 674, p. 842-844).

<sup>13</sup> Segundo a nota 10 ao capítulo XVII da edição italiana que estamos seguindo, trata-se de *Questionum in Heptateuchum Libri septem; Liber 1: Quaestiones in genesim*, q. 114.

nome será Israel” (Gn 35,10). De acordo com o mestre, Agostinho questiona

[...] como é possível não obstante aquele ‘não te chamarás mais Jacó’ tenha continuado a chamar-se assim por toda a sua vida, e também em seguida, enquanto diversamente aconteceu com outros, como por exemplo com Abraão. E responde dizendo: ‘Assim se compreende perfeitamente que este nome pertença àquela promessa pela qual Deus será visto como não foi visto antes pelos pais. Ali não mais existirá nenhum nome antigo, porque nada mais permanece, nem sequer o próprio velho corpo, mas a visão de Deus como prêmio supremo’<sup>14</sup>.

Até aqui podemos supor que Eckhart, além de manter, com Agostinho, a diferença entre a vontade e o intelecto, entre a atenção para Deus e a união com Ele, neste último passo, parece acordar com Agostinho que a “visão de Deus” ou bem-aventurança não se dá na vida atual, mas somente quando veremos Deus de um modo que não nos é dado ver agora. Porém, penso que deveríamos colocar duas questões. A primeira diz respeito a posse e união intelectual com Deus e devemos nos perguntar: para Eckhart “intelecto” deve ser compreendido apenas como uma potência cognitiva da alma ao lado da vontade, potência que ama? A segunda questão diz respeito a se, de fato, para Eckhart a bem-aventurança ou felicidade como união com Deus deve ser postergada para depois da ressurreição<sup>15</sup>.

Os argumentos para sustentar a diferença entre vontade e intelecto e para sustentar que a bem-aventurança consiste no conhecimento intelectual de Deus são retirados dos textos

<sup>14</sup> «[...] : ‘non vocaberis Iacob, sed Israel erit nomen tuum’, Gen. 32, quaerit quomodo, non obstante illo: ‘non vocaberis ultra Iacob’ ‘ipsum per totam vitam suam et deinceps post vitam suam appellatum esse Iacobe’, secus autem de aliis, puta de Abraham. Et respondet dicens: ‘nimirum nomen hoc’, scilicet Israel, ‘ad illam pertinere recte intelligitur repromissionem, ubi sic videbitur deus, quomodo non est ante a patribus visus. Ubi non erit nomen vetus, quia nihil remanebat vel in ipso corpore vetustatis, nisi dei visio summum praemium» (*Expositio*, cap. XVII, n. 674, p. 844).

<sup>15</sup> Essas duas questões podem ser direcionadas a partir das discussões sobre “o nascimento de Deus na alma” para as quais remeto os artigos de Guerizoli (2012) e Santos (2012).

agostinianos. Eckhart refere-se a sete argumentos cuja autoridade é a própria razão (*Expositio*, n. 675, p. 845): «A razão também parece concordar com isso» (*Videtur etiam ratio suffragari*). Vejamos esses argumentos:

O 1º argumento (*Expositio*, n. 675, p. 845), podemos dividi-lo em duas partes: Em primeiro lugar, Eckhart afirma que o ato próprio da vontade é tender ou apetecer (*appetere*). “Apetecer”, “tentar alcançar”, “tender para” ou “desejar” não é ainda um “possuir”. Portanto, esse ato da vontade não garante ao homem a bem-aventurança. Não se é bem-aventurado enquanto se tende, mas somente quando se possui o que se deseja. Em segundo lugar, aponta que outro ato verdadeiro da vontade é amar o que ela já possui (*diligere vel amare quod est rei iam habitae*). Nesse caso, pode-se dizer que a vontade é bem-aventurada com relação ao simples tender. Eckhart aponta, portanto, que «[...] na tendência a vontade ainda não é bem-aventurada, no amor, por outro lado, é já bem-aventurada». Porém, nesse último caso, essa não é a bem-aventurança em sentido pleno, pois o homem «[...] não encontra Deus, que é a própria substância da bem-aventurança (*substantia beatitudinis*), mas se alegra (*gaudet*) com ele tendo-o já encontrado» como amor ou apenas como objeto da própria vontade. Para aclarar essa diferença e em que sentido apesar de já possuir Deus como objeto amado ou como objeto da vontade o homem ainda não é bem-aventurado, Eckhart cita novamente o último capítulo do IX Livro do *De trinitate*: «Por isso o amor, o Espírito Santo, na divindade não se diz Filho, nem gerado ou encontrado, enquanto que o conhecimento é chamado Filho, isto é, parido, gerado, prole»<sup>16</sup>. Está claro, portanto, de acordo com esse argumento, que a posse de Deus como objeto amado pela vontade não propicia a bem-aventurança que se identifica, para Eckhart, com o conhecimento de Deus. No quarto argumento, como veremos, Eckhart volta a essa diferença entre “amor” e “conhecimento” também à luz da teologia trinitária.

<sup>16</sup> «Propter quod amor, spiritus sanctus, in divinis non dicitur filius aut partus aut repertus nec genitus, notitia vero et filius dicitur et partus, genitus sive proles, [...]» (*Expositio*, n. 675, p. 845).

No segundo argumento (*Expositio*, n. 675, p. 845), Eckhart parece concluir a segunda parte do primeiro argumento afirmando que «[...] a vontade parece mercenária (*mercennaria*): de fato não está direcionada para a nua substância divina (*nudam dei substantia*), mas tende para Deus e dele frui enquanto é bom (*quia bonus*)». Mediante a metáfora do mercenário, Eckhart indica que a vontade quando tende para Deus e quando Dele frui, não tende para e não frui da sua nua deidade ou da sua nua substância, mas tende e frui para um modo, o modo do amor. Qualquer modo a partir do qual vemos ou amamos Deus é sempre um encobrir a sua deidade e, nesse caso, além de não se tratar de uma posse, mas de uma tenção para Deus, a vontade não se direciona para a deidade, substância da própria bem-aventurança.

Quanto ao terceiro argumento, a diferença entre o intelecto e a vontade é ainda mantida a partir daquilo para o qual a vontade “tende e acolhe” e daquilo que o intelecto “acolhe”. Eckhart coloca assim esse argumento (*Expositio*, n. 676, p. 847):

[...] a vontade se dirige e acolhe o próprio bem; o intelecto, por sua vez, acolhe a própria razão do bem, que é melhor do que o bem e é a sua causa, enquanto também é a eterna razão de uma coisa corruptível, como ensina Agostinho<sup>17</sup>.

Aqui Eckhart se refere ao *De immortalitate animae* quando Agostinho sustenta a imortalidade da alma com base na certeza de que na alma estão a arte e a razão, por exemplo, das artes liberais. Além disso, parece-nos importante destacar que surge nesse passo do *De immortalitate animae* um conceito agostiniano que depois será apropriado pela Escola de Colônia e, por conseguinte, pelo Mestre Eckhart: “as razões verdadeiras” estão na parte secreta (*in secretis*) da alma<sup>18</sup>. Essa temática, tipicamente agostiniana, sugere,

<sup>17</sup> «[...] <voluntas> fertur et accipit ipsum bonum; intellectus vero accipit ipsam rationem boni, quae utique praestantior est bono et causa boni, in tantum ut etiam rei corruptibilis ratio sita eterna, ut docet Augustinus».

<sup>18</sup> *De immortalitate animae* (c. 4 n. 6): «manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas

como veremos na sequência, que o termo “intelecto” não se refere apenas à faculdade ou força cognoscitiva da alma que conhece as coisas segundo a razão do uno, do verdadeiro e do bem.

No quarto argumento (*Expositio*, n. 676, p. 847), Eckhart renoma, num primeiro momento, a concepção presente no *De anima* de Aristóteles e também em Tomás de Aquino segundo a qual «[...] a vontade está na razão’ (*Voluntas in ratione est*) como tendência originada e proveniente da razão [...]» e, segundo, diz que «[...] a vontade, o que ela é (*quod voluntas est*) e a perfeição que possui (*quidquid perfectionis est in ipsa*), vem do intelecto (*ab intellectu est*)». Essa diferença implica aqui, parece-nos, outra concepção de “intelecto” que aparece, como sugerimos, no terceiro argumento já analisado. Isso quer dizer que o intelecto, por um lado, é a força cognoscitiva e que se distingue da vontade como *appetitus*, ambos são potências, faculdades ou forças da alma. Porém, “intelecto”, em outro sentido, é origem da vontade e também do intelecto<sup>19</sup>. Esse quarto argumento, então, indica uma dependência originária da vontade com relação ao “intelecto”, ou seja, com relação à parte secreta e escondida da alma da qual derivam a vontade como

sive ignoratione sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur» (Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/immortalita\\_anima/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/immortalita_anima/index2.htm). Acesso em 06/08/2019).

<sup>19</sup> Não iremos aprofundar aqui a questão, mas tão somente oferecer um passo do *Sermão 26*. Nesse *Sermão*, Eckhart retoma a concepção da centelha da alma ao afirmar que na parte mais elevada e que “está na eternidade”, «[...] jaz encoberto algo como uma fonte-origem de todo o bem, algo como uma luz brilhante, que resplandece todo o tempo, algo como uma brasa incandescente sempre a arder». É aí, na centelha da alma, mente ou intelecto, que Eckhart ver brotar duas forças: «Uma chama-se *vontade*, a outra *intelecto*» (*Sermão 26*, 2006, p. 174. *Cursivo do tradutor*). O termo intelecto, portanto, tanto pode significar a “centelha da alma” como algo que emana dessa centelha com a *vontade*. Assim, “intelecto”, por um lado, nomeia a “centelha da alma”, a “parte superior” e “escondida” da alma sempre voltada para o divino e, por outro lado, nomeia o que brota dessa parte secreta: a vontade e o intelecto que se distinguem enquanto potências da alma. Além disso, recomendamos a leitura do já citado artigo de Rodrigo Guerizoli (2012) que trata essa diferença no âmbito dos sermões sobre “nascimento de Deus na alma”.

*appetitus* e o intelecto como potência cognoscitiva. Mestre Eckhart explica esses aspectos recorrendo à doutrina trinitária e a textos do evangelho de João. Ao utilizar o vocabulário trinitário (*prōcēdēre*), Eckhart aponta tanto para uma distinção quanto para a procedência originária da vontade com relação ao “intelecto”, ou seja, a parte secreta e escondida da alma.

Para o primeiro aspecto diz que:

[...] ‘a vontade está na razão’ como tendência originada e proveniente da razão, assim como no divino o Espírito Santo procede do Filho e, por isso, a liberdade que está formalmente na vontade provém do intelecto no qual preexiste original e virtualmente, de acordo com o versículo ‘Se, pois, o Filho vos libertar, sereis, realmente livres’ (Jo 8, 36)<sup>20</sup>.

Quanto ao segundo aspecto:

[...] a vontade e o que ela é e a perfeição que possui, vem do intelecto, assim como o que o Espírito Santo possui vem do Filho: ‘não falará de si mesmo, mas dirá tudo o que tiver ouvido’; ‘Ele me glorificará porque receberá do que é meu e vos anunciará’ (Jo 16, 13.14)<sup>21</sup>.

Quanto ao quinto argumento (*Expositio*, n. 677, p. 847), Eckhart diferencia primeiramente o objeto formal (*obiectum formale*) e o sujeito da vontade (*subiectum*). Neste momento não aprofundaremos aqui a diferença entre o objeto e o sujeito de uma potência como a vontade, mas tão somente, de forma rápida,

<sup>20</sup> «[...] ‘voluntas in ratione est’ appetitus descendens sive originatus a ratione, sicut in divinis spiritus sanctus procedit a filio, et propter hoc libertas quae est in voluntatae formaliter est ipse ab intellectu in quo praeest originaliter et virtualiter, secundum illud: si filius vos liberaverit, vere liberi eritis, supra octavo;» (*Expositio*, n. 676, p. 846).

<sup>21</sup> «quin immo voluntas et quod voluntas est et quidquid perfectiones est in ipsa, ab intellectu est, sicut se habet spiritus sanctus ad filium, prius sexto decimo: ‘non loquetur a semet ipso, sed quaecumque audiet loquetur’; ‘ille me clarificabit, quia de meo accipiet et annuntiabit vobis’» (*Expositio*, n. 676, p. 846).

podemos especificar que «[...] o objeto formal (*obiectum formale*)<sup>22</sup> da vontade é o bem» (*Expositio*, n. 677, p. 847), então a vontade considera tudo *sub ratione boni*, inclusive Deus. Seguindo o mestre Eckhart vemos que ele distingue entre o que a vontade é «enquanto é uma potência (*ut potentia est*)» e o que ela é «enquanto é ente (*ut ens est*)». O que ela é enquanto potência recebe do seu objeto formal, isto é, o bem, e o que ela é enquanto é um ente recebe do sujeito, ou seja, do assunto/matéria de sua escolha.

Lembramos que nos dois últimos parágrafos do capítulo 17 Eckhart desenvolve da seguinte forma esse tema:

Diz o seguinte:

[...] uma potência, enquanto potência, recebe completamente tudo e o seu ser do objeto formal [...]. Por isso, se o objeto conhecido é a vida, conhecer é vida; se o objeto conhecido é o eterno, conhecer é o eterno. Mas, tendo em vista que Deus é vida (cf. Jo 14,6) e eterno, conhecê-lo somente será vida eterna, como aqui se disse; de fato, em geral o conhecido é o pai, o conhecimento, por sua vez, é prole ou filho<sup>23</sup>.

Por fim,

[...] toda potência, enquanto potência, recebe junto com tudo o que é o seu ser do objeto formal a partir desse, por meio desse e nesse, e de nenhum outro. Por isso, para a potência enquanto potência nada é tão intrínseco

<sup>22</sup> Magnavaca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2005., p. 484): «En su acepción más lata, el o. es el término de referencia de una potencia cognoscitiva: así, lo coloreado es el o. propio de la vista, según el ejemplo que propone Tomás de Aquino» (cf. *S. Th.* I, q. 1, a. 1 c).

<sup>23</sup> «Postremo ad evidentiam verborum praemissorum dicamus sic aliter quod potentia, secundum id quod potentia, totum esse et se totó accipit ab obiecto formali, [...]. Unde si cognitum est vita, cognoscere est vita; si aeternum est cognitum, cognoscere est eternum. Cum ergo deus sit vita, supra quarto decimo, et aeternus, ipsum solum cognoscere erit vita aeterna, sicut hic dicitur; cognitum enim generaliter pater est, cognitio vero proles est sive filius» (*Expositio*, n. 681, p. 852).

quanto o seu objeto em ato, nada é tão estranho quanto o seu próprio sujeito<sup>24</sup>.

Porém, o que interessava Eckhart no quinto argumento (*Expositio*, n. 677, p. 847) não era distinguir entre objeto formal e sujeito da vontade, mas entre o objeto formal da vontade e o objeto formal do “intelecto” ou parte secreta da alma. Já sabemos que o objeto formal da vontade é o bem. Quanto ao objeto formal do “intelecto”, Eckhart o compreende assim:

Por sua vez, o objeto do intelecto, em sentido próprio, é o ente nu, simples e absolutamente anterior, mais simples e mais nobre não somente do que o bem, mas também do que o verdadeiro e do que o uno; de fato, o verdadeiro não é objeto do intelecto, mas segue o intelecto, enquanto acordo das coisas e do intelecto. Logo, fica evidente que a nua substância de Deus, a plenitude do ser, que é nossa bem-aventurança, ou seja, Deus, consiste em ser encontrada, apreendida, alcançada e discernida pelo intelecto<sup>25</sup>.

Nesse quinto argumento, portanto, ao considerar com Eckhart que «o objeto do intelecto [...] é o ente nu» e a partir das notas que o definem (simplicidade e anterioridade), podemos concluir, mais uma vez, que o termo “intelecto” deve ser aqui compreendido não como uma potência da alma que difere da vontade, mas como uma unidade da qual brota intelecto, potência de conhecimento, e vontade, potência do amor. Por isso, se a bem-aventurança deve ser a posse de Deus pelo “intelecto”, não deve ser de Deus considerado sob as razões do uno, do verdadeiro e do bem. Se assim o fosse, Deus seria, enquanto considerado pelo intelecto,

<sup>24</sup> «[...] potentia omnis, ut potentia, totum suum esse et tota accipit a suo obiecto formali: ab ipso, per ipsum et in ipso et nullo alio. Propter quod potentiae, in quanto potentia, nihil tam intraneum quam obiectum actu, nihil plus extraneum quam sui ipsius subiectum» (*Expositio*, n. 682, p. 854).

<sup>25</sup> «Obiectum autem intellectus proprie est ens nudum simpliciter et absolute, prius, simplicius et praestantius non solum bono, sed et vero et uno; verum enim non est obiectum intellectus, sed potius consequens intellectum, cum sit adequatio rei et intellectus. Patet ergo quod nudam dei substantiam, plenitudinem esse, quae est mostra beatitudo, deus scilicet, consistit, invenitur, accipitur, attingitur et hauritur per intellectum» (*Expositio*, n. 677, p. 846).

mais um ente que poderia ser apreendido segundo determinações formais.

Talvez pudéssemos dizer que, quando o “intelecto” alcança o seu objeto, em sentido próprio, alcança, nesse mesmo ato, a sua bem-aventurança, que é o conhecimento e a posse de Deus, pois o “intelecto” não está mais voltado para este ou aquele ente, com esta ou aquela determinação, mas para o ente simples e anterior a qualquer ente. Esse longo passo é essencial para distinguirmos, então, a vontade do “intelecto” quando aos seus objetos formais e, mais ainda, compreendermos em que sentido a bem-aventurança diz respeito ao “intelecto” e não à vontade. Enquanto o objeto formal da vontade é o bem e, portanto, a vontade tende para tudo *sub ratione boni*, o objeto formal do “intelecto” não é o ente considerado nem enquanto uno, nem enquanto verdadeiro nem enquanto bom, mas é o “ente nu” que é anterior ao bem, ao verdadeiro e ao uno. Esvaziado de qualquer ente conhecido, o “intelecto”, então, é bem-aventurado, pois a bem-aventurança, como vimos, «consiste em ser encontrada, apreendida, alcançada e discernida pelo intelecto (*invenitur, accipitur, attingitur et hauritur per intellectum*)».

Essa força ou virtualidade do “intelecto” e sua centralidade com relação à vontade no que diz respeito à posse da bem-aventurança é metafóricamente compreendida a partir do quarto capítulo do evangelho de João, ou seja, do encontro de Jesus com a Samaritana. Eckhart chama a atenção para o fato de que Agostinho interpreta o “marido” que Jesus manda a Samaritana chamar como o intelecto. Vejamos primeiro o texto de Eckhart e depois a passagem de Agostinho:

Isto é metafóricamente indicado no quarto capítulo, onde está escrito: ‘o poço é profundo, e tu não tens como tirar a água’ e então ele diz a mulher: ‘Vai, chama teu marido’ (Jo 4, 11. 16), isto é o intelecto, como explica Agostinho<sup>26</sup>.

<sup>26</sup> «Hoc per figuram signatur supra quarto, ubi dicitur: ‘puteus altus est, neque in quo haurias habes’; et infra dictum est mulieri: ‘vade, voca virum tuum’, id est intellectum, ut exponit Augustinus» (*Expositio*, n. 677, p. 846).

De acordo com a nota da tradução que seguimos, trata-se do *In Evangelium Ioannis*, tratado 15, n. 18s de Santo Agostinho. Trago aqui apenas o número 18<sup>27</sup>:

Porque Jesus queria que a mulher entendesse, disse: ‘vai, chama teu marido e volta cá’. O que significa: chama o teu marido? [...]. Ouçamos, pois, irmãos, e entendamos o que diz o Senhor à mulher: Chama o teu marido. Com efeito, talvez, diz também a nossa alma: Chama o teu marido. Perguntemos também pelo marido da alma. Porque o verdadeiro marido da alma não é o próprio Jesus? Assista-nos o intelecto, pois o que vou dizer apenas só o compreendem os atentos! Assista-nos o intelecto, pois, para que seja entendido, e talvez o próprio intelecto será o marido da alma.

Voltemos ao *Comentário* de Eckhart ao *Evangelho de João* para o sexto argumento (*Expositio*, n. 677, p. 849). O mestre distingue entre “mérito” e “prêmio”. Enquanto o primeiro consiste na ação, o segundo consiste na apreensão (*in apprehensione*). Daí Eckhart poder concluir que «[...] a vontade, enquanto motora e senhora da ação, é aquilo pelo qual se peca e se vive retamente. Por sua vez, o intelecto é uma força que apreende ao qual corresponde o prêmio (*intellectus est virtus apprehensiva cui respondente praemium*)». A partir dessa diferença, mais uma vez, o mestre Eckhart acentua que «[...] a bem-aventurança, isto é, o prêmio, diz respeito particularmente por si mesmo ao intelecto (*per se respicit intellectum proprie*)».

