

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS

CAIO HENRIQUE ESPONTON

**A MÍSTICA NAS *CONFESSIONES* DE SANTO AGOSTINHO: UMA ANÁLISE
FENOMENOLÓGICA**

CAMPINAS

2024

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS
ESCOLA DE CIÊNCIAS HUMANAS, JURÍDICAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU* EM CIÊNCIAS DA
RELIGIÃO

CAIO HENRIQUE ESPONTON

A MÍSTICA NAS *CONFESSIONES* DE SANTO AGOSTINHO: UMA ANÁLISE
FENOMENOLÓGICA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais da Pontifícia Universidade Católica de Campinas como exigência para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes.

CAMPINAS

2024

Ficha catalográfica elaborada por Fabiana Rizzilli Pires CRB 8/6920
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

189.2
E77m

Esponon, Caio Henrique

A Mística nas Confessiones de Santo Agostinho: uma análise fenomenológica /
Caio Henrique Esponon. - Campinas: PUC-Campinas, 2024.

260 f.

Orientador: Marcio Cappelli Aló Lopes.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Programa de Pós-Graduação
Stricto Sensu em Ciências da Religião, Escola de Ciências Humanas, Jurídicas e
Sociais, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2024.
Inclui bibliografia.

1. Agostinho, Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Mística. 3. Fenomenologia. I.
Lopes, Marcio Cappelli Aló. II. Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Escola de
Ciências Humanas, Jurídicas e Sociais. Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu
em Ciências da Religião. III. Título.


23. ed. CDD 189.2

CAIO HENRIQUE ESPONTON

A mística nas Confessiones de Santo Agostinho: uma análise fenomenológica

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

APROVADA: 27 de fevereiro de 2024.



PROFA. DRA. MARIA CLARA LUCCHETTI BINGEMER (PUC-RIO)



PROF. DR. PAULO SERGIO LOPES GONCALVES (PUC-CAMPINAS)



PROF. DR. MARCIO CAPPELI ALÓ LOPES – PRESIDENTE (PUC-CAMPINAS)

DEDICATÓRIA

Dedico este trabalho ao estimadíssimo Prof. Dr. Newton Aquiles von Zuben que me ensinou a pensar além de meus horizontes e a quem dedico minha total admiração e gratidão.

AGRADECIMENTOS

Ao caríssimo Prof. Dr. Marcio Cappelli Aló Lopes, pela sua paciência e sensibilidade no desenvolvimento desta pesquisa.

Ao caríssimo Prof. Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, pela sua brilhante humanidade e conhecimento conjugados capazes de explicar os meandros profundos do pensamento de Agostinho.

À caríssima Prof. Dr. Ceci Baptista Costa Mariane, pela sua presença amiga e encorajadora nos estudos de mística.

Aos demais professores do Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião que contribuíram incomensuravelmente com sua companhia e conhecimento.

Aos amigos do Curso de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião que acompanharam o desenvolvimento desta pesquisa e todas as vicissitudes envolvidas.

Aos amigos Leonardo Vieira Bento, Natan Augusto Cuel, Renário Resende, Douglas Santos, Renato Petrocelli, Bianca Camargo, Patrícia Coimbra, Arlindo Vicente, Leonardo Souza, Henrique Spina, Cláudia de Souza, Lucas Gobo, Amanda Steagal, Letícia Ferreira, Gabriel Figueiredo, Ricardo Santos, Humberto Robson de Carvalho, Nadir Giacomini, Valéria Frigeri, Rosa Maria Fortunato, e tantos outros nomes e rostos que me vêm à memória e fizeram parte deste momento da minha vida.

Aos meus familiares, especialmente minha mãe, Joelma Cristina Tadei, meu pai Claudemir Esponton e sua esposa Adriana dos Santos, que me incentivaram e ouviram pacientemente as angústias despertadas em mim pela leitura de Santo Agostinho.

À secretaria do PPGCR na pessoa da secretária Marlei Costa, sempre gentil e solícita.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de financiamento – 001.

“Quem dos homens poderá dar a outro homem a inteligência deste mistério? Que anjo a outro anjo? Que anjo ao homem? A Vós se peça, em Vós se procure, à vossa porta se bata. Deste modo, sim, deste modo se há de receber, se há de encontrar e se há de abrir a porta do mistério”.

Santo Agostinho

(354-430)

RESUMO

Agostinho de Hipona (354-430) foi um escritor, teólogo, filósofo e bispo que marcou significativamente o mundo ocidental. Conhecido por suas várias obras, Agostinho dedicou sua vida intelectual, após a conversão ao cristianismo, a aprofundar muitos temas da fé cristã, tornando-se, desta forma, um eloquente expositor da ortodoxia. Dentre as suas obras mais conhecidas estão as *Confessiones*. O volume composto por treze livros não se encaixa nos escritos propriamente doutrinários de Agostinho, mas emerge como um texto singular no qual vários temas desenvolvidos pelo hiponense ao longo de sua vida confluem em uma narrativa autobiográfica mesclada de fortes acentos místicos. A presença de uma experiência mística na vida e na obra de Agostinho de Hipona tem sido objeto de estudo de diversos pesquisadores e muitas formas de aproximação de seus textos corroboram para que a plausibilidade de uma experiência mística perene, expressa em textos e pregações, seja real. Neste sentido, esta pesquisa objetiva analisar fenomenologicamente as *Confessiones* com o intuito de evidenciar uma experiência mística singular que perpassa a vida toda de Agostinho e lhe orienta a percepção de si à luz da fé cristã. Para tal, esta pesquisa discute cientificamente e historicamente a construção da compreensão da mística enquanto uma experiência radical de Deus que se manifesta diversamente ao longo da história. Em seguida, discutir-se-á como a biografia e as obras de Agostinho, compreendidas dentro do seu horizonte intelectual próprio, expressam a presença dessa experiência mística fontal que lhe orienta a vida. Por fim, assumindo a plausibilidade da presença de uma mística em Agostinho e suas obras, tomar-se-á as *Confessiones* sob uma ótica fenomenológica e, a partir dos textos que se dão a conhecer, a pesquisa evidenciará quais são as características, os modos narrativos, os momentos e os principais aspectos da mística de Agostinho contida nas *Confessiones*. Percorrido este itinerário, pretende-se ter como resultado uma significativa contribuição para a pesquisa acerca da mística no Brasil que, como campo em desenvolvimento, pode se enriquecer com um olhar sobre um dos grandes Padres da Igreja que, dado sua vida e obra, alarga o horizonte da mística cristã evidenciando o seu acontecer no interior mais concreto da própria existência humana.

Palavras-chave: Agostinho; Mística; *Confessiones*; Fenomenologia; Humanidade.

ABSTRACT

Augustine of Hippo (354-430) was a writer, theologian, philosopher and bishop who significantly impacted the Western world. Known for his various works, Augustine dedicated his intellectual life, after converting to Christianity, to delving deeper into many themes of the Christian faith, thus becoming an eloquent expositor of orthodoxy. Among his best-known works are the *Confessiones*. The volume composed of thirteen books does not fit into Augustine's strictly doctrinal writings, but emerges as a singular text in which several themes developed by the Hyponian throughout his life converge in an autobiographical narrative mixed with strong mystical emphasis. The presence of a mystical experience in the life and work of Augustine of Hippo has been the object of study by several researchers and many ways of approaching his texts confirm that the plausibility of a perennial mystical experience, expressed in texts and preaching, is real. In this sense, this research aims to phenomenologically analyze the *Confessiones* with the aim of highlighting a singular mystical experience that permeates Augustine's entire life and guides his perception of himself in the light of the Christian faith. To this end, this research discusses scientifically and historically the construction of the understanding of mysticism as a radical experience of God that manifests itself differently throughout history. Next, we will discuss how Augustine's biography and works, understood within his own intellectual horizon, express the presence of this source mystical experience that guides his life. Finally, assuming the plausibility of the presence of a mysticism in Augustine and his works, the *Confessiones* will be taken from a phenomenological perspective and, based on the texts that make themselves known, the research will highlight the characteristics, the ways narratives, moments and main aspects of Augustine's mysticism contained in the *Confessiones*. Having followed this itinerary, it is intended to result in a significant contribution to research on mysticism in Brazil which, as a developing field, can be enriched with a look at one of the great Fathers of the Church who, given his life and work, broadens the horizon of Christian mysticism, highlighting its happening within the most concrete interior of human existence itself.

Keywords: Augustine; Mysticism; *Confessions*; Phenomenology; Humanity.

LISTA DE ABREVIACOES

De gr. et pecc. or.: A Graça e o Pecado Original.

De nat. et gr.: A Natureza e a Graça.

De Trin.: A Trindade.

En. Ps.: Comentário aos Salmos.

Conf.: Confissões.

An. quant.: Da Grandeza da Alma.

Cat. rud.: Primeira Catequese aos não cristãos.

Retr.: Retratações.

Sol.: Solilóquios.

Vera rel.: Verdadeira Religião

Beata v.: Vida Feliz.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1. MÍSTICA: MODOS DE APROPRIAÇÃO.....	24
1.1 Uma exigência epistemológica: o delineamento de um conceito.....	24
1.1.1 Primeira aproximação: aspectos etimológicos e históricos da mística.....	26
1.1.2 Segunda aproximação: aspectos sistemáticos da mística.....	34
1.2 Um objeto multifacetado: as diversas formas de abordagem.....	46
1.2.1 A abordagem teológica da mística.....	47
1.2.2 A abordagem filosófica da mística.....	53
1.2.3 A as abordagens comparativistas e psicológicas da mística.....	56
1.2.4 A abordagem científico-fenomenológica da mística.....	59
1.3 O debate vivo: o <i>status quo</i> dos estudos de mística.....	65
1.3.1 Uma experiência em debate: correntes de pensamento sobre a mística.....	67
1.3.2 A presença de fenômenos psicossomáticos na experiência mística.....	70
1.3.3 As qualidades religiosas e ecumênicas do estudo da mística.....	72
1.3.4 Os estudos interdisciplinares da mística.....	73
1.3.5 Os estudos de mística feminina revalorizados.....	74
1.4 Considerações.....	76
2. SANTO AGOSTINHO: APROXIMAÇÕES FUNDAMENTAIS.....	78
2.1 O itinerário de uma vida: acentos biográficos e espirituais de Agostinho.....	79
2.2 Os horizontes de Agostinho: pressupostos intelectuais e culturais.....	103
2.3 Agostinho: um místico?.....	119
2.3.1 A mística de Agostinho como <i>Via interioris</i>	122
2.3.2 A mística de Agostinho como <i>Visio Dei</i>	127

2.3.3 A mística de Agostinho como restauração da <i>Imago Dei</i> na alma.....	131
2.3.4 A mística de Agostinho mediada pelo <i>Christus Totus</i>	136
2.4 Considerações.....	140
3. A MÍSTICA AGOSTINIANA NAS CONFESIONES: UM CORAÇÃO INQUIETO.....	143
3.1 Pressupostos teóricos e analíticos.....	144
3.2 “O nosso coração está inquieto”: características místicas da autobiografia agostiniana nas <i>Confessiones</i> : Os Livros I a IX.....	157
3.2.1 Livro I: Do nascimento aos quinze anos.....	157
3.2.2 Livro II: Os dezesseis anos.....	164
3.2.3 Livro III: Jovem estudante.....	168
3.2.4 Livro IV: O professor.....	173
3.2.5 Livro V: Da África à Itália.....	178
3.2.6 Livro VI: Agostinho aos trinta anos.....	181
3.2.7 Livro VII: A busca da Verdade.....	184
3.2.8 Livro VIII: A conversão.....	194
3.2.9: Livro IX.....	203
3.3 “Eu sou um problema para mim”: as raízes tensionais da mística: O Livro X.....	208
3.3.1 A concupiscência da carne.....	220
3.3.2 A concupiscência dos olhos.....	222
3.3.3 A ambição do século.....	223
3.4 “Então repousareis em nós”: a experiência de Deus como plenitude: Os Livros XI a XIII.....	225
3.4.1 Livro XI: Meditação sobre o primeiro versículo do Gênesis: “No princípio, Deus criou...”	226

3.4.2 Livro XII Meditação sobre o primeiro versículo do Gênesis: “No princípio, Deus criou o céu e a terra”	230
3.4.3 Livro XIII: Meditação sobre os significados alegóricos da criação	233
4. EPÍLOGO.....	243
REFERÊNCIAS.....	256

INTRODUÇÃO

Agostinho de Hipona é mais do que um pensador. Suas obras, sua vida e seu pensamento, traduzem muito mais do que especulações. Ele é um homem cômico de sua humanidade, desejoso de vivê-la enquanto prelúdio da plenitude eterna. O bispo de Hipona, como ficou conhecido, é ainda hoje um monumento da cultura ocidental, não somente pelo uso de sua inteligência aguda e sua vitalidade, mas por expressar em suas obras aquilo que há de mais humano no humano. Ele é alguém cuja palavra e a vida estão tão profundamente relacionadas que não se pode dissociá-las a custo de perder o essencial do autor. Mais do que com a inteligência, Agostinho deve ser compreendido com o coração.

Desenvolver uma pesquisa sobre Agostinho de Hipona impõe, de antemão, uma série de desafios que precisam ser adequadamente compreendidos para que se possa prosseguir na reflexão. O primeiro desafio que se impõe é a impossibilidade de se manter a distância epistemológica do objeto. Agostinho não pode ser analisado sem envolvimento pessoal, sem deixar que suas obras despertem aspectos muito profundos do próprio pesquisador. Há uma correspondência entre as vivências narradas por Agostinho e as realidades experimentadas pela condição humana comum. O segundo desafio que se impõe a uma pesquisa sobre Agostinho de Hipona é a necessária desconstrução de sua imagem. Todos os estudiosos de Agostinho, em suas obras sobre os mais variados temas relacionados ao hiponense, teceram uma imagem dele. Tanto intelectualmente quanto artisticamente, objetivou-se representar Agostinho como um contemporâneo. Os modernos o viram como teórico, trajado em vestes episcopais tridentinas. Os contemporâneos o viram como o sedimentador de uma visão repulsiva do corpo e da sexualidade retratando-o como alguém isolado do mundo e amargurado com o próprio passado. Essas imagens não corroboram para uma pesquisa autêntica. É preciso deixar que Agostinho seja como ele se expressa, tendo clareza de que nunca se poderá reconstruir uma imagem fidedigna dele.

A desconstrução das imagens de Agostinho em consonância com a implicação pessoal direta que o hiponense projeta sobre o pesquisador conflui em uma máxima que não pode ser negada para uma leitura adequada desta pesquisa: Agostinho é sempre mais do que aquilo que se pode falar dele. O presente trabalho não pretende

esgotar o pensamento agostiniano, seja em seus aspectos filosóficos, teológicos ou espirituais. É bastante claro que o pensamento de Agostinho e os incontáveis estudos que dele se depreendem não podem ser sintetizados na presente dissertação. Aqui, objetiva-se apenas elucidar e discutir, alguns pontos fundamentais que visam expor a experiência de Deus na qual se baseia a obra e a vida de Agostinho.

O itinerário desta pesquisa foi longo. Uma breve digressão sobre ele, permitirá aos leitores compreender sua construção e também avaliar o cumprimento de seu objetivo. A decisão por estudar Santo Agostinho não é novo no horizonte de minha pesquisa. Desde os anos iniciais na faculdade de Filosofia o pensamento cristão primitivo me foi caro. A constituição do cristianismo primitivo enquanto movimento de contestação social, política e religiosa e a sua progressiva absorção pelos órgãos administrativos do Império Romano que culminam com a consolidação da Igreja, foram temas pesquisados e aprofundados no curso de Filosofia Medieval. Somado a isto, a descoberta do pensamento moderno, especialmente dos iluministas, com seu teísmo e sua capacidade de contestar a cristandade tal como ela havia se constituído desde os albores do medievo, levou-me a me interessar pela instância crítica do pensamento cristão frente a institucionalidade à qual ele foi submetido.

A conjugação da redescoberta de elementos do cristianismo primitivo e da crítica iluminista aos aspectos institucionais da religião, levaram a cabo leituras, pesquisas, debates que, ao seu modo, forjaram meu pensamento e meu caráter. Posso afirmar com considerável segurança que muito do que penso e vivo do cristianismo hoje, está relacionado ao caminho trilhado na leitura dos Padres da Igreja com a vã esperança de fazê-los falar e interpelar o cristianismo hoje, como também dos pensadores iluministas que fazem frente ao modo de ser e pensar cristãos atualmente.

Apesar de esperanças gradualmente frustradas quanto ao fazer com que o cristianismo hoje ouça a voz dos primórdios e daqueles que colocam a consciência cristã diante de si mesma, no percurso pessoal em que me dediquei nos anos finais do estudo de Filosofia e adentrando já a Teologia, acresceu-se, por algum motivo ainda obscuro, a oportunidade de me especializar em Espiritualidade, isto é, em Teologia Espiritual. A minha vivência pessoal naquele momento tendia a compreender a espiritualidade como um conjunto de práticas religiosas que colaboravam com o desenvolvimento da vida interior. Dediquei-me neste interim à leitura dos místicos

cristãos, o que foi e, ainda é, de grande valor, na medida em que seu modo de sentir e pensar Deus é demasiado desconcertante.

A confluência de toda essa trajetória pessoal é a presente pesquisa, na qual se pode encontrar elementos de todos os itinerários percorridos, desde a redescoberta dos Padres da Igreja até a tentativa de compreender e vivenciar a experiência de Deus. Entretanto, foi no decorrer desta pesquisa propriamente dita que pude me perceber confrontado com as realidades mais radicais e profundas da fé cristã, de modo que ao longo destas páginas pude ponderar aspectos positivos e negativos de uma vida cristã, mas, acima de tudo, pude confrontar comigo mesmo, de modo muito violento tudo aquilo que até então acreditei, vivenciei e esperei.

A redação desta pesquisa colocou-me diante de algo até então alheio à minha consciência: o cristianismo é mais humano na medida em que se defronta com a verdade de cada homem. Agostinho ensina de modo admirável, eloquente e muito pessoal que Deus não é alheio ao homem. Deus não é indiferente ao que sente o coração humano, uma vez que, apenas quando se conhece o coração humano em sua radical fragilidade é que se pode realmente descobrir Deus. Ora, a radicalidade do homem que descobre a si mesmo, tende a desconsiderar a possibilidade da existência de Deus. Desafio que Agostinho superou, conseguindo perceber a presença de Deus mesmo diante dos questionamentos mais argutos à sua razão e sua pessoa. Desafio este, que ao longo destas páginas me consumiu interiormente, pois a descoberta do humano em sua fraqueza enquanto condição, nos coloca diante da destruição de todas as imagens que fazemos de nós, e nos convida a fazer o mesmo processo que fez Agostinho ao descobrir Deus diante da frágil condição humana. O processo de ascensão da alma de Agostinho é também um processo de descenso, no qual a alma vê a si mesma como confinada a uma condição frágil, mas sempre amparada pela presença de Deus em seu interior.

Ainda no esforço de escrever estas páginas, compreendi que de Agostinho se pode extrair dois elementos conclusivos para a fé cristã. O primeiro é que à luz da fé a narrativa de si ganha mais força e intensidade, apesar do risco de isentar-nos da responsabilidade sobre nós. O segundo é que à medida que a fé cristã se torna normativa em nossa vida, corremos o risco de assumir uma posição reacionária frente ao mundo. Agostinho conjuga bem os dois elementos. Ao cunhar uma narrativa detalhada sobre sua vida, ele o faz a partir de sua experiência de fé e isso confere

sentido aos acontecimentos que o inquietam. Por vezes, utilizou-se deste tipo de narrativa para isentar-nos à nossa responsabilidade pelas vicissitudes da própria vida, mas não o faz Agostinho. Ele tem consciência de que a presença de Deus em toda sua história não o isenta de sua responsabilidade frente suas escolhas. Em relação ao segundo elemento, é perceptível o efeito devastador de uma fé cristã que não mais dialoga com o mundo. Agostinho, de certa forma, se fecha sobre um cristianismo que se torna reacionário. O Agostinho de Cassiciaco que meditava sobre Virgílio e Cícero, já não é o mesmo velho Agostinho, bispo católico de Hipona no qual tudo o que diz respeito ao século torna-se condenável, cuja moral rigorista endossa os cânones tradicionais da Igreja africana na qual o hiponense era referência.

Apesar das mudanças de acento de suas obras e da forte incidência pessoal que elas tiveram sobre mim no decorrer desta pesquisa, alguns elementos podem ser vistos em sua perenidade. A experiência radical de Deus, isto é, a mística, está presente tanto nas vivências, como nas reflexões, como na própria constituição da personalidade de Agostinho. Sabe-se que um místico não narra suas experiências pelo fato de as querer narrar, mas pelo desejo que outros a experimentem. Escrever essas páginas foi, de forma caricata, um exercício místico. Escreve-las tornou-se uma experiência de Deus capaz de desvelar o humano que carrego, mas também, a graciosidade própria deste frágil humano. Ler e estudar os textos que compõe este trabalho não foi um exercício intelectual, mas existencial. Eles tocaram diretamente o modo de perceber e viver o quotidiano.

Feita esta breve digressão pessoal, pode-se compreender melhor que o estudo de Santo Agostinho não ocorre salvaguardando estritamente os distanciamentos propostos pela ciência moderna. Agostinho e sua obra não podem ser mensurados e classificados friamente. A leitura dos textos demanda tempo, empenho, paciência e, sobretudo, uma calma minuciosa que busca olhar profundamente os detalhes. É nos detalhes que se pode entrever a experiência mística do hiponense. Exceto seus relatos extáticos e a longa meditação do Livro X das *Confessiones*, a mística de Agostinho se expressa na leitura que ele faz de sua própria vida à luz da fé, nas inúmeras recomendações dirigidas a si ou aos outros para voltarem-se exclusivamente para Deus, o verdadeiro e sumo bem capaz de dar sentido à vida do homem.

Isto posto, o itinerário desta pesquisa parte do problema central já proposto por vários pesquisadores de Santo Agostinho: é possível afirmar a possibilidade de uma experiência mística na obra do hiponense? Ora, essa questão demandou longos anos de pesquisa e estudo pelos mais variados agostinólogos. A conclusão permanece aberta a contestações e divergências. Há uma tendência de se afirmar a positividade da presença de experiências místicas em Agostinho, todavia, sempre se ressalta que tais experiências estão intrincadas no conjunto de seu pensamento e, raramente, são expressas como narrativas pontuais de momentos contemplativos, salvo os relatos extáticos contidos nas *Confessiones*.

A plausibilidade da hipótese de que existe uma mística capaz de perpassar de modo sutil os principais textos de Agostinho, encontra eco no seu desdobramento, isto é, na possibilidade de existirem narrativas propriamente ditas de experiências místicas no conjunto da obra de Agostinho. A tentativa de encontrar tais narrativas conflui, necessariamente, para os escritos autobiográficos de Agostinho, as *Confessiones*. O conjunto de treze livros que compõe a obra, certamente foi um dos mais lidos da tradição espiritual ocidental. Tem-se relatos de que na época em que fora escrita, as *Confessiones*, já obtiveram certo sucesso público, como afirma o próprio autor, não se sabe se pela curiosidade vã de conhecer os pecados alheios, ou pelo desejo de se assemelhar a ele na exposição pública de suas misérias e confessar a misericórdia de Deus. Independentemente do que tenha conferido as *Confessiones* sua fama, é mister afirmar que ela se constitui como um dos livros mais lidos do Ocidente cristão e foi a base para a consolidação da tradição espiritual do mesmo.

É nas *Confessiones* de Agostinho que se pode encontrar os relatos mais íntimos de um homem que se percebe como inquieto, como buscador. Agostinho não afirma ter encontrado definitivamente as respostas para suas inquietações, nem tampouco ter superado as limitações próprias de sua existência. As *Confessiones* se abrem e se encerram com a constatação de que o homem vive inquieto, que o homem é um buscador diante de um mistério inesgotável. As *Confessiones*, desta forma, não podem ser lidas como um livro de espiritualidade ao modo moderno. Ela não é um tratado espiritual no qual se expõe sistematicamente as vias para o encontro com Deus e a prática das virtudes. Mais do que isso, os relatos confessionais de Agostinho, constituem um caminho pessoal de encontro consigo e com o Deus. Este encontro é simultâneo, na medida em que, quanto mais Agostinho se volta sobre si, mais ele

pode perceber a presença e a atuação de Deus em sua história, ainda que dentro dos limites impostos pela facticidade típica de cada existência.

Desta forma, as *Confessiones* de Agostinho emergem como ponto fulcral na análise da possibilidade de uma mística propriamente dita no conjunto de sua obra. Nas *Confessiones* se encontram relatos extáticos, momentos contemplativos, investigações filosóficas e teológicas, como também análises acerca de si. Em resumo, as *Confessiones* trazem uma variedade de temas e gêneros discursivos que partem de uma concepção comum: a possibilidade de encontrar-se com Deus no interior da própria vida. É no relato autobiográfico de Agostinho que se pode perceber sua consciência de experimentar Deus nos mais variados contextos, situações e períodos de sua vida. O olhar retroativo sobre o passado levou Agostinho a perceber uma presença perene de Deus, misteriosa, capaz de estar presente enquanto ele, Agostinho, estava ausente, ou dramaticamente voltado aos amores terrenos que não lhe conferiam a felicidade almejada. É mística a percepção de Deus na ausência, na solidão, no silêncio de um mistério que não se deixa ver em sua totalidade. A história da mística atesta este sentimento de percepção de uma presença constante, misteriosa, que convive com o místico mesmo nos estados mais duros de solidão pessoal e espiritual.

A vida de Agostinho relatada nas *Confessiones* é uma vida marcada pela intensidade. Ele viveu intensamente todos os momentos de sua história. Seria uma característica quase que singular da mística de Agostinho a experiência de Deus nos momentos da vida em que se experimenta radicalmente a própria humanidade. A inquietação, a busca insaciável pela verdade, o desejo de viver plenamente aquilo que é prometido para a eternidade, a sensibilidade diante da beleza da criação, a agudez da inteligência que soube sorver o melhor da cultura antiga e cristianizá-la, o modo de exortar, a consciência das próprias limitações, o debruçar-se silencioso diante do Mistério explorado até os limites da razão humana, o calar-se diante do Mistério que age na vida humana sem ser totalmente compreendido, são elementos encontrados na narrativa das *Confessiones*, que mesclados com elementos extáticos, momentos profundamente contemplativos, irrupções laudatórias e poéticas, compreensões de si mesmo que nascem de um encontro radical com Deus, fundamentam a possibilidade de encontrar nas *Confessiones* a presença de um elemento místico que perpassa a vida e o pensamento de Agostinho.

Dito isto, pode-se afirmar que esta pesquisa, partindo da possibilidade da presença de elementos místicos no pensamento de Agostinho, especialmente nas *Confessiones*, objetiva comprovar que a mística agostiniana não só é uma realidade restrita ao seu tempo, mas ainda hoje pode ser compreendida como elemento basilar na constituição da tradição espiritual do Ocidente. A recuperação da consciência de que Agostinho é um místico do mais alto escalão na tradição ocidental, abre os horizontes para uma compreensão mais profunda do conceito “mística” que comumente é aplicado para se pensar as obras espirituais do cristianismo, sobretudo, ocidental. A classificação de Agostinho como místico exige uma certa compreensão ampla do conceito que não pode ser reduzido ao campo confiado a ele pela modernidade, mas precisa ser reconstruído como conceito alargado, capaz de abarcar nomes e expressões diversas.

A necessidade de se compreender e alargar o conceito de mística abre metodologicamente esta pesquisa. No primeiro capítulo objetiva-se delinear as principais contribuições dos estudiosos para a construção do conceito “mística” e como esta experiência tem sido abordada e debatida no cenário acadêmico atual. Percorrendo a história da mística, percebe-se que o significado do termo e modo como ele foi sendo pensado ao longo do tempo se alterou evidenciando ora um, ora outro aspecto da experiência. Neste percurso do termo pela história, consolida-se na modernidade a compreensão mais comumente aceita de “mística”, isto é, a ideia de que ela se constitui como uma experiência radicalmente subjetiva, emotiva e expressa em linguagem paradoxal ou acompanhada de fenômenos psicossomáticos.

Há a tentação de projetar hermeneuticamente tal definição moderna aos textos passados, o que constitui uma violação do constructo espiritual da tradição espiritual do Ocidente. A mística não se reduz a uma experiência subjetiva, afetiva ou expressa de forma paradoxal e extraordinária, mas pode ser percebida como experiência de Deus que se manifesta de diversas formas, sob diversas linguagens e, sobretudo, no interior do mundo cultural do sujeito que se apropria de seu contexto para tentar expressar a experiência de um mistério que transcende a linguagem. Ora, tendo claro que a mística é mais do que aquilo que os modernos disseram sobre ela, resta a tentativa frustrada de sistematizar e objetivar a mística em um conceito. A impossibilidade de transforma-la em um conhecimento objetivo e empírico torna necessária a adoção de uma metodologia que respeite os limites entre aquilo que se

mostra e aquilo que se faz sobre o que é visto. Para tal, adotou-se a fenomenologia da religião como meio de compreender a experiência mística sem violar o mistério inerente à sua própria constituição.

Para uma aplicação adequada do método fenomenológico, o conhecimento de alguns pressupostos se faz necessários. Não é possível isolar o objeto de seu contexto, ou considera-lo apenas como uma realidade absorta em si mesmo. Os continuadores do pensamento fenomenológico de Husserl compreenderam bem a necessidade de situar cada objeto em seu próprio mundo. Desta forma, o segundo capítulo lida com as questões basilares desta pesquisa. Tendo claro que a mística é uma experiência multifacetada, compreendida e expressa sob diversas formas, é preciso conhecer quem é o místico e quais são os horizontes culturais que ele se encontra para que, só então, se possa analisar os textos e deduzir a presença mística no interior dos mesmos.

O segundo capítulo trata de apresentar Santo Agostinho. Não se objetiva aqui expor uma ampla e detalhada biografia do hiponense, pois obras de muito mais valor e volume já o fazem satisfatoriamente. O que se objetiva ao expor a biografia e o contexto de Agostinho é evidenciar os elementos caros à sua espiritualidade, isto é, aqueles momentos de sua vida que são marcadamente religiosos, dotados de experiências profundas que são explicitadas mediante uma apropriação da língua e da consciência de seu tempo. É preciso conhecer esses dados e os detalhes a eles inerentes para que ao se lançar sobre a obra de Agostinho perceba-se qual a estrutura de seu pensamento, qual a visão de mundo que lhe é própria, em qual horizonte de sentido encontram eco suas narrativas, o que irá culminar na questão central deste capítulo: era Agostinho um místico?

A tentativa de responder à questão proposta exige um olhar amplo sobre as obras do hiponense. Algumas obras foram selecionadas para elaborar uma resposta satisfatória. A seleção das obras obedeceu a um critério cronológico que, partindo da compreensão de que a leitura e a síntese do pensamento de Agostinho são impossíveis dado os limites deste trabalho, selecionou-se as principais obras filosóficas escritas em Cassiciaco, as obras do período em que Agostinho era presbítero em Hipona e, por fim, algumas obras de peso da época de episcopado. O que justifica a eleição das obras em sequência cronológica é a possibilidade de perceber como o pensamento de Agostinho se altera ao longo do tempo e,

consequentemente, como seu modo de perceber a experiência de Deus também se modifica, apesar de se encontrarem elementos perenes, como a estrutura plotiniana utilizada nas narrativas e conjugação de uma reta vida moral com a autenticidade da experiência mística.

O terceiro e último capítulo objetiva expor a mística de Agostinho tal como pode ser percebida nas *Confessiones*. Partindo do pressuposto que a mística de Agostinho não é tratada em um texto específico, mas perpassa toda sua obra e sua vida, as narrativas autobiográficas do hiponense certamente constituem um elemento fundamental para compreender o que ele vive e relata de suas experiências espirituais em suas mais variadas manifestações. Tendo presente o contexto de elaboração dos textos das *Confessiones* e as possibilidades de leitura que deles emanam, como também sua importância para o constructo da história da mística ocidental, o terceiro capítulo traça um esboço de análise fenomenológica das experiências místicas expressas nas *Confessiones* em suas mais variadas manifestações e estilos.

Apesar de tecer um olhar panorâmico sobre as *Confessiones*, o pressuposto que rege a organização da análise é que a concepção que Agostinho tem de sua vida é elaborada sob a ótica da fé, compreendida enquanto experiência radical de Deus que é manifesta ao longo de sua história. É de teor místico uma vida lida a partir da experiência de sua conversão, cujo relato facilmente pode ser tomado como um relato místico de múltiplas expressões. É de uma experiência mística fundamental que emergem uma narrativa de si centrada na constante presença de Deus e sua ação misteriosa até a exposição de êxtases e poemas que simbolizam a limitação da linguagem na tentativa de expressar a irrupção de Deus de modo radical no interior de uma existência iluminada pela fé.

Neste sentido, a presente pesquisa, utilizando do método fenomenológico para analisar os relatos espirituais e autobiográficos íntimos de Santo Agostinho, busca delinear a imagem do hiponense como um místico de muitas faces, isto é, que expressa de modo diverso a experiência profunda de Deus que o marca nas diversas etapas de sua vida, inclusive nos momentos de distanciamento e ceticismo. Perceber Agostinho como místico é ressignificar a concepção de mística restrita a elementos extraordinários ou manifestações psicossomáticas impressionantes. A mística de Agostinho é estritamente humana. Ele não pensa e vive sua experiência de Deus desvinculado de sua experiência humana. As *Confessiones*, objeto de análise deste

estudo, apontam para uma experiência existencial de Deus, isto é, uma experiência que é percebida ao longo da própria história como uma presença constante e misteriosa, agente, amorosa, persistente e cujo encontro não depende de um sair de si absoluto, mas em um perceber dentro do mais íntimo o Deus que irrompe como experiência de amor, salvação e plenitude.

1. MÍSTICA: MODOS DE APROPRIAÇÃO

“Como a esfinge de outrora, a mística continua sendo o encontro de um enigma, de modo que é possível situá-la, mas não classificá-la” (CERTEAU).

O que é a mística? Esse é o questionamento que fundamenta o desenvolvimento da reflexão proposta neste capítulo. As páginas seguintes empreendem um esforço conceitual para conjugar as diversas formas de aproximação e apropriação da mística como objeto de estudo. No esforço de esclarecer, ainda que bastante sinteticamente, as principais características da mística e as formas de abordá-la, a reflexão aqui proposta busca evidenciar que a experiência mística não é um fato pontual, capaz de ser restrito a um determinado método de estudo ou abordagem. A complexidade da mística torna-se evidente na medida em que vários elementos são cotejados na tentativa de construir um raciocínio coerente e sistemático sobre o assunto tratado.

Neste sentido, o capítulo que se segue, partindo conscientemente de sua empresa frustrada, uma vez que, a mística não pode ser conceituada, mas apenas delineada, irá debruçar-se sobre o estatuto epistemológico da mística, iniciando sua argumentação pelo desenvolvimento etimológico do termo e sua caracterização ao longo da história, passando pela constituição da mística como um conjunto de textos e experiências circunscritas segundo critérios hermenêuticos que se baseiam em três elementos fundamentais – a experiência, a linguagem e *corpus literarium* – até as diversas formas de abordagem e aproximação que permeiam o debate atual no intuito de sistematizar os dados que caracterizam uma experiência mística.

1.1 Uma exigência epistemológica: o delineamento de um conceito

A tentativa de definir conceitualmente a mística é e sempre será uma empresa frustrada. A experiência mística, radicalmente marcada pela sua infabilidade, não permite nenhuma redução a conceitos racionais e objetivos. Ela sempre será uma experiência que transcende os limites da razão e as classificações que visam enquadrá-la em um conjunto de características. Entretanto, mesmo sendo resistente

a qualquer tipo de classificação ou redução conceitual, a mística se apresenta como um fenômeno passível de ser observado, descrito e, de certa forma, sistematizado em algumas categorias capazes de expô-lo à racionalidade. Na tentativa de delinear uma aproximação conceitual que seja capaz de expor a mística em sua complexidade, em sua incidência e ao mesmo tempo em seu mistério, lançar-se-á um olhar sobre a construção deste conceito, as manifestações que o acompanham e as sistematizações que lhe tentam esclarecer (VANINI, 2005).¹

A experiência mística não é uma experiência abstrata, cujo caráter inefável impede qualquer tipo de relação com a historicidade concreta da realidade. A mística é conhecida a partir dos escritos legados à posteridade pelos autores místicos. Desta forma, a primeira aproximação da experiência mística se dá pelos textos. Os textos elaborados pelos místicos estão imbuídos de uma historicidade complexa. Eles expressam um tempo extinto, no qual a linguagem, as relações sociais e a própria consciência religiosa eram radicalmente diferentes da contemporaneidade. Voltar a esses documentos com um olhar científico implica em uma operação hermenêutica na qual o estudo histórico destes documentos reordenam e ressignificam os mesmos segundo alguns pressupostos enraizados no observador (CERTEAU, 2015b, p. 1-2).

O primeiro desafio no contato com os textos místicos é a pressuposição de uma categoria de leitura: mística. Cunhada no século XVII, a ciência mística constitui-se de um aparato teórico e hermenêutico que classifica textos, linguagens e objetos na tentativa de conferir-lhes um lugar epistemológico, ou seja, um espaço para serem classificados em sua singularidade. Todavia, a construção da ciência mística, isto é, do conjunto de regras epistemológicas e hermenêuticas que analisam e classificam textos do passado e lhes conferem um compartimento restrito e limitado no conjunto do conhecimento, sempre está exposto ao risco de mutilar a excentricidade própria da mística e excluí-la da historicidade real (CERTEAU, 2015b, p. 4-5).

Por isso, uma abordagem crítica acerca da construção história do significado do termo “mística” corrobora para compreender como a experiência radical de Deus pode ser delineada conceitualmente a partir da construção de significados a ela

¹ Por caráter inefável da experiência mística entende-se nesta pesquisa aquilo que é mencionado por Félix Pastor nos textos da obra “A lógica do Inefável”, isto é, a inefabilidade da experiência de Deus e do próprio Deus traduz a total transcendência do ser divino e sua manifestação que, enquanto experiência numinosa é anterior a qualquer tipo de linguagem teológica para expressar-se (PASTOR, 2012, p. 168).

atribuídos pelos mais variados autores e períodos da história, possibilitando uma primeira aproximação. Tendo claro que ao longo da história a mística assumiu significados e expressões diversas, pode-se tentar uma segunda aproximação: a sistemática. A aproximação sistemática visa esclarecer as possibilidades de aproximação ao fenômeno místico e suas expressões, de forma à esclarecer a incidência da experiência nos mais diversos campos de estudo, construindo, desta forma, uma limitada objetividade racional para compreender os aspectos de uma experiência marcada pelo Mistério.

1.1.1 Primeira aproximação: aspectos etimológicos e históricos da mística

A construção do conceito “mística” é uma operação hermenêutica que, a todo momento, se defronta com suas próprias limitações. O olhar retroativo ao passado histórico da mística nem sempre é capaz de fazer emergir um campo distinto e delimitado no qual se pode enquadrar experiências e textos místicos. A própria história do termo “mística” supõe uma plasticidade e uma complexidade que devem ser levadas em consideração ao tentar delinear um conceito. Desta forma, como construção histórica e social, o termo mística adquire uma significação diversa que assume os aspectos particulares de cada período e ambiente no qual foi utilizado. A consciência dessa pluralidade de sentidos é fundamental para a compreensão da mística como uma experiência sempre maior do que aquilo que dela se pode enunciar racionalmente.

A primeira consideração acerca de uma conceituação sobre a mística é etimológica. A raiz do termo “mística” está intimamente relacionada à antiguidade grega, especialmente aos cultos mistéricos. O verbo *myein*, que confere forma aos termos *mystérion* e *mystiké* significou na antiguidade algo como silenciar-se, segredo, algo escondido que é descoberto processualmente mediante ritos religiosos que levam a estados psíquicos bastante intensos. Estes estados psíquicos vividos dentro de um contexto religioso levavam o fiel a experimentar uma experiência de salvação, ou seja, de contato profundo com a divindade a ponto de sair de si (*ékstasis*). No êxtase a pessoa participava da divindade a ponto de identificar-se com ela. (PINHEIRO, 2022, p. 14).

Platão confere uma virada na significação do termo “mística”. Ele foi capaz de sistematizar três grandes categorias que se tornaram fundamentais na construção de um significado para a mística. Em Platão, a transcendência do divino, o erotismo e a ascese, encontram espaço na reflexão sobre a experiência mística. Levando em consideração que o divino está além do mundo sensível, uma vez que, ele se identifica com a verdade, a mística supõe uma superação dos limites da sensibilidade, como também, potencializa a racionalidade para uma experiência com a realidade suprema, suma e boa, que está além da compreensão humana. Esta experiência com o divino transcendente, muitas vezes, é expressa sob uma linguagem erótica, pois denota o encontro apaixonado entre o amante que busca a verdade divina e é iluminado por esta. Neste processo, também assume proeminência a ascese, isto é, a rejeição dos prazeres corpóreos para a dedicação exclusiva à busca racional da divindade (PINHEIRO, 2022, p.15-18).

Posterior a Platão e ao neoplatonismo plotiniano ², já em um ambiente cristão, o termo “mística” carrega, além de sua significação tipicamente grega, elementos do judaísmo helenizado, especialmente apocalíptico, no qual visões e revelações conferidas pela divindade assumem importância capital. Sendo o cristianismo uma produção histórica e social que conjuga elementos helênicos e judaicos, no período patrístico, a conotação “mística” carrega consigo toda a densidade da cosmovisão platônica cuja realidade é dividida em níveis ascendentes de perfeição e a divindade é percebida como um princípio absoluto radicalmente transcendente. Na esteira da tradição judaica a importância do texto sagrado como evocador de significados ocultos e visões extraordinárias que precisam ser interpretadas, evidencia-se a busca de um sentido além da literalidade. Este processo contribuiu para que a mística se torna um adjetivo comum ao modo de ler a escritura e experimentar o mundo dos primeiros cristãos (PINHEIRO, 2022, p. 18-19).

A consolidação do cristianismo no mundo antigo solidificou a concepção do termo “mística” como um adjetivo aplicado à leitura das escrituras ou à oração contemplativa. No mundo cristão oriental, de língua majoritariamente grega, a variedade de tradições que compõe a pluralidade do cristianismo primitivo, cunha

² A questão da mística no neoplatonismo será abordada amplamente no capítulo 2 deste trabalho. Neste ponto ela foi omitida para poupar o leitor de repetições extensas sobre o mesmo assunto e possibilitar uma leitura mais clara do texto.

significados diversos para a mística. Em comum, as diversas tradições cristãs no Oriente Próximo, conferem ao termo “mística” uma aproximação à gnose, isto é, ao conhecimento contemplativo da divindade. Para além das fronteiras entre a heresia e a ortodoxia – que ainda eram incipientes neste período – a mística cristã grega se estrutura no interior da especulação teológica, enraizada na leitura alegórica dos textos bíblicos e na concepção de um processo pessoal que culmina na divinização do fiel (McGINN, 2012, p.135-152).

O cristianismo ocidental, de maneira bastante diversa dos orientais, possui características pouco claras anteriormente ao século IV. A teologia, o culto e a organização eclesiástica no Ocidente não fizeram tantas escolas ricas de reflexão como as que foram desenvolvidas no Oriente com mais facilidade no mesmo período. O que se sabe do período anterior ao século IV no mundo Ocidental é o enfrentamento dos grupos gnósticos por Irineu de Lion, as polémicas de Justino, os textos e recomendações de Tertuliano e Cipriano de Cartago, alguns relatos doutrinários e litúrgicos de Hipólito de Roma. A maioria destes escritos ocidentais nascem da necessidade de defender e consolidar a ortodoxia frente a grupos diversos que carregavam posturas bem aceitas no Oriente (MARKSCHIES, 2012, p. 89-93).³

Em relação à mística, propriamente dita, os cristãos ocidentais do século IV começam a ganhar expressividade na assunção do neoplatonismo como base para sua teologia e para a construção de significado da experiência mística. Para os ocidentais, a mística era caracterizada por uma ascensão da alma a Deus, isto é, pelo retorno da alma ao princípio criador. Ambrósio foi o grande sistematizador deste modo de pensar a mística que lançou raízes profundas no mundo ocidental. Para o milanês, a leitura alegórico-exegética da Escritura, conhecida como leitura mística, o fazer teológico, a pregação e a vida moral, especialmente a virgindade, estão interligadas

³ O desenvolvimento das comunidades cristãs no Ocidente foi diverso em relação ao Oriente devido aos costumes e situações muito singulares vividas no lado ocidental do Império nos primeiros IV séculos de cristianismo. Em relação ao cristianismo primitivo, o surgimento de comunidades ocidentais se deve a presença de estrangeiros. Os cristãos no Ocidente não falavam o latim costumeiramente, mas o grego koiné. As grandes perseguições que ocorriam de modo mais violento em Roma e nos seus arredores próximos forçavam a comunidade cristã a manter-se nos limites do ambiente doméstico e preocupar-se com a própria manutenção, enquanto em locais mais longínquos do centro do Império a relativa tranquilidade da Igreja permitia que os cristãos se dedicassem ao estudo e composição da própria profissão de fé. A demora para o surgimento de um episcopado monárquico no Ocidente também corrobora para que o desenvolvimento teológico esteja em segundo plano. A ausência de líderes expressivos no período em questão faz com a Igreja ocidental tenha menos intelectuais atuando internamente (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p.105-119).

na constituição de uma experiência contemplativa, que, por vezes, se expressa em linguagem erótica. Jerônimo, João Cassiano, Martinho de Tours, também colaboraram na formulação de um sentido para o termo “mística” ao relaciona-lo com a especulação teológica, a interpretação das Escrituras e a oração contemplativa que conduz o fiel ao encontro com Deus (McGINN, 2012, p. 286-327).

De Ambrósio a Agostinho o termo “mística” no mundo ocidental carrega um significado bastante amplo. Ele é comumente empregado como adjetivo à leitura bíblica ou à participação nos sacramentos e na vida eclesial. O Ocidente não compôs, como os cristãos gregos, tratados sistemáticos sobre a mística nos quais se expressa os diversos graus de ascensão da alma, as etapas da purificação, iluminação e união como elaboradas por Orígenes e amplamente exploradas por autores gregos. A mística no mundo ocidental está contida em textos, homilias, comentários bíblicos que em cada autor ganha contornos específicos e se ajusta, de um modo ou outro, ao ideal contemplativo de encontro com a divindade para além das faculdades sensíveis e mesmo racionais (McGINN, 2012).

O ponto de encontro entre o Ocidente e o Oriente que marcará a história e o significado do termo “mística” se dá em um autor grego conhecido como Dionísio. O Pseudo Dionísio-Areopagita é um dos nomes mais famosos na história da mística por consolidar e sistematizar a tradição apofática, ou seja, por colocar em evidência o caráter supraessencial da divindade. Com Dionísio, a mística passou a significar um processo de total despojamento de conceitos e imagens da divindade para desfrutar da contemplação perfeita do Mistério. É Dionísio que irá consolidar para sempre a compreensão da mística como mistério que não pode ser pensado nem exprimido em categorias racionais porque está para além de tudo aquilo que se pode pensar, falar ou compreender. A influência do Pseudo Dionísio-Areopagita na tradição mística oriental e ocidental incide diretamente na construção do conceito de “mística” enquanto experiência inefável, inenarrável e misteriosa (DIONÍSIO, 2021).

A cristandade medieval conferiu à Europa uma nova topografia. A queda das cidades transformou o cristianismo em uma religião tipicamente ruralizada. Os mosteiros assumiram a centralidade na paisagem europeia. O cristianismo, agora uma religião rural, estava fortemente marcado pela tradição monástica beneditina que havia se espalhado por todo território europeu e gravitava em torno dela. Personagens como Gregório Magno, Bernardo de Claraval, Guilherme de Saint-Thierry, Hildegarda

de Bingen, entre outros, fazem parte da tradição beneditina e consolidam o ambiente monástico como o *locus* privilegiado da experiência mística. Para estes autores místicos, a vida e a rotina monástica, centrada na oração, no silêncio e na *Lectio Divina*, direcionam o cristão à contemplação amorosa de Deus. Somado à esta mística da contemplação, também a produção teológica e experiências visionárias possuem grande relevância neste período. Acerca da constituição da significação do termo “mística”, os medievais mantiveram em conta a tradição anterior, baseada na leitura das Escrituras, na oração contemplativa, na superação dos sentidos e do próprio intelecto para o encontro com Deus, restringido, porém, a mística aos ambientes monásticos e não mais a reconhecendo como um patrimônio eclesial pertencente à totalidade dos cristãos. É no final deste período que a mística, especialmente em suas manifestações femininas, começa a adquirir a conotação de experiência extraordinária ao se relacionar com visões extáticas das quais emana uma teologia elaborada a partir das interpretações destas visões, tal como se verifica em Hildegarda de Bingen (McGINN,2017a).

Uma virada importante acontece na significação do termo “mística” nos séculos XII e XIII. A Reforma Gregoriana e a condição sócio-política da Europa nos anos 1200 são marcos fundamentais para um renascimento cristão que ocorre num contexto de reurbanização. A nova configuração europeia, possibilitou que sociedades outrora fechadas sobre si mesmas no ambiente rural, pudessem agora estabelecer relações e fomentar uma nova cultura, de certa maneira, independente dos mosteiros. O florescimento da língua vernácula e da alfabetização que ela possibilitava a um número maior de pessoas, inclusive mulheres, são elementos basilares para a nova concepção do ideal contemplativo e místico que flerta com a formação de novas comunidades de vida religiosa (beguinas e bengardos), como também de uma teologia produzida no mundo secular, embebida das experiências de vida apostólica e da devoção popular (McGINN, 2017b, p. 15-30) ⁴.

A nova mística que se desenvolveu nos séculos XII e XIII é um elemento fundamental para a construção do significado do termo “mística” e todo o aparato de conceitos e expressões imediatamente a ele correlatos. Saindo dos mosteiros e assumindo o mundo secular como *locus* da experiência de Deus, as comunidades de

⁴ Por “mundo secular” entende-se aquilo que é comumente empregado em termos eclesiásticos, isto é, o mundo fora dos mosteiros, o mundo da cidade, o mundo comum.

homens e mulheres leigos que eram instruídos na língua vernácula e produziam teologia nesta mesma língua, constituíam um cenário plural. Os textos deste período constituem conjuntos de hagiografias e tratados espirituais muito singulares. Quanto à hagiografia, elementos extraordinários marcam os místicos deste período. Meses sem se alimentar, milagres, levitações, silêncios prolongados, êxtases, penitências, pobreza extrema, são componentes frequentes. Em relação aos tratos espirituais, três mulheres se despontam na confecção de livros tomados posteriormente como parâmetros para o que se compreende como mística: Hadewijch de Antuérpia, Matilde de Magdeburg e Marguerite Porete. Os tratados são marcados por visões revelatórias, como também pela ênfase conferida ao amor como ponto de união entre Cristo e a alma. Este amor atinge contornos bastante eróticos. É bem presente a estas místicas a ideia de uma presença imediata de Deus que lhes arrouba a alma e lhes fazem superar quaisquer mediações (clérigos, sacramentos...). A temática do aniquilamento da alma, isto é, do esquecimento de si para a possibilidade da habitação divina, também estão fortemente presentes nos textos deste período (McGINN, 2017b).