Por fim, o sétimo argumento (*Expositio*, n. 678, p. 849) retoma o que foi dito anteriormente, ou seja, que a bem-aventurança ou “vida eterna” deva ser «[...] colocada no intelecto, isto é, na força

<sup>27</sup> *In Ioh.* 15 nn 18 s: 18. «Denique volens ut intellegeret, dicit ei Iesus: Vade, voca virum tuum et veni huc. Quid est: Voca virum tuum? Per virum suum ei volebat aquam illam dare? [...] Ergo, fratres mei, audiamus et intellegamus quod ait Dominus: Voca virum tuum, mulieri. Forte enim et animae nostrae dicit: Voca virum tuum. Quaeramus et de viro animae. Cur iam non ipse Iesus vir animae verus est? Adsit intellectus, quoniam quod dicturi sumus, vix capitur nisi ab intentis: adsit ergo intellectus ut capiatur, et ipse intellectus erit fortasse vir animae» (Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/commento\\_vsg/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm). Acesso em 08.08.2019).

apreensiva (*ponitur in intellectu, virtute scilicet apprehensiva*)». Para explicitar a compreensão do intelecto como força apreensiva, Eckhart recorre a Aristóteles e a Averróis. Segundo ele,

Sobre o intelecto o Filósofo [Aristóteles, *De an.* III t. 7] diz que quanto mais e maior compreende, tanto mais é capaz de compreender. Por isso, também o comentador no *De substantia orbis* [Averróis, c. 4], já no final, diz que, mesmo se em um corpo finito não possa estar uma força infinita, entretanto, pode receber infinitamente de um outro e assim adquirir uma força infinita. Por isso, no mesmo passo se afirma, aristotelicamente [Aristóteles, *Phys.* VIII t. 79], que o repouso na terra é mais forte que a força do céu. Mas a bem-aventurança, que é o próprio Deus, é o primeiro e infinito<sup>28</sup>.

A bem-aventurança, portanto, enquanto posta no intelecto, força apreensiva, diz respeito à posse ou ao conhecimento de Deus. Como o intelecto que é finito pode receber o infinito? A questão não se refere à posse em si, mas à possibilidade de receber, que no caso do intelecto é infinita. Nesse sentido, somente quem pode receber infinitamente, pode receber o infinito, isto é, o próprio Deus.

Ainda no sétimo argumento, faz-se necessário explicitar em que sentido a bem-aventurança é dita “vida” e “vida eterna”, e em que sentido a “vida eterna” é “conhecer somente a Deus”, ou seja, o tema central do capítulo XVII (*Expositio*, n. 679, p. 849). Para explicitar em que sentido se diz que conhecer a Deus é “vida”, Eckhart recorre a Aristóteles e afirma que «[...] como ‘a vida é ser para o vivente’, assim o entender é vida para o intelecto (*sic intelligere intellectui ut sic vivere*)»<sup>29</sup>. Para explicitar em que sentido se diz que conhecer Deus é “vida eterna”, Eckhart recorre a dois textos de Agostinho. O primeiro é do *De trinitate* e o segundo do *De*

<sup>28</sup> «Et hoc de intellectu dicit philosophus quod ipse quo plus intelligit et quo maiora intelligit, aptior est ad intelligendum. Unde et commentator in *De substantia orbis* in fine dicit quod licet in corpore finito non possit esse virtus infinita, potest tamen esse acceptio ab alio in infinitum et infinita. Unde ibidem dicitur ex Aristotele quod quies est in terra est fortior virtute caeli. Beatitudo autem, deus ipse, primum est et infinitum» (*Expositio*, n. 678, p. 848).

<sup>29</sup> Trata-se do *De anima* e da *Metafísica* de Aristóteles.

*immortalitate animae*, um texto, aliás que anteriormente já fora retomado. Ouçamos o mestre:

[...] se diz ‘vida eterna’ porque, de acordo com Agostinho, no *De trinitate*, no profundo da mente a alma sempre recorda, sempre pensa, sempre ama. E no livro *De immortalitate animae* diz que a alma humana obtém e recebe a sua imortalidade a partir da união com a razão superior, ou melhor, da parte mais alta e profunda da alma, com as verdades eternas<sup>30</sup>.

O *abditum mentis* ou esse lugar abscôndito, supremo, íntimo e secreto da alma, lugar da memória, do intelecto e da vontade é, segundo De Libera (1998b), juntamente com a teologia da bem-aventurança, um ponto herdado por Alberto Magno de Santo Agostinho e que depois foi retomado por seus discípulos como Hugo de Estrasburgo e Dietrich de Freiberg e, por meio deles, esse tema chega até Eckhart. Da teologia da bem-aventurança agostiniana, Alberto recolhe a “metafísica da conversão ou do retorno da alma ao seu princípio” que compreende que a finalidade última e própria do homem é a felicidade. Nesse sentido, a conversão é uma conversão para a felicidade. Quanto à teoria da *mens* agostiniana, De Libera (1998b) lembra que a conversão tem a ver com a alma e pressupõe a nobreza do intelecto. Dessa forma, “se completa e se realiza

<sup>30</sup> «Dicitur autem vita eterna, quia secundum Augustinum De trinitate in abdito mentis anima semper meminit, semper intelligit, semper amat, et in libro De immortalitate animae dicit quod ex adhaesione ratioinis superioris, supremi scilicet et intimi animae, <cum regulis arternis> sotitur et accipit anima humana suam immortalitatem» (*Expositio*, n. 679, p. 848). Como já apontamos anteriormente, a temática da bem-aventurança tratada na *Expositio*, uma obra do período universitário, pode ser iluminada pela temática do “nascimento de Deus na alma” que aparecem nos *Sermões alemães*, por exemplo, do 101 a 104. Nesse caso específico, essa exposição das faculdades da alma aqui apresentada, foi explicitada por Rodrigo Guerizoli («Le cycle de Sermons sur la “naissance de Dieu dans l’âme», in Casteigt, J. (sous la dir.), *Maître Eckhart*, Les Éditions du CERF, Paris 2012, p. 110) quando discutia, justamente, o tema do “nascimento de Deus na alma” nos *Sermões* indicados. Ele afirma que «Maître Eckhart prend comme point de départ de son exposition de la ‘naissance de Dieu dans l’âme’ une analyse des facultés de l’âme qui renvoie à la noétique du *De Trinitate* d’Augustin et à la triade ‘intellect’, ‘mémoire’ et ‘volonté’».

imediatamente”, tendo em vista a “natureza intelectual de Deus” e a natureza intelectual do homem. Alain De Libera (1998b, p. 43) apresenta algumas definições de *mens* para Agostinho: é *aliquid eius*, ou seja, algo da alma; *caput, oculus, facies*, ou seja, cabeça, olho e face da alma; *non igitur anima, sed quod excellit in anima ‘mens’ vocatur*; além disso, a *mens* é *abstrusior profunditas nostrae memoriae*, isto é, a profundidade secreta da memória; *principale mentis humanae*, a parte mais eminente da alma humana e, por fim, *abditum mentis*, ou seja, o segredo da mente ou o lugar secreto da mente<sup>31</sup>. Esse último aspecto será importantíssimo em Dietrich de Freiberg e depois em Mestre Eckhart. Portanto, insistirei com De Libera (*Introduzione alla mística renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, trad. di Granata, A., Jaca Book, Milano 1998, pp. 43-44) sobre esse aspecto. Traduzo duas citações sobre a função do *abditum mentis*:

A função do *abditum mentis* é ser princípio constitutivo do pensamento ou *cogitatio*: enquanto depósito secreto das ‘razões verdadeiras’, o *fundo* secreto da alma é, ao mesmo tempo o *fundo* e o *fundamento* do pensamento. É a sede de um saber que, em si mesmo, permanece impensado, porque ‘existe uma diferença entre o não conhecer’, o não saber ‘uma coisa’ (*nosse*) e o ‘não pensar numa coisa’ (*cogitare*), na medida em que ‘pode

<sup>31</sup> Essas duas últimas expressões são do *De trinitate*, XV, 21, 40: «Cogitando enim quod verum invenerimus, hoc maxime intellegere dicimur, et hoc quidem in memoria rursus relinquimus. Sed illa est abstrusior profunditas nostrae memoriae, ubi hoc etiam primum cum cogitarem invenimus, et gignitur intimum verbum, quod nullius linguae sit, tamquam scientia de scientia, et visio de visione, et intellegentia quae apparet in cogitatione, de intellegentia quae in memoria iam fuerat, sed latebat: quamquam et ipsa cogitatio quamdam suam memoriam nisi haberet, non reverteretur ad ea quae in memoria reliquerat, cum alia cogitaret» (Disponível em: [https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita\\_15.htm](https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_15.htm). Acesso em 13/08/2019). «Hinc admonemur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias, et tunc quodam modo procedere in medium, atque in conspectu mentis velut apertius constitui, quando cogitantur: tunc enim se ipsa mens, et meminisse, et intellegere, et amare invenit, etiam unde non cogitabat, quando aliud cogitabat» (*De trinitate*. XIV, 7, 9). (Disponível em: [https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita\\_14.htm](https://www.augustinus.it/latino/trinita/trinita_14.htm). Acesso em 13/08/2019).

acontecer que um homem conhece uma coisa sobre a qual não pensa' (DE LIBERA, 1998b, p. 43)<sup>32</sup>.

Noutro momento, Alain De Libera (1998b, p. 44) explica:

Na verdade, o *abditum mentis* não é somente o fundamento do pensamento externo; esse é, em si mesmo e como imagem, relação com o Princípio do qual é imagem. O conhecimento, verdadeira e propriamente, é remontante. Conhecer verdadeiramente, não é conhecer mais a partir do exterior, *in medio*, é conhecer a partir do interior – *sine medio* – no 'homem interior', ou seja, no *intellectus* ou na *mens*; conhecer é remontar à imagem como imagem do seu criador, *a quo factus est*<sup>33</sup>.

Retomemos o sétimo argumento para mostrar em que sentido «a vida eterna é conhecer somente a Deus» (*Expositio*, n. 679, p. 850). De acordo com Eckhart, «[...] não basta, e não é vida eterna, se não é conhecido Deus somente» (*Non enim sufficit nec est vita aeterna nisi cognoscatur deus solus*). Por isso, segundo ele, o texto de João deve ser organizado da seguinte forma: «a vida eterna é esta, que eles te conheçam a ti, único verdadeiro Deus» e isso significa que não se conheça «nada junto a ti, nem além de ti» (*haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum deum solum, id est nihil tecum cognoscant, nihil praeter te*). O motivo para esse interdito está, ainda de acordo com Mestre Eckhart, em que «o ato, e a potência da qual

<sup>32</sup> «Funzione dell'*abditum mentis* è quella di essere principio costitutivo del pensiero o cogitatio: in quanto deposito secreto delle 'ragioni vere', il fondo segreto dell'anima è altresì il fondo o il fondamento del pensiero. È la sede di un sapere che, in se stesso, resta impesato, perché 'v'è una differenza tra il non conoscere", il non sapere 'una cosa' (nosse) e il 'non pensarvi' (cogitare), nella misura in cui 'può accadere che un uomo conosca una cosa a cui non pensa'» (De Libera, *Introduzione alla mística renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, p. 43).

<sup>33</sup> «In realtà, l'*abditum* non è solo il fondamento del pensiero esterno; esso è, in se stesso e come immagine, relazione con il Princípio di cui è l'immagine. La conoscenza vera e propria è rimontante. Conoscere veramente, non è conoscere più dall'esterno, in medio, è conoscere all'interno – *sine medio* – nell'«uomo interiore», vale a dire nell'*intellectus* o nella *mens*; è risalire all'immagine come immagine del suo creatore, *a quo factus est*» (De Libera, *Introduzione alla mística renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, p. 44).

deriva, recebe tudo aquilo que é do seu objeto, como se disse precedentemente» (*actus enim et potentia, a qua egreditur, accipit id quod est se toto a suo obiecto, ut supra dictum est*). Por isso, se o intelecto, força apreensiva, conhecesse junto a Deus outro que não fosse Deus, «não seria mais bem-aventurado» (*Unde si quid cognoscerem obiective cum deo vel praeter deum, iam non essem beatus*). Metaforicamente essa compreensão vem interpretada a partir das palavras do próprio Cristo, que aconselha «[...] de não ter como Pai outro além do único que está nos céus» (cf. Mt 23,9), e também de «amar a Deus com todo coração, com toda alma, com toda a mente e com toda as forças». A conclusão do que se disse anteriormente sobre o intelecto enquanto força apreensiva, seu conhecimento de Deus e a bem-aventurança é que «[...] a bem-aventurança não está em um ato refletido, ou melhor, em um ato com o qual o homem bem-aventurado compreenda ou conheça de conhecer Deus» (*Patet ex praemissis quod beatitudo non est in actu reflexo, quo scilicet homo beatus intelligit sive cognoscit se deum cognoscere*).

Portanto, a partir dessa “conclusão” de Eckhart podemos sustentar que se a bem-aventurança está no intelecto e não na vontade, “intelecto” não deve ser entendido como uma potência da alma como a memória e a vontade. Tratar-se-ia, então, do *abditum mentis* agostiniano, desse espaço escondido na alma que conhece somente a Deus e nada além dele. Tendo em vista que a bem-aventurança é conhecer, dessa forma, Deus, essa “vida eterna” que o *abditum mentis* “experimenta” não se posterga para uma vida futura, mas é possível para o homem em cuja alma Deus nasce.

Por fim, concluímos a análise da apresentação do capítulo 17 da *Expositio*, na qual tentamos mostrar como Eckhart constrói sua exposição a partir de Agostinho, com a retomada (*Expositio* n. 680, p. 851) da exposição do versículo-chave do comentário nesse capítulo 17, veremos que a bem-aventurança não se encerraria no conhecimento de Deus somente, mas também no conhecimento daquele que foi enviado, Jesus Cristo: «Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo». Eckhart oferecerá algumas possíveis interpretações

para a parte final do versículo «e aquele que enviaste, Jesus Cristo» (*et quem misisti Iesum Christum*). Porém, em primeiro lugar, lembra que Agostinho no *In Evangelium Ioannis* «[...] ordena o texto deste modo e o harmoniza com o dito anteriormente: ‘esta é a vida eterna, que conheçam a ti e aquele que enviaste, Jesus Cristo, o único Deus verdadeiro’»<sup>34</sup>. Eckhart oferece três possibilidades de interpretação. A primeira é a seguinte: «conheçam a ti único Deus verdadeiro» se referiria ao prêmio essencial (*ad praemium essentiale*) e «e aquele que enviaste, Jesus Cristo» se referiria ao prêmio acidental (*ad praemium accidentale*), isso de acordo com «será salvo, entrará e sairá e encontrará pastagem» (Jo 10, 9). A segunda é esta: a bem-aventurança consistiria «no conhecimento da divindade do Pai: ‘mostra-nos o Pai e isso nos basta’ (Jo 14,8)». Mas, lembra Eckhart que só se conhece o Pai “como aquele que envia” conhecendo-se “também o Filho enviado”. A terceira é esta: «não podemos ser bem-aventurados se não conhecemos Deus como filhos e como o conhece o Filho que ele enviou, Jesus Cristo (*ut filii et ut ipsum cognoscit filius, quem misit*): ‘conheço minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem como o Pai me conhece e eu conheço o Pai’ (Jo 10,14-15)»<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> «Augustinus litteram sic ordinat et concordat praemissis: haec est vita aeterna, ut cognoscant te et quem misisti, Iesum Christum, solum deum verum» (*Expositio*, n. 680, p. 850). Segue o texto do comentário de Agostinho: *In Ioh.* Tr. 105 n. 3: «Haec est autem, inquit, vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum. Ordo verborum est, ut te et quem misisti Iesum Christum cognoscant solum verum Deum» (Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/commento\\_vsg/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/commento_vsg/index2.htm). Acesso em 13/08/2019).

<sup>35</sup> «Posset etiam dici quod id quod dicitur ut cognoscant te solum verum deum perinet ad praemium essentiale, quod vero sequitur et quem misisti Iesum Christum pertinente ad praemium accidentale, secundum illud supra decimo: ‘salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet’. Vel dicamus quod vita aeterna, sufficientia beatitudinis, consistit in cognitione deitatis paternae, prius quarto decimo: ‘ostende nobis patrem, et sufficit nobis’. Pater autem ut sic non cognoscitur mittens, nisi cognoscatur et filius missus. Et hoc est quod hic dicitur: haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum deum et quem misisti Iesum

Por fim, parece-nos que a resposta eckhartiana para essa “antiga questão”, claramente exposta no 5º argumento, «Logo, fica evidente que a nua substância de Deus, a plenitude do ser, que é nossa bem-aventurança, ou seja, Deus, consiste em ser encontrada, apreendida, alcançada e discernida pelo intelecto»<sup>36</sup> pode ser interpretada à luz de um conceito agostiniano que aparece no *De immortalitate animae*: “as razões verdadeiras” estão na parte secreta (*in secretis*) da alma<sup>37</sup>.

Christum. Vel aliter sic: beati esse non possumus, nisi sic deum cognoscamus, ut filii et ut ipsum cognoscit filius, quem misit, Iesus Christus, supra decimo: ‘cognosco oves meas, et cognoscunt me meae, sicut novit me pater, et ego agnosco patrem’» (*Expositio*, n. 680, pp. 850-852).

<sup>36</sup> «Obiectum autem intellectus proprie est ens nudum simpliciter et absolute, prius, simplicius et praestantius non solum bono, sed et vero et uno; verum enim non est obiectum intellectus, sed potius consequens intellectum, cum sit adequatio rei et intellectus. Patet ergo quod nudam dei substantiam, plenitudinem esse, quae est mostra beatitudo, deus scilicet, consistit, invenitur, accipitur, attingitur et hauritur per intellectum» (*Expositio*, n. 677, p. 846).

<sup>37</sup> *De immortalitate animae* (c. 4 n. 6): «manifestum etiam est, immortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis eius esse, quamvis eas sive ignoratione sive oblivione, aut non habere, aut amisisse videatur» (Disponível em: [http://www.augustinus.it/latino/immortalita\\_anima/index2.htm](http://www.augustinus.it/latino/immortalita_anima/index2.htm). Acesso em 06/08/2019).

### Referências bibliográficas

De Libera, A., *Meister Eckhart e la mistica renana*, trad. di Granata, A., Jaca Book, Milano 1998.

\_\_\_\_\_, *Introduzione alla mística renana: da Alberto Magno a Meister Eckhart*, trad. di Granata, A., Jaca Book, Milano 1998.

Guerizoli, R., «Le cycle de Sermons sur la ‘naissance de Dieu dans l’âme’» in Casteigt, J. (sous la dir.), *Maître Eckhart*, Les Éditions du CERF, Paris 2012, pp. 105-122. Disponível em: [https://www.academia.edu/6991691/Le\\_cycle\\_des\\_sermons\\_sur\\_la\\_naissance\\_de\\_Dieu\\_dans\\_lâme](https://www.academia.edu/6991691/Le_cycle_des_sermons_sur_la_naissance_de_Dieu_dans_lâme). Acesso em 13/08/2019.

\_\_\_\_\_, «Mestre Eckhart: misticismo ou “aristotelismo ético?»», *Cadernos de Filosofia Alemã*, 11 (2008) 5-82.

Le Goff, J., *Os intelectuais na Idade Média*, 2 ed., trad. de Castro, M. de, Editora José Olympio, Rio de Janeiro 2006.

Magnavacca, S., *Léxico técnico de filosofía medieval*, Miño y Dávila, Buenos Aires 2005.

Meister Eckhart, *Commento al vangelo di Giovanni*, texto latino a fronte, introd., trad., note e apparati di Vannini, M., Giunti Editori, Milano; Bompiani, Milano 2017.

Mestre Eckhart, *Sermões alemães*: sermões 1 a 60, tradução e introdução de Giachini, E.P., revisão da tradução: Schuback, M.S., apresentação de Leão, E.C., Editora Universitária São Francisco; Bragança Paulista, Vozes, Petrópolis 2006.

Santos, B.S., «O gottesgeburtzyklus de Meister Eckhart: a mística fundamental do ‘nascimento de Deus na alma’» (Sermões 101 a 104) in Rossatto, N.D. (org.). «Mística e milenarismo na Idade Média», *Mirabilia*, 14 (2012) 124-134. Disponível em: <[http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012\\_01\\_06.pdf](http://www.revistamirabilia.com/sites/default/files/pdfs/2012_01_06.pdf)>. Acesso em 13/08/2019.