A Idade Média Tardia foi marcada pelo desenvolvimento das universidades e o crescimento de ordens religiosas cujas raízes se encontram nas novas formas de mística dos séculos XII e XIII. Somado a este contexto de expansão e democratização do conhecimento, a cristandade nos anos anteriores à Reforma Protestante viu-se frente a uma crise institucional bastante expressiva. O problema do papado de Avinhão, do Conciliarismo, das desordens políticas que apoiavam papas rivais em Roma, Pisa e Avinhão, gerou um cenário crítico para a espiritualidade cristã. Frente a situação complexa deste período um movimento de interiorização da experiência de Deus desloca a mística para o interior individual, subjetivo, imprimindo nela algumas marcas indelévels como a contemplação individual, a graça infusa no fiel, a presença de Deus no íntimo da alma e a recusa do mundo como meio de atingir a Deus (McGINN, 2022, p. 17-26).

Somado ao crescente movimento de interiorização da experiência mística e ao surgimento de uma compreensão de subjetividade ainda embrionária que irá ganhar força na modernidade, a mística da Idade Média Tardia está intimamente ligada à valorização da razão como componente fundamental, em conjunto com a afetividade, na experiência de Deus. Alberto Magno e Tomás de Aquino foram os expoentes mais expressivos da racionalidade intelectual como elemento necessário no conhecimento

de Deus. Para estes autores, especialmente Tomás de Aquino, o destino do ser humano é a visão beatífica, isto é, a contemplação de Deus. Tendo em vista que o ser humano possui em seu interior a tendência para Deus (felicidade), no percurso de busca e apropriação de Deus, emprega-se todas as faculdades humanas. Afetividade e racionalidade corroboram na tentativa de aproximar-se de Deus. Tomás de Aquino, porém, apoiado na teologia apofática de Dionísio Areopagita, ressalta a inefabilidade de Deus e a possibilidade de expressar a relação com Ele a partir de negativos. A mística, sistematizada por São Tomás de Aquino como conhecimento experiencial de Deus no qual o intelecto e a afetividade se lançam na busca da visão beatífica, irá consagrar uma tendência mística que percebe Deus no interior da alma, percebe-se limitada diante da possibilidade de conhecer Deus em sua essência, valoriza a racionalidade como mediação para o encontro com o divino, flerta com a produção teológica sistemática e consagra a subjetividade como instância última da contemplação (McGINN, 2022, p. 29-81)

O acento conferido à mística como experiência subjetiva, interior e um tanto alheia aos meandros institucionais, ganham força na Modernidade. Teresa d'Ávila e João da Cruz são dois nomes incontornáveis para pensar a mística moderna. Os grandes estudos de mística e espiritualidade assumem como parâmetro os textos de Teresa d'Ávila e João da Cruz. Os poemas e a sistematização dos dois espanhóis, como também a vida deles, simbolizam a relação da mística com a reforma eclesial, mas também como uma experiência interior, cuja linguagem é poética, laudatória, alegórica. Neste período, especialmente com os diários de Teresa e os cânticos de João da Cruz, a mística assume suas definições mais consagradas. Ela é uma experiência íntima de Deus que se dá no mais profundo da alma, no lugar onde todos os conceitos, linguagens e imagens de Deus desaparecem. Há no místico uma experiência fruitiva da presença de Deus atingida mediante um percurso no qual as vias purgativas e iluminativas precedem a união da alma com Deus. Na união, a alma se torna totalmente absorta no divino de modo a experimentar a plenitude da eternidade (CATÃO, 2009, p. 77-80).

Neste sentido, a mística moderna, especialmente a mística espanhola-carmelitana, constitui-se como o ponto de inflexão que coloca padrões ao que posteriormente se chamará de mística. Os critérios hermenêuticos para se falar de mística ganham força com os textos de Teresa d'Ávila e João da Cruz. São textos que

descrevem uma experiência íntima, frutiva, unitiva. Utilizam-se de uma linguagem poética. Enfatizam o aniquilamento de si mesmo para o florir de Deus no sujeito (JOÃO DA CRUZ, 1993).

Desde a modernidade, a ênfase na mística como experiência subjetiva e intimista de Deus tornou-se critério definidor. Somou-se a mística experiências extraordinárias e fenômenos psicossomáticos que ganharam visibilidade como elementos característicos de uma experiência profunda de Deus. Na medida em que as ciências médicas foram se desenvolvendo e posições cada vez mais resistentes em relação a religião tomaram forma, especialmente com o Iluminismo, a mística passou a ser vista com certa desconfiança. Tanto pela Igreja quanto pela sociedade, a experiência mística tornou-se um evento extraordinário, fantástico. A mística, na modernidade, alienou-se da teologia, da filosofia, da vida social e do imaginário popular. Os místicos passaram a ser vistos com preconceito e desconfiança. O cume deste processo foi a apropriação da experiência mística pela psicanálise positivista do século XIX. O lugar da mística deixou de ser a Igreja ou a sociedade para ser o manicômio. Entre o místico e o louco se estabeleceu uma similaridade impensável em períodos anteriores. Mística, a partir do século XIX passou a ser sinônimo de loucura, de fenômenos psíquicos patológicos (CERTEAU, 2021, p. 402-408).

É apenas no século XX que os estudos sobre a mística recuperam força e o termo adquire novas conotações. A mística deixou paulatinamente de ser sinônimo de loucura ou de fenômenos psicossomáticos extraordinários para recuperar seu lugar no conjunto das experiências religiosas fundamentais. Percebeu-se, sobretudo com os avanços dos estudos científicos sobre a religião, que a mística se constitui como um elemento presente em variadas tradições religiosas e que ela condensa em si características fontais do próprio elemento religioso. A experiência mística se revelou como uma experiência profundamente radical da divindade que potencializa os aspectos significadores da religião. É na mística que a religião se expressa em sua forma mais autêntica, pois é nela que se dá o encontro imediato entre o ser humano e a divindade que a ele se revela (OTTO, 2017).

Carregando dentro de si elementos fundamentais do próprio ser religioso, no século XX a mística ganhou contornos mais amplos. Já não se fala de uma experiência subjetiva desvinculada de uma relação com o mundo. A redescoberta da presença religiosa como uma presença no mundo, isto é, imbuída de um lugar na sociedade e

capaz de se autocompreender na articulação entre fé e engajamento social, fez com que a mística se tornasse sinônimo de uma experiência de Deus que se dá no contato com os sofredores e excluídos da sociedade. A mística tornou-se o sustentáculo de uma espiritualidade que leva em consideração o mundo tal como ele se apresenta a partir dos esquecidos. Ela não pode mais ser uma experiência alienada da vida concreta dos pobres. A experiência mística compreendida como experiência de Deus no interior da história, do Deus revelado nos pobres, assume novos horizontes nos quais integra espiritualidade, reflexão teológica, engajamento social e eclesial. Ela já não é mais um privilégio de poucos, nem o cume de uma vivência espiritual de rejeição do mundo ou de caráter intimista. A mística é, portanto, a base de um olhar cristão sobre a realidade e a força de engajamento transformador desta realidade (METZ, 2013).⁵

1.1.2 Segunda aproximação: aspectos sistemáticos da mística

Neste percurso, um tanto exaustivo, mas necessário, sobre a história da mística, percebe-se que o termo “mística” ganha conotações diversas ao longo do tempo. Não existe um sentido absoluto que seja capaz de considerar todas as facetas desta experiência. No entanto, a construção histórica e social da mística permite perceber algumas características que são perenes, isto é, que estão presentes no decorrer da história da mística e lhe conferem certa identidade como a experiência, a linguagem e o *corpus literarium* de textos místicos. Um olhar atento e sistemático sobre essas características perenes da experiência mística como narrada pelos místicos e analisadas pelos estudiosos corrobora no delineamento de um conceito que seja mais apto a atender as expectativas contemporâneas acerca da ideia de mística.

A mística como experiência depende diretamente de uma compreensão adequada da categoria experiência que pode ser pensada sob diversos matizes. Comumente, o termo experiência se relaciona com o ideal empírico consolidado no desenvolver das ciências modernas na qual o experimentar é correlato direto à repetição metodologicamente ordenada, ao controle do observador em um tempo e

⁵ Para exemplos mais situados sobre este novo modo de compreender a mística vide: GUTIÉRREZ, G. Beber do próprio poço: itinerário espiritual de um povo. Petrópolis: Vozes, 1984.

lugar determinados. Ao se falar de experiência comumente o imaginário remete ao laboratório científico, lugar por excelência da realização de experimentos. Existe, porém, especialmente no campo da filosofia e da teologia, uma outra definição de experiência que se situa no território da existência, ou seja, está intrinsecamente relacionada ao existir humano em sua complexidade. É precisamente nesta perspectiva existencial que a categoria experiência ganha consistência para delinear a mística e suas manifestações.

A definição oferecida por Henrique Claudio de Lima Vaz sintetiza de modo satisfatório e pertinente o conceito de experiência. Segundo o autor, ao retomar as origens etimológicas do termo, encontra-se sua essência. Tanto no grego como no latim, experiência se relaciona ao percorrer o objeto em todos os sentidos – significado que é sintetizado no alemão *Erfahrung* e é caro a muitos pensadores contemporâneos – e compreender este objeto, não como apreensão objetivamente delimitada, mas como interpenetração entre aquilo que se mostra e aquilo que é apropriado pela consciência. Neste sentido, fala-se de experiência como uma relação ativa entre um sujeito cognoscente e um objeto que a ele se manifesta em sua singularidade e que deve encontrar espaço de expressão na linguagem (VAZ, 1974, p. 76-78).

Isto posto, percebe-se na experiência a conjugação de dois polos fundamentais para a compreensão da mística: a experiência como uma modalidade de acesso ao real e como fonte de conhecimento. Percebida como meio de acessar o real, a experiência é o contato imediato e direto que o ser humano faz com o mundo que o cerca e com as diversas realidades que, de uma forma ou outra, apresentam-se a ele. No campo da religião, a experiência como acesso à realidade é entendida como a busca de sentido que habita e inquieta o ser humano e abre seus horizontes para a transcendência, donde provém, no cristianismo, a manifestação de Deus. É deste encontro radical com a realidade em suas dimensões de imanência e transcendência que possibilita a acolhida, por parte do ser humano, da complexidade do real e sua interpretação. É a natureza hermenêutica de todo acesso humano à realidade que possibilita a formulação de um conhecimento ordenado e sistemático acerca daquilo que lhe foi manifesto (BINGEMER, 2013, p. 209-212).

A experiência, compreendida como forma de acessar o real e interpretá-lo está no núcleo constitutivo da religião. Estudiosos dos séculos XIX e XX, seguindo a esteira de pensadores como Schleiermacher, enfatizaram que a experiência religiosa é o

elemento inalienável e característico da religião como tal. Para eles, a religião não pode se reduzir ao conjunto de normas morais e organizações institucionais, mas deve ser vista como o desdobramento de uma experiência mais profunda e radical que não pode ser apreendida nos limites da racionalidade. Rudolf Otto se apresenta como um marco na análise da religião como experiência de uma alteridade absoluta que se manifesta à humanidade imprimindo sensações tão elementares que escapam à tentativa de racionalização. Segundo Otto, é esta experiência do Totalmente Outro que singulariza a religião em relação a outras instituições e ordenamentos da realidade que lhe conferem algum sentido (BINGEMER, 2013, p. 215).

A experiência religiosa tomada como elemento constitutivo da religião em si, supõe que no cerne da religião não esteja um objeto, mas uma relação. Sob uma ótica cristã, a relação estabelecida entre Deus e humanidade se dá no interior da própria dinâmica da revelação. Pressupõe-se que movido pela sua bondade e livre vontade Deus queira se revelar e manifestar seu desígnio de salvação aos homens convidando-o a participar de sua vida e plenitude. Tal manifestação de Deus, isto é, sua autocomunicação, ocorre de diversas maneiras e expressa a inefabilidade e inesgotabilidade de seu Mistério. É a partir da dinâmica da *Revelatio*, compreendida como irrupção de Deus na história que se articula de modo fundamental a experiência de uma manifestação divina que toca a existência humana em seu cerne mais real e a linguagem que dela emana como fruto de uma tentativa de compreender e expressar essa experiência de Deus (PASTOR, 2015, p. 25-32).

É sob a chave de leitura cristã que a mística como experiência ganha solidez. Na relação intrínseca que se estabelece entre a revelação e sua inteligibilidade teológica, formulada dentro dos limites da razão e da linguagem, que se pode compreender como a experiência mística está na base dos textos que tentam expressá-la. Ora, sendo a mística uma experiência de Deus que irrompe na vida humana e toca o sujeito em sua integralidade, infundindo diretamente em sua consciência um conjunto de sensações e percepções que transcendem os limites da racionalidade, a mística também é um impulso para uma formulação racional daquilo que é experimentado. Por isso, a partir dos relatos místicos pode-se pressupor uma experiência fontal que lhe perpassa o cerne da existência e lhe configura uma consciência radicalmente mais ampla do Mistério que se manifesta.

Desta forma, a categoria experiência assume um lugar especial na constituição de um delineamento conceitual para a mística na medida em que ela é uma categoria alocada no campo da existência que se abre à acolhida da realidade em sua complexidade, implicando uma abertura radical do sujeito ao Totalmente Outro que se manifesta. Desta relação com a realidade em sua dimensão transcendente, emana um conhecimento, um alargamento de horizontes que busca expressão nos limites da linguagem, mas que ao mesmo tempo, sempre lhe é alheio. Por isso, juntamente com a experiência em sua inefabilidade se situa o desejo de linguagem, o intuito de ordená-la minimamente para que possa ser acessível ao sujeito e aos próximos.

A mística como linguagem elabora formas de dizer e expressar-se. Tendo claro que o campo da mística como espaço epistemológico delimitado é uma construção histórica moderna, a linguagem configura-se como um elemento fundamental na constituição da mística, pois ela forma um conjunto de operações muito específicas capaz de caracterizar os textos e a própria pessoa do místico. A mística, portanto, é um *modus loquendi*, isto é, ela se apresenta como um determinado modo de falar que é radicalmente distinto da teologia ou das formas objetivas da linguagem científica, ela se constitui como um gênero literário, um estilo próprio de expressar a experiência inefável realizada pelo místico (CERTEAU, 2015a, p. 179-180).

Sob uma perspectiva cristã, a experiência de Deus em sua revelação implica na elaboração progressiva de uma linguagem para expressar a relação estabelecida entre o homem e o divino. O caminho progressivo que vai da experiência à tradição oral e chega à elaboração escrita da revelação, perpassa séculos de história, assume a complexidade cultural e social dos períodos em que viveram os autores e formalizam uma maneira de falar sobre Deus dentro dos ditames da ortodoxia. O discurso sobre Deus, tornou-se a disciplina teológica, ou seja, um discurso sobre o Deus revelado que é progressivamente sistematizado e aprofundado levando em consideração as contingências históricas próprias. A mística, por sua vez, é uma superação deste discurso sistemático e racionalizado da revelação por se situar diante dos limites das mediações que são assumidas na produção do discurso teológico (QUEIRUGA, 2010). Por ser uma experiência imediata e radical da realidade divina como Mistério, ela escapa aos ditames de um processo de racionalização e, por isso, constitui um desafio para a linguagem. Os místicos lutam com a linguagem na medida em que

tentam traduzir a inefabilidade de um mistério que está além do próprio ser, diante do qual se abolem os conceitos e impera o silêncio (CERTEAU, 2015a, p. 181-182).

Em relação à linguagem teológica é perceptível que ela lida, especialmente a partir da escolástica medieval, com a necessidade científica de precisar a terminologia e a articulação da linguagem. O emprego do latim como língua canônica estabelece os limites para a expressão da revelação dentro de categorias cada vez mais claras e distintas. Entretanto, a produção dos textos místicos não é homogênea. Os textos místicos são frutos de uma realidade diversa, deslocada, dissipada. Desta forma, a linguagem empregada pelos místicos é marcada por conceitos e metáforas, por operações que visam articular a experiência com a linguagem corrente no contexto social e cultural do místico. O discurso místico não comporta, portanto, aquilo que é próprio da teologia como a estruturação textual, a racionalização precisa e delimitação epistêmica. A linguagem mística não trata a língua como ontologia, isto é, como uma operação capaz de trazer à existência consciente um conceito, mas ela se refere sempre a uma ausência, uma realidade que não cessa de se apresentar sob novos rostos (CERTEAU, 2015a, p. 189-196).

Na tentativa de construir uma linguagem que lhe seja própria e possa expressar aquilo que em si é inexprimível, a mística caracteriza-se por uma série de operações na linguagem corrente que a força expressar algo que em seu significado comum não lhe diz respeito, ou seja, ela ressignifica, reagrupa, reordena o conjunto de significados da linguagem comum para fazê-la expressar uma realidade que não se contém na linguagem. A mística não constitui para si um corpo linguístico uniforme, mas cria operações na linguagem e cunha maneiras de falar que caracterizam a tentativa de expressar a experiência de fundo do místico. O *modus loquendi* místico, percebido especialmente no paradoxo, no poema, na antítese, na desordem racional daquilo que é dito, expressa, sobre tudo, o não dito, isto é, o Mistério com o qual a linguagem se defronta em sua insuficiência (CERTEAU, 2015a, p. 226-230).

Diante do exposto, emerge a questão: é possível um discurso místico? Tendo clareza de que esta é uma questão envolta na constituição da mística como campo disciplinar moderno, a resposta sobre a possibilidade do discurso místico leva em consideração as particularidades do próprio período em que foi constituído. Ora, a linguagem empregada pelos místicos modernos que caracterizam a constituição da mística como disciplina particular, resulta de operações bastante singulares na língua

corrente. Eles articularam de forma inédita o modo de falar corriqueiro para que se pudesse fazer transparecer mediante a articulação dos termos o Indizível, ou seja, o Mistério que eles experimentam em sua inefabilidade. Mais do que falar sobre Deus em sua radical transcendência, os místicos permitem entrevê-lo na própria articulação da linguagem textual, esboçando sua inefabilidade no rompimento das relações costumeiras da construção do discurso (CERTEAU, 2021, p. 61).

Desta forma, percebe-se que a linguagem mística é muito mais uma articulação inédita dos termos do que um discurso conceitual propriamente sistemático. A mística emerge como uma instância que critica a sistematização do Mistério, permitindo que ele fale por meio daquilo que não é dito, isto é, por meio do que é paradoxal. A operação mística da linguagem não comporta uma definição conceitual precisa que articule os termos de uma reflexão ou revelação na tentativa de esclarecê-los. Ela supõe uma aceitação do Mistério divino em sua inefabilidade e total alteridade como sendo uma realidade inexprimível. Todo discurso que tenta exprimir este *Mysterium Tremendum et Fascinans* em categorias racionalmente objetivas levará à mutilação da divindade. A linguagem mística, portanto, mais do que um conjunto de textos que relatam uma experiência radical de Deus, é a tentativa de expressar a condição totalmente transcendente e misteriosa do Deus que se revela no romper de todos os limites da consciência, da intelectualidade e da linguagem. A linguagem mística salvaguarda a incompreensibilidade de Deus, mas expressa sua acessibilidade por meio de uma experiência profunda e inenarrável.

A linguagem mística se articula como *corpus literarium*. O *corpus literarium* místico aparece na esteira da configuração da mística como disciplina e campo específico, relacionando-se estreitamente com a produção de uma linguagem singular por parte dos místicos. O cristianismo possui uma relação complexa com o corpo, seja ele o corpo biológico, o que justifica a ascese e a renúncia aos prazeres, seja ele o corpo doutrinal e eclesial. Nascida da ausência de um corpo, a religião cristã buscou construir diversos corpos para suplantam a ausência do corpo de Jesus Cristo. A ausência de Jesus como presença corpórea e atuante no seio do cristianismo abriu espaço para a constituição de outros corpos que buscassem reconstruir e tornar sempre presente a pessoa de Cristo. A inquietação pela necessidade da presença de Jesus está presente na constituição dos primeiros textos cristãos. O Cristo, outrora crucificado e sepultado, contrastado com a sepultura vazia, desperta a necessidade

de uma presença que transcenda a física de um corpo biológico. Cunha-se, desta forma, um conjunto de escritos que conjugam uma série de experiências, para suprir a ausência fundamental de Cristo (CERTEAU, 2015a, 122-123).

O conjunto dos textos cristãos, os sacramentos, a organização eclesiástica, a atividade missionária, o desenvolvimento teológico e litúrgico das comunidades cristãs da primeira hora, são constituintes de um corpo que garante a presença de Jesus no centro do movimento cristão. Este corpo foi comumente adjetivado de “*mysticum*”, isto é, o corpo místico, misterioso, que conjuga em si a ausência física de Jesus e sua presença enquanto participação no mistério de sua divindade. Na Idade Média, este *Corpus Mysticum* ganha formas teologizadas. Ele não se refere mais aos sacramentos, como no período patrístico, mas à Igreja. A designação da Igreja como *Corpus Mysticum* expressa que doravante a instituição participa do Mistério e aquilo que é produzido em seu interior, doutrinal e sacramentalmente, tem relação intrínseca com a presença atuante deste Mistério (CERTEAU, 2015a, 123-124)

Concomitantemente à crescente institucionalização promovida pela Igreja que agora se percebe como Corpo Místico de Cristo, isto é, como participante plena da divindade de Cristo que nela age e opera, que lhe confere identidade e também está na base de sua organização cada vez mais hierárquica e autoritária, está o desenvolvimento de práticas devocionais e pastorais populares que pouco a pouco se destacam do conjunto institucional da Igreja. Neste contexto, a mística ganha novos contornos, marcados cada vez mais pelo distanciamento em relação a religião institucionalizada. A ênfase, neste período, recai sobre as experiências individuais. Na medida em que a Igreja se organiza como um *Corpus Mysticum* visível que busca fundar-se sobre uma pertença invisível, a mística se torna o polo oposto daquilo que é visível, concreto, objetivo. A mística passa a reunir em seu arcabouço tudo o que se refere ao oculto, isto é, aquilo que está além do perceptível e do institucionalizado (CERTEAU, 2015a, p. 134-135).

Aquilo que escapa diretamente do ordenamento eclesial e teológico torna-se místico. A terminologia “mística” adjetivava um conjunto de operações que criam *corpus* literários produzidos mediante a exegese bíblica como comumente foi empregada no período patrístico e nos mosteiros medievais, como também tratados relativos à contemplação e aos graus de perfeição da alma. Todavia, paulatinamente, a mística tornou-se sinônimo de segredo, de experiências ocultas e indizíveis. Ela

passou a operar a linguagem num nível radicalmente diferente do teológico o que despertava suspeita por parte da instituição eclesiástica. A mística, pouco a pouco, passou a ser um adjetivo de referência ao estilo misterioso de escritos e tratados que cunhavam uma literatura bastante diversa dos modelos teológicos estabelecidos. Assim, no caminho para sua substantivação como campo delimitado, a referência ao mistério, ao oculto, ao discurso que escapa o *Corpus Canonici*, permite perceber que a mística elabora um *Corpus Literarium* próprio, dotado de características singulares e que se refere a significados compreensíveis no interior daqueles que estavam familiarizados com as operações e articulações próprias deste estilo de linguagem (CERTEAU, 2015a, 143-155).

A compreensão da mística como *corpus*, emerge como a percepção do processo que levou o termo à sua substantivação como definidor de uma área específica do conhecimento. É típico da religião criar corpos doutrinários, literários e administrativos que visem dar coerência ao todo da instituição. Todavia, a mística adquire corporeidade na confecção de interpretações bíblicas, tratados espirituais e esboços de caminhos de ascensão contemplativa. Ela cunha, por meio de uma linguagem articulada especificamente, um conjunto de operações hermenêuticas, exegéticas, espirituais e contemplativas, um *corpus* próprio, marcado pela presença de uma experiência radicalmente inefável. A experiência de base na constituição do *Corpus Mysticum* enquanto literatura e também presença histórica do místico em seu determinismo cultural e social, é sempre a experiência de uma ausência. Do mesmo que uma ausência configurou o surgimento do *Corpus Ecclesiae* cristão, o constante distanciamento de Deus em sua radical alteridade, configura uma ausência que leva o místico a insistir na busca de uma presença que sempre lhe escapa.

É precisamente este *Corpus Mysticum*, portanto, compreendido enquanto conjunto de textos produzidos como fruto de uma experiência indizível e inefável do Mistério que permite o acesso à mística enquanto realidade presente e perene ao longo da história cristã. O conjunto textual formado pelos místicos em suas atividades exegéticas, poéticas, autobiográficas, narrativas e correspondências, constitui o cerne pelo qual a mística pode ser acessada, compreendida e interpretada. Sem este precioso conjunto de textos não seria possível estipular, ainda que com as limitações hermenêuticas e metodológicas que isso supõe, um campo ao qual se pode denominar “mística”. É por meio deste conjunto de textos produzidos como a tentativa

de conferir corporeidade a uma ausência sempre misteriosa e simultaneamente presente que se permite a compreensão dos processos pessoais e sociais nos quais os místicos estão inseridos.

A articulação destas três características perenes – a mística como experiência, como linguagem e como corpo – permitem um primeiro passo no delineamento de um conceito que abarque as diversas manifestações da mística. Vários estudiosos se dedicaram ao longo dos séculos XIX e XX a analisar a mística e conceituar de modo sistemático sob diversas perspectivas o que seria a experiência mística. De alguma forma, todos eles tocam essas características que estão na constituição da mística e com as quais se pode vislumbrar os contornos de uma experiência que é profundamente misteriosa e simultaneamente interpela o sujeito a formula-la no mundo de significados que lhe é próprio, realizando operações linguísticas e textuais que visam expressar a irrupção de Deus em seu interior.

Operando epistemologicamente no território da mística cristã, tendo claro as caracterizações acima expostas e o próprio desenvolvimento da etimologia do termo “mística” no mundo ocidental, os contornos de um conceito começam a emergir no horizonte da pesquisa. De antemão é preciso lembrar que quaisquer conceitos sempre serão insuficientes para abarcar a experiência mística em sua complexidade. Nenhuma sistematização, por mais precisa que seja, poderá esgotar os horizontes de uma experiência que em si é transcendental e trans-racional. Assim, a conceituação da mística é em primeiro lugar uma operação hermenêutica, isto é, ela se dá no intuito de delimitar um campo, criar um espaço próprio, uma maneira de dizer e expressar, certos tipos de experiência que são plurais e heterônimas. Sendo uma operação hermenêutica tipicamente moderna que delimita um espaço epistemológico no conjunto dos saberes possíveis, ela violenta a tradição espiritual, teológica, filosófica e institucional por impor a ela um recorte, isto é, impõe hermeneuticamente ao passado e ao futuro um conjunto de características que determinam a pertença ou não de um texto ou personagem no rol dos místicos. Portanto, em primeiro lugar, a mística é hermenêutica, ou seja, projeção de um campo delimitado sobre um certo tipo de experiência, linguagem e literatura.

Em relação a mística cristã ocidental como se pôde observar, cada vez mais a mística assume uma conotação extra institucional. Ela se constitui gradualmente, especialmente na modernidade, como um campo alheio à institucionalidade teológica,

eclesial e litúrgica da Igreja. Muitas vezes, a mística é vista como um elemento questionador contra a dogmática ortodoxa que visa em sua precisão conceitual abarcar o Mistério de Deus. Como um campo marginal, a mística cria expressões poéticas, biográficas e literárias alheias à rigidez ortodoxa. Ela lida com elementos e personagens que são, de alguma forma, alheios aos limites impostos pela fé institucionalizada. O corpo literário de textos e relatos místicos modernos, estão intrinsecamente relacionados a processos jurídicos e inquisitoriais aos quais os místicos foram submetidos (CERTEAU, 2015b, p. 5-13).

É esta excentricidade da mística que caracteriza sua delimitação como campo heterodoxo. Todavia, esse caráter marginal da mística moderna que caracteriza hermenêuticamente o grupo de pessoas e textos místicos não pode ser projetado *sine qua non* ao passado. Os místicos da antiguidade cristã não tinham problemas com a ortodoxia e estavam plenamente inseridos na estrutura eclesial como bispos, presbíteros e monges. O que se pode projetar em relação à marginalidade própria da mística ao passado e ao futuro é que tanto os personagens como seus textos apresentam interpretações mais profundas e alargadas daquilo que a teologia busca dogmatizar em conceitos radicalmente fechados e precisos. Portanto, em segundo lugar, a mística é uma compreensão experiencial do Mistério de Deus que transcende os limites da linguagem teológica e eclesial, mas que também se expressa nelas quando a opera na tentativa de expor o Mistério fontal que lhes dá origem.

Tanto a experiência mística, a linguagem dela emanada quanto o corpo literário por ela produzido, mesmo em sua condição de marginalidade frente rigidez teológica que visa sistematizar a relação entre Deus e o ser humano discursivamente, permite entrever que no cerne da mística enquanto experiência, linguagem e literatura, está uma relação amorosa e fruitiva do sujeito com Deus. Tanto a experiência quanto a linguagem a composição textual supõem em sua origem o estabelecimento de uma relação capaz de interpelar o ser humano a compreensão. No campo da mística esta relação emerge como elemento articulador entre o experimentar, o conhecer e o falar do Mistério que se revela ao místico em sua imediatez. Neste sentido, a relação entre Deus que se revela e irrompe no interior da existência humana e o ser humano que a Ele se abre e acolhe, é o pressuposto necessário para a compreensão da mística enquanto um contato amoroso entre duas alteridades que se abrem mutuamente e se acolhem na liberdade. Assim, em terceiro lugar, a mística é uma relação de amor que

se experimenta intensamente e se desdobra em linguagem e textualidade que almejam trazer a radicalidade desta experiência relacional à luz da compreensão.

A tentativa de articulação dos vários elementos que compõe a experiência mística possibilitou o surgimento de estudos sistemáticos sobre ela. Entretanto, os autores que visam sistematizar a mística e conceitua-la como um objeto passível de estudo e reflexão, ainda não alcançaram um consenso sobre o que seja, de fato, a mística e quais as melhores categorias para expressá-la. Deste modo, uma breve recapitulação sistemática corrobora para uma primeira visão do assunto e, para o delineamento de um conceito capaz de atender as exigências deste trabalho.

Bernard McGinn, historiador da mística ocidental, ao analisar a possibilidade de uma definição para a experiência mística, assinala que qualquer tentativa de definir a mística apresenta-se como utópica, isto é, não encontra meios para circunscrever de modo adequado aquilo que a mística carrega enquanto experiência vivencial. Porém, McGinn assume a discussão colocando em evidência três tópicos para pensar a mística: a mística como elemento da religião; a mística como modo de vida; a mística como tentativa de expressar uma consciência direta da presença de Deus. Enquanto elemento da religião, a mística se insere numa tradição histórica e institucional mais ampla. O místico não era alguém destacado do corpo de práticas religiosas próprias de sua cultura e seu tempo. A mística era uma experiência derivada dos vários graus de intensidade da prática religiosa. Neste sentido, a mística pode ser compreendida como um processo ou modo de vida. Ela não é um momento pontual na história de um indivíduo, mas é um caminho percorrido que permeia as várias dimensões da existência do místico e suas relações. É neste caminho gradualmente trilhado que a mística encontra seu aspecto mais característico: a união com Deus. A dimensão unitiva, compreendida amplamente em suas mais diversas manifestações, possibilita ao místico a consciência da presença de Deus que nele irrompe e que desafia a própria verbalização, forçando o místico a assumir operações na linguagem capazes de cunhar novos horizontes de sentido (McGINN, 2012, p. 16-19).

Adolphe Tanquerey, sacerdote francês e professor de teologia nos inícios do século XX, em sua extensa obra sobre Teologia Ascética e Mística – disciplina teológica que posteriormente passou-se a designar como Teologia Espiritual – trata da mística sob o enfoque sistemático próprio do neotomismo de sua época. Apesar das mudanças teológicas que se operaram ao longo do século XX, a obra de Adolphe

Tanquerey ainda se apresenta como um tratado sistemático de mística cristã. Para Tanquerey, a mística cristã é o ponto culminante de um processo de amadurecimento cristão que se dá por meio da ascese e do cultivo espiritual. A tendência natural da vida cristã para a visão beatífica, isto é, para a contemplação de Deus, é auxiliada pela presença da Graça e complementada pelo esforço ascético que abre ao cristão o caminho de perfeição. Este caminho de aperfeiçoamento pessoal com o objetivo de atingir a visão beatífica, empreende três vias consagradas pela tradição espiritual cristã: a via purgativa, a via iluminativa e a via unitiva. Para Tanquerey, a via unitiva é o ponto culminante da perfeição possível ao ser humano nesta vida e, portanto, é na união, ou seja, no matrimônio espiritual da alma com Deus na contemplação, que se dá a experiência mística em toda sua radicalidade (TANQUEREY, 2018, p. 511-591).

Michel de Certeau, analisa em sua obra as diversas implicações da experiência mística em relação à linguagem, à constituição de um corpo literário e à condição social do místico. Tendo clareza da impossibilidade de estipular um conceito objetivo ao modo como desejaram os modernos, Certeau faz contribuições importantes em duas frentes. Em primeiro lugar ele apresenta a mística como uma Tópica, isto é, como um campo no qual uma série de elementos são constitutivos na compreensão e na expressão da experiência mística. Em segundo lugar, Certeau apresenta mística como um caminhar, ou seja, como um processo de saída constante em busca do Mistério que é destino e origem simultaneamente, que não reside em lugar algum, mas habita o interior do místico. Em linhas gerais, para Certeau, a mística é este lugar criado fragilmente pela modernidade na tentativa de circunscrever um conjunto complexo de experiências e textos, mas também é o próprio caminhar do místico em busca do Mistério que, em última instância, o habita (CERTEAU, 2015a, 468-482).

Maria Clara Bingemer, teóloga brasileira consagrada, empreendeu um estudo sistemático sobre a mística no qual recolheu e debateu com autores das mais diversas áreas a possibilidade de conceituar este fenômeno. Após uma análise bastante minuciosa sobre aspectos importantes da mística, como a experiência, o desejo, o amor, a religião, o conhecimento e a linguagem. Maria Clara Bingemer sistematiza o conceito enfatizando que a mística é uma consciência da presença divina, que irrompe de modo imediato, passivo, anteriormente a qualquer análise e formulação conceitual. A mística, portanto, não é uma experiência manipulável, mas ocorre necessariamente por iniciativa da Graça que coloca o ser humano diante de uma Alteridade radical que

a ele se manifesta como amor. No campo da mística cristã, a Alteridade Misteriosa em sua inefabilidade tem um rosto pessoal que interpela o coração humano: Jesus Cristo. O Mistério de Deus revelado em Cristo é experimentado no amor, isto é, no estabelecimento de uma relação de amor que não fecha o ser humano sobre si, mas o impele ao encontro dos outros para anunciar esta experiência é, simultaneamente, mística e de salvação (BINGEMER, 2013, p. 273-306).

Tendo em vista a contribuição destes quatro autores que se aplicaram ao estudo sistemático da mística, seja utilizando a mediação histórica, teológica, social ou enfatizando o próprio constitutivo epistemológico da mística, conclui-se que em relação à mística nenhuma conceituação radicalmente objetiva aos moldes da ciência moderna é possível. Sobre o conceito de mística, arrisca-se apenas o delineamento dos componentes gerais que auxiliam um olhar mais apurado a esta experiência singular. Na tentativa de delinear conceitualmente a mística, tem-se que ela é uma experiência radical do Mistério Divino que irrompe na consciência humana, não como resultado de um esforço do homem, mas como iniciativa da Graça divina que, amorosamente quer se revelar e estabelecer relação com o ser humano. Sendo, portanto, uma relação de amor entre Deus e a humanidade, a experiência mística se situa no campo existencial. Ela envolve o sujeito em sua concretude histórica e não o aliena dos horizontes de sentido com os quais ele busca compreender aquilo que em seu interior emerge como Mistério inefável. Na tentativa de ser compreendida, a mística apresenta-se como um desafio para a linguagem e para a literatura. Ela exige uma operação radical no significado usual das palavras para expressar-se. Assim, a mística cristã, gradualmente, tornou-se um campo no qual personalidades, teologias, experiências e literaturas foram circunscritas hermeneuticamente. Entretanto, apesar da circunscrição hermenêutica a partir de critérios estabelecidos na modernidade e projetados na história, a mística pode ser percebida em seu sentido mais original: encontro experiencial com o Mistério Divino.

1.2 Um objeto multifacetado: as diversas formas de abordagem

Todas as definições teóricas da mística falharam em seu intento de objetivar a experiência relatada pelos místicos ou tocá-la em seu cerne. O fracasso da tentativa de constituir um conceito claro e objetivo da mística se deve à complexidade da

experiência e aos múltiplos fenômenos que lhe são correlatos. A mística, apesar dos estudos densos e contínuos que buscam compreendê-la, ainda continua sendo um campo aberto cujos horizontes sempre decaem sobre o mistério e sua inefabilidade. Neste sentido, tendo claro que a conceituação objetiva não é possível e, portanto, deve-se considerar satisfatório apenas um delineamento, é importante uma exposição das principais formas de abordagem da mística e suas implicações para o estudo desta experiência. Estas abordagens foram sistematicamente divididas em três categorias na obra de Bernard McGinn – abordagens teológicas, filosóficas e comparativistas-psicológicas – que sintetizam as variadas perspectivas que se debruçam sobre a mística.

Somada à obra de Bernard McGinn, outras formas de abordagem também são pertinentes para o estudo da mística possibilitando ainda mais a expansão dos horizontes sobre os quais o fenômeno emerge como objeto de estudo. Desta forma, as Ciências da Religião, dotada de uma característica interdisciplinar, constitui uma forma diversa e plural de abordagem da mística que busca considerar os vários aspectos correlatos a esta manifestação religiosa e, portanto, merece ser tomada, como de fato será no decorrer da discussão, como uma forma de abordagem plural, tanto metodologicamente quanto objetivamente, da experiência mística.

1.2.1 A abordagem teológica da mística

A mística é uma experiência que se situa majoritariamente no campo religioso. O desenvolvimento da terminologia e seus significados mais abrangentes se deram no interior das tradições religiosas. Desde o mundo grego até a contemporaneidade os teólogos tem ocupado um lugar de destaque na interpretação e sistematização da experiência mística. As diversas correntes teológicas e confessionais do cristianismo tangem a experiência mística ora lhe fazendo forte oposição, como no caso do protestantismo tradicional, ora lhe dando crédito como elemento culminante da atividade teológica e do progresso pessoal na vida de fé. Neste sentido, as abordagens teológicas, enraizadas na tradição confessional que lhe dão origem, ocupam-se da mística tentando lhe conferir cidadania no interior do cristianismo, colocando-a em diálogo com as outras religiões, tentando demonstrar sua importância para a constituição e o progresso da vida interior.

Os teólogos de tradição protestante, especialmente dos séculos XIX e XX, assumem uma postura muito singular na abordagem da mística cristã. Herdeiros da tradição liberal formulada por Schleiermacher que conferiu à mística um papel relevante na tradição religiosa, no final do século XIX, Albrecht Ritschl despontou-se como protagonista teológico europeu e, assumindo uma posição reacionária aos seus predecessores, enfatizou a total incompatibilidade entre a fé cristã e a mística. Os posicionamentos de Ritschl assumem uma vertente específica do protestantismo continental que valorizava uma reaproximação histórica ao cristianismo das origens, de modo que, quaisquer elementos considerados de origem helênica eram compreendidos como sincretismos prejudiciais ao cristianismo. Adolf von Harnack endossou a perspectiva historicista e de cunho positivista de Ritschl e assumiu a mística como elemento negativo e prejudicial ao cristianismo autêntico, acusando os místicos de se aproximarem muito de concepções panteístas ou de privarem Deus de seu caráter pessoal e totalmente transcendente (McGINN, 2017, p.385-386).⁶

Uma atitude menos negativa no interior da teologia protestante sobre a mística se deve aos estudos de Karl Barth, Emil Brunner e Paul Tillich. Os dois primeiros tratam a mística com certa indiferença. Para eles a recuperação dos elementos históricos que caracterizam o cristianismo é mais importante do que a reflexão sobre um fenômeno que é tipicamente grego. Paul Tillich difere substancialmente dos seus contemporâneos ao assumir uma postura atenciosa sobre a mística. Por toda sua vida ele se dedicou ao estudo da mística, mas suas observações foram pontuais e pouco corroboraram para o debate efetivo sobre a mística do século XX. Para Tillich, a mística não dissolve a individualidade do místico nem pode se separar da religião positiva (McGINN, 2017, p. 387-388).

Ernest Troeltsch e Albert Schweitzer romperam com a tradição protestante no que tange a mística. Os dois autores dedicaram-se ao estudo da experiência mística colocando em evidência aspectos importantes para a constituição epistemológica do

⁶ As considerações de Schleiermacher foram fundamentais para a composição de muitos estudos sobre a religião e a mística que consideram a experiência religiosa como elemento imprescindível da institucionalidade religiosa. Segundo o próprio pensador, o cerne da religião não é sua positividade, ou seja, o conjunto de normas morais e litúrgicas que lhe conferem expressão, mas uma intuição, um sentimento fundamental de infinitude e totalidade que irrompe no humano. Tal constatação permite conjugar a religião positivada com as experiências que se encontram no campo da mística, assumindo uma postura tipicamente divergente do protestantismo tradicional (SCHLEIERMACHER, 2000, p. 27-38).

campo. Contemporâneos aos estudos científicos e históricos da religião que marcam o início do século XX, Troeltsch e Schweitzer assumem que a mística é um dos elementos constitutivos da religião, uma vez que, ela é uma experiência religiosa direta da divindade, superando as mediações próprias da religião institucionalizada. A experiência mística, especialmente na concepção de Albert Schweitzer, possui uma dimensão ética que implica no primado do amor nascido de uma união com Deus (McGINN, 2017, p. 389-391).

No mundo anglicano os autores são mais simpáticos nas considerações acerca da mística cristã. Vários estudiosos abordaram a mística como elemento valoroso na constituição da via espiritual cristã e ofereceram contribuições importantes para o debate sobre a mística no século XX. Autores como William Inge e Evelyn Underhill elaboraram amplas discussões sobre a mística cristã ao longo da história seguindo um escopo em três categorias: a mística especulativa, a mística devocional e a mística natural. Em linhas gerais, a concepção mística pensada pelos anglicanos considera a possibilidade da experiência de Deus no mundo, evitando quaisquer dissociações radicais entre a contemplação e a vida comum. Nesta esteira, Kenneth Kirk, enfatiza que a mística culmina na ação caritativa para com o próximo e, acompanhando pelo pensamento de Butler, pensa a mística como um chamado universal para todos os cristãos que em sua vida devem sintetizar a atitude contemplativa com a ação em favor dos irmãos (McGINN, 2017, p. 392-398).

Nos países francófonos o debate sobre a mística ganha expressividade na teologia do século XX. Marcado pelo renascimento do neotomismo, a França, nos albores do século passado, foi palco de um intenso movimento teológico e o berço das especulações que culminaram na teologia adotada pelo Concílio Vaticano II. Na vanguarda sobre os estudos de mística e espiritualidade, a França desponta como uma rica produtora de material para análise teológica da mística. No cerne do debate estão questões como: a mística é um chamado para todos os cristãos? Ela é um momento ou a culminância de um caminho espiritual? Qual a relação da mística com a salvação? Qual a relação da mística com o amor ao próximo? Os autores utilizados para responder essas perguntas são os consagrados modernos: Tomás de Aquino, devido à sua teologia sistemática, Teresa d'Ávila e João da Cruz (McGINN, 2017, p. 398).

Augustin-François Poulain, S.J. e August Sandreau, abriram as discussões sobre a mística na França debatendo sobre a possibilidade da mística ser acessível a todos os cristãos. Os dois autores divergiam nesta questão. Para o primeiro a mística não era uma meta comum da vida cristã, pois implicava em um processo ascético bastante longo que não se desenvolvia com intensidade nos campos do trabalho e da vida comum. Para o segundo, ao contrário, a mística seria o cume da vida cristã e, portanto, possível para todos os homens e mulheres. Sandreau alargou os horizontes e a compreensão da mística, enfatizando que a percepção direta da presença divina pode ocorrer surpreendentemente em todos os lugares em que os indivíduos estão dispostos a acolhe-la. Garrigou-Lagrange, teólogo expressivo nos movimentos que abrem caminho ao Concílio Vaticano II, assume a postura defendida por Sandreau, e concebe a mística como meta completa da vida de cristã que se inicia com a resposta ao chamado de Deus e culmina com a contemplação do Mistério Divino (McGINN, 2017, p. 399-401).

Os pensadores de língua alemã também assumem lugar de destaque no debate teológico sobre a mística do século XX. País de vanguarda na teologia católica do século passado, a Alemanha assumiu o neotomismo sob outra perspectiva. A teologia transcendental e os estudos sobre os fundamentos da teologia empreendidos por autores como Karl Rahner, possibilitou um alargamento nas fronteiras da mística. É mérito alemão a investigação da mística como um fenômeno interior, espiritual, mas não necessariamente psíquico como até então se havia enfatizado nos estudos recentes de religião. Para Stolz, abade beneditino e percussor dos estudos de mística alemães no século XX, a mística é o estado mais elevado da vida cristã. Não há dissociação entre a vida de fé e a experiência mística, pois, para Stolz, a vida cristã tende para a experiência direta de Deus e a tem como meta (McGINN, 2017, p. 402-404).⁷

⁷ Karl Rahner é conhecido pela elaboração de uma sólida e volumosa teologia sistemática capaz de redefinir o pensamento teológico do século XX. Sua teologia, todavia, possui fortes acentos místicos enquanto uma teologia que parte da abertura do ser humano à experiência do Mistério que a ele se manifesta. A condição transcendental do homem, conferida a ele por Graça para que seus horizontes encontrem completude apenas em Deus, é um pressuposto fundamental na compreensão da mística enquanto possibilidade a priori antropológica de experiência radical com o divino. A condição de abertura incondicional do homem a Deus que a ele se autocomunica de modo gracioso faz com que a mística seja uma experiência possível e, fundamental na compreensão da própria revelação quando pensada a partir do conceito basilar de experiência do Mistério (RAHNER, 1989).

Nascido de uma ampla movimentação teológica na primeira metade do século XX, o Concílio Vaticano II foi um marco para as abordagens mais amplas da mística. Teólogos como Henri de Lubac, Karl Rahner e Bernard Lonergan, lançaram as bases para uma nova compreensão de teologia, cuja ênfase estava na relação dialógica entre Deus e o ser humano. Sob essa nova perspectiva teológica, sob o protagonismo de Henri de Lubac, S.J., a mística recupera seu lugar no campo da teologia, pois ela é percebida como expressão mais profunda do mistério de Deus assumido na profissão de fé.⁸

A mística, a partir deste momento, não é mais pensada como um fenômeno à parte das manifestações litúrgico-sacramentais da Igreja, mas é a experiência intensa destas manifestações. Karl Rahner endossa a visão de Henri de Lubac e a sistematiza utilizando-se de sua teologia transcendental. Para Rahner a vida toda do sujeito está orientada à contemplação de Deus, pois todos os sujeitos são constituídos de uma abertura apriorística ao transcendente que se autocomunica. A experiência mística, compreendida como experiência radical de comunicação do mistério divino, é fruto de uma resposta consciente do ser humano à autocomunicação de Deus e de um progressivo caminho espiritual de abertura e aprofundamento contemplativos. Hans Von Balthasar, concorda com Karl Rahner ao conferir à mística um lugar fundamental na teologia, enfatizando a iniciativa divina, a mediação de Cristo e a união amorosa, como elementos importantes na caracterização da mística cristã (McGINN, 2017, p. 408-415).

A abordagem teológica da mística, como se pôde observar, apresenta-se como um caminho complexo. A diversidade de teólogos e perspectivas adotadas estão enraizadas em movimentos e situações históricas específicas, uma vez que, a teologia é sempre uma ciência condicionada historicamente. Diante deste cenário vasto, é possível concluir em linhas gerais que a teologia oferece um aparato epistemológico amplo para a compreensão da mística como fenômeno religioso e de singular importância no edifício da fé professada. Assumindo a teologia contemporânea que dá visibilidade à relação dialógica instituída entre Deus que se autocomunica e o ser

⁸ A concepção de Henri de Lubac, S.J. é elementar na compreensão da Revelação enquanto experiência profunda e radical de um Mistério que está além de quaisquer capacidades de definição ou restrição. O Mistério divino que é experimentado na Revelação não é um dizer sobre Deus, mas o próprio Deus que se mostra ao homem em sua total alteridade enquanto ser pessoal que unifica a história “natural e sobrenatural” numa única história (MONDIN, 2003, p. 623-642).

humano que responde conscientemente em estado de abertura à Palavra divina, é significativo abordar a mística a partir de uma relação que se estabelece, por iniciativa divina, entre Deus e o ser humano, na qual Deus age e se manifesta à humanidade, chamando-a a uma experiência de amor intensa, significativa e profundamente interpeladora.

Tradando-se de uma mística cristã, o Deus manifestado e agente na alma do místico não é uma força impessoal aos moldes de outras tradições, mas possui personalidade e é revelado de modo pleno em Jesus Cristo. Desta forma, apesar a imediaticidade da experiência mística, a pessoa de Jesus Cristo se apresenta como um elemento constitutivo e delimitador da mística cristã. O Deus experimentado na mística é o Deus revelado amorosamente em Jesus Cristo e capaz de ressignificar toda a existência humana. O Deus cristão que se deixa experimentar é um colaborador na história humana. Ele não prescinde do ser humano e sua liberdade ao estabelecer uma relação de diálogo com o ser humano. A mística cristã, pensada teologicamente, implica no encontro amoroso entre duas alteridades que se complementam. É do encontro entre Deus e a humanidade que nasce o projeto salvador do Reino e a dinâmica do seguimento de Cristo como elemento constitutivo e expressivo desta experiência íntima de Deus (BINGEMER, 2013, p. 276-281).

A teologia, especialmente nos anos pós-conciliares, adquiriu cada vez mais consciência de que não caminha solitariamente na construção de um discurso sobre Deus e a relação do ser humano com Ele. Frente aos modelos de secularização que se consolidaram a partir do Iluminismo, a teologia e a filosofia estabeleceram novas relações, muitas vezes hostis, mas outras vezes, colaborativas. A mística, apesar de um fenômeno tipicamente religioso, não se apresenta como um terreno exclusivo da teologia. Ela também foi objeto de estudo e dedicação de vários filósofos ao longo da história, inclusive da modernidade e da contemporaneidade. As abordagens filosóficas sobre a mística constituem um campo amplo e bastante rico. Os debates filosóficos sobre a conceituação, as características e os métodos para abordar a mística, são elementos fundamentais na compreensão da experiência de Deus.