Sturlese, L., «Le prediche tedesche di Meister Eckhart» in Meister Eckhart, *Le 64 prediche sul tempo liturgico*, testo altotedesco medio a fronte, Introduzione, traduzione, note e apparati di Sturlese, L., Bompiani, Milano 2014, pp. VII – LXXIII.

Klédson Tiago Alves de Souza<sup>1</sup>

Maria Simone Marinho Nogueira<sup>2</sup>

**Ética e mística em Nicolau de Cusa (1401-1464): uma assimilação do conceito de interioridade agostiniano**

**Resumo:** No presente artigo procura-se explicitar uma reflexão ético-mística a partir da Filosofia de Nicolau de Cusa (1401-1464), refletindo também a influência das ideias de Agostinho de Hipona (354 – 430) que foi uma das fontes mais cara ao filósofo alemão. Desta forma, o percurso a ser desenvolvido concentrar-se-á na interioridade como processo ético e místico de melhoramento de si para se alcançar a felicidade.

**Palavras-chave:** Ética. Mística. Agostinho. Nicolau de Cusa. Interioridade.

**Abstract:** The present article seeks to present an ethical and mystical reflection according to the philosophy of Nicholas of Cusa (1401-1464). Moreover, it is also intended to reflect on the influence of the ideas of Augustine of Hippo (354-430) on the thought of the German philosopher. Thus, the development of this work will be focused in the interiority as an ethics and mystical process of improvement of oneself, in order to reach happiness.

**Keywords:** Ethics. Mystical. Augustine. Nicholas of Cusa. Interiority.

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. Professor da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte. E-mail: [magal.ic@hotmail.com](mailto:magal.ic@hotmail.com)

<sup>2</sup> Doutora em Filosofia pela Universidade de Coimbra. Professora Associada do Departamento de Filosofia e Professora Colaboradora do Programa de Pós-Graduação em Literatura e Interculturalidade da Universidade Estadual da Paraíba. E-mail: [mar.simonem@gmail.com](mailto:mar.simonem@gmail.com)

### Alguns apontamentos preliminares

Nosso objetivo nesse texto é explicitar a possibilidade de uma reflexão ético-mística a partir de Nicolau de Cusa (1401-1464), com algumas luzes do pensamento de Agostinho de Hipona (354 – 430 E.C.). É fato que mais de 1000 anos separam estes dois autores, da morte do Bispo de Hipona à publicação da obra que impulsiona o Bispo de Brixen<sup>3</sup>, isto é *De docta ignorantia* (1440); mesmo assim, sabemos que Nicolau de Cusa era leitor de Agostinho<sup>4</sup>, por isso que entender a busca de Deus com os olhos do pensador alemão é, de certa forma, compreender também um pouco do olhar agostiniano. O Cardeal faz um interessante comentário numa pregação de 1455 que demonstra sua afinidade com o Bispo de Hipona: dizia, dado que o Africano chegou à perfeição por meio de São Paulo, é possível a ela chegarmos por meio dele [Agostinho]<sup>5</sup>. Não obstante a distância temporal entre ambos, se observarmos bem os dois autores, cada um a seu modo, na busca pela verdade, acaba traçando um caminho de interioridade. Um caminho como que de retorno a si para se encontrar não somente com Deus, enquanto Verdade absoluta, mas outrossim consigo mesmo. Ora, esta já seria uma certa definição do que se entende por mística neste texto<sup>6</sup>: um buscar ou caçar o

3 Para um pequeno percurso biográfico de Nicolau de Cusa, veja-se: Nogueira, M.S.M., «Nicolau de Cusa», in Bingemer, M.C. e Pinheiro, M.R. (orgs.), *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo*, Paulus, São Paulo 2016, pp. 201-222.

4 Sabemos desta influência não só pelos muitos temas agostinianos abordados por Nicolau de Cusa, dentre eles o do *homo viator*, como também pela esmerada Edição Crítica da sua obra preparada pela Academia de Heidelberg.

5 *Sermo CCLXXXII* (h.XIX/6, 13): «Sanctus Augustinus habuit formam Christi, et vos si formam Augustini habueritis, similiter formam Christi induistis, sicut Paulus apostolus qui habet formam Christi. invitavit auditores ad formam suam». Para as citações em latim de Nicolau de Cusa, estamos utilizando a Edição crítica que aparece nas Referências ao final do artigo. Para as citações em língua portuguesa do *De visione dei* e do *De docta ignorantia*, utilizamos as traduções de João Maria André que também se encontram nas Referências.

6 Para a relação de Nicolau de Cusa com a mística, veja-se Haas, A.M., *Mystik im Kontext*, W. F. Verlag, München 2004, que chega a afirmar que o nome do grande homem da igreja e Cardeal não pode faltar quando se fala em mística renana, não por ter tido experiências místicas, mas por ter feito da teologia mística

princípio primeiro que transcende nossa realidade. O que entendemos por ética é abstraído do pensamento de Nicolau de Cusa, que é muito mais uma ética conjectural, em que nos permite pensar o ser humano como um ser que sempre está em processo de aperfeiçoamento de si. Esse modo de pensar torna a questão mais profunda, porque a ética não é vista no pensamento do filósofo alemão como uma dimensão separada de outras dimensões, muito pelo contrário, ele vê o homem integralmente, em sua dimensão gnosiológica, metafísica, antropológica e prática<sup>7</sup>. Nesse sentido, pensar um caminho místico-ético é pensar como o homem se coloca no processo de busca de Deus.

Assim, há, no campo das pesquisas em Nicolau de Cusa, três linhas –assim divididas como recurso metodológico, não significando, portanto, que não dialoguem entre si – em que aparece a relação entre o pensamento de Agostinho e o de Nicolau de Cusa. Uma primeira linha se ocupa em pensar esta relação a partir da corrente filosófica em que ambos pensadores são postos, a saber, o neoplatonismo cristão. Uma segunda linha preocupa-se no como o Cardeal alemão recebe e assimila conceitos agostinianos, alguns como *mens* humana, *imago* e seu significado ontológico, definição

objeto das suas reflexões. Também McGinn, B., «Nicolas de Cues: sur La Vision de Dieu», in Vannier, M.-A. (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, CERF, Paris 2006, que afirma que o nome de Nicolau de Cusa ainda não foi plenamente apreciado na história da mística cristã, e o coloca também no centro da discussão de problemas importantes da teologia mística. Lembremos que o próprio filósofo alemão diz em uma das suas *Cartas* aos Irmãos de Tegernsee (a de 22-9-1452) que nunca teve um experienciar místico. Em relação a Agostinho de Hipona, não há um ponto pacífico sobre considerá-lo um místico. De toda forma, podemos afirmar que há um viés acentuadamente místico no filósofo africano, isso para não falar que um dos grandes teóricos da mística, já referenciado nesta nota, McGinn, B., *As fundações da mística: das origens ao século V*, trad. de Louceiro, L.M., Paulus, São Paulo 2012 (Tomo I. A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental), coloca Agostinho como “o pai fundador” da mística cristã.

<sup>7</sup> Para a ideia de uma ética na filosofia do pensador alemão, remetemos à nossa Dissertação: *Liberdade, igualdade e amor: perspectivas para uma ética em Nicolau de Cusa (1401-1464)*, Dissertação (Mestrado em Filosofia), Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018, ainda não publicada.

de linguagem etc. Uma terceira linha de investigação parte da exegese da fórmula cusana “*sis tu tuus, et ego ero tuus*”. Fischer (2007), por exemplo, ressalta que o ser-mesmo é uma determinação tanto da filosofia da interioridade agostiniana quanto da filosofia cusana, e nesta encontra na referida expressão a síntese da resposta de Agostinho à pergunta sobre a verdadeira vida, isto é, a busca do ser-mesmo é uma etapa do aproximar-se de Deus (SCHMITT, 2017).

O homem traz consigo um desejo inato de felicidade. Essa felicidade do homem se realiza no encontro cognitivo com a verdade e esta, por sua vez, é transcendente, é Deus<sup>8</sup>. Assim, temos um homem, enquanto ser contraído, que busca uma verdade que lhe é anterior, fonte de todo o ser e pensar. O homem, ser contraído, está no âmbito da finitude, do delimitado. A verdade que ele busca está no âmbito da infinitude, do absoluto, do desligado. Notamos, portanto, a partir de Nicolau de Cusa, que há uma desproporção entre finito e infinito. Essa desproporção gera uma dinamicidade naquele que busca, pois o fato de não atingir plenamente o objeto amado faz com que o homem possa compreender sempre do melhor modo possível o que lhe permite a sua natureza. O que se tem, então, é que a mente humana é movimento em busca da verdade. Sua meta é infinita.

Somos natureza intelectual e temos inscrito em nós o desejo de verdade (*desiderium veritatis*). Agostinho afirma: «fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti» (*Confissões*, I, 1, 1). Daí, levantamos a questão do como podemos realizar este desejo, que nada mais é que o cumprimento de nosso fim ou, usando as palavras do *De docta ignorantia*, trata-se de atingir no objeto amado o repouso da nossa natureza. Partimos então da questão do como se dá o agir do homem para atingir o seu fim, isto

<sup>8</sup> É perceptível que essa forma tanto em Agostinho (Cf. *De moribus ecclesiae*, I, 3, 4; *De trinitate*, XI, 6, 10; *De trinitate*, XIII, 20, 25; *De trinitate*, 8, 11) quanto em Nicolau de Cusa (Cf. *De visione dei*, h VI, XVIII, 80; *De pace fidei*, h VII, XIII, 44; *De ápice theorie*, h XII, 28) ganha um sentido novo, tendo em vista a matriz neoplatônica e cristã que dá base a afirmação. Este desejo que é inato é conferido por Deus, a fim de que o homem livremente escolha a este como fim, felicidade.

é, a verdade. E percebemos que existe uma dinâmica de experiência ascensiva do homem na busca pela verdade, não é um simples automatismo, como tão bem afirma Madrella (2006). O homem entra num processo de melhoramento de si para alcançar a sua perfeição que se dá no encontro com a verdade. A estudiosa citada resume bem este movimento que acontece a partir de duas condições ascensivas para o homem, quais sejam, ter uma razão (*mens*, *ratio* ou *intellectus*) e uma vontade livre (*Ibidem*, 2006).

### ***Cognitio sui* – caminho de interioridade**

*Tu estavas mais dentro  
de mim do que a minha  
parte mais íntima  
Confissões (III, 6, 11).*

Essa afirmação de Agostinho de imediato nos suscita a ideia de que o caminho para encontrar Deus será o da interioridade, porque Deus não está fora, mas dentro. Agora é preciso entender bem o que é essa interioridade no pensamento agostiniano. Perscrutando um pouco da profundidade do pensar medieval, optamos pela via apofática para dizer que esta interioridade não pode ser concebida como um espaço geográfico descritível<sup>9</sup>. Quanto a isso muito nos ilumina o livro X (25, 36) das *Confissões*, quando afirma:

Onde habitas, Senhor, na minha memória? Em que recanto dela habitas? Que esconderijo aí reconstruíste, que santuário edificaste? Deste-me a honra de habitar em minha memória, mas em que parte? É o que estou procurando. Ao recordar-me de ti, ultrapassei as regiões da memória que também os animais possuem, porque aí, entre as imagens dos seres

<sup>9</sup> *Confessiones*, X: 8, 15: «Magna ista vis est memoriae, magna nimis, Deus meus, penetrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum». Para as citações das obras de Agostinho em língua portuguesa, estamos utilizando as traduções que aparecem nas referências no final do artigo. No entanto, optamos por colocar as passagens citadas em latim nas notas de rodapé. Neste caso, as referências encontram-se em <http://augustinus.it>

corpóreos, eu não te encontrava. Passei às regiões onde depusitei os sentimentos do espírito, e nem mesmo aí te encontrei. Entrei na sede da própria alma – pois o espírito também se recorda de si mesmo – e nem aí estavas. Como não és imagem corpórea, e tampouco sentimento de um ser vivente como alegria, tristeza, desejo, temor, lembrança, esquecimento e outros semelhantes, assim também tu não podes ser o próprio espírito, porque és o Senhor e Deus do espírito. E enquanto todas essas coisas são mutáveis, tu permaneces imutável acima de todas elas. E te dignaste a habitar na minha memória desde que te conheci. Mas por que procurar em que parte habitas, como se na memória houvesse vários compartimentos? É certo que nela habitas, pois recordo-me de ti desde o dia em que te conheci. E é aí que te encontro quando me lembro de ti<sup>10</sup>.

O uso da memória é curioso e aproxima o pensamento de Agostinho ao pensamento de Nicolau de Cusa. Obviamente, como já dissemos, é sabido que este era leitor daquele e assimilou muito do seu pensamento. Na citação acima podemos observar que o autor propõe um elevar-se para lá do espaço da memória e compreender que Deus não pode ser pensado no campo das coisas corpóreas. É possível observar uma espécie de dois mundos, um interior e outro exterior<sup>11</sup>. Este mundo em que Deus habita é o mundo da meditação, do silêncio e da prece. É neste mundo que cada experiência humana irá se desdobrar e aprofundar por meio da dimensão espiritual e do processo de ascese (melhoramento de si ou assemelhamento) do

10 *Confessiones*, X, 25, 36: «Sed ubi manes in memoria mea, Domine, ubi illic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneam in ea, sed in qua eius parte maneam, hoc considero. Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendavi affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intravi ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia Dominus Deus animi tu es, et commutantur haec omnia, tu autem incommutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici. Et quid quaero, quo loco eius habites, quasi vero loca ibi sint? Habitas certe in ea, quoniam tui memini, ex quo te didici, et in ea te invenio, cum recordor te».

11 Acerca de um exemplo mais claro sobre estes mundos, veja-se a experiência do êxtase em Óstia. Cf. *Confessiones*, X: 10, 23-24.

homem a Deus. Neste mesmo processo de busca de Deus, que irrompe numa busca de si, Mandrella<sup>12</sup> e Schmitt<sup>13</sup> destacam que Nicolau de Cusa se apropria dessa concepção de interioridade para além dos conceitos de *mens* humana e *imago dei*. De fato, isso se percebe quando o moselano diz que ao se voltar sobre si, a mente pode conhecer a natureza intelectual do princípio.

Chama-nos a atenção o capítulo XVII da segunda parte do *De coniecturis* em que Nicolau de Cusa irá tratar acerca dos conceitos de unidade, alteridade e humanidade. O autor primeiro afirma que é próprio ao homem ser um ser único que participa da unidade na alteridade. Ora, se a humanidade é contraível individualmente na alteridade, esta é alteridade de uma unidade mais absoluta do que aquela unidade que está nos indivíduos<sup>14</sup>. No caminho do conhecimento de si o homem percebe que tem virtudes que são participadas na Unidade, Deus. Ora, no conhecimento de si o homem distingue três regiões presentes em si, e entende que a natureza intelectual, isto é, a mais alta nobreza do homem, participa da entidade suprema e da mais alta conexão, e este participar faz com que o homem seja mais justo e ame mais, pois Nicolau de Cusa aponta num determinado momento<sup>15</sup> que a participação na entidade suprema corresponde ao ser justo. Do mesmo modo, a participação na conexão corresponde ao amar. Assim, temos uma natureza intelectual que participa do ser divino de onde brota as virtudes de ser justo e amar. Contudo, não se pode compreender essa participação de modo estático, há aqui um dinamismo presente. O homem não é semelhança a Deus e pronto, isto é, não é um ser acabado. Mas, como afirma Álvarez-Gómez<sup>16</sup>: «O homem é um peregrino cujo ser é mover-se num caminho infinito [...]». Ele

<sup>12</sup> Mandrella, I., *Viva imago Dei. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Aschendorff Verlag, Münster 2012, pp. 20-21.

<sup>13</sup> Schmitt, A., *Interioridad y trascendencia, Asimilación de la interioridad agostiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna*, Biblos, Buenos Aires 2017, p. 104.

<sup>14</sup> Cf. *De coniecturis*, h.III, II, XVII, 171.

<sup>15</sup> *De coniecturis*, II, XVII, 174.

<sup>16</sup> Álvarez-Gómez, M., 2004, p. 87.

precisa se aperfeiçoar. É processo. Isso fica claro no passo 178 da mesma obra em questão quando Nicolau de Cusa chama atenção para o esforço que o intelecto deve fazer para alcançar as artes intelectuais para nutrir-se, manter-se, aperfeiçoar-se e se enriquecer<sup>17</sup>. Desta forma, como afirma André: «o fim da humanidade é a própria humanidade, de tal modo que ela não sai fora de si quando cria, mas atinge-se a si própria nessa criação»<sup>18</sup>.

Nessa busca da verdade, será que o homem a pode fazer sem um conhecimento de si? Não! Porque um conhecimento de Deus (verdade absoluta) sem um conhecimento de si mesmo é impensável para Nicolau de Cusa<sup>19</sup>. Ora, Deus é fonte e princípio de todas as coisas. Assim, o conhecimento de Deus para o homem é um conhecimento de si, como afirma Álvarez-Gómez «Porque no conhecimento de Deus vai para o homem o conhecimento de si mesmo e, portanto, o ser o que é, daí que o conhecer a Deus não possa ser um conhecimento entre outros, senão fundamental»<sup>20</sup>. O ser do homem é Deus. Então conhecer a Deus passa por um conhecimento de si. Se refletirmos bem, o conhecimento da existência de Deus vem implicitamente dado ao desejo de conhecê-lo porque ele é o seu fundamento, isto é, o desejo é radicado nele. Também podemos observar que o movimento do conhecer a Deus é um movimento incompreensível e inesgotável. O pensador de Cusa chega a chamar esse movimento de – compreender incompreensivelmente na douta ignorância a infinitude incompreensível – *gaudiosissima*<sup>21</sup>. Devido a esse não saber, e por não poder fazer de Deus um objeto de pensamento, assim como fazemos com a matemática, nem de experiência alguma, o que

17 *De coniecturis*, h.III, II, XVII, 178: «Ex quo evenit quod intellectus sibi intellectuales artes, quae speculationes sunt, studet adinvenire pro nutritione, conservatione, perfectione ornatu suo, quibus se iuvare possit».

18 André, J. M., *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Calouste Gulbenkian, Coimbra 1997, p. 452.

19 Cf. *Sermo X*, fol 33r-v.

20 Álvarez-Gómez, M., *Añoranza y conocimiento de Dios in Pensamiento del ser y espera de Dios*, p. 83.

21 Cf. *De sapientia*, h.V, I, 11.

podemos afirmar é que o que dele temos é uma *praegustatio connata*, e o nosso *desiderium intellectuale* é justamente o ignorar Deus, um não conhecimento em si de Deus. Temos, portanto um certo antegosto que desperta o desejo, pois, como afirma agostinho em *A trindade* (X, 1,1): «[...] o que se ignora totalmente não se pode amar, de forma alguma»<sup>22</sup>. Tendo em vista essa situação, Álvarez-Gómez realça o movimento que estamos tentando explicitar como necessário: «Conhecer a Deus é, neste sentido, um recordar, num esforço por fazermos presente o que nos é mais íntimo, o que se encontra na base e raiz de nosso ser e de nossa atividade, o que nos antecede e com esta sua presença nos dá essência e nos sujeita a si mesmo»<sup>23</sup>. Conhecer a Deus é recordar aquilo que é em nós.

#### ***Sis tu tuus et ego ero tuus – caminhar pelo de visione Dei (1453)***

Em *De visione dei*<sup>24</sup> podemos encontrar vários elementos que nos ajudam a compreender o percurso de melhoramento do homem em virtude de sua felicidade eterna, o encontro face a face com Deus ou olhos nos olhos, i.e., *visio facialis*. Este melhoramento de si é proposto de início com a máxima de um conhecer-se para melhor avançar nesse caminho da verdade, fruto da assimilação da interioridade que Nicolau de Cusa faz de Agostinho, pois de forma mais profunda podemos dizer que Deus está além da própria *mens* humana, como dissera o Africano: «Tu estava mais dentro do que a minha parte mais íntima. E eras superior a tudo o que eu tinha de

22 *De trinitate*, X, 1, 1: «Nam quod quisque prorsus ignorat, amare nullo pacto potest». O amor *sub ratione boni* é um outro tema agostiniano caro a Nicolau de Cusa e retomado, sobretudo, na *Correspondência aos Irmãos de Tegernsee*.

23 Álvarez-Gómez, M., *Añoranza y conocimiento de Dios in Pensamiento del ser y espera de Dios*, p. 84.

24 Com maior cuidado já tratamos da chegada do *De visione dei* e do *icona dei* aos monges do mosteiro de Tegernsee em: Souza, K.T.A. de e Teixeira Neto, J., «Filosofia e Diálogo: o *De Visione Dei* e o Diálogo entre a Criatura e o Criador», *Filosofando: Revista de Filosofia da UESB*, 2-1 (2014).

mais elevado»<sup>25</sup> (*Confissões*, III, 6, 11). O Cardeal de Cusa propõe uma superação ou, arriscar-nos-íamos em dizer, uma libertação das imagens criadas de Deus, pois a proposta apresentada é ver a face de Deus desligada de qualquer contração. O olhar para Deus traz a imagem de si, porque Deus é o fundamento de tudo o que existe. Claro, a imagem nunca se identifica com o seu exemplar. É muito interessante essa metáfora do olhar aplicada por Nicolau de Cusa em sua obra, pois temos um olhar que nos acompanha e não nos abandona, claramente uma demonstração de amor puro. O porquê de afirmarmos isso é que do fato de Deus amar o homem não decorre ser amado por ele, daí podermos falar de o homem reconhecer-se capaz de Deus, porque mesmo Deus amando-o incondicionalmente, para que este O tenha é preciso escolhê-lo. Deus ama o homem de tal forma que nunca o abandona, enquanto ele, o homem, for *capax dei*<sup>26</sup>. Conhecer a si mesmo é se reconhecer *viva imago dei* e, conseqüentemente, *capax dei* pela força do intelecto articulada à sua liberdade de escolha. A propositura da imagem que olha e não abandona está a representar o olhar que é a caridade, a misericórdia, a justiça e a bondade, como ressalta Nogueira: «que outra coisa poderíamos ver ao olhar o próprio amor absoluto e perfeito senão o exemplo maior do desprendimento, da tolerância, do respeito e do cuidado»<sup>27</sup>. Agora, podemos nos questionar: o que esse olhar para Deus pode causar no nosso modo de olhar para o outro? - Tomamos aqui a mesma liberdade que já tomamos em outros trabalhos sobre *De visione Dei* para afirmar que a força amorosa e a profundidade do texto é tamanha que nos permite transcender a relação Deus-homem e pensar a relação do homem com os outros homens. – É certo que nunca conseguiremos olhar como Deus nos olha, mas após olhar sua face será que conseguiremos olhar da mesma forma que olhávamos para o outro? Ou será que podemos nos esforçar para tornar a nossa visão a mais semelhante possível de Deus, reconhecendo no outro sua dignidade, i.e., ver o outro com todas as

<sup>25</sup> *Confessiones*, XIII, 6, 11: *Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.*

<sup>26</sup> Cf. *De visione Dei*, h.VI, IV, 10.

<sup>27</sup> Nogueira, 2008, p. 203

suas virtudes, que é algo próprio ao olhar de quem ama, diríamos, inclusive, é ver o outro desnudo de preconceito. Provocamos e nos sentimos provocados ao perguntar: não será essa reflexão da relação do homem com os outros homens, fruto da relação Deus-homem, presente no *De visione dei* a meta de uma ética do amor?

A visão face a face requer uma profundidade de si. Olhar Deus nos olhos é encontrar-se consigo mesmo<sup>28</sup>. É reconhecer-se nos olhos de Deus. Beierwaltes afirma brilhantemente:

Olhar o *rosto* de Deus, ver Deus “face a face”, especifica a contemplação de Deus: como meta do olhar eleva o centro de ambos os seres – de Deus e do homem – aquilo em que ambos se mostram por *inteiro* como eles próprios, como “pessoa” (πρόσωπον [„rosto“] –persona!). Por isso, “*olhar de olhos nos olhos*” é o olhar mais intenso, o vínculo mais forte entre duas pessoas que se olham, a garantia espontânea da realidade do outro. Expressão, também, de confiança sem reservas, de amor e de esperança. A “*visio facialis*” – “olhar de olho nos olhos” – é também para *Nicolau de Cusa* (ainda), o que é o propriamente pretendido em o ver de Deus<sup>29</sup>.

Olhar nos olhos não é outra coisa que se entregar. Olhar de olhos nos olhos requer uma confiança e entrega de si. Para tal entrega é preciso um verdadeiro amor, pois só ele proporciona tal entrega. Assim, ser capaz de olhar de olhos nos olhos é sinal de reciprocidade, pois um recebe na mesma medida que se dá incondicionalmente. Para que haja esse movimento é preciso o conhecimento de si, mas mais que isso, a posse de si mesmo.

<sup>28</sup>Acerca dessa procura por Deus, no sentido de encontrar-se consigo, é pensar no movimento de quando o homem busca e encontra a si mesmo, busca e encontra Deus ao mesmo tempo, como afirma KREMER 1989, p. 244-245 *apud* NOGUEIRA, 2008, p. 212, n. 139: “*Dieses Gut bzw. diesen unzählbaren und unerschöpflichen Schatz“findet der Mensch nirgendwo anders als in seinem Acker, so daß er sein ist. Beinhaltete das Sehen Gottes, daß Gott die Kreatur und diese ihrerseits zugleich Gott sieht, so ist auch das Suchen und Finden des Menschen in einer dialektischen Einheit zu sehen. Indem der Mensch sich sucht und findet, sucht und findet er zugleich Gott. Und indem er Gott sucht und findet, sucht und findet er zugleich sich, den Menschen. Darum macht die freie Liebe des Menschen – die recht verstandene Liebe ist für Cusanus immer nobilis et liber – zu Gott bzw. zu Jesus Christus des Menschen Glückseligkeit aus, wie anderseits Gott allein die Wahrheit ist, die frei macht*”.

<sup>29</sup> Beierwaltes, W., 1988, p. 92.

O capítulo VII de *A visão de Deus* que se ocupa de *Qual é o fruto da visão frontal e como se adquire*, inicia um movimento de mudança na experiência proposta aos monges do mosteiro de Tegernsee, isto é, no primeiro momento, ao que parece, Nicolau de Cusa propõe uma experiência sensível do ícone de Deus (quadro enviado junto com a obra em questão), depois uma experiência racional e, transcendendo esta, uma experiência intelectual. Ele deseja ver a face de Deus, e compreende que até onde Deus o conduziu foi para que percebesse que a face de Deus, que é absoluta, é a face natural de toda a natureza, é a face que é a identidade absoluta de tudo o que é, é a arte e a ciência de tudo o que é cognoscível. Daqui, surgirá um aparente impasse, posto que primeiro o autor afirma:

Quem merece ver a tua face vê tudo com clareza e nada lhe permanece oculto. Esse sabe tudo. Tudo tem, Senhor, quem te tem, tudo tem quem te vê. E ninguém te vê se não te possui. Ninguém pode chegar a ti porque és inacessível. Por isso, ninguém te pode captar se tu não te lhe deres<sup>30</sup>(*A visão de Deus*, VII, 25).

Nicolau reafirma Deus como princípio de ser de tudo, de forma que deixa claro em sua primeira frase: “quem vê a face de Deus vê tudo”. Depois, esse princípio de ser é idêntico ao de conhecer, pois quem vê tudo em Deus sabe tudo. O impasse começa a ser desenhado quando aparece aqui o verbo possuir, ninguém vê Deus se não o possui. Depois, não se chega a ele porque ele é inacessível. Aqui há uma delimitação clara do ser imagem, isto é, Deus é inacessível. Mas é possível possuí-lo tendo em vista que é inacessível? É possível percebermos um movimento que não parte do homem, isto é, o alcance da verdade não se dá por meio do homem, é o mistério que se deixa captar. É Deus quem se permite dar<sup>31</sup>. Logo após vem uma sequência de perguntas que

30 *De visione Dei*, h.VI, VII, 25: «Qui igitur faciem tuam videre meretur, omnia aperte videt et nihil sibi manet occultum. Omnia hic scit. Omnia habet, domine, qui te habet, omnia habet, qui te videt. Nemo enim te videt, nisi qui te habet. Nemo potest te accedere, quia inaccessibleis. Nemo igitur te capiet, nisi tu te dones ei».

31 Cf. *Confessiones*, I, 1-2.

aparentemente causa um impasse em relação ao que fora citado acima: «como te tenho, Senhor, eu que não sou digno de comparecer perante o teu olhar? Como chega a minha oração até ti, que és inacessível, seja de que modo for? Como me dirigirei a ti?» (*A visão de Deus*, VII, 25). É o “como” que torna as questões aparentes em impasses, pois nosso pensador primeiro afirma a inacessibilidade de Deus, mas o *desiderium intellectuale* é tão forte que o normal do homem é tender à verdade, pois tem um desejo do bem e da felicidade, que nesse contexto se identificam.

Todo o texto do *De visione Dei* deve ser lido no sentido do encontro do homem com Deus, através do olhar. Tudo isso acontece no processo de melhoramento de si que se dá no conhecimento e posse de si, que é o esforço. quede toda forma, mesmo que haja identidade entre o ver e o amar em Deus, isso não quer dizer que o homem somente encontre amor ao olhar para Deus:

O teu olhar, Senhor, é a tua face. Por isso, quem te olha com face amorosa não encontrará senão a tua face a olhá-lo amorosamente. E com quanto mais amor se esforçar por te olhar, tanto mais amor descobrirá na tua face. Quem te olhar com ira descobrirá igual expressão na tua face. Quem te olhar com alegria descobrirá a tua face também alegre como o é a daquele que te olha. Com efeito, tal como os olhos corpóreos que tudo vêem através de um vidro vermelho julgam que são vermelhas as coisas que vêem, e que são verdes ao vê-las através de um vidro verde, assim também os olhos da mente, velados na contracção e na paixão, te julgam a ti, que és o objecto da mente, de acordo com a natureza da contracção e da paixão<sup>32</sup> (*A visão de Deus*, VI, 19).

Aqui acontece um movimento curioso, na perspectiva ou no como olhamos para Deus reflete o como percebemos que Deus nos

32 *De visione Dei*, h.VI, VI, 19: «Visus tuus, domine, est facies tua. Qui igitur amorosa facie te intuetur, non reperiet nisi faciem tuam se amorese intuentem, et quanto studebit te amorosius inspicere, tanto reperiet similiter faciem tuam amorosiozem; qui te indignanter inspicit, reperiet similiter faciem tuam talem; qui te laete intuetur, sic reperiet laetam tuam faciem, quemadmodum est ipsius te videntis. Sicut enim oculus iste carneus per vitrum rubeum intuens omnia, quae videt, rúbea iudicat et, si per vitrum viride, omnia viridia, sic quisque oculus mentis obvolutus contractione et passione iudicat te, qui es mentis obiectum, secundum naturam contractionis et passionais».

olha. Obviamente que estamos tomando como referência o nosso olhar contraído, o olhar humano, já que é só humanamente que podemos julgar, como afirma Nicolau de Cusa. Daí a necessidade de transcender a todo conceito e a toda imagem que fazemos de Deus, pois são sempre conceitos e imagens limitadas. Assim, esse transcender o modo como percebemos o olhar de Deus para nós é um ir além de si mesmo. Quer dizer, é o esforço para olhar a Deus e o outro com mais amor. Como já afirmamos em outro texto:

A metáfora dos olhos especulares expressa, naturalmente, a imagem da grandeza e da onipotência do seu possuidor, mas exprime também a ideia de que o conhecimento do homem, ou o seu autoconhecimento, é um passo importante para o conhecimento não só de Deus, mas também do outro e para uma convivência que respeite as diferenças<sup>33</sup>.

O conhecimento de si é um passo importantíssimo para a convivência pacífica com as diferenças. Mas, como já havíamos anunciado, o segundo passo complementa o primeiro, posto que é preciso também a posse de si para a manutenção dessa convivência amorosa. Essa posse de si se dá no constante exercício do aperfeiçoamento ou no assemelhamento a Deus, que nada mais é que a realização da natureza humana predita no *De docta ignorantia*<sup>34</sup>. A expressão de Nicolau de Cusa que mais representa isso que estamos chamando de posse de si aparece no já anunciado capítulo VII do *De visione dei*, expressamente no passo 25 em que após levantar algumas questões ligadas a inacessibilidade de Deus, o Bispo de Brixen lança a questão chave: «E como te darás a mim, se também me não deres a mim próprio?». Observemos que a ordem da pergunta está pautada no movimento do homem querer possuir Deus primeiro e como consequência, Deus faz o homem possuir a si mesmo. Mas, eis que afirma Nicolau de Cusa: «E quando repouso assim no silêncio da contemplação, tu, Senhor, no mais íntimo de mim,

<sup>33</sup> NOGUEIRA, 2008, p. 206.

<sup>34</sup> Cf. *De docta ignorantia*, w., I, I, 2. Cf. também *De visione dei*, h. VI, IV, 12; *De pace fidei*, h. VII, XIII, 45.

respondes dizendo: sê tu teu e eu serei teu»<sup>35</sup>. A lógica inverte. Nessa resposta dada por Deus ao Cardeal, é preciso primeiro que o homem se pertença para que seja capaz de Deus. O próprio autor levanta mais uma questão: como pode o homem ser de si mesmo? Aqui é preciso se ater a gradação que se segue entre sentidos, razão e o verbo de Deus. É quando a razão domina os sentidos que sou de mim próprio, diz Nicolau de Cusa.

Ora, é o verbo de Deus quem orientará todas as demais faculdades, mas é no livre exercício da razão que o homem obtém a posse de si e pode assemelhar-se a Deus, ou ser cada vez mais e da melhor forma possível, num exercício contínuo de melhoramento de si, *capax dei*. Beierwalter afirma:

Um “pertencer a si mesmo”, consciente de uma livre auto-apropriação do homem, é um pressuposto necessário para que Deus “pertença” ao homem. O imperativo de Deus: “Sis tu tuus et ego ero tuus” [...], certamente não significa uma autoconstituição própria e original, senão a incitação a uma decisão para aquilo que, *a priori*, é “dado” ao homem por Deus [...]<sup>36</sup>.

É a posse plena de si, mediante a *libera voluntas*, orientada pelo Verbo divino, um passo importante para alcançar o seu fim, o repouso do seu *desirerium intellectuale*. Quer dizer, o homem para ser livre deve desejar o querer Deus, pois é ele o exemplar e o fundamento de sua vida. É assim que se prossegue a liberdade humana, isto é, na ligação com o Verbo divino, seu fundamento. Quanto mais o homem se pertence, quanto mais tem a posse plena de si, pode escolher a Deus e vê-lo com mais amor, como também perceber de forma mais evidente, nunca absolutamente, o amor com que Deus o ama. É-nos sabido que o *De visione dei* trata explicitamente da relação Deus e homem, porém, este movimento pode nos suscitar, outrossim, um apelo, no sentido de olhar também para o outro e, mesmo contraidamente, fazer com que despertemos do sono do egoísmo e pensemos a partir dessa relação com Deus, à

<sup>35</sup> *De visione Dei*, h. VI, VII, 25: «Immo quomodo dabis tu te mihi, si etiam me ipsum non dederis mihi? Et cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu, domine, intra praecordia mea respondes dicens: Sis tu tuus et ego erro tuus».

<sup>36</sup> Beierwalter, 2005, p. 277 *apud* NOGUEIRA, 2008, p. 211.

luz da *mens*, a relação com as outras criaturas. Esse é um caminho possível de se enxergar na metáfora do olhar. O cume de uma mística ou ética de justiça e amor não poderia ser diferente que não fosse a capacidade de olhar para o outro depois de ter olhado para Deus. Aliás, poderíamos nos questionar: é possível olhar para o outro após olhar para Deus? Para se entregar ao outro é preciso ter a posse plena de si – *sis tu tuus* – para depois ter o outro – *et ego ero tuus*. Talvez esse seja o maior desafio do cristianismo: ter a capacidade de olhar para o outro após sentir-se olhado por Deus.

### Considerações finais

O percurso aqui feito serve para nos mostrar, a partir do pensamento de Agostinho de Hipona e de Nicolau de Cusa, que o caminho da busca da felicidade se dará quando nosso intelecto se encontrar com o fim de seu desejo natural, isto é, a verdade absoluta. Outro fator que podemos destacar neste percurso é o agir até esse fim, pois o que se pode abstrair do que foi dito é que o homem não é um ser acabado, pronto, feito, mas está sempre em processo de melhoramento, de aperfeiçoamento. Desta forma, tanto a filosofia de Agostinho, no que diz respeito ao movimento de interioridade, quanto a de Nicolau de Cusa, com o movimento de caça da verdade absoluta, confluem para uma mesma perspectiva de busca da felicidade a partir de uma filosofia prática que não exclui a espiritualidade humana. Ora, a verdade é encontrada num movimento de retorno a si, é encontrada, pois, no interior do homem. Entendido esse processo, seremos capazes de olhar para o outro sem qualquer forma de preconceito, pois somos capazes de olhar de olhos nos olhos. Esta dinâmica ética e mística pode ser considerada como um processo ascético para o encontro do homem com a verdade (Deus) e, para além disso, pode ser a experiência do homem encontrar-se consigo mesmo e com o outro: maior desafio possível ao ser humano.

## Referências bibliográficas

### Edições em latim

Nicolai de Cusa, *Opera Omnia*, iussu et auctoritate Academiae Litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita, Felicis Meiner.

\_\_\_\_\_, *De coniecturis*, ediditerunt Koch, J. et Bormann, C., Felicis Meiner, Hamburgi 1972, vol. III.

\_\_\_\_\_, *Idiota de sapientia, de mente, de staticis experimentis*, ediderunt

Steiger, R. et Baur, L., Felicis Meiner, Hamburgi 1983, vol. V.

\_\_\_\_\_, *De visione Dei*, edidit Riemann, A.D., Felicis Meiner, Hamburgi 2000, vol. VI

\_\_\_\_\_, *Sermo CCLXXXII*. Disponível em <http://www.cusanus-portal.de/>. Acesso em 12 de maio de 2019.

\_\_\_\_\_, *Sermo X*. Disponível em <http://www.cusanus-portal.de/>. Acesso em 12 de maio de 2019.

### Edição bilingue consultada

Nikolaus von Kues, *Philosophisch-teologische Werke*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2002, Band 1.

*De docta ignorantia. Die belehrte Unwissenheit*. Übersetzt und herausgegeben von P. Wilpert und H. G. Senger, Buch I – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1994.

Buch II – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1999.

Buch III – erweiterte Auflage, besorgt von H. G. Senger, 1999.

#### **Obras traduzidas para o português**

Nicolau de Cusa, *A visão de Deus*, trad. e introd. de André, J.M.; prefácio de Baptista Pereira, M., 4 ed. revista, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2012.

\_\_\_\_\_, *A douta ignorância*, 2 ed., trad., introd. e notas de André, J.M., Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2008.

Agostinho, Santo, *Confissões*, trad. de Amarante, M.L.J., revisão cotejada de acordo com o texto latino por Mendonça, A. da S., Paulus, São Paulo 1984.

\_\_\_\_\_, *A Trindade*, trad. e introd. de Belmonte, A.; revisão e notas complementares Oliveira, N. de A., Paulus, São Paulo 1995.

#### **Bibliografia complementar**

Álvarez-Gómez, M., «Añoranza y conocimiento de Dios», in *Pensamiento del ser y espera de Dios*, Sígueme, Salamanca 2004, pp. 67-101.

André, J.M., *Sentido, Simbolismo e Interpretação no Discurso Filosófico de Nicolau de Cusa*, Calouste Gulbenkian, Coimbra 1997.

Beierwaltes, W., *Visio facialis, sehen ins Angesicht. Zur Coincidenz des endlichen und unendlichen Blicks bei Cusanus*, Verlag, München, Heft 1, 1988.

Fischer, N., «Selbstsein und Gottsuche. Zur Aufgabe des Denkens in Augustins *Confessiones* und Martin Heideggers *Sein und Zeit*», in Fischer, N. y Hermann, F. von (Hg.), *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*, Meiner, Hamburgi 2007, pp. 55-90.

Haas, A. M., *Mystik im Kontext*, W. F. Verlag, München 2004.

Mandrella, I., «La liberte de la volonté d'après Eckhart et Nicolas de Cues», in: Vannier, M.-A. (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, CERF, Paris 2006, pp. 121-137.

\_\_\_\_\_, *Viva imago Dei. Die praktische Philosophie des Nicolaus Cusanus*, Aschendorff Verlag, Münster 2012.

Mcginn, B., *As fundações da mística: das origens ao século V*, trad. De Louceiro, L.M., Paulus, São Paulo 2012 (Tomo I. A presença de Deus: uma história da mística cristã ocidental).

\_\_\_\_\_, «Nicolas de Cues: sur La Vision de Dieu», in Vannier, M.-A. (dir.), *La naissance de Dieu dans l'âme chez Eckhart et Nicolas de Cues*, CERF, Paris 2006, pp. 137-158.

Nogueira, M.S.M., *Amor, caritas e dilectio – elementos para uma Hermenêutica do Amor no Pensamento de Nicolau de Cusa*,

Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, (Dissertação de Doutoramento em Filosofia), 2008. Disponível em <[https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/9688/5/MSimoneMNogueira\\_Tese.pdf](https://estudogeral.sib.uc.pt/jspui/bitstream/10316/9688/5/MSimoneMNogueira_Tese.pdf)>

\_\_\_\_\_, «Nicolau de Cusa», in Bingemer, M.C. e Pinheiro, M.R. (orgs.), *Narrativas místicas: antologia de textos místicos da história do cristianismo*, Paulus, São Paulo 2016, pp. 201-222.