1.2.2 A abordagem filosófica da mística

A abordagem de William James se apresenta como pioneira ao olhar a mística na perspectiva filosófica moderna. Para James, a análise filosófica da mística se detém na observação dos estados alterados de consciência que emanam desta experiência. A mística, é uma experiência inefável, desafiadora a compreensão intelectual e linguística, experimentada em estado de passividade e restrita a um momento frugal da vida. Essas quatro características elencadas por James, abrem o debate sobre a possibilidade de caracterizar e definir a mística observando-a com a devida distância científica. William James conclui seu raciocínio ao enfatizar que a mística é intuitiva, isto é, que as percepções derivadas desta experiência estão no terreno da intuição e não da reflexão racional, apesar de conterem elementos cognitivos (McGINN, 2017, p. 419-420).

O barão Friedrich von Hügel é também um pensador expressivo na abordagem filosófica da mística. Para von Hügel, a mística é vista sob a perspectiva protestante que lhe confere um lugar marginal no constructo teológico, mas não nega sua presença na tradição filosófica e devocional do ocidente. Von Hügel, pensa a mística como uma apreciação amorosa e frutiva da realidade. Para o barão, a mística não é uma experiência dissociada e alheia à contingência do mundo, mas está na base de uma compreensão mais abrangente e profunda da realidade que se desdobra em engajamento caritativo em favor dos irmãos. As categorias de exclusividade e inclusão que são empregadas por Von Hügel, são características importantes para definir o que é autenticamente cristão e o que está demasiadamente enraizado na tradição neoplatônica. A mística cristã autêntica, na concepção do barão Von Hügel, é uma mística inclusiva, isto é, leva em consideração a historicidade da vida humana e coloca a realidade como estágio necessário à contemplação (McGINN, 2017, p. 421-422).

A contribuição de pensadores de língua inglesa para o debate acerca da mística é menos expressiva do que aquela encontrada nos países francófonos. Juntamente com a teologia neotomista católica francesa, pensadores francófonos, cristãos ou não, dedicaram-se ao estudo da mística sob diversas perspectivas filosóficas. Um dos expoentes mais importantes para a compreensão da mística sob perspectiva filosófica é o jesuíta Joseph Maréchal. Várias de suas considerações são fundamentais para a constituição epistemológica da mística na contemporaneidade. Para Maréchal, a mística é compreendida como sentimento da presença, isto é, a experiência mística é

possível dado os condicionamentos a priori encontrados na inteligência humana que possibilitam a percepção de uma presença do Ser. Tal percepção é intuitiva e sintetiza o destino para o qual tende a inteligência humana. Joseph Maréchal evidencia que a mística é uma experiência que se desenvolve no âmbito da intelectualidade e que, em seu ponto culminante, é um contato direto, intuitivo, não mediado, nesta vida, com o Absoluto. Apesar de raro, Maréchal acredita que é possível o contato pleno com Deus ainda nesta vida, pois esta experiência é fruto da graça que age no interior do homem elevando-o acima de suas capacidades cognitivas de modo extático ou num sentimento de ampliação dos horizontes existenciais (McGINN, 2012, p. 425-430).

Pensadores como Maurice Blondel e Henri Bergson também contribuíram para a abordagem filosófica da mística em língua francesa. Os dois concordam, embora de modo diverso, que a mística não é uma experiência alienante. A mística está estritamente relacionada à vida comum. Ela é o fundamento da existência. Segundo o pensamento de Maurice Blondel, a mística é o prolongamento natural de uma vida cristã intensa que se abre ao Mistério até o ponto do contato íntimo com o divino. A mística é uma forma de conhecimento singular e intuitivo de Deus que se revela e possibilita a razão natural ultrapassar-se a si mesma. Este estado de conhecimento e percepção da presença de Deus no interior da consciência, segundo Blondel, ocorre sempre num estado de passividade inicial, pois é Deus quem toma a iniciativa de se autocomunicar à consciência de cada indivíduo que a ele se abre. Henri Bergson assume a perspectiva de Maurice Blondel de que a mística é uma experiência que se dá no campo da existência histórica de cada sujeito. Para Bergson a mística é a força vital que impele o ser humano a buscar viver intensamente os momentos singulares de sua vida. Henri Bergson defende que a mística cristã é completa em relação a outras tradições religiosas porque ela atinge a contemplação e ação simultaneamente (McGINN, 2012, p. 431-435).

Jaques Maritain é dos mais caros expoentes dos estudos filosóficos sobre a mística de língua francesa. Conhecido por seus flertes com a teoria personalista, Maritain foi um pensador cristão devoto. Sua base epistemológica é marcada pelo neotomismo próprio da primeira metade do século XX. Em relação aos seus estudos sobre a mística, Jaques Maritain se atém aos clássicos modernos, especialmente, João da Cruz. Na concepção de Maritain, a mística é a meta de todo o conhecimento. Ela é uma experiência progressiva que culmina em estados extáticos dos quais um

conhecimento imediato da presença de Deus é percebido. Da relação amorosa do místico com Deus nasce um conhecimento experiencial dos mistérios divinos. Maritain conjuga na mística elementos fundamentais: amor e conhecimento. Estes elementos encontram barreiras para serem expressos na linguagem. Em relação à questão da linguagem, outro pensador francês, Michel de Certeau, corrobora com as análises de Jaques Maritain, acrescentando ao estudo da mística escopos importantes como a função social e a historicidade do místico, os aspectos psicológicos e hermenêuticos inerentes aos relatos místicos (McGINN, 2012, p. 436-446).⁹

No mundo anglo-saxônico as discussões sobre a mística estão relacionadas ao desenvolvimento dos estudos científicos da religião que, de certa maneira, assumem a filosofia como elemento constituinte de seu campo disciplinar. As questões centrais para os pensadores de língua inglesa estão ao redor da possibilidade de uma mística com características universais e válidas para todas as tradições religiosas ou a contextualidade da experiência restrita ao seu universo de sentido cultural. Para os pensadores ingleses a experiência mística pode ser analisada como uma experiência noética, isto é, capaz de impactar nas estruturas intelectivas do sujeito. Todavia, a estrutura intelectual do sujeito é sempre uma construção social e cultural. Neste caso, a mística não pode ser compreendida com uma experiência imediata, pois ela só pode ser percebida e expressa dentro de horizontes culturais restritos. Na tentativa de resolver essa questão, os pensadores de língua inglesa distinguem a experiência mística de sua expressão linguística. A contribuição dos autores de língua inglesa é bastante ampla, porém, ainda em vias de desenvolvimento, ela se direciona ao campo epistemológico da mística como experiência e linguagem, elaborando complexos sistemas de análise (McGINN, 2012, 447-464).

⁹ Jaques Maritain em sua obra: *Distinguer pour unir ou Les degrés du Savoir*, faz uma análise extremamente pertinente sobre a mística relacionando-a ao pensamento metafísico e a apresentando como a superação dos próprios limites deste pensamento. A extensão e a complexidade da obra não permitem que ela seja abordada neste trabalho, todavia, sua importância na aproximação de uma certa conceituação da mística é fundamental. Remonta a Jaques Maritain à concepção de que a mística é a forma mais excelsa de conhecimento possível, uma vez que, estando além dos limites do mundo físico e metafísico, a mística apresenta-se como uma experiência de saber que se dá para além da racionalidade e, interpela-a acerca de suas próprias limitações. O conhecimento místico, além do mais, conjuga em si a experiência amorosa que o distingue das demais formas de abordar a realidade. O amor e o conhecimento são grandezas que, conjugadas, imprimem uma marca indelével na vida do místico de modo que, a partir da experiência mística, emerge uma nova consciência acerca de si, do mundo e do divino (MARITAIN, 1946).

Em linhas gerais, a abordagem filosófica da mística empreende um caminho vasto de pensadores e teorias que se tangenciam. Apesar das várias localidades geográficas e epistemológica dos autores, a grande maioria dos pensadores atuais sobre a mística partem do pressuposto de que uma experiência singular é realizada pelos seres humanos, especialmente pelos sujeitos inseridos em tradições religiosas. Tal experiência pode e deve ser analisada criteriosamente utilizando-se do aparato filosófico que se debruça sobre o objeto de estudo buscando compreendê-lo em suas muitas manifestações. A filosofia, deste modo, contribui para pensar a mística ao expor uma diversidade de perspectivas que lançam luz sobre as muitas possibilidades de se aproximar desta experiência e percebe-la como pedra de toque no constructo do conhecimento humano, evidenciando aspectos trans-rationais e trans-linguísticos possíveis ao ser humano.

1.2.3 A as abordagens comparativistas e psicológicas da mística

Uma terceira aproximação à mística é classificada por Bernard McGinn como abordagens comparativista e psicológica da mística. O surgimento das ciências modernas e o desenvolvimento do estudo sobre a psiquê humana no século XX possibilitou um novo olhar sobre a religião e suas expressões. A psicologia e os estudos comparados de religião – ciências contemporâneas e complementares – abordam a mística como parte programática de sua agenda. Desde o início do século XX com o surgimento da história das religiões, a mística ocupa lugar especial na investigação científica, assumindo horizontes mais amplos, ecumênicos e interreligiosos. Os estudiosos voltaram seu olhar para as religiões orientais e as técnicas de meditação empregadas por elas. Psicólogos e cientistas da religião enfatizaram em seus estudos as reações humanas ao estímulo religiosos e as implicações no campo da saúde das experiências religiosas (McGINN, 2017, p. 465).

Rudolf Otto é um dos expoentes do estudo da mística no campo das Ciências da Religião. Teólogo luterano e estudioso dedicado, Otto escreveu obras clássicas para a própria constituição do campo de estudos científicos da religião. Em sua obra principal, *Das Heilige*, Rudolf Otto analisa exaustivamente as diversas reações humanas frente a manifestação do Sagrado. Na concepção de Otto, a mística é o cerne da experiência religiosa, uma vez que, na mística os sentimentos religiosos e

as reações humanas frente ao Sagrado que se manifesta são potencializados. A experiência mística possibilita uma dupla epistême: do místico em relação a si mesmo e em relação ao Sagrado. Na visão de Otto, o místico percebe a si mesmo como nulidade, totalmente desprovido de quaisquer qualidades frente ao divino, uma vez que, o divino que se manifesta é dotado de uma força inefável e misteriosa que transcende a capacidade de apreensão conceitual. O místico percebe que o Sagrado pertence a uma realidade ontologicamente superior, cuja força é incontável, mas não inacessível. A experiência mística, para Rudolf Otto, é um contato direto com a divindade, intenso, podendo ocorrer acompanhada de ritos ou então por meio de uma interiorização radical (OTTO, 2017).

Na mesma trilha de Rudolf Otto, Friedrich Heiler adota uma postura científico-comparativista para estudar a religião e suas manifestações. Em relação a mística, Heiler enfatiza a total absorção do eu no divino, isto é, no encontro amoroso entre o ser humano e a divindade as alteridades se dissolvem voltando ao sentimento de unidade original que marca o homem religioso. Em Heiler e Otto estão presentes alguns preconceitos típicos do período no qual viveram e escreveram. Eles assumem uma perspectiva evolucionista para analisar a religião e adotam, especialmente em relação a mística, a postura tradicional protestante na qual a dicotomia entre a religião profética, isto é, a religião tipicamente evangélica, e as experiências místicas próprias de um cristianismo helenizado, são vistas como irreconciliáveis (McGINN, 2012, p. 469-470).

Sigmund Freud e outros psicanalistas foram importantes colaboradores na articulação do debate sobre a mística no século XX. Adotando algumas posturas próprias de seu tempo, como os estudiosos de história das religiões, Freud vê o mundo sob a perspectiva evolucionista. No conjunto geral de sua obra é perceptível sua relação hostil com a religião. Falando sobre a mística, Freud assume a ideia de que ela é um retorno ao estágio infantil do desenvolvimento pessoal onde impera uma união narcísica entre a mãe e o filho. A ênfase na união mística é uma projeção deste desejo infantil de união intrínseca entre o filho e seu protetor. Carl Gustav Jung e seus seguidores olham para a mística mais positivamente. Eles não veem a experiência mística como uma regressão a estados infantis do desenvolvimento psíquico, mas a percebem como uma ausência de consciência, isto é, como uma ruptura dos limites

egóicos da própria consciência que possibilita um sentimento de fruição e completude (McGINN, 2012, p. 472-474).

As abordagens psicológicas e comparativistas da mística atualmente estão adentrando em um território que participa do *status quo* dos estudos sobre mística. O debate central que se trava atualmente é sobre a compreensão da mística como experiência imediata e a mediação constitutiva da consciência e dos horizontes de sentido dos místicos. Alguns grupos assumem posturas divergentes que dialogam entre si enfatizando, ora os aspectos contextuais, ora os aspectos universais da experiência mística. Entretanto, em relação as abordagens psicológicas e comparativistas aqui esboçadas é possível perceber que a experiência mística toca diretamente o sujeito nos níveis mais íntimos de sua psiquê. A radicalidade e a singularidade desta experiência, de um modo ou outro, implica em sentimentos e reações muito específicas no sujeito e merecem atenção das ciências modernas, a fim de garantir que a mística e suas manifestações não sejam tomadas como sinônimo de fenômenos patológicos. Além disso, a mística observada psicologicamente e nos estudos comparados de religião, pode ser percebida como elemento religioso presente em diversas tradições e como um componente de formação humana incontornável nos estudos de religião e da própria constituição psíquica.

As três abordagens elencadas por Bernard McGinn oferecem um escopo para perceber a mística como uma experiência singular e expressiva nos campos de análise moderna. Apesar da laicização e da secularização avançada que o Iluminismo potencializou, ainda hoje a mística desperta interesse em vários campos de estudo. A teologia, a filosofia e a psicologia, constituem-se como perspectivas fundamentais para pensar e analisar a experiência mística situando-a como elemento antropológico, histórico e social. Essa nova situação da mística não permite uma abordagem isolada da experiência como algo sobrenatural destinado a alguns poucos, cercada por elementos estranhos, determinada por uma excentricidade. A mística é uma experiência antropológica, situada, determinada, que lança o ser humano para além de seus próprios limites e desafia as análises justamente por transcender os limites da imanência sem rejeita-los.

1.2.4 A abordagem científico-fenomenológica da mística

Uma quarta abordagem, desta vez não elencada no escopo de estudos de Bernard McGinn, pode ser considerada a partir das Ciências da Religião. O surgimento e a consolidação das Ciências da Religião na transição do século XIX para o século XX, percebeu que existe uma multidisciplinariedade na constituição dos estudos de religião. A Teologia, a Filosofia e a Psicologia dialogam entre si e formam aparatos epistemológicos significativos para abordar os temas ligados à religião. Somam-se a essas perspectivas, também a Sociologia, Antropologia, Literatura, Filologia, Arqueologia, História, entre outros. É a variedade de olhares sobre a religião que faz as Ciências da Religião um campo vasto, rico e plural. Na tentativa de conferir uma unidade metodológica para a análise da religião, vários estudiosos assumiram a fenomenologia em suas investigações. Quando não explicitamente, ao menos no *modus operandi*, muitos estudos de religião partem de pressupostos que são próprios da fenomenologia, como a concepção de que a religião é uma manifestação humana, cujo olhar atento do estudioso pode descrever suas características e tanger seu cerne.¹⁰

A abordagem fenomenológica, especialmente no interior das Ciências da Religião, recebeu uma quantidade significativa de críticas. O surgimento de uma concepção mais contextual da experiência religiosa e também a clareza em relação à formação de horizontes de sentido estritamente vinculados à cultura do indivíduo não permitiram a concepção tipicamente fenomenológica de olhar a realidade em busca de uma característica comum, definidora, capaz de dizer o que seja a religião em si mesma. A fenomenologia da religião, profundamente criticada pelos estudiosos, ainda resiste como possibilidade de análise, mas não mais com pretensões universalizantes ou capazes de ignorar a pluralidade de significados que constituem o sentido e a percepção do fenômeno. Pode-se dizer que está emergindo uma fenomenologia mais consciente de seus limites, cuja contribuição metodológica é rica e corrobora para o

¹⁰ A constituição interdisciplinar das Ciências da Religião tem ganhado espaço nas discussões que formam a área atualmente. Nas várias e, frustradas, tentativas de estabelecer um único método ou uma única abordagem para o fenômeno religioso, percebeu-se que a pluralidade de manifestações da religião, contextos e situações nas quais elas se dão e de perspectivas que podem ser tomadas para a análise, a constituição de um campo interdisciplinar e, até transdisciplinar, hoje se faz necessária e trilha um percurso de aceitação consensual no interior das Ciências da Religião (SALLES; CAMPOS, 2016).

desenvolvimento de estudos significativos de manifestações religiosas singulares como a mística (GASBARRO, 2013).

Em linhas gerais, a fenomenologia consagra-se como método a partir do século XX dado o esforço de Edmund Husserl ao gestar uma base epistemológica confiável para as Ciências Humanas a fim de conferir a elas cidadania no mundo acadêmico. Edmund Husserl problematiza a questão da possibilidade do conhecimento. Fazendo frente ao modelo epistemológico das Ciências Naturais que pensa o conhecimento como uma relação de correspondência entre o sujeito e o objeto, Husserl reivindica que o conhecimento não pode se reduzir à uma apreensão do objeto pela razão, mas que demanda um olhar mais atento, capaz de considerar a complexidade da relação do sujeito com o mundo dos objetos. Essa complexidade se traduz em problematizar o próprio processo de conhecimento, trazendo à luz a consciência como elemento fundamental na própria construção do mundo. É na consciência, em sua relação com os objetos, que o conhecimento se constrói. Entretanto, a pergunta sobre o que seja um objeto é pertinente na tentativa de sistematizar o conhecimento. Para Husserl, o objeto é a realidade que se mostra, que deve ser percebida pelo sujeito tal qual ela é, suspendendo os pressupostos pessoais e os próprios juízos como também reduzindo a visão ao cerne daquilo que é visto. Os três passos da fenomenologia de Husserl estão aqui elencados: intencionalidade, *epoché* e redução fenomenológica (JANSSEN, 2020).

Os desdobramentos do método fenomenológico de Husserl encontram espaço em suas obras da maturidade. Edmund Husserl assume que a fenomenologia, compreendida como método de abordagem da realidade por parte de uma consciência que se lança a ela, oferece uma descrição atenta da realidade, isto é, descreve detalhadamente o que vê para que possa analisar. Essa descrição minuciosa das coisas que se mostram ao sujeito, observada em suas múltiplas manifestações, apontam para a ideia de essência. É preciso chegar à essência das coisas, ao ser, àquela característica que seja capaz de distinguir aquele objeto do conjunto geral da realidade. É a partir de sucessivas reduções que a consciência consegue ordenar os aspectos essenciais de um objeto que lhe é manifesto daqueles que não o são. São esses aspectos essenciais que determinam a singularidade daquilo que é observado em relação ao conjunto de objetos constituintes da realidade (CERBONE, 2014, p. 25-64).

A fenomenologia de Husserl, entretanto, descobriu-se como um método ideal. O ideal de uma metodologia perfeita que seja capaz de atingir o cerne da realidade e desvendá-lo sem nenhum pressuposto ou juízo do sujeito, mostrou-se irrealizável. Os seguidores de Edmund Husserl, especialmente Martin Heidegger, trouxeram para o escopo da discussão fenomenológica o componente existencial. Toda relação com a realidade, por mais que almeje ser isenta de pressupostos, não pode prescindir da existência do sujeito que está imerso em sua mundanidade e é constituído por ela. O fazer fenomenológico, na constituição de Heidegger é um ato que se dá no cotidiano, isto é, se dá na consciência que se lança no mundo da qual ela mesma faz parte e se consolida em estreita relação. As reduções propostas por Husserl não podem ser compreendidas como dissociações entre o ser que existe em sua mundanidade e a constituição do mundo em sua consciência (CERBONE, 2014, p. 65-105).

Martin Heidegger em sua obra complexa *Sein und Zeit* aponta para descrições bastante detalhadas do que a fenomenologia, a partir da virada existencial, compreende por fenômeno. Heidegger parte do significado etimológico da palavra *φαινόμενον* que remonta ao verbo grego “mostrar-se”. O fenômeno, portanto, é aquilo que se mostra em si mesmo, aquilo que pode ser colocado à luz do dia. Assumida essa definição, Heidegger sintetiza a fenomenologia com o dizer *αποφαινεσται τα φαινόμενα* – deixar e fazer ver por si mesmo aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si mesmo. Partindo das observações de Martin Heidegger, pode-se perceber que existe uma singularidade no fenômeno. O fenômeno traz à luz algo único, algo que só ele pode conter e que lhe caracteriza. Todavia, a relação epistemológica que se estabelece com esse fenômeno não é isenta de uma série de pressupostos próprios do sujeito cognoscente, uma vez que, aquele que se relaciona com o fenômeno está imerso em sua mundanidade e essa mesma mundanidade o constitui em sua consciência capaz de lançar-se sobre o mundo dos fenômenos (HEIDEGGER, 2015, p. 67-74).

A virada existencial provocada na fenomenologia por Martin Heidegger ganhou corpo na França. Pensadores como Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau Ponty foram expressivos no seu trabalho com a fenomenologia sob perspectiva existencial. O pensamento destes autores contribuiu para pensar o ser humano como fenômeno imerso em um mundo de fenômenos que lhe requer atenção, que o chama a existir e construir-se de modo autêntico, superando a visão de um sujeito isolado que olha para

o mundo sem sentir-se pertencente a ele. A fenomenologia existencial, fruto da virada provocada por Martin Heidegger e consolidada nos pensadores existencialistas, traz à luz um novo modo de pensar a relação do sujeito com o mundo e os mecanismos de compreensão que ela contém. O ser humano, constitui-se como sujeito na medida em que se relaciona com o mundo e o compreende. O ser humano assume o mundo como elemento constitutivo e decisivo em sua própria existência. Há uma colaboração mútua entre o mundo e o ser humano na qual ambos se formam, se compreendem e consolidam horizontes de pensamento e interpretação (LUIJPEN, 1973).

Na medida em que a relação do ser humano com o mundo se desenvolve como interpretação e compreensão, a fenomenologia toca diretamente a hermenêutica e possibilita que a própria ciência hermenêutica deixe de ser considerada apenas como um conjunto de técnicas interpretativas para se tornar um constitutivo existencial. Diante dos fenômenos que se apresentam ao ser humano, a hermenêutica emerge como a possibilidade de compreensão e constituição destes fenômenos para a consciência por meio da linguagem. A partir do pensamento de Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer e Paul Ricoeur, a hermenêutica ganhou espaço na filosofia contemporânea como elemento constitutivo da epistemologia e da própria existência. A partir dos horizontes de sentido culturais e sociais, o sujeito compreende o mundo e busca encontrar sentido em sua dinamicidade. O acento ao contexto do sujeito como indispensável na formação de suas concepções de mundo que lhe orientam o olhar sobre a realidade, colocou em xeque considerações universalistas, o que interferiu diretamente nos debates sobre a mística (SCHMIDT, 2014).

O surgimento da fenomenologia no campo da filosofia interferiu diretamente nos estudos científicos da religião que ainda se formavam no século XIX. Os primeiros passos de uma abordagem científica da religião foram dados por meio da história comparada das religiões. Ainda estreitamente vinculadas à filosofia e à teologia, a história comparada das religiões em seus momentos iniciais assumia uma perspectiva apologética e positivista. A abordagem histórica das religiões, de modo positivista, que era comum no século XIX, defendia que a Ciência da Religião deveria constituída por um método científico rígido, cuja abordagem exigia a neutralidade do sujeito, a objetificação clara da religião segundo conceitos bem estabelecidos e adoção de critérios comparativistas de parâmetros europeus. Ora, vistas as impossibilidades de uma metodologia histórico-comparativista, os pesquisadores da virada do século XIX

perceberam a necessidade de uma metodologia plausível, que ao mesmo tempo salvaguardasse a autonomia da religião como objeto de estudo, mas não a reduzisse a critérios tão estritos que pudessem ofuscar a pluralidade de manifestações religiosas e suas implicações no mundo social (FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 6-25).

A virada fenomenológica nos estudos de religião emergiu como possibilidade metodológica de compreender a religião como um fenômeno de manifestação plural, cuja implicação não se reduz a um único campo de observação, mas exige do pesquisador consciência das múltiplas expressões que emergem da experiência religiosa pessoal e comunitária. A fenomenologia da religião, especialmente nos primórdios de sua entrada como aparato metodológico na formação das Ciências da Religião, contribui para uma compreensão da religião que não se restringe aos parâmetros cristãos europeus, mas, ainda que dotada de preconceitos positivistas, considera as diversas manifestações religiosas como expressão de uma experiência singular, antropológica, cultural e social. Com o método fenomenológico os estudiosos da religião assumiram a plausibilidade de uma experiência humana com o divino que se traduz em manifestações concretas. Na busca de uma concepção clara do que seja a religião e o que lhe define, os fenomenólogos observaram, descreveram, analisaram as manifestações religiosas para lhe captar a experiência fontal. Alguns, tardiamente, imergiram no conjunto de ritos, festas, celebrações, próprios de cada cultura para experimentar aquilo que motivava os integrantes de determinado lugar a positivar daquela forma a experiência religiosa (FILORAMO; PRANDI, 1999, p.27-58).