\_\_\_\_\_, «O olhar e a reflexão sobre o Outro em *De visione dei* de Nicolau de Cusa», in *Contemplatio: ensaios de filosofia medieval*, EDUEPB, Campina Grande 2013, pp. 171-192.

Schmitt, A., *Interioridad y trascendencia, Asimilación de la interioridad agostiniana en el pensamiento cusano: hacia la subjetividad moderna*, Biblos, Buenos Aires 2017.

Souza, K.T.A. de e Teixeira Neto, J., «Filosofia e Diálogo: o De Visione Dei e o Diálogo entre a Criatura e o Criador», *Filosofando: Revista de Filosofia da UESB*, 2-1 (2014) 13-23.

Souza, K.T.A. de, *Liberdade, igualdade e amor: perspectivas para uma ética em Nicolau de Cusa (1401-1464)*, Dissertação (Mestrado em Filosofia). Pós-Graduação em Filosofia, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2018.

Marcos Roberto Nunes Costa<sup>1</sup>

**O problema da relação entre o livre-arbítrio humano e a graça/predestinação em Agostinho em diálogo com a Modernidade/Contemporaneidade**

**Resumo:** Um dos temas mais complexos na doutrina filosófico-religiosa de Santo Agostinho é o da relação entre o livre-arbítrio humano e a graça/predestinação divinas. Problema este que tem sua maior expressão em sua polêmica com os pelagianos/semipelagianos, os quais, cada um a seu modo, julgando haver incompatibilidade entre os dois termos, buscavam a anulação de um dos polos da questão, defendendo ser o homem livre: que o pecado original em nada danificou o livre-arbítrio humano, e que, por consequência, este pode alcançar a perfeição/salvação por méritos próprios, não havendo a necessidade da graça divina para tal. Agostinho ao contrário, diz que com o pecado original a “natureza primeira” do homem foi danificada, de forma a necessitar do auxílio da graça divina para poder obrar boas ações (méritos), mas que não há incompatibilismo algum aí, pelo contrário, para ele, o que o homem perdeu foi a liberdade plena que gozava antes do pecado, ficando apenas com o livre-arbítrio, e a graça a restaura, devolvendo-lhe a plena liberdade. Igualmente, defende, que a predestinação não anula o livre-arbítrio, determinando o destino do homem. Pois, primeiro, o homem é um ser criado por Deus para si, não havendo determinados para o mal, e, segundo, por mais danificado que este esteja, resta-lhe algo de sua condição primeira, ainda que a mais ínfima, podendo este dizer não ao chamado de Deus. Estas questões vão reverberar nos discursos filosófico-religiosos acerca do problema na Modernidade/Contemporaneidade, principalmente nos meios protestantes, os quais se entrincheiram-se, cada um a seu modo, entre os chamados incompatibilismo e compatibilismo. Ambos buscando fundamentar suas posições, muitas vezes, em Santo Agostinho. Coisa que nem sempre ele concordaria. Eis o que vamos analisar neste artigo.

**Palavras-chave:** Agostinho; Livre-Arbítrio; Graça/Predestinação; Compatibilismo; Incompatibilismo; Modernidade/Contemporaneidade.

<sup>1</sup> Doutorado em Filosofia pela PUCRS, Pós-doutorado em Filosofia pela Universidade do Porto, professor efetivo do Departamento de Filosofia da UFPE. E-mail: marcosnunescosta@hotmail.com

*Civitas Augustiniana*, 8 (2019) 121-145

ISSNe: 2182-7141

DOI: <https://doi.org/10.21747/civitas/8a7>

**Abstract:** One of the most complex issues in St. Augustine's philosophical-religious doctrine is that of the relationship between human free will and divine grace / predestination. This problem has its main expression in the controversy with the Pelagians / semi-Pelagians, who, each in their own way, believed that there is an incompatibility between the two terms. They sought to annul one of the poles of the question, arguing that the human being is free. In addition, they state that original sin in no way damaged human free will, and that, consequently, the latter can achieve perfection / salvation by his own merits, without the help of divine grace. Augustine, on the contrary, says that with original sin the “first nature” of man was damaged. Thus, human being needs the help of divine grace to be able to perform good actions (merits), but Augustine claimed, there is no incompatibility there, conversely, for him, what the human being has lost was the full freedom he enjoyed before sin. Now human being has only free will that grace will restore, giving him back his full freedom. Likewise, he argues, predestination does not nullify free will, determining man's destiny. Thus, first, man is a being created by God for himself, with no determinants for evil, and, second, as much as damaged he may be, he keeps something of his first condition, even the tiniest one. Thus, human being is capable of saying no to God's call. These questions will reverberate in the philosophical-religious discourses about the problem in Modernity / Contemporaneity, mainly in Protestant circles, which have intertwined themselves, each in their own way, between the so-called incompatibilities and compatibilities. Both seeking to substantiate their positions, often in St. Augustine. Something that he would not always agree with. Here's what we'll look at in this paper.

**Keywords:** Augustine; Free will; Grace / Predestination; Compatibilism; Incompatibility; Modernity / Contemporary.

### **Introdução: contextualização/levantamento do problema**

O problema da relação entre o livre-arbítrio humano e a presciência/grça/predestinação repousa na questão da distinção entre o “querer” e o “poder” por parte da livre vontade humana, que, por sua vez, leva Agostinho a estabelecer uma diferença entre os conceitos de “livre-arbítrio humano” e “liberdade humana ou Adâmica”, e destas com a “verdadeira liberdade”, em Deus. Distinção esta que não havia no período de sua polêmica antimaniqueia, época em que escreveu os dois primeiros livros da obra *Sobre o Livre-arbítrio*, que ganha grande força na polêmica

com o pelagianismo/semipelagianismo, que acontecerá nos últimos anos de sua vida.

Baseado na supracitada distinção, temos, resumidamente, as seguintes posições:

**Pelágio:** o homem, mesmo depois da queda, pode não pecar, assim como poder pecar, ou basta querer que pode, de forma que o pecado original em nada afetou a sua liberdade, bem como não há necessidade da graça divina para querer e poder o bem.

**Celestio (Semipelagiano):** antes da queda o homem podia não pecar, assim como podia pecar, ou bastaria querer que podia (liberdade humana ou adâmica), mas com o pecado original perdeu o poder, ficando apenas com o querer (livre-arbítrio), que para poder precisa do auxílio da graça divina. Sem a ajuda da graça a livre vontade humana não pode não pecar. Em síntese: com o pecado original o homem perdeu o poder, mas ficou como querer (início da fé).

Frente a esta forma de “pelagianismo mitigado” dos semipelagianos, Agostinho, que antes já havia combatido o pelagianismo, além de reafirmar a tese central de que o homem não alcança a salvação por méritos próprios, que no processo de perfeição humana a graça divina atua não só sobre o poder, restaurando-o, mas também sobre o querer, radicalizava ainda mais suas posições iniciais ao dizer que, no processo de salvação, *Deus escolhe ou elege antecipadamente alguns que hão de se salvar*, dando-lhes a fé para querer o bem (início da fé) e a força necessária para poder realizar e/ou preservar na fé, de forma que ambos, o querer e o poder, são obras de Deus antes que méritos dos homens. Tese esta que seria reforçada pouco tempo depois em uma de suas últimas obras, a saber, o tratado *Sobre o Dom da Perseverança*, onde diz:

*Esta é a predestinação dos santos e não outra coisa, ou seja, a presciência de Deus e a preparação dos seus favores, com os quais alcançarão a libertação de todos aqueles que são libertos. Os demais, porém, por um justo juízo divino, são abandonados na massa de perdição, onde foram abandonados os tírios e os sidônios, os quais também poderiam crer, se tivessem presenciado os maravilhosos sinais de Cristo. Mas como não lhes foi dado crer, foi-lhes negada a motivação da fé [...] (De dono persev., XIV, 35 – destaque nosso).*

Ou seja, voltava à tona a mesma questão levantada cerca de vinte anos atrás por Simpliciano, Bispo de Milão, acerca das palavras do apóstolo Paulo na *Carta aos Romanos* (9-19), citando o *Livro dos Reis*, em que comenta os destinos diversos dos dois filhos gêmeos de Rebeca: Jacó e Esaú, tendo o primeiro sido escolhido e o segundo rejeitado por Deus, o que levou Agostinho, naquela ocasião, a escrever o tratado *Sobre Diversas Questões a Simpliciano*, que marcaria, por assim dizer, o início das atenções de Agostinho para os problemas envolvendo as questões do pecado original e da graça, dando ensejo a polêmica com os pelagianos/semipelagianos.

Assim como nas questões levantadas por Simpliciano, agora, na supracitada obra - *Sobre o Dom da Perseverança* - e no tratado o *Sobre a Predestinação dos Santos*, que foram as duas últimas obras de Agostinho, abria-se espaço para pelo menos duas ou três questões emblemáticas, a saber: 1. se tudo está determinado pela Vontade divina, há espaço para vontade humana? 2. no caso de predestinação, em que se justifica a Eleição [decreto] divina: na simples presciência das obras futuras (Eleição condicionada), ou, ao contrário, ela se dá independentemente de toda e qualquer ação humana (Eleição incondicional)? 3. nesta última hipótese, Deus é justo, principalmente para com os não eleitos?

Metodologicamente, poderíamos traçar aqui uma trajetória da argumentação que Agostino deu a esses problemas, mas optamos por um caminho inverso: apresentar suas posições a partir ou frente as interpretações que a elas deram os pensadores na Modernidade/Contemporaneidade, notadamente os protestantes, haja vista usarem em grande escala a “doutrina agostiniana” como fundamento de suas teses.

### **1. As duas grandes linhas de interpretações da questão na Modernidade/Contemporaneidade**

Na Modernidade/Contemporaneidade duas linhas de interpretações frente ao problema da relação entre o livre arbítrio

humano e a graça/predestinação ganharam força: a “predestinação condicionada” e a “predestinação incondicionada”.

### 1.1. “Predestinação incondicionada”

A primeira grande linha de interpretação ficou conhecida por “predestinação incondicionada”, cujos principais representantes são os chamados “predestinacionistas radicais compatibilistas”, partidários da chamada “doutrina da dupla predestinação”<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Na realidade, a “doutrina da dupla predestinação” teve início com Lúcido, no século V, passando por pensadores de peso como Gotescalco [Gottschalk] de Orbais (808-867), Thomas Bradwardine (1290-1349) e Gregório de Rimini (1300-1358), até atingir João Calvino, no início da Modernidade, o qual em suas *Institutas*, diz: «Chamamos de predestinação o eterno decreto de Deus, pelo qual houve por bem determinar o que acerca de cada homem quis o que acontecesse. Pois ele não quis criar a todos em igual condição; ao contrário, preordenou a uns a vida eterna; a outros, a condenação eterna. Portanto, como cada um foi criado para um ou outro *desse dois* destinos, assim dizemos que um foi predestinado ou para a vida, ou para a morte. Deus, porém, atesta esta *predestinação* não só em cada pessoa, mas também deu exemplo dela em toda a descendência de Abraão, da qual fizesse manifesto que está em seu arbítrio de que natureza seja a condição futura de cada nação» (Calvino, J., *As institutas ou tratados de religião cristã*, trad. de Olivetti, O., Cultura Cristã, São Paulo 2006, III, 21,5 – destaque nosso). E na obra *Breve Instrução Cristã*, diz: «A semente da Palavra de Deus acha raízes e frutifica unicamente naqueles em quem o Senhor, por sua eterna eleição, destinou para serem filhos e herdeiros do reino celestial. Para todos os demais, que que pelo mesmo conselho de Deus, antes da constituição mundo, foram reprovados, [...]» (Calvino, J., *Breve instrução cristã* – publicada em 1537, trad. de Daliela Raffo in *SoliDeoGloria* – Biblioteca Evangélica Virtual, 2008, p. 35). Bem como na obra *A Doutrina da Eleição*, encontramos diversas passagens em que defende a “predestinação incondicional supralapsária”, por exemplo, logo no primeiro tópico em que comentando as palavras do apóstolo Paulo (2Tim. 1:910), inicia dizendo: «se nós quisermos conhecer a livre misericórdia de nosso Deus em nos salvar, devemos nos achegar a Seu conselho eterno pelo qual Ele nos escolheu antes da fundação do mundo. Pois aqui podemos ver que Ele não tinha nenhuma estima às nossas pessoas, nem à nossa dignidade, nem a quaisquer méritos que poderiam haver em nós. Antes de nascermos, estávamos inscritos em Seu registro; Ele já havia nos adotado por Seus filhos» (Calvino, *A doutrina da eleição*, trad. de Teixeira, W., O Estandarte de Cristo, São Paulo 2018, p. 5).

supralapsária”<sup>3</sup>, como ficou conhecida mais tarde: uma, “positiva”, referente aos “eleitos” que alcançarão, necessariamente, a salvação eterna, e outra, a “negativa”, dos reprovados ou predestinados ao suplício eterno, a qual tanto quanto no caso dos escolhidos, é obra deliberada da vontade de Deus.

O que para os críticos desta teoria, esta entra em contradição com o conceito de Deus, como Sumo bem, que aqui apresenta-se como um Deus perverso, que deliberadamente escolhe alguns para o inferno, o que para comentadora Eva Michel

constitui uma afronta para o nosso sentido (moderno) de justiça. Para não falar do facto de que esta conclusão parece contradizer, diametralmente, a pregação e a vida de Jesus que, de acordo com os evangelhos do Novo Testamento, nunca limitou o seu convite a apenas alguns (Ibid., 2017, p. 64-65).

Daí concluir, mais adiante, dizendo que “o ‘caráter duplo’ da predestinação é, sem dúvida, o aspecto que mais destoa com a nossa sensibilidade e o que há de mais difícil de aceitar para ‘cristãos esclarecidos’ do século XI” (Ibid., p. 67).

O certo é que na “doutrina da dupla predestinação” o pecado faz parte da natureza dos condenados, levando ao entendimento de que Adão pecou necessariamente, seguindo os desígnios para os quais fora escolhido, caindo-se assim num “quase maniqueísmo”: de que há uma natureza ontologicamente má, conforme vemos num

<sup>3</sup> Segundo João Alves dos Santos, «o nome deriva-se da palavra *lapsus*, que quer dizer ‘queda’. Assim, a queda do homem é o fator decisivo nessa discussão. Dentre outras menos comuns, duas posições são as que dominam o campo da discussão entre os calvinistas, as quais levam o nome de supralapsarianismo e infralapsarianismo [...]. Esses prefixos também são latinos e significam ‘acima’ ou ‘anterior’ (*supra*) e ‘abaixo’ ou ‘posterior’ (*sub* ou *infra*). O supralapsarianismo coloca tanto o decreto da eleição para a vida como o da reprovação ou predestinação para a morte como ocupando lugar antes do decreto da queda (daí o nome supralapsarianismo), ao passo que o infralapsarianismo coloca o lugar de ambas depois do decreto da queda, em ordem ou sequência histórica, por isso é chamado de *infra* ou *sublapsarianismo*» (Santos, J.A. dos, «Calvino e o lapsarianismo: uma avaliação de como Calvino pode ser lido à luz da discussão *supra* e *infralapsariana*», *Fides Reformata*, XXII-2 (2017) 118).

pequeno trecho das Institutas de Calvino, em que para executar esta vontade absoluta, Deus não somente permitiu mas quis e fez com que acontecesse a queda de Adão:

Mais uma vez pergunto: de que modo aconteceu que a queda de Adão envolveu irremediavelmente tantos povos, juntamente com a sua descendência infantil, na morte eterna, a menos que isso agradasse a Deus? O decreto é terrível, confesso. Contudo, ninguém pode negar que Deus conheceu de antemão o fim que o homem deveria ter antes de o ter criado e, conseqüentemente, conheceu de antemão porque assim ordenou por seu decreto. E não deveria me parecer absurdo dizer que Deus *não só previu a queda do primeiro homem, e nele a ruína de seus descendentes, mas também o cumpriu [fez com que ocorresse] de acordo com sua própria decisão [...]*. Logo, o primeiro homem caiu porque o Senhor julgou conveniente que ele caísse [fez com que caísse]» (Calvino, *Institutas*, III, XXIII, 7,8 – destaque nosso)<sup>4</sup>.

Daí ressaltar Ebenezer Oliveira, que «é inegável, pois, que Calvino advogava que até os pecados acontecem por decretos propositais de Deus, uma vez que, para ele, a morte espiritual e eterna de um ser homem acontece pelo plano e vontade divina»<sup>5</sup>.

Neste caso, tendo o pecado de Adão manchado todos os seus descendentes, transformando-os em “massa de perdição”, inclusive os “eleitos”, mas, tendo Deus escolhido antecipadamente alguns para salvação, a estes seria dado os meios (graça eficaz ou irresistível<sup>6</sup>) capaz de resgatá-los do meio da “massa de condenados”, de restaurar sua liberdade decaída, rumo à salvação, ficando os demais

<sup>4</sup> O que logo adiante, entrando em contradição que havia dito anteriormente, diz que «o homem cai conforme a providência de Deus ordena, *mas cai por sua própria culpa* [...]. Pois, ainda que, pela providência eterna de Deus, o homem tenha sido criado para sofrer aquela calamidade à qual está sujeito, ainda toma sua ocasião do próprio homem, não de Deus, pois a única razão para sua ruína é que ele degenerou da criação pura de Deus, em perversidade viciosa e impura» (Calvino, *Institutas*, III, XXIII, 8,9 – destaque nosso). Afinal, ele caiu por cumprir um ato determinístico ou por livre vontade?

<sup>5</sup> Oliveira, E., *A doutrina da predestinação em Calvino e o caráter moral de Deus*, Bereia, Recife 2016, p. 35.

<sup>6</sup> Sobre o conceito de “graça irresistível” trataremos mais adiante.

condenados ou relegados ao infortúnio, visto possuírem tão somente um livre arbítrio totalmente corrompido (depravação total<sup>7</sup>).

Daí defenderem, ademais, que a vinda do Cristo redentor estaria destinada, única e exclusivamente, aos “eleitos” desde a eternidade, a chamada “expição limitada”<sup>8</sup>, a qual, diante da pergunta “Por quem Cristo morreu?”<sup>9</sup>, dizer Louis Berkhof que, para os reformadores, «Cristo morreu com o propósito de real e seguramente salvar os eleitos, e somente os eleitos» (Berkhof, L., *Teologia sistemática*, Luz para o Caminho, Campinas 1996, p. 395)<sup>10</sup>, o que é uma contradição, visto que se estes já estavam “predestinados à salvação” haveriam de se salvar, necessariamente, com Cristo ou sem Cristo, senão o decreto de Deus não tem tal poder.

Neste caso, se Cristo não veio, também, para salvar os pecadores, veio fazer o que? salvar quem? Pois, os eleitos já estavam salvos previamente e os demais (são eleitos) não tem mais jeito pois também já foram previamente condenados ao inferno. Logo as palavras de Cristo: «*Eu vim para que todos tenham vida, e vida em abundância*» (Jo. 10, 10 – destaque nosso) só pode ser para todos,

<sup>7</sup> Sobre o conceito de “depravação total” trataremos mais adiante.

<sup>8</sup> Teologicamente falando, a tese da “expição limitada”, que é o 3º ponto da “Tulip calvinista reformada”, está fundamenta na interpretação das seguintes passagens bíblicas: Jo 17:6,9,10; At 20:28; Ef 5:15; Tt 3:5.

<sup>9</sup> Inclusive, este é o título de um livro polêmico em defesa da chamada “expição limitada”, escrito por John Owen, cuja segunda edição/tradução brasileira é de 1996.

<sup>10</sup> Esta é, inclusive, a posição da doutrina reformada que tem a sua síntese nas teses calvinistas confirmadas na *Confissão de Fé de Westminster*, que assim diz: «O senhor Jesus mesmo, pela sua perfeita obediência e pelo sacrifício de si mesmo, sacrifício que, pelo Espírito Santo, ele ofereceu a Deus uma só vez, satisfizes plenamente à justiça de seu Pai, e, para todos aqueles que o Pai lhe deu, adquiriu são só a reconciliação, como também uma herança perdurável no Reino dos Céus» (*Confissão de Fé de Westminster*, Editora Cultura Cristã, São Paulo 1991, VIII, 5). Tese esta confirma e incluída nos famosos “Cinco pontos do Calvinismo”, elaborado no Sínodo de Dort, em 1619, no que a Morte de Cristo foi destinada «todos aqueles, e unicamente aqueles, que desde a eternidade foram escolhidos para salvação, e que lhe foram dados pelo Pai» ([s.d.], II, 8).

incluindo aí os eleitos, mas principalmente para aqueles que foram “condenados” em Adão, conforme diz um dos maiores agostinólogos do século passado, o teólogo Agostinho Trapè, fundador do *Institutum Patristicum Augustinianum, de Roma*:

A redenção é universal, isto é, realizada por Cristo em favor de todos os homens, também daqueles que perecem, também de Judas [...]. A universalidade da redenção é repetidamente afirmada ao longo de toda a controvérsia pelagiana como argumento incontestável da universalidade da queda. A esse aberto universalismo deve referir-se quem não quer interpretar erroneamente os textos agostinianos que dão um significado restritivo à conhecida passagem de São Paulo (1Tm 2,4) sobre a vontade salvífica universal<sup>11</sup>.