A abordagem fenomenológica, como abordagem constitutiva do espectro multidisciplinar das Ciências da Religião, apresenta-se como uma possibilidade de analisar metodologicamente a religião e seus fenômenos. Compreendendo a religião como a manifestação positiva de uma experiência singular do sujeito que busca expressar-se na cultura, na linguagem, no rito, nas lendas e nas experiências mais radicais, percebe-se que no centro de toda e qualquer manifestação religiosa está uma experiência única, situada em terreno próprio, diferente do conjunto das experiências comuns do cotidiano. A experiência religiosa em seu núcleo mais característico evoca reações significativas no sujeito que se expressam sob uma diversidade de signos pessoais e culturais. Tal experiência coloca o sujeito religioso diante de uma dimensão que o transcende, que o leva a perceber-se como criatura,

dependente, diante de algo que é ao mesmo tempo misterioso e atraente (OTTO, 2017).

Neste sentido, assumindo a fenomenologia como um método capaz de analisar as manifestações da religião e perceber que no cerne destas manifestações está uma experiência que, nas palavras de Rubem Alves, não é a experiência de um objeto, mas a experiência de uma relação, é que se pode falar da fenomenologia como uma abordagem plausível para a mística (ALVES, 1984, p. 39). A mística condensa em si aquilo que é mais radical da experiência religiosa. Ela coloca o sujeito diante do divino em sua imediatez avassaladora. Diante dessa relação radical e inexprimível que se estabelece com a divindade, a mística traduz em experiência aquilo que a religião irá institucionalizar e ordenar no seu percurso de positivação. A experiência religiosa que ganha acentos litúrgicos, sacramentais, rituais e doutrinários, emerge em sua nudez na mística. A mística, portanto, traz à luz aquilo que é mais religioso da religião. Ela descortina diante do observador a experiência de uma relação imediata com o divino que é ao mesmo tempo a fonte e a dimensão inexprimível da religião em sua forma positiva. O fenômeno místico, compreendido como fenômeno religioso, mais do que um simples fato dentro do conjunto de fenômenos que compõe a religião, apresenta-se com certa singularidade, oferecendo ao pesquisador da religião a possibilidade de defrontar-se com o mistério fontal da religião em sua forma imediata que foi traduzida, dentro dos limites da linguagem, pelos místicos.

A fenomenologia, aplicada metodologicamente no estudo da mística, lança-se sobre as manifestações místicas expressas nos textos, na linguagem, nos acontecimentos psicossomáticos e extraordinários, nas narrativas lendárias, nas tradições culturais e na sociabilidade da experiência mística. Ao olhar as expressões que a mística assume na tentativa de torna-se inteligível, o fenomenólogo, consciente dos pressupostos culturais e sociais que norteiam seu olhar sobre o mundo, busca descrever atentamente aquilo que é visto, reduzir o fenômeno ao que lhe é mais característico, apropriar-se dele conceitualmente e sistematizá-lo. A fenomenologia da mística, portanto, intenta lançar-se sobre as múltiplas manifestações e expressões da experiência e tentar trazer à luz aquilo que é mais radical, profundo e singular desta experiência imediata de Deus.

1.3 O debate vivo: o *status quo* dos estudos de mística

A mística tem recuperado seu lugar nos estudos acadêmicos. O conhecimento de tradição positivista que, havia sido tomado como única possibilidade de expressão da realidade nos ambientes acadêmicos, tem sido desconstruído nas últimas décadas. A produção de pesquisas sobre temas religiosos, artísticos e cultural-originários colocam em xeque supremacia do positivismo acadêmico e dos parâmetros europeus que dominavam o cenário universitário mundial. O movimento decolonial que ganha espaços vastos nos círculos intelectuais latino-americanos e africanos, corrobora para o fim de uma produção intelectual fundamentada em paradigmas e estilos europeus e norte-americanos que se impuseram como universais. O avanço do pensamento decolonial e o acesso das minorias econômicas, culturais e sociais à produção científica são elementos fundamentais na constituição de um novo cenário de pesquisa acadêmica no mundo e, especialmente, no Brasil.

O modelo europeu e norte-americano que se impuseram não consideram os estudos da mística e da religião como possibilidades autônomas. Baseados em uma concepção positivista e empirista de produção de saberes, para eles, apenas o que é comprovadamente científico pode ser tomado como objeto passível de estudo. A ciência empírica, isto é, aquela que reduz todos os objetos a uma análise fria, controlada e rigorosa, não atende as demandas que emanam de outras áreas do saber e da própria realidade. Para a ciência de cunho positivista, apenas a realidade mensurável, domesticável em laboratório ou capaz de ser traduzida em relatórios de observação totalmente imparciais e precisos, é que pode ser tomada como objeto de estudo sério. Ora, a mística, a religião, as artes e outras manifestações humanas não se reduzem aos critérios propostos pela rigidez da ciência moderna.

Na tentativa de adequar a realidade que transcende o campo da ciência moderna aos critérios por ela estabelecidos, uma série de objetos e expressões humanas foram marginalizados e discriminados. A mística foi um dos exemplos mais contundentes desta desclassificação de expressões antropológicas que não foram assumidas como objetos pertinentes de estudo. Há uma marginalização radical da mística no campo da produção acadêmica. Os teólogos, os filósofos, os psicólogos, os antropólogos, os sociólogos e, até mesmo os cientistas da religião mais radicais, olham como certa indiferença ou desconfiança para as manifestações místicas buscando forjar uma explicação racional, sistemática e mensurável para lidar com ela.

Os últimos anos, porém, abriram espaço para que temáticas outrora marginais na produção científica assumissem lugares de proeminência. Dentre essas questões, a mística emergiu como um tema amplamente pesquisado e debatido. Os debates sobre a mística emergem no campo da teologia, da filosofia e da psicologia, como foi demonstrado acima. Esses debates se tornam acirrados na primeira metade do século XX e buscam conceituar e analisar a mística e suas implicações. Dos diversos estudos e posições, surgiram pontos que ainda hoje marcam o trabalho intelectual em relação à mística. Em primeiro lugar está a discussão da possibilidade de um cerne universal que defina a experiência mística. Em segundo lugar está a discussão sobre o lugar dos elementos extraordinários na constituição da experiência mística. Em terceiro lugar está a discussão sobre a relação da mística com o diálogo ecumênico e interreligioso. Em quarto lugar, tem emergido uma discussão atual, especialmente no Brasil, que pensa a interface da mística em relação às artes e a literatura. Em quinto lugar está a discussão da mística e a questão feminina que marca uma vasta produção acadêmica no Brasil.

Esses cinco elementos delineiam o contexto da discussão sobre os estudos de mística atuais, especialmente no Brasil. Levando em consideração a tradição cultural e acadêmica brasileira, pode-se afirmar que a mística nunca foi totalmente rejeitada como elemento constituinte da cultura, da música e da arte. No Brasil há uma tradição de se considerar místicos ou de procurar vestígios de uma experiência mística em elementos muito comuns da cultura e das expressões populares da religião. Escritores e poetas renomados, acadêmicos e artistas possuem acentos místicos em suas obras e em suas vidas pessoais. Intuições artísticas e literárias como de Guimarães Rosa e Clarice Lispector, para citar alguns exemplos, são significativas para expressar a presença de uma mística que leva escritores e leitores a observar o profundo da vida em sua mais pungente fruição (LOSSO, 2016, p. 20).

No campo filosófico e teológico, nomes como Frei Betto, Leonardo Boff, Henrique de Lima Vaz, Alceu Amoroso Lima, entre outros, surgem como expressões de um olhar atento, acadêmico, mas ao mesmo tempo, suave, popular, em linguagem acessível e artística, sobre a mística. Os estudos sistemáticos sobre o tema foram traduzidos em obras de ampla circulação nos meios filosóficos e teológicos, que adotaram uma linguagem acessível, e levaram em consideração as situações próprias

do Brasil.¹¹ Uma segunda geração de pesquisadores que tocam a temática da mística de maneira mais sistemática e colocando-a sob o prisma da interdisciplinaridade se formou a partir das obras de Maria Clara Bingemer, Faustino Teixeira, Luiz Felipe Pondé (LOSSO, 2016, p. 21).

A produção literária no Brasil também tem ganhado espaço. Os grupos de pesquisa da Universidade de Juiz de Fora com Faustino Teixeira e Jimmy Cabral, como também de São Paulo com Luiz Felipe Pondé e do Rio de Janeiro sob a liderança de Maria Clara Bingemer, têm se dedicado ao aprofundamento da temática e publicação de uma série de introduções, traduções, artigos especializados e outras obras. Os Seminários de Mística Comparada, organizado por Faustino Teixeira, têm emergido como espaço de debate e publicação (LOSSO, 2016, p. 22).

Dentre os grupos de pesquisa e publicação, um olhar particular deve ser dirigido aos estudos de mística feminina que se desdobraram a partir de nomes como Ceci Baptista Mariani e Maria José Caldeira Amaral dando origem a núcleos de pesquisa emergentes sobre a mística, como aquele que se encontra em Campinas com professores pesquisadores e alunos dedicados à abordagem de vários místicos, sob diversas perspectivas e com diferentes objetivos. Encabeçado por pesquisadores como Ceci Baptista Mariani, Marcio Cappelli Aló Lopes e Paulo Augusto Nogueira, o grupo de professores e alunos da Pontifícia Universidade Católica de Campinas que se dedicam ao estudo da mística, gradualmente tem ganhado corpo e espaço nos debates.

1.3.1 Uma experiência em debate: correntes de pensamento sobre a mística

Visto o *status quo* dos estudos da mística, especialmente no Brasil, algumas considerações sobre os assuntos abordados nos debates devem prosseguir. Em primeiro, um dos tópicos mais pungentes nas discussões sobre a mística tanto no Brasil como no cenário internacional, é a presença de uma experiência fundamental única, capaz de superar os limites linguísticos e culturais, de tal modo arraigada no

¹¹ Aqui se faz referência a obras publicadas no Brasil tendo como destinatários agentes de comunidades, estudantes de teologia e interessados em geral. Destas obras se destacam: BETTO, F. et al. *Experimentar Deus hoje*. Petrópolis: Vozes, 1974. BETTO, F; BOFF, L. *Mística e espiritualidade*. Petrópolis: Vozes, 2014; BINGEMER, M.C. *Mística e testemunho em koinonia: a inspiração que vem do martírio de duas comunidades do século XX*. São Paulo: Paulus, 2018.

profundo do ser humano que não se pode pensa-la como uma realidade submetida ao horizonte de significados restritos de uma localidade. Este debate situa-se no mesmo plano do debate filosófico em voga na era pós-metafísica, uma vez que, abolindo-se a universalidade de verdades e pressupostos hermenêuticos, já não se pode prescindir dos limitadores culturais e sociais particulares. Três correntes se formam para debater esta temática: os perenialistas, os contextualistas e a psicologia perene.

Em relação aos perenialistas, ou seja, aqueles que aderem à filosofia perene, pode-se observar que eles aceitam, a partir de uma observação apurada dos textos místicos e de sua comparação, levando em consideração a diversidade de tradições religiosas em que foram escritos e interpretados, que exista na base de todos eles uma experiência imediata da realidade transcendente capaz de escapar a qualquer mediação e transcender quaisquer horizontes de significação. Segundo os adeptos desta corrente de análise, há na base das diversas tradições religiosas e místicas um elemento comum que pode ser captado mediante uma observação do fenômeno (SCHWARTZ, 2004, p. 418).

Os pensadores perenialistas assumem a mística como uma experiência de contato imediato com o transcendente. Para eles, a experiência mística está no campo transcendental, ou seja, ela se dá para além das mediações linguísticas e culturais. A mística, portanto, é assumida como uma experiência *sui generis* no conjunto das experiências religiosas, possuindo um caráter tão radicalmente único que está para além de qualquer mediação possível. Ela é uma experiência humana que supera os limites da cultura, da língua e da própria religiosidade e, por isso, pode ser tomada como um fenômeno potencialmente universal, capaz de expressar o núcleo religioso mais profundo do ser humano (SCHWARTZ, 2004, p. 418).

Contudo, por volta dos anos 70 uma outra corrente de pensamento emergiu no interior dos estudos filosóficos e religiosos. Estabeleceu-se uma crítica à ideia de uma experiência religiosa que carregasse consigo um fundamento universal. Em relação à mística, a corrente contextualista, colocou em questão a possibilidade de uma experiência possuir caráter universal, uma vez que, o sujeito que realiza a experiência está imerso em sua cultura, em sua língua, e cada tradição religiosa, mediada pelas estruturas da cultura e da sociedade na qual se desenvolve, cria conceitos, imagens e noções de experiência radicalmente diferentes. O místico, uma vez que, está

inserido em uma tradição religiosa sempre particular, não pode fazer uma experiência que está além dos limites condicionados pela sua própria cultura (SCHWARTZ, 2004, p. 419).

Neste sentido, os contextualistas assumem a compreensão de que toda a experiência é sempre moldada e compreendida pelo sujeito que a realiza dentro dos parâmetros dados a ele pela sua cultura. A experiência mística, portanto, não pode ser realizada aquém ou além das mediações culturais. O sujeito é produto de uma cultura, de uma época e de um conjunto de significantes específicos que irão estar presentes e ativos na experiência mística, sendo eles os capacitadores para que o sujeito compreenda que aquela experiência possui algo de singular em relação aos moldes religiosos de sua cultura (SCHWARTZ, 2004, p. 419).

Em relação ao pensamento contextualista, pode-se propor a questão da linguagem mística como uma linguagem que tenta mediar uma experiência única e inenarrável. Entretanto, os pensadores da linha contextual afirmam que, mesmo que as fontes da mística sejam textos com uma linguagem peculiar e que a tarefa do estudioso seja ler e analisar estes textos, a linguagem pode não traduzir uma realidade única e inefável, mas em cada contexto, palavras ou estilos linguísticos comuns, apontam para um significante diferente que só possui sentido dentro daquele contexto cultural específico. Cada tradição linguística é única e não pode ser obrigada a promover um significante comum em todas as tradições, pois, a linguagem traduz a estrutura de pensamento própria de cada contexto existencial (SCHWARTZ, 2004, p. 420-421).

De frente à essas duas correntes conflituosas, emerge uma terceira via que, ainda em fase hipotética e de desenvolvimento, tem construído uma argumentação que visa equilibrar a tensão entre os perenialistas e os contextualistas. A terceira via é conhecida como “psicologia perene” e possui outras classificações: decontextualismo, deconstrutivismo ou pós-construtivismo. Os pensadores adeptos a essa corrente de reflexão acerca da mística, afirmam que o foco dos estudos não deve ser a busca pela essência da mística nem suas manifestações culturais e linguísticas, mas sua implicação na consciência do místico, ou seja, o estudo acerca da mística deve focar no impacto desta experiência em uma consciência humana (SCHWARTZ, 2004, p. 423).

Os psicólogos perenialistas reconhecem que existe diversidade na expressão mística. Eles assumem que a cultura e a religião do sujeito são fatores importantes na compreensão desta experiência e sua verbalização. Entretanto, eles assumem que no bojo da mística está uma experiência que transcende os limites da cultura e da religião por ocorrer na consciência do sujeito, ou seja, por estar ancorada em uma condição humana *a priori*. A partir da leitura dos místicos que em suas obras frequentemente recorrem ao abandono dos conceitos, imagens e quaisquer percepções humanas como pressuposto para a experiência de encontro com Deus, pode-se afirmar que as mediações culturais, linguísticas e religiosas são paulatinamente abandonadas em um processo de interiorização do místico em si mesmo. Neste processo, o místico adquire a consciência de experimentar algo que está em seu interior e se manifesta de forma tão intensa que é capaz de redefinir a própria vida do místico e sua concepção de mundo (SCHWARTZ, 2004, p. 424-428).

As três correntes de análise do fenômeno místico, apesar de conflituosas, interpenetram-se mutuamente. A filosofia perene com a sustentação de que na base do fenômeno místico existe um elemento singular, capaz de tornar a mística aquilo que ela é, corrobora para a compreensão de que a mística é um fenômeno singular dentro do conjunto de fenômenos religiosos e é portadora de uma realidade única, misteriosa, mas ao mesmo tempo tangível pelo observador. Os contextualistas dão seu contributo ao lembrar que o místico sempre está imerso em uma cultura, uma linguagem e um universo específico, isto é, ele é alguém contextualizado. A experiência mística, conseqüentemente, não está isenta das mediações própria da cultura. Os psicólogos perenes, tendem para a concepção de que há na mística um elemento único e característico que pode ser observado para além dos limites culturais e religiosos.

1.3.2 A presença de fenômenos psicossomáticos na experiência mística

O segundo ponto importante no debate sobre a mística é o lugar ocupado pelos fenômenos psicossomáticos na constituição da experiência. A consolidação da modernidade, do método científico e da fragmentação dos saberes, despertou uma relação de desconfiança e marginalização da mística devido à acentuação de seus epifenômenos extraordinários. A experiência mística viu-se, frequentemente, reduzida

a um conjunto de fenômenos psicossomáticos que despertavam interesse dos novos saberes emergentes. Fenômenos como levitação, presença de estigmas, visões, estados alterados de consciência, linguagem paradoxal e incompreensível, entre outras manifestações extraordinárias correlatas à mística, ganharam primazia na análise e na própria delimitação do campo epistemológico ao qual se restringiu a mística (CERTEAU, 2021, p. 403-404).

O aumento de importância conferido a estes epifenômenos, isto é, o acento conferido as manifestações secundárias da experiência mística, possibilitou uma abordagem reducionista ao fenômeno místico em si.¹² Passou-se a considerar mística apenas o conjunto de experiências espirituais acompanhadas por manifestações psicossomáticas extraordinárias, inexplicáveis, ou consideradas frutos de patologias graves. A partir da valorização dos eventos extraordinários que acompanham a mística, as discussões foram psicologizadas. A mística tornou-se cada vez mais assunto para especialistas em psicanálise. Tal restrição da mística e seus fenômenos ainda hoje coloca em risco o debate sobre a temática, dado que o olhar sobre as manifestações extraordinárias de estados alterados de consciência e corporeidade são dotadas de preconceitos que interferem diretamente na interpretação feita dos fenômenos. Há uma certa resistência, por parte dos pesquisadores de aceitar a possibilidade de uma experiência mística estar acompanhada de eventos extraordinários (CERTEAU, 2021, p. 405-408).

No estado atual da pesquisa, tem-se preferido assumir a mística como uma experiência autenticamente antropológica que se restringe a intuições profundas e radicais capazes de serem expressadas na palavra e na ação. As manifestações extraordinárias ainda são tomadas com desconfiança, como sinais da impossibilidade de traçar a linha entre a experiência mística e a patologia psíquica. Neste sentido, ao se falar de experiência mística, atualmente, opta-se por assumir como autênticas experiências aquelas que são verbalizadas ou manifestas em uma postura de engajamento social ativo. A mística de eventos extraordinários, manifestações psicossomáticas, relatos visionários e de estados alterados da consciência tem tido pouco espaço nos estudos sérios sobre a mística. Mesmo os místicos do passado que

¹² A compreensão de manifestações psicossomáticas como epifenômenos místicos, isto é, como fenômenos secundários em relação à experiência em si, é extraída da obra de Josep Otón Catalán, que oferece uma visão panorâmica desta questão no interior dos debates contemporâneos acerca da mística. CATALÁN, J.O. A experiência mística e suas expressões. São Paulo: Loyola, 2008.

eram dotados de narrativas hagiográficas bastante marcadas pela presença de elementos extraordinários, quando analisados atualmente, tenta-se depurar a experiência autêntica das narrativas fantásticas de elementos psicossomáticos que a acompanha.

1.3.3 As qualidades religiosas e ecumênicas do estudo da mística

O terceiro ponto que emerge nos debates atuais da experiência mística destaca a qualidade ecumênica e interreligiosa da mística. Na base deste debate está o que as correntes perenialistas e contextualistas discutem acerca da natureza da mística. A defesa de um caráter universal ou de um horizonte unicamente contextual no qual a mística pode ser compreendida, desdobra-se na capacidade da mística ser um elemento de união ou diferenciação entre as tradições religiosas. Em relação ao diálogo interreligioso a mística alcança dimensões profundas, pois ela é uma experiência dialógica e que aponta para um Absoluto que é experimentado como fundamento das diversas tradições religiosas (TEIXEIRA, 2004, p. 13-15).

Apesar de um ponto comum, as diversas tradições religiosas devem preservar sua pluralidade ritualística, cultural, hermenêutica e doutrinal. Já uma riqueza que não pode ser apagada promovida pela diversidade. As tradições experimentam Deus de modo diferente. Compreendem-no segundo critérios muito particulares. Formam-se a partir de elementos singulares que constituem sua identidade como povo, cultura e língua. Essa experiência de Deus que é realizada de modo plural é enriquecedora, e não anula a proximidade existente entre as tradições religiosas. Essa proximidade se situa no campo do diálogo litúrgico, doutrinal e humanitário. Todavia, na experiência mística, a proximidade demonstra como superação da própria palavra, como silêncio que identifica a primazia da experiência humana de Deus para além do *positum* religioso (TEIXEIRA, 2004, p. 16-21).

É neste contexto de diversidade que a mística emerge como um fenômeno religioso capaz de confrontar as várias tradições respeitando as suas diferenças e buscando evidenciar aquilo que há de comum. Na mística, existe uma comunicação que está para além das palavras. Existe uma experiência que supera o entendimento, os sistemas e os limites humanos, mas que só pode ocorrer na medida em que as tradições religiosas se encontram, dialogam e aprendem uma das outras. O diálogo

entre as tradições religiosas enriquece a mística, na medida em que permite ao observador observar como cada tradição lida com as experiências profundas do Sagrado e lhe confere corpo (TEIXEIRA, 2004, p. 22-23).

O místico se situa na confluência e na distinção das tradições religiosas e culturais. Se por um lado ele está inserido em um contexto religioso próprio, ele não se vê como um sujeito limitado por este contexto, seja ele cultural ou institucional. O místico é um sujeito que ultrapassa a consciência ordinária, sendo capaz de viver uma realidade nova, gratuita, presente em todos os campos da existência e manifesta de modos sempre surpreendentes. Os místicos das várias tradições expressam essa liberdade interior em relação ao contexto no qual estão inseridos, pois, estão sempre abertos ao diálogo e acolhida do outro, seja ele a divindade em seu mistério ou o outro que compartilha a existência humana em todas suas vicissitudes (TEIXEIRA, 2004, p. 28).

1.3.4 Os estudos interdisciplinares da mística

O quarto lugar nas pautas da discussão sobre a mística se deve ao frutífero encontro entre mística e literatura. As pesquisas que realçam a relação entre religião e literatura avançaram nos últimos anos, especialmente no Brasil. Há uma percepção positiva do encontro entre as duas áreas do saber. Fala-se da literatura como uma expressão privilegiada da religião que possibilita o eco de vozes não oficializadas pelos cânones dogmáticos. A literatura possui relativa autonomia em relação ao campo institucional da religião, o que possibilita a transmissão de uma experiência religiosa mais dinâmica, popular, plural e complexa, afrontando, por vezes, os limites impostos pela ortodoxia (CAPPELLI, 2022, p. 143-144).

A produção literária moderna e contemporânea, seja ela em prosa ou poesia, tem dado voz a experiências religiosas que se desenvolvem no cotidiano da vida. Em relação à mística, percebe-se que os excertos poéticos de Adília Lopes, por exemplo, retratam intuições muito significativas de Deus que apontam para um anseio de transcendência próprio do sentimento religioso. A poesia e a literatura em geral, rompem com os limites impostos pela religião em sua dimensão dogmática. Elas são capazes de fazer eco à uma religiosidade que está latente no cotidiano, nas

experiências comuns a todos os seres humanos que, quando observadas com certa sensibilidade, transformam-se em experiências de Deus (CAPPELLI, 2022).

Personalidades importantes da teologia apresentam textos que tratam sobre as interfaces entre a literatura e a mística. Maria Clara Bingemer, Márcio Cappelli, Geraldo de Mori, Antônio Manzatto, em território brasileiro.¹³ Em países lusófonos, especialmente Portugal, vale ressaltar a obra densa e extensa do cardeal José Tolentino Mendonça, cujos volumes tem sido traduzidos gradualmente para o português brasileiro. As obras de José Tolentino Mendonça, várias dedicadas à uma abordagem alargada da mística, tratam com afinidade a literatura como espaço epifânico da revelação de Deus. Por meio da literatura, Tolentino introduz a sensibilidade própria do místico como abertura capaz de intuir a presença de Deus no trivial da vida, rompendo com os limites do Sagrado institucional, sem, porém, criar uma rixa com ele.¹⁴

1.3.5 Os estudos de mística feminina revalorizados

Em quinto lugar, emerge no debate atual as questões concernentes à mística feminina e suas diversas manifestações. Amplos estudos têm se dedicado a analisar os escritos e experiências de mulheres místicas na Idade Média. O renascimento cultural ocorrido na virada do século XII para o século XIII possibilitou às mulheres o acesso aos estudos básicos em sua língua pátria. Após um longo período de latência, as mulheres recobriram seu lugar no cristianismo, assumindo o protagonismo em casas religiosas ou movimentos de vida apostólica. A mística feminina medieval está intrinsecamente relacionada ao processo do primeiro renascimento urbano da Europa e ao declínio do monaquismo como instituição detentora da vida espiritual. Apesar de serem encontradas místicas nos mosteiros femininos, como Hildegard von Bingen e

¹³ Muitos dos textos que aqui se tem em mente encontram-se compilados no volume organizado por Geraldo De Mori, Luciano Santos e Carlos Caldas. DE MORI, G; SANTOS, L; CALDAS, C. Aragem do Sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea, Edições Loyola: 2012.