Esta é a posição que se aproxima de alguns calvinistas menos radicais, a exemplo de Augustus Strong, o qual diz que «Calvino, conquanto na primeira obra, *Instituição Cristã*, evita informações definidas sobre a sua posição a respeito da extensão da obra expiatória, contudo nas suas últimas, os *Comentários*, admite a teoria da expição universal»<sup>12</sup> (destaque nosso). Outro defensor da “expição universal” é R. T. Kendall, o qual ao comparar Armínio e Calvino, diz que ambos «têm em comum a crença de que Cristo morreu por todos»<sup>13</sup>. Bem como, Olson Roger, o qual ao questionar se Calvino concordaria com os chamados “cinco pontos do calvinismo”<sup>14</sup>, escritos cinquenta anos depois de sua morte, no Sínodo de Dort, a partir das ideias do sucessor de Calvino em

<sup>11</sup> Trapè, A., *Agostinho: o homem, o pastor, o místico*, trad. de Marcos, F.E. e Costa, M.R.N., Cultor de Livros, São Paulo, p. 306.

<sup>12</sup> Strong, A.H., *Teologia sistemática*, v. 2., Editora Hagnos, São Paulo 2003, v. 3, p. 470.

<sup>13</sup> Kendall, R.T., «A modificação puritana da teologia de Calvino», in *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, trad. de Kepler, V.L.L., Casa Editora Presbiteriana, São Paulo 1990, p. 32.

<sup>14</sup> Esses “cinco pontos do calvinismo” ficaram conhecidos pelo nome de “Tulip calvinista reformada”, a saber: depravação total, eleição incondicional, expiação limitada, graça irresistível e a perseverança dos santos.

Genebra, Teodoro Beza, diz que este, «assim como a maioria dos calvinistas, também deduziu a doutrina da expiação limitada – de que Cristo morreu somente pelos eleitos e não pelos réprobos – a partir da doutrina da providência e dos decretos da eleição divinos. Essa dedução, embora lógica, não se encontra em Calvino»<sup>15</sup>.

Entretanto, vale salientar, em primeiro lugar, ainda não se trata da chamada “predestinação universalista”, que é uma terceira posição, também radical, contra a ideia da “dupla predestinação”, *segundo a qual Deus predestinou, desde a eternidade, todos à salvação*, e assim, de uma forma ou de outra, todos haverão de se salvar, inclusive o Satanás.

Em segundo lugar, os supracitados autores formam apenas uma linha de interpretação moderada do calvinismo, que é contestada pelo chamado “hiper-calvinismo”, para quem, diz Leandro Antônio de Lima, antes de mais nada, “a primeira coisa que é preciso demonstrar é que, no entendimento de Calvino, Cristo através de sua morte buscou uma remissão eficaz dos pecados dos eleitos, e, dessa forma, ele somente poderia ter morrido pelos eleitos” (2018, p. 7). E mais adiante, fazendo uma íntima relação entre eleição e expiação, ao interpretar uma passagem de Calvino que, por sua vez, ao comentar o apóstolo João diz que “o ofício de Cristo não é outro que o de *reunir juntos todos os filhos de Deus*’ por sua morte”, deduz que o “*todos os filhos de Deus*” ali exposto não significa um todo universal - todos os homens (humanidade), mas um todo limitado – ou seja, “*tão somente todos os eleitos*”, o que traz em si um problema teológico, pois se a Bíblia diz que o mundo tem um único princípio ontológico – Deus, que criou todas as coisas do nada, como os demais homens, os não eleitos, não seriam filhos de Deus? A não ser que creiamos em alguma forma de dualismo ontológico, como, por exemplo, nos maniqueus, para quem desde a eternidade há dois princípios originários: um, o Príncipe da Luz, de onde emana tudo que há de bom no mundo, e outro, o Príncipe das Trevas, origem de tudo que há de mal no mundo. Mas

<sup>15</sup> Olson, R.E., *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reforma*, trad. de Chown, G., Vida, São Paulo 2001, p. 468.

a Bíblia não fala de dualismo, e sim de um único princípio - Deus (monismo), de onde tudo deriva, de forma que tudo que existe não pode ser senão o bem, principalmente o homem, que foi feito a sua imagem e semelhança, e não só este ou aquele, mas “o homem” no sentido universal de humanidade. Logo, se conclui: se os não eleitos não são filhos de Deus, de quem são filhos afinal? Do Satanás não é, pois este não tem o poder de criar, já foi criado por Deus, que o fez bom, mas tornou-se mau por livre vontade.

Há ainda uma terceira via de interpretação que busca conciliar as duas posições anteriores, na qual, diante da pergunta “quem são os eleitos a quem Cristo veio salvar?”, busca uma saída pela “eficácia” da graça, pelos resultados obtidos mediante os ensinamentos de Cristo no mundo (evangelismo), cujos sinais evidenciam os que foram eleitos. É o caso, por exemplo, do que defende a chamada “teologia da prosperidade”, para quem riqueza, sucesso, etc. são sinais de “benção”, de que foi escolhido. E aí, como Deus não deixou uma lista (em ordem alfabética) dos que foram eleitos a salvação, o Evangelho (Cristo) veio ou deve ser anunciado a “todos” no sentido amplo da palavra, mas só terá efeito ou eficácia para os eleitos previamente desde a eternidade. Ou seja, devemos bater na porta de todo mundo pregando o Evangelho, pois não sabemos se ele é ou não um dos escolhidos, vai que é? Mas só o tempo, através dos sinais positivos, dirá se ele é ou não.

Esta teoria está assentada numa passagem vaga de Calvino, que em sua obra *A Doutrina da Eleição* diz:

O Evangelho é pregado a um grande número de pessoas, as quais, não obstante, são reprovadas; sim, e Deus desnuda e mostra que Ele lhes amaldiçoou, que eles não têm parte nem porção em Seu reino, pois eles resistem ao Evangelho, e rejeitaram a graça que lhes é oferecida. Mas quando recebemos a doutrina de Deus, com obediência e fé, e descansamos em Suas promessas, e aceitamos a oferta que Ele nos faz de nos tornar Seus filhos, isso, eu digo, é uma certeza de nossa eleição. (Calvino, *A doutrina da eleição*, p. 8 – destaque nosso).

Como anunciamos acima a passagem é vaga porque coloca como critérios (sinais) da certeza de ter sido ou não escolhido,

respectivamente, a resistência/rejeição e a aceitação do Evangelho, o que é muito subjetivo e incerto pois coloca-se o critério nas mãos de quem se autoproclama eleito, que diz que a prova que ele é um eleito é que ele aceitou ser eleito, e pode fazer isto de forma dissimulada ou hipócrita, e não há como descobrir isto pois por sua prática religiosa aparente sinais de verdadeira fé, mas no coração não, e no coração ninguém entre, a não Deus.

Por isso o próprio Calvino, mais adiante, ante a pergunta: “Como podemos saber disso?” diz que «não devemos duvidar que Deus tem registrado os nossos nomes, antes que o mundo fosse feito, entre seus filhos escolhidos, *porém o conhecimento certo disso Ele reservou para Si mesmo*»<sup>16</sup>

Por outra, a supracitada passagem é mais um argumento contra a tese da “depravação total”, pois se ele diz que as pessoas resistem/rejeitam ou aceitam a pregação do Evangelho é sinal de que possuem vontade, pois não se pode rejeitar e/ou aceitar algo sem querer, pois, mesmo para não querer algo é preciso querer não querer.

Além do mais, a ideia de uma “expição limitada”, principalmente quando associada a doutrina da “dupla predestinação”, em que os “eleitos à salvação” são também aqueles para quem Cristo veio, é uma tese perigosíssima do ponto de vista prático/político, pois, por não deixar claro concretamente que são os “eleitos”, ao longo dos séculos, muitos grupos religiosos e/ou políticos se autoproclamarem os escolhidos (os santos ou salvos), e disseminarem a segregação político-religiosa-social dos demais. Isso assistimos desde os primeiros séculos a Era cristã até os dias atuais, quando, por exemplo, na Idade Média, em nome da máxima de São Cipriano “Fora de Igreja não há Salvação”, muitos grupos católicos chegaram ao extremo de promover até Guerra Santa para extermínio dos não católicos (ou não salvos). E na Modernidade e Contemporaneidade, muitos grupos se autoproclamam os escolhidos e em nome disse fazem de suas denominações religiosas

<sup>16</sup> Calvino, *A doutrina da eleição*, p. 9 (destaque nosso).

(suas Igrejinhas) o único lugar de salvação, e assim continuam fazendo loucuras.

Por isso, frente aqueles que se autoproclamam “eleitos”, e transformam suas Igrejinhas em a Igreja dos Santos, preferimos as palavras de nosso bondoso Agostinho, que em resposta aos puritanos radicais de seu tempo (os donatistas), diz não acreditar em uma Igreja (ou qualquer grupo político-religioso) só de santos, ou só de pecadores. Para ele a Igreja (e as demais Instituições humanas) é composta de santos e pecadores, e mais do que isto, não é a pertença a essa ou aquela Instituição religiosa (Igreja visível) que garante a salvação, chegando a admitir a presença de cristãos, ou de salvação, entre os ímpios, ou seja, “fora da Igreja visível”, pregando para com esses uma atitude de benevolência. Assim, no Livro I do tratado *Sobre a Cidade de Deus*, em capítulo intitulado: “Filhos da Igreja que há encobertos entre os ímpios e falsos cristãos existentes na Igreja”, diz:

*Lembre-se, todavia, de que seus próprios inimigos em suas fileiras têm latentes vários de nossos futuros concidadãos, para não julgar estéril, quanto a eles, a paciência de os suportar como inimigos, à espera da ventura de recebê-los como confessores. Lembre-se, também, de que, enquanto nesse mundo peregrina, vários que lhe estão unidos pela comunhão dos sacramentos não estarão associados à sua glória na eterna felicidade dos santos [...]. Com efeito, ambas as Cidades enlaçam-se e se confundem no século até que o juízo final as separe (De civ. Dei, I, 35. Destaque nosso).*

Mas este é um assunto muito amplo e polêmico para discutirmos aqui, cabendo mais um trabalho específico sobre ele em outra oportunidade.

## 1.2. “Predestinação condicionada”

Uma segunda linha de interpretação ficaria conhecida na Modernidade/Contemporaneidade pelo nome de “predestinação condicionada”, defendida pelos chamados “predestinacionistas

moderados ou compatibilistas”<sup>17</sup>, os quais estabelecem uma estreita relação entre a predestinação e a presciência divina, ao defender que Deus predestinou à salvação todos aqueles a quem previu de antemão que se fariam dignos ou merecedores de sua eleição, de forma que quem salva é Deus, mas a partir de um prévio conhecimento (da presciência) de um merecimento futuro - post praevisa merita. Mais do que isto, que a eleição, positiva ou negativa, se dá em função dos méritos ou deméritos, respectivamente, ocorridos a partir da queda Adão. Posição esta que ficaria conhecida na Modernidade pelo nome de “eleição pós-adâmica ou infralapsária”, conforme esclarece José Aracelio Cardona:

A ‘predestinação condicionada’ descansa na presciência de Deus. Reza da seguinte maneira: Deus sabe e conhece todas as causas antes que o mundo fosse [...]. Como Deus sabe de antemão que um grupo dos perdidos haverão de se converter, a estes predestina para a salvação. Mas também sabe que há outros, que exercendo suas capacidades livremente não se converterão, estes são condenados pela eternidade<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> Termo associado geralmente aos ramos do protestantismo histórico menos ortodoxos, ou dissidentes dos “Reformados”, daí serem chamados de “Não Reformados”, dentre eles o arminianismo, principalmente a sua ala mais moderada, visto que os mais radicais chegam a ser chamados de “libertaristas”. O arminianismo, por sua vez, como o termo indica, está ligado ao nome de Jacob Armínio, que é a versão latinizada de Jacob Harmesnz (1560-1609), o qual, segundo Arthur Monteiro e Luiz de Barros, «é lembrado como um controverso teólogo holandês que fundamentou sua obra no “sinergismo”, que é um entendimento evangélico em que há cooperação humana para a salvação e contrapõe ao “monergismo”, crença adotada por Calvino, entre outros, e defende o entendimento que Deus é soberano para a salvação e que a ação humana não pode interferir neste projeto» (Monteiro, A.; Barros, L.M. de, *As diferenças doutrinárias entre o calvinismo e arminianismo e seus reflexos na atualidade*, FUNVIC, Pindamonhangaba 2016, p. 15).

<sup>18</sup> Cardona, J.A., «La doctrina de salvación de san Agustín», *Revista El Boletín*, XVIII – 2 (1963) p. Além dessas duas linhas de interpretação, temos uma terceira, que mais tarde ficou conhecida por “predestinação universalista”, segundo a qual Deus predestinou desde a eternidade todos à salvação, e assim, de uma forma ou de outra, todos haverão de se salvar, inclusive o Satanás. Mas desta não iremos

## 2. Agostinho frente as duas supracitadas linhas de interpretações da questão na modernidade/contemporaneidade

Ao nosso ver, nenhuma das duas referidas linhas de interpretações - quando tratadas isoladamente, conseguem dar conta da totalidade do pensamento agostiniano, restringindo ou centrando, e às vezes radicalizando, cada uma a seu modo, suas respostas em apenas um dos aspectos da questão: ou na graça, ou nos méritos. Acreditamos que uma resposta mais adequada deva contemplar ao mesmo tempo as duas supracitadas propostas de interpretações.

Na nossa proposta de interpretação, devemos começar por diferenciar duas realidades ou dois tipos de homens, aos quais se aplicam de forma diferenciadas os conceitos de graça/predestinação: o homem antes e o depois da queda de Adão.

No primeiro caso, pelo que defende Agostinho em sua interpretação à “teoria bíblica da criação *ex nihilo*”, quando Deus fez o homem (humanidade), na pessoa de Adão, o fez bom, pois Deus não poderia fazer senão o bem. Mais do que isto, o criou à sua imagem e semelhança, com liberdade. Logo, *pelo princípio da natureza humana criada por Deus, não há espaço para se falar de determinismo algum no homem*,<sup>2</sup> seja no sentido maniqueísta, o qual, no tocante ao problema do mal, dizia que todos trazem o mal incrustado na natureza, seja como pregam mais tarde os defensores da chamada “dupla predestinação incondicionada”, principalmente em relação à chamada “eleição negativa”; de que Deus fez alguns predestinados desde a eternidade à perdição. Pelo contrário, ontologicamente falando, o homem é um ser para Deus, de forma que, a princípio, todos foram chamados, todos receberam a “graça criadora, ou genérica, ou natural, ou inicial”, a qual, inclusive, era a única que Pelágio admitia.

Já quanto ao homem depois da queda de Adão, temos uma realidade totalmente diferenciada. Com o pecado original e sua transmissão a toda humanidade, todos os homens perdem sua

tratar aqui uma vez que não tem nenhuma relação ou fundamentação em Agostinho.

condição primeira de vocacionados para Deus e passaram a formar a chamada “massa de perdição”, inclusive os predestinados, que mesmo eleitos previamente caíram em Adão e precisam da “graça eficaz ou irresistível” para se preservarem na fé e aí cumprirem inexoravelmente o destino ao qual estão submetidos, conforme falaremos mais adiante. O que significa dizer que o homem (a humanidade), depois de Adão, passou a ter uma inclinação natural para o mal, não no sentido de que tenha sido criado como tal, ou predestinado para tal, mas encontra-se em estado de “ignorância/deficiência” por culpa da vontade perversa do primeiro homem. Daí a necessidade de uma segunda “graça sanante, ou libertadora, redentora”, capaz de restaurar ou trazer de volta o homem à sua condição primeira.

### 2.1. Possibilidades de salvação/reprovação em Agostinho

A partir destas primícias, Agostinho apresenta três situações/soluções para o homem imerso na chamada “massa de perdição” (condição infralapsária), ou seja, para o homem pós Adão:

Primeiro, sabendo de antemão [presciência] que todos os homens haveriam de se tornarem pecadores em Adão, Deus, por razões ocultas, resolveu escolher antecipadamente alguns dentre os que cairiam na “massa de perdição”, dando-lhes gratuitamente uma graça especial, tão atraente ou irresistível (daí receber o nome na Modernidade de “graça irresistível ou eficaz”) que estes não poderão resistir, a qual os tornam capazes de se (re)iniciarem e preservarem na fé, e assim alcançarem “infalivelmente”, a salvação. *Estes são os únicos ou verdadeiramente predestinados para Agostinho, ou a predestinação propriamente dita, pela qual Deus escolhe e conduz infalivelmente à salvação os eleitos dentre a “massa de perdição”.* E esta é a graça especial (que mais tarde os “predestinacionistas modernos vão chamar de eficaz ou irresistível) de que fala Agostinho em sua *Epístola a Bonifácio*, onde diz:

Sabemos que a graça especial de Deus não é dada a todos os homens; e àqueles a quem é dada, não é feito segundo os méritos das obras, nem segundo os méritos da vontade, mas por graciosa benevolência; àqueles a quem não é dada, sabemos que não é dada pelo justo juízo de Deus (Ep. 186, 4).

Neste caso, trata-se de uma predestinação incondicionada, pois não está centrada na presciência de nenhum mérito futuro por parte dos homens, antes pelo contrário, estes terão méritos porque receberam uma “graça especial” para tal. Ou seja, mesmo estabelecendo uma relação entre predestinação e presciência, na realidade, «o termo *presciência* não expressa à previsão divina dos méritos dos eleitos, senão a preparação dos benefícios (*beneficiorum*), pelos quais os eleitos serão salvos de fato, na ordem da execução»<sup>19</sup>, conforme vemos nas palavras do próprio Agostinho, no tratado *Sobre a Predestinação dos Santos*: «Por sua predestinação, Deus previu o que Ele teria de fazer para conduzir infalivelmente os seus eleitos a vida eterna» (*De praedest. sanct.*, X. 19). Daí, derivar a única e genuína definição agostiniana de predestinação, expressa na última de suas obras, o tratado *Sobre os Dons da Perseverança*: «Esta é a predestinação e não outra coisa, ou seja, a presciência de Deus e a preparação dos benefícios pelos quais alcançarão necessariamente a salvação todos aqueles que serão salvos» (*De dono perserv.*, XIV, 35).

Claro que, defendemos, mesmo neste caso da “graça especial - irresistível”, ainda resta uma parcela de participação do homem no processo de salvação, por pequena que seja, uma vez que, tendo livre arbítrio, o homem ainda poderá não aceitar, conforme diz John S. Feinberg *et al*, comentado o 4º ponto da “Tulip calvinista”:

4. Graça irresistível, ou infalível. Embora os homens possam resistir à graça de Deus, ela é, todavia, infalível: acaba convencendo o pecador de seu estado depravado, convertendo-o, dando-lhe nova vida, e santificando-o. O Espírito Santo realiza isto sem coação. É como o rapaz apaixonado que

<sup>19</sup> Garrigou-Lagrange, R.M., *La predestinación de los santos y la gracia: doctrina de Santo Tomás comparada con los otros sistemas teológicos*, trad. de Aguero, B. y Arguello, M., Ediciones Desclée, de Brouwer, Buenos Aires 1946, p. 59.

ganha o amor de sua eleita, e ela acaba casando-se com ele, livremente. Deus age e o crente reage, livremente. Quem se perde tem consciência de que está livremente rejeitando a salvação. Alguns escarnecem de Deus, outros se enfurecem, outros adiam a decisão, outros demonstram total indiferença para com as coisas sagradas. Todos, porém, agem livremente<sup>20</sup>.