¹⁴ Aqui faz-se referência a intuições contidas em várias obras do Cardeal José Tolentino Mendonça e traduzidas para o público brasileiro pela Editora Paulinas: MENDONÇA, J.T. O tesouro escondido. São Paulo: Paulinas, 2012; MENDONÇA, J.T. Pai-nosso que estais na terra: o Pai-nosso aberto para crentes e não crentes. São Paulo: Paulinas, 2013; MENDONÇA, J.T. Nenhum caminho será longo: para uma teologia da amizade. São Paulo: Paulinas, 2013; MENDONÇA, J.T. Um Deus que dança. São Paulo: Paulinas, 2016; MENDONÇA, J.T. A mística do instante: o tempo e a promessa. São Paulo: Paulinas, 2016; MENDONÇA, J.T. Libertar o tempo: para uma arte espiritual do presente. São Paulo: Paulinas, 2017; MENDONÇA, J.T. O Elogio da Sede. São Paulo: Paulinas, 2018;

Gertrudes de Helfta, a maioria das obras místicas deste período são produzidas por mulheres que vivem no século, isto é, fora dos muros conventuais. Frequentemente são pertencentes as Beguinhas e vistas com desconfiança pela Igreja (McGINN, 2017).

A mística feminina medieval encontrou eco nas pesquisas de duas brasileiras que se dedicam amplamente ao estudo de mulheres místicas medievais. Ceci Baptista Mariani e Maria José Caldeira do Amaral, são expoentes no que tange a mística feminina medieval, sem, porém, excluir pesquisas sobre mulheres contemporâneas. No campo da mística feminina contemporânea, Maria Clara Bingemer tem destaque com suas pesquisas dedicadas aos relatos de mulheres do século XX que viveram os horrores da Segunda Guerra Mundial e também de mulheres literatas cuja produção expressa a sensibilidade feminina frente ao mistério do mundo que se descortina.

Em linhas gerais, a mística feminina ocupa um lugar de destaque nos debates atuais ao trazer para a cena personagens como Hildegarda de Bingen, Hadewijch da Antuérpia, Matilde de Magdeburg, Marguerite Porete, Simone Weil, Edith Stein, Ety Hillesum e outras mulheres. Há nestas mulheres uma sensibilidade afetiva que se expressa numa linguagem singular ao falar de suas experiências com Deus. Desde as místicas medievais até as contemporâneas, o amor sponsal, expresso de diversas formas e utilizando-se de diversas analogias, como também a presença amorosa de Deus na alma, no centro dos afetos, caracterizado pela ternura, pela afabilidade, conferem tons femininos à experiência mística que em suas expressões no campo masculino veem-se frequentemente encobertas pela forte tentativa de racionalização e sistematização (MARIANI; AMARAL, 2015).

A variedade de assuntos e perspectivas de pesquisa que possibilitaram a produção de textos, artigos e debates sobre a mística, especialmente no Brasil, trouxeram à luz a vitalidade da experiência mística como elemento instigador de investigações acadêmicas profundas e sérias. Vencido o positivismo típico da academia até meados do final do século XX, a mística pôde recobrar seu lugar como objeto de estudo sério, científico, metodológico e incidente no campo acadêmico. Os vários núcleos de pesquisa que se empenham por traduzir, estudar e aprofundar os textos místicos e suas implicações na concepção da mística como experiência de Deus tem possibilitado ao público brasileiro acesso a materiais e discussões que outrora disponíveis apenas em língua estrangeira. Em resumo, a mística não é mais um elemento marginal nos estudos acadêmicos brasileiros. Ela instigou uma geração

considerável de pesquisadores de vários níveis que tem produzido, aprofundado e debatido as muitas facetas deste Mistério que se deixa experimentar em sua radicalidade e complexidade.

1.4 Considerações

A mística recobrou seu lugar nos estudos acadêmicos e tem se tornado um dos grandes temas nas discussões contemporâneas. Ciências da Religião, Teologia, Filosofia, Psicologia, Sociologia e outros campos de saber se dedicam à análise do fenômeno místico. O preconceito positivista em relação à mística começou a ruir e vários olhares se lançaram sobre esta experiência intrigante e complexa. Pode-se afirmar que a mística é um campo vasto, composto de diversas possibilidades de abordagem e capaz de operar com inúmeros conceitos e manifestações correlatas. Há uma complexidade considerável na tentativa de apropriação epistemológica do que seja a mística, quais suas manifestações autênticas, que outras manifestações ela comporta ou a ela estão relacionadas.

Este capítulo tentou tornar-se um estatuto epistemológico para a pesquisa. Ao longo do texto percebeu-se que a mística é um conceito a ser apropriado tendo consciência da própria impossibilidade desta apropriação. O desenvolvimento histórico do conceito conferiu uma diversidade de percepções e interpretações da experiência mística. Em cada época e lugar a experiência mística se manifestou de forma singular, ganhou expressões próprias, constituiu-se como um corpo literário dotado de autonomia e autenticidade situadas. Os místicos, apesar de afirmarem experimentar uma experiência única e profunda de Deus, conferem a ela sua subjetividade, sua cultura, sua língua, suas interpretações. É a tentativa de traduzir a mística em linguagem e conceituação que confere a ela sua pluralidade.

A pluralidade encontrada nos textos místicos não se apresenta desvantajosa ao estudioso, mas coloca diante dele aquilo que é mais singular e característico desta experiência: sua inefabilidade. A mística se constitui de uma experiência inefável de um Mistério que em si mesmo é inefável. A experiência de Deus, como afirma a tradição cristã, não esgota as possibilidades de conhecer e intuir a presença divina, mas abre o horizonte para aspectos sempre novos sobre o próprio Deus que se revela.

A tradição mística assume esta pluralidade de perspectivas sobre Deus. Ela ressalta a inefabilidade do divino que irrompe na vida humana.

Neste sentido, a mística cristã se apresenta como um caleidoscópio. Uma conta inumerável de pequenos pedaços de vidro que apresentam uma visão harmoniosa do todo quando manipulados. A mística cristã, apesar de suas variações, carrega em seu cerne a experiência de Deus como intuição da presença divina, de sua graça, de sua potência, de seu amor. Esta intuição interior desdobra-se em uma configuração nova da vida do místico. Socialmente engajado, poeticamente encantado, intelectualmente impulsionado, os místicos desejam expressar o encontro radical que tiveram com Deus. É precisamente nesta perspectiva que se enquadra Agostinho de Hipona. Um homem que experimenta Deus em sua radicalidade e deseja de toda forma expressar este encontro.

2. SANTO AGOSTINHO: APROXIMAÇÕES FUNDAMENTAIS

“Louvor e glória a Vós, ó Fonte das Misericórdias! Eu a tornar-me mais desgraçado, e Vós, cada vez mais pertinho de mim! Sem eu saber, vossa mão direita, que me havia de arrancar da lama e lavar-me, estava mesmo junto de mim”
(Com. VI, 26).

A compreensão adequada de um pensamento depende do conhecimento contextual de seu autor. Em relação aos místicos e seus escritos, esta afirmação epistemológica é de suma importância. O mundo no qual um sujeito se situa é a fonte da qual se originam seus saberes, seu modo de ver e pensar. O ser humano é sempre um sujeito situado, rodeado de circunstâncias históricas, sociais, econômicas, políticas e pessoais que lhe moldam a autoconstrução da personalidade e de suas relações para com o mundo que o rodeia. Ora, a consciência de que todas as pessoas são situadas em um determinado tempo e lugar interpela diretamente a pesquisa a trazer à luz o ambiente contextual no qual o sujeito está imerso a fim de que, olhando para a realidade que o circunda seu modo de ser, pensar e expressar-se faça sentido.

Isto posto, o capítulo que se agora se abre visa expor a pessoa de Agostinho como um sujeito situado no mundo romano dos séculos IV e V. Situada historicamente, a personalidade, a visão de mundo, o modo de pensar e escrever de Agostinho, se apoia no mundo que o circunda. A educação clássica por ele recebida e desenvolvida ao longo de toda sua vida, o contato com o neoplatonismo cristão comum nos círculos intelectuais, a volta e a assimilação da tradição eclesial africana, os embates teológicos que marcam o período de seu episcopado, entre outras circunstâncias, interferem diretamente no pensamento de Agostinho e na percepção que ele tem acerca de si e de suas experiências místicas.

Por isso, o conhecimento dos pressupostos que influenciam Agostinho é de fundamental importância para a compreensão posterior de sua mística. Agostinho é um autor de seu tempo, pertencente à uma tradição eclesial específica, herdeiro de uma cultura marcada por determinada cosmovisão, consolidador de uma mentalidade que articula o passado romano com o futuro cristão que estava por vir. A mística de Agostinho se situa, como ele, dentro de uma linguagem própria, uma estrutura singular

e um modo de expressar-se que encontra nas figuras e epistemologias de seu tempo o substrato a partir do qual se nutre e se desenvolve.

2.1 O itinerário de uma vida: aspectos biográficos e espirituais de Agostinho

Aurelius Agostinus foi objeto de estudo de pesquisadores renomados que se dedicaram extensivamente a elaborar biografias capazes de contemplar tanto aspectos pessoais como sociais, culturais e religiosos de sua personalidade. Muito se compôs ao longo de quase dezessete séculos de distância entre a vida de Agostinho e os estudos científicos que dele se fizeram nos últimos anos. Agostinho povoa o imaginário popular revestido de pluvial, mitra e báculo. Os artistas adaptaram sua imagem ao período em que viveram adornando-o com elementos típicos do cristianismo medieval e moderno. A reconstrução biográfica, porém, desconstrói essa imagem de Agostinho como um bispo moderno. Agostinho, deve-se imaginar, vestia-se com uma túnica branca de lã e sandálias. Ele não viveu em tempos de esplendor para o cristianismo nem para a sociedade romana. Durante o curso de sua vida, Agostinho contemplou um Império que entrava em declínio e com ele a cultura pagã gradualmente cristianizada nos séculos II e III. Deste mundo em declínio, isto é, o Baixo Império, a Igreja é a única instituição em expansão. Agostinho colaborará de modo muito singular na formação e consolidação de uma cultura cristã que pouco a pouco se constituirá como ponto de encontro entre a Antiguidade e a Idade Média (MARROU, 1957, p. 7-11).

A reconstrução biográfica de Agostinho, como se pôde perceber, implica em uma desconstrução da imagem formulada pelos modernos e popularizada. Agostinho não era um bispo ao estilo tridentino, nem tampouco um cristão nascido e educado nos tempos da cristandade. É preciso retroceder ao final do Império Romano e ao alvorecer do cristianismo institucional para compreender a vida e a obra de Agostinho. Neste sentido, a utilização cotejada de diversas biografias disponíveis em língua portuguesa visa construir um cenário amplo no qual as informações básicas sobre o hiponense sejam condensadas respeitando a cronologia dos fatos e os relatos feitos pelo próprio Agostinho acerca de suas experiências. Tendo em vista que esta pesquisa flerta com aspectos místicos da obra agostiniana, a redação desta breve

biografia enfatizará alguns elementos e considerações acerca da espiritualidade de Agostinho, colocando em destaque momentos de vivência religiosa significativos.

Agostinho de Hipona nasce em Tagaste, na África, em 354 d.C. Tagaste não era uma grande e expressiva cidade da África romanizada. Como colônia romana, a África era a grande exportadora de alimentos que sustentavam Roma e as cidades importantes no além mediterrâneo europeu. A intensa atividade agrícola praticada na África romana, especialmente na Numídia, marcou a vida e a pregação de Agostinho, que recorreu amplamente a exemplos típicos da vida rural africana. Além de amplas zonas rurais, a África romana ainda contava com cidades expressivas, especialmente Cartago, vista como uma Roma ultramarina capaz de expressar o gênio e a beleza arquitetônica própria dos romanos. Em Cartago, encontravam-se as grandes e poderosas famílias, altos funcionários, a cultura e a educação romanas do mais alto nível que se podia esperar de um território colonizado (HAMMAN, 1989, p. 9-12).

O desenvolvimento da África romana também ofereceu um terreno fértil para a expansão e consolidação do cristianismo nascente, que já no século II se fazia presente em terras africanas. Vindo do Oriente, como atestam os primeiros escritores cristãos africanos, o cristianismo chegou à África pelos portos de Alexandria ainda no século I. A língua cristã da região em seus primórdios era, provavelmente, o grego, como demonstram as atas dos primeiros mártires e os escritos dos primeiros cristãos. Apesar de incipiente, o cristianismo aparece no final do século II como uma instituição consolidada, especialmente em Cartago, dotada de personalidades importantes como Tertuliano e Cipriano que legaram à posteridade a vitalidade do cristianismo africano, marcado por certo pluralismo, rivalidade entre tendências teológicas e, prescrições morais rigoristas (HAMMAN, 1989, p. 16-17).

A expressividade do cristianismo norte africano nos séculos II e III foi palco de uma série de martírios que iriam marcar a devoção e a identidade da Igreja africana. As atas e os túmulos dos mártires, como Cipriano, Perpétua, Felicidade e outros, consolidam uma tradição cristã resistente, marcada pelo heroísmo em defesa da fé. Entretanto, a tradição dos mártires africanos, tornou-se também a base para uma discussão interna que fragmentará a Igreja da África até os tempos de Agostinho e lhe será uma questão central na constituição de seu pensamento e sua identidade: o Cisma Donatista. O donatismo possui suas raízes na longa e rígida tradição da Igreja

africana que se reconhecia como herdeira do heroísmo dos mártires, o que exigia dos fiéis uma pureza moral marcadamente austera e casta (HAMMAN, 1989, p. 18).

Apesar da divisão interna, a Igreja africana era bastante organizada desde o século III. Uma grande quantidade de bispos era dividida em seis províncias que mantinham relativa autonomia. Cartago era o centro administrativo da Igreja africana naquele período. O primaz, sucessor de Cipriano, era tido como um grande articulador entre os bispos e presbíteros espalhados pela África. Ele mantinha certa autonomia teológica e administrativa em relação à Roma, recorrendo ao bispo romano apenas em busca de apoio ou influência em alguma decisão relativa ao Estado. Essa autonomia em relação ao episcopado romano era bastante comum nos primórdios da Igreja, o que possibilitava que cada região desenvolvesse teologias, liturgias e costumes próprios, conferindo, desta forma, um rosto plural ao cristianismo (HAMMAN, 1989, p. 20).

A pluralidade de ideais e a formação doutrinal ainda embrionária, permite certa plasticidade entre a ortodoxia e a heresia. As disputas intelectuais que eram comuns no período patrístico têm suas raízes na pluralidade das diversas regiões cristianizadas e na relativa autonomia dos bispos. Esse cenário de amplas disputas intelectuais será um terreno muito fértil para o desenvolvimento de autores que caminham entre a teologia, filosofia e mística. A África foi um território privilegiado para o surgimento de autores cristãos que visavam desenvolver o conhecimento teológico, mas ao mesmo tempo, valorizavam a experiência mística. De Alexandria até a Numídia e os desertos Egípcios, a Igreja africana legou ao cristianismo posterior uma sólida e particular tradição que cunhou o imaginário cristão popular e erudito.¹⁵

Tagaste, onde nasceu Agostinho em 13 de novembro de 354, tinha o básico de uma cidade romana no período do baixo Império como uma escola de primeiro grau onde os cidadãos podiam aprender os conhecimentos de escrita e leitura básicas, circo, teatros, termas e o fórum. Era uma cidade de encruzilhada comercial no norte da África, o que fazia seus habitantes serem das mais diversas condições sociais. Nela encontravam-se imigrantes, nativos, patrões e servos, cristãos e pagãos. Além da diversidade de pessoas, também a desigualdade social, comum ao mundo romano

¹⁵ Um estudo amplo sobre os autores africanos, especialmente alexandrinos e monges que viviam nos desertos é oferecido por Bernard McGinn no primeiro tomo de sua obra sobre a mística cristã ocidental: MCGINN, B. As fundações da mística: das origens ao século V. São Paulo: Paulus, 2012.

colonizado, era visível em Tagaste: na cidade o luxo e no campo a miséria. Apesar desta desigualdade gritante, uma classe média emergente de pequenos proprietários tem destaque nessa região. Normalmente eles assumiam a direção de alguns cargos públicos, estudavam os filhos para que fossem magistrados, oradores e advogados, e galgavam os penosos degraus de uma ascensão social gradual e árdua. Era a esta classe média que pertencia a família de Agostinho, vivendo sob a linha tênue da vida estável e dos infortúnios financeiros (TRAPÈ, 2018, p. 21-28).

Educado nas primeiras letras em Tagaste, com métodos que depois seriam questionados pelo próprio Agostinho ao se lembrar do que sentia quando surrado na escola, era considerado um aluno mediano e preguiçoso, pois preferia o jogo aos estudos (*Conf. I, 14*). A educação de Agostinho, nos primeiros anos, foi bastante rasa comparada com a recebida na capital e nas grandes cidades do Império. Dentre os livros que teria lido, encontram-se: Virgílio, Cícero, Salústio e Terêncio. O método comumente utilizado para a leitura destas obras era a memorização, o que excluía quaisquer possibilidades de um aprofundamento interpretativo das mesmas. Imerso nesta educação simples, se comparada às grandes escolas das capitais regionais do Império, própria de uma cidade africana romanizada, Agostinho teve pouca oportunidade de aprender adequadamente a língua grega. Todavia, apesar de uma educação relativamente simplória, Agostinho dedicou-se à arte da oratória e da declamação ao ponto de receber uma premiação devido a um discurso proferido na escola (BROWN, 2005, p. 42).

Apesar de sua resistência ao grego, e das constantes surras levadas na escola em Tagaste, o estudo dos latinos levou Agostinho a se destacar. Enviado a Madaura para continuar os estudos por volta dos 15 anos, Agostinho se vê obrigado a retornar a Tagaste por um ano até que seu pai possa sanar as dificuldades financeiras da família e dar continuidade aos estudos do filho em Cartago. A estadia em Cartago, que Agostinho conhece aos 17 anos de idade, é marcada por algumas desordens próprias da juventude que serão avaliadas sob um rígido olhar moral nas *Confessiones*. Para Agostinho, a vida numa cidade como Cartago, constituiu-se como uma fonte de experiências diversas. O amor ao teatro e a sedução das mulheres expressam aquilo que Agostinho experimentou com intensidade nos anos que esteve distante de Tagaste, especialmente em Cartago (BROWN, 2005, p. 44-45).

De Tagaste a Cartago, Agostinho percorreu o ciclo de estudos normais a um cidadão da classe média romana. Apesar da normalidade do ciclo e dos esforços empreendidos por realizá-lo, é importante ressaltar que Agostinho destacou-se intelectualmente em todas as etapas deste processo. A educação de base recebida e desenvolvida com esmero por Agostinho acompanha toda a sua obra ao ponto de torná-la uma ligação entre a cultura antiga e o mundo medieval posterior. De sua educação básica, é preciso insistir que, apesar da alta erudição, Agostinho nunca pôde ler com precisão os textos em língua grega, o que levou todo seu pensamento a depender de traduções latinas que nem sempre atendiam as necessidades dos debates teológicos assumidos pelo futuro bispo de Hipona. Sua cultura, quase que exclusivamente latina, está presente em suas obras, seu pensamento, mesmo que indiretamente, na forma de ver o mundo e expressá-lo (MARROU, 1957, p. 16-17).

A educação latina de Agostinho era marcada pela arte da oratória. O exercício do falar e do escrever na antiguidade tardia era bastante complexo, uma vez que, exigia do orador a consciência de uma série de regras e formas de discurso capazes de expressar assuntos complexos com emoção, de modo a comover e fazer-se entender pelo público. Ora, a capacidade discursiva de Agostinho presente em seus textos permite, ainda hoje, uma imersão no mundo interior deste homem. A forma de escrever e falar, formada pela ampla cultura literária que marcou o desenvolvimento do pensamento de Agostinho, não se apresenta apenas como uma arte da palavra, da técnica, mas foi empregada por ele como um meio de expressar o agitado mundo interior de seu coração e os itinerários percorridos em busca de um sentido para sua vida (MARROU, 1957, p. 18).

É em Cartago, por volta dos 19 anos, que Agostinho conhece sua mulher e com ela tem um filho: Adeodato, que será lembrado com estima pelo bispo de Hipona em suas obras posteriores. De sua mulher, porém, nem o nome é mencionado (BROWN, 2005, p. 45). Todavia, desta estadia em Cartago, o fato realmente marcante da vida de Agostinho foi o seu encontro com a obra de Cícero – *Hortênsio* – na qual, segundo o próprio Agostinho relata em suas *Confessiones*, havia uma exortação ao estudo da filosofia. Foi por meio desta obra que Agostinho passou a desejar como meta de sua vida a posse da sabedoria (*Conf.* III, 7). À conversão a filosofia, impõe-se a limitação cultural derivada de sua formação. As incursões filosóficas de Agostinho são típicas de um autodidata que possui ao alcance das mãos as obras circundantes no Ocidente.

A formação técnica adequada para um filósofo, tal como Agostinho desejava ser, implicava em anos de estudo e estadia no Oriente, diante dos pensadores gregos, nas grandes escolas de filosofia e teologia cuja linguagem era ancorada em uma cultura e um dialeto alheios a Agostinho (MARROU, 1957, p. 20).

É no itinerário de busca pela sabedoria iniciado com a leitura de Cícero, que Agostinho se empenha em conhecer as várias correntes filosóficas e religiosas de seu tempo. Neste caminho, ocorre o encontro com os Maniqueus, cuja seita será frequentada por Agostinho por longos anos. A participação de Agostinho na seita, coincide com um alargamento de seus horizontes intelectuais. Em contato com a proposta maniqueísta, marcada por uma busca de superação da matéria e das preocupações com o século, Agostinho torna-se um dedicado professor e estuda com afinco a filosofia que lhe está ao alcance. É com os Maniqueus que Agostinho irá aprender com devoção a austeridade como estilo de vida, a adotar uma moral mais dura em relação ao corpo e suas paixões, como também a cultivar uma atividade intelectual intensa capaz de suplantar os desejos e os impulsos carnis. A influência do maniqueísmo irá marcar toda o pensamento posterior de Agostinho, especialmente no que toca questões sobre o corpo e o pecado (BROWN, 2005, p. 57-61).

Sobre o maniqueísmo, em linhas gerais, pode-se dizer que foi uma doutrina originariamente persa e que se estendeu por todo mundo antigo, até a China. A pergunta fundamental que é realizada pelos maniqueus é comum a todos os sistemas religiosos. Eles questionam a existência do mal frente à onipotência do bem, ou seja, se Deus é bom, por que o mal existe? Na tentativa de cunhar uma resposta para essa questão, que será, de certa forma, desenvolvida por Agostinho sob perspectiva cristã, os maniqueus desenvolveram um sistema doutrinal que conjuga doutrinas religiosas e filosóficas comuns ao período em que viveram. Sua cosmovisão flerta diretamente com correntes gnósticas do cristianismo da Ásia Menor, criando uma complexa cosmogonia a partir da qual se quer explicar a origem e a existência do mal. Para os Maniqueus, o mal é fruto de um radical dualismo constituído entre dois princípios: Deus que cria o bem e as coisas boas (Reino da luz) e Satanás cria, habita e mantém seu próprio Reino de trevas. Esses dois polos ontológicos da existência tocam-se mutuamente e vivem em conflito. Este conflito é expresso na dicotomia entre matéria e espírito comum a todas as coisas existentes. Para os Maniqueus, por meio da

ascese radical, é possível liberar o princípio bom e divino das coisas materiais (COYLE, 2018, p. 625-627).

A libertação do princípio bom que estava contido nas coisas materiais era realizada por um grupo específico de pertencentes à seita, os chamados “eleitos”. Os eleitos seguiam regras morais rígidas. Eles oravam e jejuavam de modo radical, não matavam animais nem colhiam seus próprios alimentos. Eram os “ouvintes”, grupo do qual Agostinho fazia parte, que deveriam levar alimentos para sustentar os eleitos (COYLE, 2018, p. 628-629). Agostinho relata sua pertença a seita dos maniqueus e o ato de levar comida aos eleitos com certa ironia quando escreve sobre o figo que chorava ao ser separado da figueira e comido por um “santo” que ao digerir o fruto em meio a arrotos e orações liberaria anjos ou partículas de Deus (*Conf.* III, 18). Em outro trecho das *Confessiones*, Agostinho continua, desta vez fazendo um juízo duro sobre si mesmo, ao dizer que “desejava purificar-me dessas nódoas, conduzindo aos que eram chamados “eleitos” e “santos” alimentos com que, na oficina de seus estômagos, fabricassem anjos e deuses que me dessem a liberdade” (*Conf.* IV, 1).

Em relação ao dualismo maniqueísta que assume feições radicais diante da oposição entre a matéria e o espírito, Agostinho dificilmente consegue se libertar. Seu pensamento e sua obra estão marcados pelo vestígio maniqueísta que lhe legou uma moral amparada na dicotomia entre o corpo e o espírito. A maldade enraizada no coração humano, a inclinação para o pecado, a própria doutrina do pecado original, ganha contornos bastante maniqueístas quando observadas tendo em consideração a pertença de Agostinho à seita. A problemática do mal também é lida no contexto desta ontologia dicotômica presente na ordem da criação, apesar da rejeição de um bem absolutamente passivo diante do avanço do mal como pensado pelos maniqueus. Agostinho, de certa maneira, não vence os estratos básicos do seu maniqueísmo, apensar das fortes críticas dirigidas a eles no seu período enquanto bispo.