Em segundo lugar, sabendo de antemão também que os demais homens, não escolhidos previamente à salvação, mesmo tendo sido imersos na “massa de perdição” pelo pecado de Adão, mas por trazerem em si a marca ontológica do primeiro chamado, de serem criados para Deus, a qual foi danificada mas não apagada totalmente, e que, portanto, bastaria uma ajuda ou auxílio para recuperar esta condição primeiro, Deus dar-lhes uma segunda chance, fazendo-se presente na história, de diversas formas e através de diversos sinais, confirme vimos no tópico anterior, para trazer-lhes de volta ao seu plano maior de que o homem (humanidade) é um ser para Deus. É a chamada “mão de Deus” ou “graça operante”, ou providência divina, agindo na história, auxiliando os homens para que recuperem a liberdade perdida em Adão. Estes, poderão responder positivamente aos segundo chamado, convertendo-se, e alcançarem a salvação. Trata-se de uma salvação condicionada aos méritos, porém não por méritos totalmente próprios, como queriam os pelagianos, mas mediante a graça divina.

Mas, em terceiro lugar, sabendo de antemão também que outros não responderiam positivamente ao seu segundo chamado (incluindo aí Cristo), preferindo continuar na “massa de perdição”, Deus, permite que assim seja. Mas, adverte Agostinho, não se trata de um decreto para perdição, mas de uma condição infralapsária, ou melhor, de uma situação de condenação à perdição em Adão, que manchou todos os seus descendentes. Bem como, não se trata de uma defesa de uma “expição limitada”, em que Cristo veio apenas para os eleitos à salvação, como querem os defensores da “dupla predestinação incondicionada supralapsariana”. Afinal, os condenados em Adão, tanto quanto os “predestinados à salvação”,

<sup>20</sup> Feinberg, J.S. *et al.*, *Predestinação e livre-arbítrio*, 3 ed., trad. de Ramos, O., Mundo Cristão, São Paulo 2000, p. 8.

foram criados por Deus com a “graça criadora, ou genérica, ou natural, ou inicial” e fazem parte do projeto redentor de Deus, caso contrário não teria sentido as palavras de Cristo: «Eu vim para que todos tenham vida, e vida em abundância» (Jo. 10, 10). Logo, para Agostinho, a rigor não há predestinados para o inferno. Existe sim uma “massa de perdição” lançada em direção a ele, de forma que quem para ele for, será, ou por participar coletivamente do pecado original (mal de pena) e/ou por livre vontade individual (mal de culpa), conforme já vimos em passagem anteriormente citada (cf. *De nat. et. grat.*, III, 3) e não pela vontade de Deus, como defende Calvino, na Modernidade:

Não podemos atribuir nenhuma explicação pela qual ele concede misericórdia ao seu povo, senão que o faz como lhe agrada; também não temos nenhuma explicação pela qual ele reprova os outros, senão que o faz pela sua vontade [...]. Portanto, aqueles a quem Deus salta por cima [não escolhendo], Ele condena; E isso ele não faz por outra razão senão que Ele quer excluí-los da herança que predestina para seus próprios filhos. [...] portanto, se alguém pergunta por que Deus assim fez, devemos responder: porque ele o quis (Calvino, *Institutas*, III, XXII, 11- XXIII,1 – destaque nosso).

E como se não bastasse, um pouco mais adiante apresenta um Deus não só perverso, mas sádico, que tem prazer em ver a destruição daqueles que condenou, ao dizer que «[...] nascem os indivíduos, que estão condenados desde o ventre à morte certa, e devem glorificá-lo através da destruição deles» (Ibid., III, XVIII, 6).

No caso de Agostinho, ao contrário, admite-se uma seleção por méritos, ou melhor, por deméritos (condicionada), «pois - diz Réginald Garrigou-Lagrange - Deus não pode querer infligir a pena da condenação senão por uma falta»<sup>21</sup>. Isto vemos no próprio Agostinho ao chamar a atenção do bispo pelagiano Juliano, de que o desígnio divino pode ser imperscrutável, mas não injusto: «Deus é bom, Deus é justo. Porque é bom, pode salvar qualquer um sem méritos; porque é justo, não pode condenar alguém sem deméritos»

<sup>21</sup> Garrigou-Lagrange, R.M., *La predestinación de los santos y la gracia: doctrina de Santo Tomás comparada con los otros sistemas teológicos*, p. 249.

(Contra Jul., III,18,35), logo, nem a graça de Deus pode ser injusta, nem sua justiça cruel.

E aqui temos o principal ponto de divergência entre Agostinho e o “predestinacionismo incondicional supralapsariano”, a exemplo de Calvino, na Modernidade, o qual, nas *Institutas*, a partir Livro III, intensifica suas investidas em favor desta tese, principalmente no cap. 21, onde, de cara, começa dizendo que

é notório que pelo arbítrio de Deus suceder que a salvação é oferecida gratuitamente a uns, enquanto que outros são impedidos de seu acesso, aqui prontamente emergem grandes e árduas questões, as quais não podem ser explicadas de outra forma, se as mentes pias têm *por* definido o que se impõe manter a respeito de eleição e predestinação. Questão assaz intrincada, como parece a muitos, porquanto pensam não ser de modo algum coerente que da multidão comum dos homens uns sejam predestinados à salvação, outros à perdição» (Calvino, *Institutas*, III, XXI, 1).

Voltando-se a Agostinho, por este admitir que alguns poderão ir para o inferno, ainda que voluntariamente, fica ainda a interrogação: se Deus na sua divina presciência sabendo de antemão dentre a “massa de perdição” alguns não haveriam de responder positivamente aos seus dois primeiros chamados - “graça natural” e “graça sanativa ou redentora” -, por que não usou de sua misericórdia e estendeu a todos a sua terceira e eficaz “graça irresistível”, para que todos se salvassem necessariamente, já que no projeto inicial todos foram feitos para santidade? Não estaria Deus sendo injusto ao conceder tão sublime dom apenas a um grupo restrito, ou pelo menos omisso para com os demais?

Agostinho diz que é possível se falar ou demonstrar com argumentos humanos a favor de uma Justiça divina, visto que, por mais ofuscada que esteja a alma humana, por conta do pecado original, esta, ainda guarda dentro de si reflexos da Justiça divina (*Imago Dei*), de forma que «quem não vê que não se pode acusar de injusto ao que exige o que lhe é devido, nem ao que perdoa à dívida; e isso não depende do devedor, senão do credor?» (*Ibid.*), logo, não se pode acusar a Deus por ter perdoado incondicionalmente a dívida de alguns, e condicionado a salvação

dos outros aos méritos, e no caso da reprovação de alguns aos seus deméritos, ou seja, o não perdão dos pecados.

Em síntese, a argumentação de Agostinho em favor da eleição de alguns é com base na Misericórdia divina, enquanto que a reprovação de outros é baseada na presciência dos deméritos/Justiça divina, conforme diz no tratado *Sobre a Predestinação dos Santos*, em capítulo intitulado «Os insondáveis juízos de Deus e a predestinação dos santos»:

Como naqueles [predestinados] a vontade é preparada pelo Senhor, o que não acontece com os segundos, é preciso distinguir o que vem da sua misericórdia e o que vem da sua justiça. Diz o Apóstolo: Aquilo a que tanto aspira, Israel não conseguiu: conseguiram-no, porém, os escolhidos. E os demais foram endurecidos [...]. Eis a misericórdia e o juízo; misericórdia para com a eleição que alcançou a justiça de Deus; juízo para os demais que ficaram cegos [...]. Portanto, gratuitamente foi alcançada a eleição. Da parte deles não a precedeu nenhum mérito que pudesse ser apresentado uma condenação muito justa, de sorte que nenhuma antes e a eleição significasse uma retribuição. Salvou-os à custa de nada. Os outros ficaram cegos e receberam em retribuição, como o texto esclarece» (*De praed. sanct.*, VI, 11).

### Conclusões

Como conclusão, podemos dizer que no que concerna aos conceitos de eleição/reprovação, as posições agostinianas podem ser resumidas em quatro pontos:

1) a princípio, todos, sem exceção, são chamados à salvação, já que tudo que Deus criou é bom, em especial o homem que o fez para Si, criando-o à sua imagem e semelhança. *Todos recebem, ao nascer, a “graça criadora, ou natural”*, não havendo ontologicamente espaço para uma chamada “predestinação à perdição incondicionada supralapsariana” como querem alguns;

2) com o pecado original, temos uma queda da condição natural (“natureza primeira”), *que ficou parcialmente danificada* (“natureza segunda ou situação infralapsariana”), e não uma “depravação total”, o que levou Deus a conceder uma segunda graça restauradora, a começar pelos Profetas do Antigo Testamento e que tem o seu coroamento em Cristo. Esta segunda graça é dada

todos e não a poucos como defendem alguns, pois mesmo caído o homem continua um ser para Deus;

3) Mas, sabendo de antemão que com a queda nem todos responderiam positivamente a esse segundo chamado, *Deus, desde a eternidade, por um puro ato de amor, gratuitamente escolheu alguns para salvação*, dando-lhes uma terceira graça, ainda mais potente - “graça eficaz ou irresistível”, capaz de iniciar e preservar o homem na fé até o fim. Esta é a única e “verdadeira predestinação” para Agostinho (temos aqui uma eleição supralapsariana, pois aconteceu desde a eternidade, mas em função de uma presciência de uma situação de queda futura, ou seja, de uma situação infralapsariana);

4) sabendo também de antemão que alguns não responderiam positivamente ao seu chamado, Deus, por uma questão de justiça, permite que estes continuem na “massa de perdição” e, possivelmente, não alcancem a salvação. Mas, não se trata de predestinação para perdição. Temos aqui a única situação centrada na questão do mérito, ou melhor, do demérito, ou seja, mais uma vez baseada numa situação infralapsariana.

**Referências bibliográficas**

Agostinho, Santo, *A cidade de Deus: contra os pagãos*, 3. ed., trad. de Leme, O.P., Vozes, Petrópolis; Federação Agostiniana Brasileira, São Paulo 1991. v. I, 414; v. II.

\_\_\_\_\_, *A graça (I): O espírito e a letra - A natureza e a graça - A graça de Cristo e o pecado original*, trad., introd. e notas de Belmonte, A., Paulus, São Paulo, 1998.

\_\_\_\_\_, *A graça (II): A graça e a liberdade - A correção e a graça - A predestinação dos santos - O dom da perseverança*, trad. de Belmonte, A., Paulus, São Paulo 1999.

Agustín, San, «Escritos antipelagianos (4º): Réplica a Juliano, obra inacabada (livros I - III)», in *Obras completas de san Agustín*, Tomo XXXVI ed. Bilingüe, trad., introd. y notas de Arias, L., La Editorial Catolica/BAC, Madrid 1985.

\_\_\_\_\_, «Cartas (2º): Ep. 124 – 187», in *Obras completas de san Agustín*, Tomo Xia, ed. Bilingüe, trad., introd. y notas de Cilleruelo, L., La Editorial Catolica/BAC, Madrid 1987.

Berkhof, L., *Teologia sistemática*, 4. ed., Luz para o Caminho, Campinas 1996.

Calvino, J., *As institutas ou tratados de religião cristã*, trad. de Odayr Olivetti, Cultura Cristã, São Paulo 2006.

\_\_\_\_\_, *Breve instrução cristã* – publicada em 1537, trad. de Daliela Raffo in SoliDeoGloria – Biblioteca Evangélica Virtual,

2008. Disponível em: < <https://onlinecursosgratuitos.com/20-livros-de-joao-calvino-para-baixar-em-pdf/>>. Acesso em: 27.09.2018.

\_\_\_\_\_, *A doutrina da eleição*, trad. de Teixeira, W., O Estandarte de Cristo, São Paulo, Disponível em: <https://livros.gospelmais.com.br/livro-doutrina-da-eleicao-joao-calvino.html>. Acesso em: 17.06.2018.

Cardona, J.A., «La doctrina de salvación de san Agustín», *Revista El Boletín*, XVIII – 2 (1963) 3-11.

Confissão de Fé de Westminster, Editora Cultura Cristã, São Paulo 1991.

Feinberg, J.S. *et al.*, *Predestinação e livre-arbítrio*, 3 ed., trad. de Ramos, O., Mundo Cristão, São Paulo 2000, pp. 5-80.

Garrigou-Lagrange, R.M., *La predestinación de los santos y la gracia: doctrina de Santo Tomás comparada con los otros sistemas teológicos*, trad. de Agüero, B. y Argüello, M., Ediciones Desclée, de Brouwer, Buenos Aires, 1946.

Kendall, R.T., «A modificação puritana da teologia de Calvino», in *Calvino e sua influência no mundo ocidental*, trad. de Kepler, V.L.L., Casa Editora Presbiteriana, São Paulo 1990, pp. 245-65.

Lima, L.A. de, *Calvino ensinou a expiação limitada?* Disponível em: [http://www.monergismo.com/textos/expiao\\_limitada/Calvino\\_Expiacao\\_Leandro.pdf](http://www.monergismo.com/textos/expiao_limitada/Calvino_Expiacao_Leandro.pdf). Acesso em: 20.11.2018.

Michel, E., *Eleição e predestinação: um diálogo com João Calvino*, disponível em: [revistas.ulusofona.pt/index.php/seriemonograficacienciadasreligi/article/view/.../2654](http://revistas.ulusofona.pt/index.php/seriemonograficacienciadasreligi/article/view/.../2654). Acesso em: 17.06.2017.

Monteiro, A.; Barros, L.M. de, *As diferenças doutrinárias entre o calvinismo e arminianismo e seus reflexos na atualidade*, FUNVIC, Pindamonhangaba 2016, 22 f. Monografia (Bacharelado em Teologia).

Oliveira, E., *A doutrina da predestinação em Calvino e o caráter moral de Deus*, Bereia, Recife 2016.

Olson, R.E., *História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reforma*, trad. de Chown, G., Vida, São Paulo 2001.

Santos, J.A. dos, «Calvino e o lapsarianismo: uma avaliação de como Calvino pode ser lido à luz da discussão supra e infralapsariana», *Fides Reformata*, XXII-2 (2017) 117-138.

Strong, A.H., *Teologia sistemática*, v. 2., Editora Hagnos, São Paulo 2003.

Trapè, A., *Agostinho: o homem, o pastor, o místico*, trad. de Marcos, F.E. e Costa, M.R.N., Cultor de Livros, São Paulo 2017.







## **RECENSÕES**



RIZZI, DANILO SERVILHA, *O ato de vontade das criaturas racionais em Santo Agostinho* [livro eletrônico], Paulus, São Paulo 2018. (Coleção E-books FAPCOM).

## **Introito**

A obra em análise versa sobre um tema fulcral no pensamento do Bispo de Hipona: a vontade e suas relações com o livre-arbítrio, liberdade e graça divina. Todavia, o que a primeira vista, poderia parecer uma temática limitada ao âmbito da criatura humana, o autor surpreende, estendendo o tema para além da esfera humana, abrangendo não somente o Homem, mas também os seres racionais criados, segundo às Sagradas Escrituras, completamente desprovidos de matéria, e que são, portanto, formados de puro espírito, sejam, os anjos.

Para atingir seus fins – refletir sobre a vontade nas criaturas racionais, bem como, todos os elementos que gravitam em torno da mesma (livre-arbítrio, liberdade e graça) – a obra foi dividida de forma bastante simples, três capítulos, sendo um propedêutico que visa esclarecer alguns dos principais conceitos agostinianos que estão envolvidos na temática em questão; um segundo capítulo dedicado às criaturas angélicas, onde naturalmente, o ato volitivo dessas criaturas é abordado; e, por fim, um terceiro capítulo destinado à análise da vontade humana, bem como, as consequências morais dos seus atos provenientes do uso do seu livre-arbítrio. Neste último capítulo o autor ainda discorre sobre a necessidade da graça para restauração do estado do homem pós pecado original.

## **1. Gnosologia, livre-arbítrio e graça divina**

Os principais temas abordados no primeiro capítulo são: a teoria do conhecimento, o problema do mal, livre-arbítrio e graça divina. Como se sabe, a teoria do conhecimento de Santo Agostinho tem início com seu debate filosófico com os Céticos Acadêmicos. Tal peleja acontece em sua obra filosófica *Contra Acadêmicos*, onde o Bispo de Hipona, demasiadamente trata de questões cruciais do seu tempo, como a sabedoria, a felicidade e Verdade. Todavia, apesar da importância desta

obra para o tema discorrido no capítulo da obra em análise, o autor preferiu não citá-la, limitando-se a abordar o tema apenas em sua superfície, sem se deter nas minúcias que estas questões exigem. Assim, a não menção do *Contra Acadêmicos* neste primeiro capítulo, nos deixa a impressão de uma lacuna a ser ainda preenchida, uma inserção que enriqueceria bastante o texto neste aspecto.

Em relação aos demais temas supracitados – mal, livre-arbítrio e graça –, parece atender bem ao que se propõe. Devido à relação estreita com a vontade (tema nuclear da obra em análise) a problemática do mal é abordada de forma bem mais consistente que o tópico anterior.

Encontrando a raiz da polêmica do mal no maniqueísmo, o autor além das fontes primárias, faz uso de três importantes comentadores de Santo Agostinho que discorreram sobre esta temática: o grande medievalista Etienne Gilson, com sua magna obra *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*; o pesquisador e exegeta Michel Tardieu com seu livro *O maniqueísmo e, por fim*; o professor Dr. Marcos Roberto Nunes Costa que muito contribuiu com o tema no Brasil através de suas obras *Maniqueísmo: filosofia e religião* e *O problema do mal na polêmica antimaniquéia de Santo Agostinho*. Infelizmente estas duas relevantes obras não foram trabalhadas no presente estudo. O autor optou por citar o também importante artigo “O problema da moral no sistema cosmológico/soteriológico necessitarista maniqueísta” do comentador em destaque Marcos Costa.

Destacamos três pontos altos no tópico em relevo: i) a questão do mal como supressão do Ser; ii) a identificação do mau uso do livre-arbítrio como sendo a real causa do mal e não a vontade em si; iii) a introdução da graça como elemento associativo à vontade para o estabelecimento do bem agir moral.

No que tange ao primeiro ponto, isto é, a determinação do mal como supressão do Ser, o autor desenvolve seu argumento fundamentando-se na premissa agostiniana de que “tudo o que é, enquanto é, é bom”. De outro modo, poderíamos dizer, que segundo Santo Agostinho, tudo o que foi criado por Deus, enquanto criatura existente e, portanto, pertencente à realidade, seja ela sensível ou inteligível, é necessariamente bom. Deste modo, sendo o Bem um atributo do Ser – haja vista que, “tudo o que é, enquanto é, é bom” –, o mal não pode ser ou ter existência própria, isto

é, o mal é puro não-Ser ou conforme o entendimento de Agostinho, uma carência ou defecção do Ser.

Com este argumento, o Santo Doutor refuta duas das principais aporias do seu tempo: a primeira, a improvável hipótese de Deus ser o autor do mal, uma vez que, sendo o mal uma “realidade” no mundo e, tendo Deus criado todas as coisas, logo seria Deus o autor e causa do mal no mundo; a segunda, a doutrina maniqueísta que afirmava haver no universo um mal ontológico, coexistindo e duelando com o Bem/Deus em uma eterna batalha cósmica. Desta forma, o argumento agostiniano do mal como uma supressão do Ser, desconstrói ambas as hipóteses em sua raiz.

O segundo momento do capítulo está na defesa da premissa agostiniana de que a causa do mal não está na vontade-em-si, e sim, no mau uso que o homem faz do seu livre-arbítrio. Ora, em Santo Agostinho, livre-arbítrio se confunde com vontade, falar em livre-arbítrio é falar em livre-arbítrio da vontade, após exaustiva busca da origem do mal, o filósofo africano chega a conclusão de que o pecado ou mau moral das criaturas (homens e anjos) «provém do livre-arbítrio da nossa vontade» (p. 41).

Por fim, o terceiro elemento que destacamos neste primeiro capítulo diz respeito à graça divina. Para tratar desta questão o autor recorre ao comentador Etienne Gilson (2010) onde, sobejamente, apresenta a visão do medievalista francês acerca do tema. Dessa forma, fundamentado no pensamento de Gilson, apresenta um conceito de graça divina como sendo um «socorro sobrenatural às necessidades da natureza humana decaída». E continua: «É um socorro absolutamente gratuito do dom de Deus» (p. 44).

A partir de então, passa a analisar o problema da queda do homem no Jardim e a sua incapacidade para soerguimento por si só. Para isso, cita a epístola de São Paulo aos Romanos, onde o Apóstolo dos gentios confessa:

Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim. Verifico, pois, esta lei: quando quero fazer o bem, é o mal que se me apresenta (Bíblia de Jerusalém, Romanos 7, 18-21).

Repare que São Paulo enfatiza nesta passagem, sua incapacidade total e absoluta para realização de qualquer ato moral de boa vontade, embora o desejo (apetite relacionado à vontade) não é capaz de realizá-lo, isto é, não é capaz de concretizar a boa-ação-moral, uma vez que a vontade (voluntas) humana foi afetada com o pecado original de Adão.

Desta feita, deriva a necessidade da intervenção divina por meio da graça. Esta, confere ao homem a capacidade de voltar novamente sua face ao Criador, reconciliando-se, deste modo, com o único Bem capaz de satisfazê-lo em sua completude. Assim é a graça divina atua de forma gratuita (isto é, não depende de mérito algum) sobre a vontade purificando-a e conferindo assim ao homem a capacidade de optar livremente pelo Bem.

## **2. O ato volitivo das criaturas angélicas**

A segunda parte do livro é dedicada aos anjos, que segundo Santo Agostinho, foram os primeiros seres criados por Deus. Agostinho se baseia na passagem do livro do Gênesis onde se lê: «Deus disse: ‘Haja luz, e houve luz’» (Bíblia de Jerusalém, Genesis, 1, 3). Ora, os dois luzeiros, sol e lua, só foram criados posteriormente, então, que luz primordial seria esta, mencionado no Genesis? Para o Santo Doutor são os santos anjos.

Para o filósofo, essa luz é a criação dos anjos, pois eles participam da luz eterna que é a sabedoria imutável de Deus. As criaturas angelicais foram criadas em estado de graça, ou seja, tornaram-se luz por serem iluminadas pela graça provinda de sua participação no instante da criação (p. 49).

Todavia, apesar de serem criados naturalmente bons, segundo as Sagradas Escrituras, parte das criaturas angélicas se corromperam, mas qual a causa dessa corrupção? Como estes seres racionais, formados de puro espírito, que assistiam diante de Deus, contemplando a Glória do Altíssimo puderam optar pelo bem menor afastando-se do Bem Maior que é Deus? Esta questão espinhosa parece encontrar resposta no ato volitivo dessas criaturas. Segundo Rizzi, os anjos corrompidos, por serem livres: «utilizaram o ato de vontade que possuíam de maneira soberba, ufanando-se, bastando-se em si mesmo, [...] Desta maneira perderam o

estado de graça que possuíam, não permanecendo, portanto, unidos a Deus» (p. 56).

Entretanto, a resposta parece ainda não satisfazer por completo o problema apresentado, pois, se a causa do mal moral (pecado) está na vontade ou no livre-arbítrio, Deus seria então responsável direto pela entrada do mal no universo. Assim, Rizzi interpretando um trecho do Livre-arbítrio do Santo Doutor, cita: «A vontade em si é boa, o problema é o mau uso que os portadores dessa fazem. O mal é este uso e não a natureza de que ela provém» (p. 41). Com isto, a responsabilidade pela entrada do mal na Criação é retirada das “mãos” de Deus.

O autor dá mais um passo à frente ainda em relação a esta questão. Rizzi busca nos textos agostinianos, uma resposta para o que realmente deve ter acontecido para que a criatura pudesse fazer mau uso do seu livre-arbítrio, contrariando assim a ordem estabelecida por Deus durante o Ato Criador. Não é uma questão fácil de ser respondida, mesmo a genialidade de Agostinho parece ter estacionado neste ponto. Todavia, há “espaços”, ainda que obnubilados, em seus textos, que podemos nos embrenhar em busca de uma resposta.

A pergunta que norteia a inquietação, corresponde em determinar o porquê que a criatura preferiu a si mesma e não o Criador? Já se sabe que isso aconteceu devido o mau uso do livre-arbítrio, mas qual a causa eficiente deste mau uso? Um primeiro ponto a se analisar é que as criaturas são mutáveis por natureza, dessa forma, podem passar de um estado para outro (isto é, desde o princípio, a possibilidade de um desvio da moral já estava presente). Contudo, ao olharem para si, os anjos perceberam que eram belos (beleza advindo da participação com a Beleza Suprema), e, por concentrarem-se em demasia em si mesmo, viciaram sua vontade esquecendo-se do Criador (em outras palavras, afastaram-se do seu Princípio). Daí porque o mal é entendido por Santo Agostinho como privação ou supressão do Bem. «e se o anjo se afasta de Deus, torna-se impuro, (...) já não são luz no Senhor, mas eles próprios trevas, privados da participação da eterna luz. O mal, com efeito, não é uma natureza: a perda do bem é que recebe o nome de mal»

A resposta aproxima, mas não responde a inquietante perquirição sobre uma possível causa eficiente para o mau uso do livre-arbítrio da vontade. Nas palavras de Rizzi temos: «Não há, por parte das criaturas, uma causa eficiente para o problema da vontade que se volta para o mal»

(p. 60). A resposta parece-nos, a primeira vista, frustrante, mas Agostinho explica: «a vontade má não é uma eficiência mas uma deficiência (...) querer, portanto, descobrir uma causa desta defecção (...) é como se quisesse ver as trevas e ouvir o silêncio. São duas coisas que conhecemos (...) não na substância, mas na privação da substância» .

Ora, em que consiste a mais completa ausência de substância? No puro nada, no mais absoluto não-Ser! Assim, complementa Gilson: «a única resposta sincera que podemos dar a esta questão é que nada sabemos; não se trata de ignorarmos onde se encontra o verdadeiro responsável, mas de não podermos conhecer o que não é nada. Sciri enim non potest quod nihil est. Qual o sentido metafísico desta resposta?» .

### **3. O ato de vontade nos seres humanos**

A análise do ato volitivo no Homem, inicia-se pela determinação daquilo que ele realmente é, ou seja, um composto de corpo e alma, sendo o corpo denominado homem exterior e sua alma homem interior. A partir deste ponto, o autor aos poucos vai aprofundando sua análise fazendo paralelo entre a natureza humana antes do pecado original (primordia naturae) e posterior a queda adâmica. Assim, cita Agostinho em seu Tratado da Graça: «A natureza do homem foi criada no princípio sem culpa e sem nenhum vício. Mas a atual natureza, com a qual todos vêm ao mundo como descendentes de Adão, tem agora necessidade de médico devido a não gozar de saúde» .

O que o Aclamado Bispo intenta é explicar que com a queda do homem, sua natureza (natura) não mais permaneceu naquele estado de retidão (justiça, verdade e santidade) a qual havia sido criada. Esta passou de ordenada ao Bem Superior, à ordenada aos bens inferiores, ou, em outras palavras, tornou-se uma natureza vazia e viciada, e teve como consequência, a corrupção de sua própria vontade. Assim, o homem foi capaz de cair sozinho, porém, não foi capaz de erguer-se por si só, se fez necessário um socorro, e a resposta Divina a esta situação foi a concessão da Graça.

Desta feita, tomando como base a já aqui mencionada Epístola paulina endereçada aos romanos (Rm 7, 18-21), Gilson comenta:

Posto que a vontade deseja o bem, então ela é por essência destinada a realiza-lo; não obstante, posto que ela é incapaz de realizar o bem que

ela deseja então há nela algo corrompido; nomeemos como causa dessa corrupção o pecado, e prescrevemos como remédio para ele, a Redenção do homem por Deus desenvolvida com a graça de Jesus Cristo.

Com isso, a atual situação da vontade humana, segundo o medievalista francês, pode ser assim esquematizada: i) a vontade deseja o bem; ii) a vontade é incapaz de realizá-lo; iii) logo, a vontade está corrompida. Assim, para reestabelecer a amizade entre o homem e seu Criador, a Graça surge como remédio capaz de sanar a desordem estabelecida no íntimo do ser humano, restaurar o seu ato volitivo ou sua boa vontade, reconduzindo-o dessa forma ao caminho de volta ao seu Princípio Ontológico – verdadeira liberdade e felicidade suprema do Homem.

Neste momento, cinco elementos necessitam ser postos em destaque: graça e vontade; fé e razão/inteligência. Em relação às duas primeiras, o homem precisa dispor a sua vontade à Vontade Divina para que a Graça nela atue e possa transformar o seu ato volitivo viciado (mal agir), num ato volitivo reto e honesto (bem agir), para que assim, a sua moral seja reconstruída pela Graça divina. Da mesma forma, em relação aos últimos elementos, a razão e a inteligência precisam sujeitar-se à fé, uma vez que esta, será a luz que conduzirá o homem em direção à sua liberdade plena, isto é, rumo à Sabedoria.

Por fim, a obra em análise é um texto introdutório ao ato volitivo das criaturas racionais, todavia, apresenta conteúdo indispensável a todos àqueles que se dedicam ao estudo da filosofia/teologia de Santo Agostinho. Concede a este campo de conhecimento uma contribuição relativamente boa, carecendo em alguns pontos específicos de maior aprofundamento. Contudo, abre o caminho para estudiosos e pesquisadores que desejam adentrar nesta instigante área do pensamento agostiniano. Pelos motivos aqui apresentados, indico a leitura da obra.

*Prof. Dr. Antônio Pereira Júnior<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN); Pesquisador do Grupo de Pesquisa em Filosofia Patrística e Medieval - LUMEN (UERN/FCRN) – Coordenador da Linha de Pesquisa Antiguidade Tardia e Filosofia Cristã. E-mail: [apereirajunior@hotmail.com](mailto:apereirajunior@hotmail.com).



SILVA, DAVID BRENDO, *O tempo cíclico e a história linear em Agostinho* [livro eletrônico], Paulus, São Paulo 2018, 72 pp. (Coleção E-books FAPCOM)

É com grande prazer que recebemos em meio aos livros que tratam acerca da filosofia de Santo Agostinho, o texto *O Tempo Cíclico e a História Linear em Agostinho* de autoria de David Brendo Silva. Esse livro é resultado do Trabalho de Conclusão do Curso do autor, apresentado à banca Avaliadora da Faculdade Paulus de Tecnologia e Comunicação, para a obtenção do título de bacharel em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Pedro Monticelli.

Em uma breve, mas esclarecedora introdução, visto que se trata de um trabalho acadêmico, o autor trata de esclarecer qual o objetivo e problema que pretende investigar, e é claro qual a sua metodologia investigativa para tentar solucionar o problema proposto. Dessa forma, em síntese na introdução é aclarado que o objetivo da monografia é pensar a ideia teológico-filosófica-histórica do tempo linear em Agostinho a partir da interpretação do livro XII do *Sobre a Cidade de Deus*. Para desenvolver com mais profundidade essa temática central, David Brendo investiga as críticas desenvolvidas por Agostinho contra a teoria histórico-filosófica do tempo cíclico, popularmente conhecida como teoria do eterno retorno presente no neoplatonismo, todavia, na medida em que essa teoria nasce no pensamento mítico, o autor, outrossim investiga a origem dessa forma de pensar o tempo histórico com o apoio do grande vulto nos estudos acerca da mitologia Mircea Eliade.

O primeiro capítulo é dedicado à contextualização do tema, onde encontraremos um pouco da biografia de Agostinho, o objetivo geral da obra *Sobre a Cidade de Deus*, bem como temas que o filósofo cristão deu muita atenção em sua jornada intelectual, como: o tempo e a eternidade, a criação do mundo e do homem. Contudo, a despeito da importância de retomar oportunamente a esses temas gerais sobre o hiponense, destacamos nesse capítulo as seções 1.5.2 e 1.5.3 que tratam do tempo e da eternidade respectivamente. Nelas, o autor destaca a diferença entre o tempo e a eternidade, diferença essa importante para Agostinho, e igualmente fundamental para o autor do livro resenhado, pois com o esclarecimento dessa diferença o filósofo de Hipona contesta a refutação maniqueia que questionava o que Deus estaria fazendo antes de decidir criar o mundo. Assim, se conclui que, se Deus é eterno, e na eternidade não há o antes e depois, mas um permanente agora (cf. p. 26), não faz sentido essa

indagação dos maniqueus. Desta forma, David Brendo destaca a mudança que caracteriza o tempo (cf. p. 25), fundamental para se compreender o tempo linear e a crítica desenvolvida ao tempo cíclico em Agostinho, visto que a passagem histórica do tempo na perspectiva linear, ao defender que a história do mundo e do homem teve um começo, terá seu desenvolvimento histórico e terá seu futuro escatológico, torna possível o desenvolvimento de maneira plena da tese soteriológica do plano de salvação, com criação *ex nihilo* do homem, seu pecado original pela desobediência dos primeiros exemplares da espécie, e o plano de redenção que teve sua origem histórica no nascimento e morte vicária de Cristo na cruz, o filho de Deus, plenamente homem e plenamente Deus.

O capítulo dois, onde é trabalhado o tempo cíclico, o autor desenvolve uma explicação detalhada baseado principalmente nas pesquisas de Mircea Eliade, retornando até os mais primitivos mitos que transcorrem em sua narrativa pautados por um tempo cíclico. Em síntese, tais mitos têm como pano de fundo o desenvolvimento de eras que se iniciam em uma fase de perfeição humana até chegar a um estado caótico da humanidade, onde a escatologia é irrefreável, para um novo ciclo recomeçar com a mesma toada de perfeição até a destruição (cf. p. 36), para um novo começo que ciclicamente se repete com um eterno retorno.

Ainda no capítulo dois, temos enfoque do tempo cíclico que mais de perto toca o pensamento de Agostinho, notadamente, as perspectivas platônicas acerca do mencionado tempo, pois, foram justamente autores influenciados direta e indiretamente por essa corrente de pensamento que nortearam como contraponto as reflexões de Agostinho acerca da história linear. Em análise do fragmento do diálogo *O Político* de Platão, temos destacada com clareza a tese do tempo cíclico baseado em dois momentos, o primeiro de progresso, de responsabilidade da divindade (deus Cronos), e quando finalmente a divindade permiti que o cosmo tenha autonomia e independência de sua providencia, acontece o segundo movimento, o de regresso e decadência de responsabilidade exclusiva da humanidade (cf. p. 42). Contudo, na *República* é aclarado que essa decadência fatalista não está englobando apenas os homens, mas faz parte da própria estrutura do cosmos, de forma que todos os seres terão seu progresso e em algum momento caminharam para uma forma de cataclismo, não especificado pelo filósofo, e posteriormente para uma restauração cíclica (cf. p. 43).

Não é difícil enxergar a relação entre esse movimento cíclico, e o pensamento que Platão desenvolve no *Fédon* acerca da metempsicose, pois esse movimento de encarnações da alma em sucessivos corpos até chegar

a se aperfeiçoar e estar apta a retornar ao *hiper ouranos*, foi justamente objeto de crítica do pensamento de Agostinho em sua rejeição ao tempo cíclico.

O terceiro capítulo que investiga o tempo linear, sem dúvida é a parte mais importante do trabalho, pois metodologicamente os outros dois capítulos intencionam dar fundamento para esse capítulo final. Remontando o princípio na história do tempo linear, o autor apoiado em Mircea Eliade defende que o mesmo teve seu começo com os profetas judeus que tem suas histórias e escritos compilados no Antigo Testamento da Bíblia, ou escrituras judaicas, de forma que o início dessa forma de perceber a história e o tempo «nos remete aproximadamente ao ano de 1046 a. C.» (p. 48). Dessa forma, a história do cosmos e da humanidade é entendida com um desenvolvimento linear, em que Deus intervém com certa frequência na história com a sua providência, e uma vez que ele intervém, esse acontecimento se torna histórico, não se repetindo, todavia, influenciando de forma determinante o futuro da humanidade. Esse desenvolvimento linear caminha para o cumprimento da profecia que prometia, em momento oportuno, o retorno do messias para elevar os judeus ao ápice de todos os reinos da terra, restabelecendo ao povo eleito às condições de felicidade e perfeição das origens da humanidade.

Levando em consideração que a teologia cristã nasce a partir das escrituras judaicas, essa compreensão linear foi apropriada pelo cristianismo com algumas adaptações se tornado a visão judaico-cristã acerca da história, tendo essa importante consequência: “Essa espera do messias faz com que o tempo histórico tenha mais valor e seja vivido em vista de um futuro escatológico permanente” (p. 49).

Embora Agostinho não seja o único a desenvolver seu pensamento baseado no tempo linear, foi o primeiro a sistematizar filosoficamente tal compreensão, de forma que em sua *magnus opus Sobre a Cidade de Deus*, temos o primeiro texto de filosofia da história produzido pela humanidade, todo desenvolvido pautado pela perspectiva de uma história retilínea (cf. p. 50).

Na seção 3.3, que recebe o título de “O tempo linear e a importância da liberdade divina e humana”, existe um destaque muito interessante da relação possível entre a linearidade do tempo e o livre-arbítrio. Levando-se em consideração toda a fundamentação teórica dos capítulos anteriores, acerca da queda por meio do pecado original, do castigo escatológico consequência do mesmo, e da redenção da consequência última do pecado por meio da fé no sacrifício vicário de

Cristo, sem dúvida o Cristo se torna o sentido da história linear. Todavia, embora coube à intervenção divina de enviar seu filho para redimir o homem do pecado, cabe a cada home em sua existência histórica individual, fazendo uso de seu livre-arbítrio, escolher ou rejeitar o plano que lhe vai incluir no caminho do sentido único correto da história (cf. p. 53).

Um fator que não passa despercebido na análise do autor, que entendemos ser deveras importante, é o fato de que na medida em que cada momento da vida é um fragmento da história pessoal irrepitível, se evidencia o peso da responsabilidade de cada um em suas escolhas, pois elas serão determinantes para o sentido de sua vida (cf. p. 54).

Entre os principais argumentos do pensador cristão contra o pensamento cíclico, está o fato de que a felicidade que constitui a meta última do percurso histórico de cada um, que, portanto, se dará por meio do encontro eterno com o Cristo no fim da história, na perspectiva cristã da qual Agostinho é defensor é algo absolutamente seguro para o indivíduo que em sua existência histórica escolheu atrelar sua história ao plano desenvolvido por Deus para a redenção humana. Todavia, na perspectiva cíclica, qualquer que seja, mas principalmente a platônica e neoplatônica, com a ideia da metempsicose em que as almas são reinseridas continuamente nos corpos após a sua existência terrena, não existe segurança alguma de um destino feliz na eternidade. E mesmo, para as compreensões cíclicas parciais em que depois de várias encarnações as almas estariam em tese prontas para retornar ao *hiper ouranos* ou algo semelhante, não há garantias que essas almas mais uma vez não sejam condenadas a passar por mais um ciclo de encarnações para purgarem seus erros (cf. pp. 62-64).

Concluimos essa breve resenha com um trecho do texto do David Brendo que sintetiza a conclusão do autor, além do fato de ser um bom exemplo do bem escrito texto que o leitor desfrutará com a leitura do livro *O Tempo Cíclico e a História Linear em Agostinho*: «Agostinho mostrou assim a concepção cristã de que Cristo é o centro da história e que sua vinda aqui foi um evento único e singular que aconteceu num lugar e num tempo determinado por Deus e isso é inconciliável com o tempo cíclico, no qual os fatos se repetem» (p. 64).

Prof. Dr. Ricardo Evangelista Brandão<sup>1</sup>  
Instituto Federal de Pernambuco – IFPE – Brasil

<sup>1</sup> Professor Adjunto da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN); Pesquisador do Grupo de Pesquisa em Filosofia Patrística e Medieval - LUMEN (UERN/FCRN) – Coordenador da Linha de Pesquisa Antiguidade Tardia e Filosofia Cristã. E-mail: [apereirajunior@hotmail.com](mailto:apereirajunior@hotmail.com).

## **NOTÍCIAS**

## Publicações sobre Agostinho em 2018/2019

Agostinho, Santo. *A mentira – Contra a mentira*. Trad. introd. e notas de Marcos Roberto Nunes Costa e Antônio Pereira Júnior. Paulus, São Paulo 2019. (Coleção Patrística n. 39).

\_\_\_\_\_, *A natureza do bem – O castigo e o perdão dos pecados – O batismo das crianças*. Trad. de Aduari Fiorotti e Paulo A. Mascarenhas Roxo. Paulus, São Paulo 2019. (Coleção Patrística n. 40).

\_\_\_\_\_, *A Simpliciano – Réplica à carta de Parmeniano*. Trad. e notas de Paulo A. Mascarenhas Roxo e Agostinho Belmonte. Paulus, São Paulo 2019. (Coleção Patrística n. 41).

\_\_\_\_\_, *Tratado sobre o batismo*. Trad. e notas de Agostinho Belmonte. Paulus, São Paulo 2019. (Coleção Patrística n. 42).

\_\_\_\_\_, *Retratações*. Trad. e notas de Agostinho Belmonte. Paulus, São Paulo 2019. (Coleção Patrística n. 43).

Brandão, R. E., *Introdução à filosofia da natureza de Santo Agostinho* [livro eletrônico]. Editora Fi, Porto Alegre 2019. 174 p.

Cooper, S. A., Hill, R., *Agostinho para todos*. Editora Ultimato, Belo Horizonte 2019. 216 p.

Silva, D. B., *O tempo cíclico e a história linear em Agostinho* [livro eletrônico]. Paulus, São Paulo 2018. 72 p. (Coleção E-books FAPCOM).

Rizzi, D. S., *O ato de vontade das criaturas racionais em Santo Agostinho* [livro eletrônico]. Paulus, São Paulo 2018. 89 p.