Estando em Cartago, Agostinho destaca-se como professor de retórica. Sabe-se que ele esteve imerso na vida pública da capital africana por anos o que o fez conhecer pessoas influentes, homens cultos, homens doutros e expressivos no continente africano e além do Mediterrâneo. As amizades de Agostinho no tempo em que foi professor em Cartago lhe abriram possibilidades para a vida de carreira no Império (BRONW, 2005, p. 79-82). Estes anos passado em Cartago assumem uma

visão negativa na autoanálise de Agostinho. Sobre si mesmo, Agostinho diz que era sedutor, enganador, supersticioso e sempre vaidoso. Ele assume que gostava da glória e dos aplausos no teatro, sejam recebidos ou oferecidos por ele. Vivia de paixões desenfreadas, vendia suas palavras sem se preocupar se eram utilizadas contra ou a favor de criminosos. Repudiava práticas sacrificais em vista da sorte, mas era muito interessado por previsões astrológicas, apesar das diversas demonstrações de que tais práticas e vaticínios não se podiam justificar (*Conf. IV, 1-6*).

Ainda em Cartago, Agostinho se vê decepcionado com os maniqueus. O encontro com Fausto, bispo maniqueu, fez com que Agostinho começasse a perceber as inconsistências da seita. Tendo, como ele mesmo afirma, lido vários filósofos, Agostinho confronta as ideias de Fausto, uma vez que, cotejando aquilo que foi aprendido e pode ser visto com as ideias dos maniqueus, ele percebe a incoerência das explicações e não mais se sente satisfeito com o conhecimento oferecido pela seita. Diante da incapacidade de Fausto em responder as questões colocadas por Agostinho, o hiponense começa a se afastar da seita, porém, ainda frequenta círculos maniqueus e debate com eles (*Conf. V, 3-13*). Somando-se à decepção com os maniqueus, Agostinho também enfrenta problemas com seus alunos, conhecidos por serem desordeiros. A agitação de Cartago se refletia na agitação dos alunos que não eram suficientemente disciplinados. Decidido a se mudar de Cartago, Agostinho não informa sua mãe da decisão. Embarca às pressas para Roma deixando-a no porto a chorar. Nas *Confessiones*, Agostinho descreve com dramaticidade a cena, evocando os detalhes de sua partida e sofrimento infligido a Mônica, sua mãe (*Conf. V, 14*).

A estadia de Agostinho em Roma não é dotada de muitos detalhes. Sabe-se que ele esteve em Roma como professor após deixar Cartago por se descontentar com seus alunos e também com os maniqueus. Em Roma, Agostinho almejava encontrar melhores condições trabalho, o que não acontece. Ao chegar em Roma, Agostinho logo adoece e fica próximo à morte, porém, recuperando sua saúde, ele volta a lecionar e se depara com alunos que não lhe pagavam os honorários, abandonando as aulas próximo do tempo do pagamento. Todavia, a estadia em Roma levou Agostinho a encontrar-se com pessoas influentes e seu talento na arte da oratória chamou atenção de Símaco que logo o recomendou para um trabalho na corte imperial em Milão (BRONW, 2005, p.82-83).

Em Milão, cidade em que Agostinho chegou no outono de 384, ocorre o fato mais significativo de sua vida. Importante para a leitura que faz de si mesmo, das experiências religiosas que narra, do pensamento que desenvolve, tudo o que se conhece dele de alguma forma está ligado à sua conversão ao cristianismo. Antes, porém, de voltar-se para a sua conversão, é importante compreender o ambiente milanês no qual Agostinho mergulha. Chegado à corte imperial, Agostinho encontra um ambiente bastante diverso daquele que estava habituado. Milão era uma capital cultural, marcada pela presença de um círculo de intelectuais devotados ao neoplatonismo. Dentre esses intelectuais, Mario Vittorino, Simpliciano, Mânulo Teodoro, entre outros são mencionados por Agostinho. Este círculo de leitores das obras platônicas era frequentado também por Ambrósio, bispo de Milão e orador influente, que sabia conjugar o pensamento neoplatônico e a fé crista (MORESCHINI, 2013, p. 428-440).

A chegada em Milão e o Batismo de Agostinho em 387, compõe um período de 4 anos fundamentais para a compreensão da personalidade e da obra do futuro bispo de Hipona. Já com 32 anos ao solicitar o batismo, Agostinho enfrenta uma crise pessoal profunda que lhe marca a estadia em Milão. Tendo entrado em contato com a fé cristã desde a infância, especialmente por intermédio de Mônica, ao longo de sua vida Agostinho se distanciou das práticas litúrgicas e do pensamento cristão vivendo uma juventude tempestuosa, marcada pelo amor ao teatro e algumas aventuras sexuais antes de se ligar a uma concubina aos 17 anos. Além de algumas dissidências morais em relação ao cristianismo, a defesa de uma intelectualidade livre o fez pensar que a religião cristã era dedicada aos simples e incultos. Porém, em Milão, encontrando-se com Ambrósio e os pensadores cristãos de seu círculo, uma virada radical acontece em Agostinho: ele se vê atraído a um cristianismo intelectualizado que conjuga neoplatonismo e leitura alegórica das escrituras (MARROU, 1957, p. 24-32).

Apesar de uma leitura atenta das Escrituras, é o contato com alguns livros platônicos que marcam a experiência espiritual e filosófica de Agostinho neste período. Não se sabe ao certo quais seriam os livros lidos por Agostinho, todavia, é possível que ele tenha tido acesso aos tratados de Plotino, traduzidos por Mario Vittorino para o latim, como também a um livro de Porfírio, o qual não se conhece. A leitura destes livros fora tão intensa que as ideias, a cosmovisão e a própria estrutura

da experiência contemplativa, cunhadas por Plotino, foram absorvidas por Agostinho em uma perspectiva cristã (BROWN, 2005, p. 113). A filosofia neoplatônica com a qual Agostinho teve contato sob ótica cristã foi fundamental para orientar sua evolução intelectual e espiritual. O mundo inteligível, a teoria do conhecimento, a busca pela verdade, levou Agostinho a ressignificar a fé cristã para si mesmo, já não como uma fé incapaz de pensar, mas como um meio eficaz para o encontro com a Verdade (MARROU, 1957, p. 33).

Foi a leitura dos livros platônicos que levou Agostinho à uma conversão decisiva à filosofia, ao ponto de desejar abandonar sua carreira literária para viver em uma comunidade filosófica dedicada ao ócio contemplativo (*Conf.* VI, 24). Essas comunidades que buscavam a dedicação exclusiva ao estudo eram bastante comuns em círculos intelectuais do período. Todavia, a constituição dessa comunidade desejada por Agostinho não obteve êxito dada a intervenção das esposas de seus companheiros que não aceitaram de bom grado a ideia de abandonar a vida na cidade para viver em retiro. Desfeito o projeto, a vida em Milão continuava como antes. Agostinho mantinha contato com os intelectuais da cidade, lendo e discutindo obras platônicas (BRONW, 2005, p. 82-83).

É no contexto dos estudos platônicos que o itinerário interior de Agostinho se torna mais intenso. As muitas dúvidas que Agostinho cultivava em seu interior são retratadas no livro VII das *Confessiones* como um caminho de gradual ascensão contemplativa à Verdade. Paulatinamente as imagens que Agostinho cultivava de Deus, marcadas pelo materialismo maniqueísta e as dúvidas que cercavam a possibilidade de encontro com a verdade assumidas em seu período cético se desvanecessem. Agostinho lança-se arduamente na tentativa de compreender a questão do mal e ressignificar Deus em seu interior. Abandona a astrologia e os vaticínios que ainda o acompanhavam. No caminho de busca da Verdade divina que se conhece mediante a contemplação, como ensinavam os platônicos, Agostinho conjuga fé cristã e ensinamentos neoplatônicos e prática “exercícios espirituais” como meio de alcançar a contemplação (*Conf.* VII, 1-15).

O centro do livro VII relata detalhadamente um êxtase experimentado por Agostinho durante a leitura de livros platônicos em Milão. O relato é impressionante pela sua vivacidade e também por oferecer uma primeira sistematização da experiência contemplativa cristã em chave platônica. Agostinho inicia o relato dizendo

que se voltou para si mesmo, adentrando ao seu interior. Neste interior, com os olhos da alma, gradualmente ascende até acima do próprio espírito onde percebe uma Luz imutável, singular, muito diferente de tudo o que se conhece. Essa Luz é tomada como a Verdade que desperta um amor verdadeiro, um conjunto de reações que vão do medo ao encantamento, até a transformação do ser no divino que é experimentado (*Conf. VII, 16*). Essa experiência extática de Agostinho segue uma ordem de elementos que são importantes na compreensão da experiência mística posterior. Ela trata de uma via interior que gradualmente ascende até uma realidade acima de toda a realidade conhecida para desfrutar da presença do divino. A continuação do livro VII relata a nova percepção de mundo que Agostinho desenvolve a partir deste momento em sua história pessoal. As resoluções acerca das questões do mal e o caminho que passa dos platônicos à escritura até a opção decisiva pelo cristianismo, são derivadas desta experiência radicalmente transformadora na vida de Agostinho (*Conf. VII, 17-27*).

Gradualmente, Agostinho assume para si a verdade cristã. Impulsionado pelo exemplo de Mario Vitorino, intelectual platônico e grande orador que se converte ao cristianismo publicamente, também Agostinho procura Simpliciano para aconselhar-se sobre o pedido do batismo e as dúvidas interiores que ainda carregava em seu interior. O momento imediatamente anterior ao batismo de Agostinho, é marcado por uma tensão existencial profunda, narrada como o confronto entre duas vontades. O relato do livro VIII sobre o confronto interior vivido por Agostinho é expressivo. Nele, Agostinho vê-se escravo das paixões e da luxúria que o impedem de assumir o compromisso moral cristão, mas ao mesmo tempo, vê germinar em seu interior um desejo de Deus que quer vencer a concupiscência em vista de uma vida exclusivamente espiritual (*Conf. VIII,3-10*).

Neste período de profunda luta interior, Agostinho se encontra com Ponticiano que lhe relata o florescimento da vida monástica nos desertos do Egito. A vida Antão que abandonou tudo para viver unicamente em função do louvor divino, impressionou de modo muito significativo a Agostinho a ponto de ele afirmar amar ardentemente os jovens eremitas e perceber como ao longo de dezenove anos adia sua conversão e sua busca exclusiva da sabedoria (*Conf. VIII, 13-16*). Antão é um personagem importante para a história espiritual do cristianismo. Relatos e lendas surgiram acerca de sua vida nos desertos egípcios. O que dele se sabe é escrito em uma Vida, isto é,

uma biografia espiritual que foi cunhada com o objetivo de comprovar sua santidade. Diz-se que ele ouviu o chamado divino durante a homilia, assumindo para si a literalidade do pedido de Jesus que recomenda a venda de todos os bens aos pobres. Para Antão a venda de todos os seus bens e sua ida para o deserto constituem etapas progressivas de uma vida ascética. Gradualmente ele se desfaz de tudo o que é necessário para um ser humano e adentra o deserto. O deserto começa a assumir sua dimensão simbólica no cristianismo com Antão. O deserto se torna o lugar da tentação, da prova, da ascese rigorosa, do encontro com o diabo. Antão, além de viver no deserto, viveu também encarcerado em sepulcros antigos, em total silêncio, solidão e anulação pessoal. Sua vida é o registro de uma ascese extremamente rígida que abria espaço para imagens demoníacas que povoam os relatos de sua vida (LACARRIÈRE, 1996, p. 51-70).

No jardim de sua residência em Milão, após ouvir a narrativa sobre a vida de Antão e sua fuga do mundo para viver como eremita nos desertos egípcios e sentir-se totalmente tocado pela narrativa, decorre um episódio significativo para uma biografia que quer evidenciar a experiência interior do mestre de Hipona. Ali, tomado pelo desespero, Agostinho se sente absurdamente solitário, imerso em uma turbulência que o levava a pensar sobre si, sobre a luta de suas vontades, sobre os erros Maniqueus que ainda permeavam seu pensamento. Tomado de dúvidas e profundamente angustiado – a leitura do relato cadencia as emoções relatadas permite quase que reviver a mesma dramaticidade – pelas vontades que o habitavam conflitivamente e não permitiam a ele se decidir-se pela fé cristã e pela radicalidade de uma vida distante dos prazeres terrenos, Agostinho prorrompe em lágrimas, em um choro que nascia da opressão “pela mais amarga dor do coração” e somente se vê interrompido por uma voz de cantilena que lhe diz “*toma e lê; toma e lê*” (*Conf. VIII, 19-29*).¹⁶

A decisão de Agostinho por converter-se se dá a partir de uma leitura aleatória de Paulo, que posteriormente, será interpretada como manifestação e intenção divina. A leitura do Apóstolo Paulo tinha forte conotação moral. No trecho lido por Agostinho o apóstolo se dirigia aos romanos e lhes recomendava não viver a sua vida em

¹⁶ A voz da criança tem especial significância no mundo antigo. Agostinho, assim como no caso da eleição de Ambrósio para bispo de Milão, vê na voz da criança que cantilena “*Tolle Legere, Tolle Legere*” a voz de Deus que lhe indica algo que não pode ser ignorado (FIGUEIREDO, 1990, p. 113).

bebedeiras e grandes banquetes, nem viver em brigas, desonestidades ou devassidão sexual. Os cristãos deveriam viver suas vidas conforme Jesus Cristo. Para Agostinho a leitura desta passagem foi extremamente pertinente. Imerso na angústia da luta entre suas vontades, ele encontrou nas palavras de Paulo uma resposta. Percebendo que não era mais necessário ler nada, pois as trevas haviam se dissipado de seu coração, Agostinho converte-se definitivamente ao cristianismo (*Conf. VIII, 28*)

Após a leitura, Agostinho e Alípio decidem-se pelo batismo. Agostinho abandona a profissão de professor e, em setembro de 386, recolhe-se com alguns amigos e parentes próximos a Cassiciaco. O recolhimento à residência de Verecundo em Cassiciaco expressa o desejo de um ócio cristão criativo, isto é, de uma dedicação fervorosa à cultura, meditação e à oração. É em Cassiciaco que Agostinho compõe quatro de suas obras com expressa significação para seu itinerário interior, apesar de serem pagamentos a dívidas contraídas com seus amigos em debates intelectuais do passado, ou manifestações de um autoexame interior, as obras: *De Academicis, De Beata Vita, De Ordine, Solilóquia*, são importantes contribuições intelectuais e morais nascidas em um ambiente singular e capazes de delinear o perfil futuro de Agostinho. Estas obras expõem o mundo interior de Agostinho no período imediatamente anterior à sua inscrição para o batismo. Elas trazem forte teor filosófico e debatem questões que povoam o inquieto interior do futuro bispo de Hipona, sendo retomada por ele algumas vezes em escritos posteriores (BROWN, 2005, p. 141-149).

Batizado por Ambrósio na páscoa de 387, com a riqueza de um ritual que é descrito pelo próprio Ambrósio como usual em Milão, o batismo figurava como um sacramento de especial significância para os cristãos da antiguidade. Antecedido por um processo de instruções, conhecido como catecumenato, no século IV, este contava com sete etapas sucessivas que visavam a configuração do candidato ao batismo à proposta cristã. Os testemunhos de Justino e Tertuliano já no século II evidenciam que o sacramento do batismo não era um rito pontual, mas era um processo que levava em consideração aspectos diversos da vida dos candidatos. Apesar de não se encontrar normas litúrgicas e catequéticas deste processo no século II, sabe-se que antes da recepção do sacramento do batismo, o candidato era ouvido, instruído e gradualmente inserido na vida da *communitas fidelium*. O testemunho de Hipólito de Roma no século III, permitem vislumbrar aquilo que foi o catecumenato no século IV, portanto, o processo pelo qual passou Agostinho. Segundo Hipólito, o

processo durava alguns anos e era marcado pelo exame da vida moral do candidato, levando em consideração sua disponibilidade para viver as boas obras. O processo de catecumenato tem duração de três anos e pode ser abreviado se é percebido um grande zelo da parte do candidato. Findo os três anos, os candidatos ao batismo ouviam os evangelhos e as pregações, ao final das quais se praticavam exorcismos sobre eles. Na quinta-feira anterior ao batismo todos se banhavam e na sexta-feira era costume jejuar, no sábado da Vigília Pascal, se faziam orações e exorcismos sobre os candidatos, para que, na noite da Vigília, eles fossem imersos três vezes na água, unguídos com os óleos batismais e crismais, para então participarem da eucaristia (NEUNHEUSER, 1964, p. 518-521).

Todos os ritos de iniciação cristã eram acompanhados de interpretações muito significativas. Os gestos litúrgicos normalmente eram relacionados a algum gesto ou passagem da Escritura. O sinal da cruz traçado sobre o candidato, a utilização do sal, o sopro sobre eles, indicavam a sua pertença a Jesus Cristo e a renúncia ao mundo pagão do qual se originaram. Acompanhando estes gestos havia também uma catequese que expunha os principais temas da fé cristã. Sabe-se que Agostinho, enquanto presbítero e bispo em Hipona, dedicou-se a ministrar essas catequeses e escreveu uma obra elementar para a instrução dos catecúmenos: *De catechizandis rudibus*, na qual ele aborda os temas que deveriam ser abordados nas instruções. As instruções eram mais frequentes nos tempos da Quaresma e da Páscoa, pois eram tempos litúrgicos mais intimamente relacionados ao batismo. Nestes tempos os catecúmenos eram convidados a professarem publicamente a fé e recebiam a oração do Pai-Nosso para que fosse rezada diariamente. Agostinho dedica vários sermões a celebrações como estas, o que indica que no século IV e V, apesar de certa decadência, os ritos de iniciação e seu processo mistagógico ainda eram vivos e valorizados na Igreja (NEUNHEUSER, 1964, p. 521-525).

O testemunho de Ambrósio sobre o sacramento do batismo inclui-se em uma de suas catequeses mistagógicas, ou seja, aquelas que eram realizadas após a recepção dos sacramentos e, provavelmente foram ouvidas por Agostinho. O rito do batismo empregado por Ambrósio em Milão estava incluso no processo catecumenal acima descrito. Ele se iniciava com a assinalação das narinas e dos ouvidos dos candidatos para que pudessem abrir-se à Palavra de Deus. Seguia-se com uma unção no candidato assim que este chegava à fonte do Batismo. Esta unção cobria-lhe todo

o corpo, lembrando a luta que o cristão deve travar com o mundo. Ungido o candidato, ele é interrogado sobre o desejo de renunciar ao mal e aos costumes do mundo para então ser admitido na *communitas fidelium*. Já na água, sob cuja descida do Espírito Santo foi invocada, para lhe conferir o poder de curar e santificar, o fiel é batizado, emergindo três vezes na fonte, a fim de sinalizar a sua morte e ressurreição com Cristo. Saído da fonte, Ambrósio assinala que em Roma se tinha o costume de lavar os pés dos neófitos, algo que em Milão não se praticava, pois da saída da fonte se seguia imediatamente a unção com o óleo do Crisma, ou seja, o selo do Espírito Santo, para que então, pela primeira vez, o fiel fosse admitido à celebração da eucaristia (AMBRÓSIO, 1996, 32-60).

As catequeses mistagógicas de Ambrósio legaram à posteridade mais do que a descrição do ritual de iniciação cristã comum ao século IV. Ambrósio se dedica a pregar e escrever sobre a interpretação que a comunidade cristã realizava destes rituais iniciáticos. Utilizando-se de uma exegese alegórica, Ambrósio se dirige tanto à Escritura como aos ritos batismais na busca de um significado mais profundo daquilo que se diz e que se celebra. Traçando paralelos entre o Antigo e o Novo Testamentos, Ambrósio interpreta os gestos proféticos do Antigo Testamento como precursores da ação eficaz de Deus no Novo Testamento. No Antigo encontra-se prefigurado o Novo. Além do mais, cada um dos ritos e gestos utilizados na celebração litúrgica de iniciação cristã, é interpretado por Ambrósio como sinal, imagem, da ação divina que acontece eficazmente naquele momento. Toda leitura alegórica da Escritura e dos gestos litúrgicos realizados na Noite da Páscoa querem expressar que naquilo que é realizado sacramentalmente está a ação eficaz de Deus (AMBRÓSIO, 1996).

Depois de batizado, Agostinho empreende um caminho de volta para África, que em sua narrativa é marcado pela ampla descrição das virtudes de Mônica sua mãe. É também neste caminho de volta, que Agostinho experimenta, mais uma vez, um momento contemplativo radical, relatado com a vivacidade típica de suas experiências mais íntimas. Estando à janela conversando com sua mãe, na cidade de Óstia, esperavam a embarcação quando se sentem tomados de arrebatamento em um êxtase contemplativo que dura um momento fugaz, mas imprime na vida de Agostinho e sua mãe marcas indeléveis. Conta-se que estando Agostinho e Mônica em Óstia conversando sobre a vida eterna reservada aos santos, gradualmente a alma de ambos se elevou tomada pela felicidade que almejavam experimentar até superar as

limitações do próprio espírito. Chegando ao mais íntimo de si mesmos, puderam fazer a experiência de Deus como eternidade, silêncio, plenitude (*Conf. IX, 14-23*).

De volta à África, Agostinho se restabelece em Tagaste. Ele pertence a um grupo conhecido como os *Servi Dei*, isto é, os Servos de Deus, composto de leigos que almejam levar uma vida cristã perfeita baseada em alguns ideais monásticos. Em Tagaste, Agostinho vivia uma vida de contemplação e estudo, nos quais eram presentes autores cristãos e pagãos. Entretanto, o talento de Agostinho não passaria despercebido pelas comunidades cristãs da região e logo o ócio ao qual ele gostaria de se dedicar viu-se perturbado pela presença constante de pessoas e pelas exigências da Igreja Norte-africana que estava enfrentando duros embates com grupos heréticos (BROWN, 2005, p. 164)

Em Tagaste funda uma pequena comunidade de leigos que desejam viver sob uma regra, produz algumas obras fundamentais para o desenvolvimento de seu pensamento, porém, constantemente perturbado pelos conterrâneos, Agostinho decide fundar uma nova comunidade monástica em outro lugar: Hipona (TRAPÊ, 2018, p. 183-186). Em Hipona, era bispo Valério, que em certo dia pregava na cidade sobre a necessidade de alguém mais versado na língua latina e mais jovem para dedicar-se ao serviço eclesial. Durante a homilia, Agostinho foi agarrado pelo povo – na época, costume da Igreja africana – e levado até Valério para que fosse ordenado presbítero. Feito presbítero, Agostinho estabeleceu um mosteiro em Hipona, onde vivia segundo os costumes dos primeiros cristãos, partilhando os bens conforme a necessidade. Dado a inteligência e agudeza de Agostinho, Valério, contrariando os costumes da Igreja africana, permitia que ele pregasse (POSSÍDIO, 1997, p. 39-41).

Agostinho era um presbítero consciente de seus limites. Ele mesmo atesta que não se sentia apto para o ministério presbiteral nem para a pregação, pois as exigências eram maiores que sua força. No interim de alguns meses, ele se refugiou nos estudos e dedicou-se a aprofundar a leitura da Escritura e sua interpretação. Dedicado ao estudo da Escritura e em constante embate com os movimentos heréticos de seu tempo, enquanto presbítero, Agostinho assumia um lugar de destaque em relação aos irmãos. O período em que viveu como presbítero foi bastante frutuoso no que diz respeito à produção teológica. Foi precisamente neste tempo que as bases doutrinárias para suas futuras obras se consolidaram. Agostinho dedicava-se

ao estudo, a escrita, a pregação e ao ensino, como também aos trabalhos pastorais que lhes era exigido (TRAPÈ, 2018, p. 190-213).

A grande expressividade de Agostinho o levou à ordenação episcopal. Valério, bispo de Hipona, tinha certa preocupação de que outra Igreja africana, privada de um bispo, exigisse que Agostinho assumisse o ministério episcopal. Ele se apressou em fazer de Agostinho bispo coadjutor de Hipona, algo que não era costume e que havia sido proibido pelo Concílio de Niceia – até então desconhecido em todas as suas declarações pelos africanos – mas que evitaria o rapto de Agostinho por outras igrejas sem bispos (POSSÍDIO, 1997, p. 44-45). A ordenação episcopal neste período costumava ser bastante agitada. A reunião da assembleia na basílica iniciava o processo de eleição. Vários partidos de cristãos propunham nomes a serem votados ou aclamados. Quando a votação não corria pacificamente, ou então as propostas não agravam a assembleia, poda-se ocorrer ordenações surpresa, o que significava arrastar à força alguém aclamado pela assembleia até o altar para a sagração. Ambrósio, Pauliniano são exemplos desta prática, apesar de não-africanos, o que comprova que a prática era comum no além Mediterrâneo (HAMMAN, 1989, p. 213).

A liturgia da ordenação episcopal também era rica de simbolismo. A imposição das mãos que ocorria durante a liturgia eucarística significava a união do novo bispo com o Cristo. A posse da sede, isto é, da cadeira localizada no fundo da abside era o sinal de que aquela comunidade será presidida por alguém capaz de ensinar as escrituras. É a tarefa primordial do bispo ensinar a fé, ministrar a Palavra, tornar-se um servidor das Escrituras. Em torno do ministério da Palavra se organiza todo o ministério episcopal na concepção do século IV. O Bispo é ordenado para explicar a Escritura à sua comunidade (HAMMAN, 1989, p. 214-215). Agostinho toma para si, de forma exemplar, o ministério da palavra. Comumente, ele pregava aos sábados e domingos, até duas vezes ao dia e, em épocas de preparação para as festividades da páscoa, pregava todos os dias, muitas vezes, até a exaustão. De suas obras, as diversas homilias, os comentários aos Salmos e ao evangelho de João, constituem um conjunto amplo de textos capazes de mostrar a relação profunda de Agostinho com a Escritura e sua árdua tarefa de pregador (TRAPÈ, 2018, p. 225-234).¹⁷

¹⁷ Pode-se encontrar em suas homilias várias referências ao estar suado, sem voz ou exausto, mas insistente na pregação da Palavra, pois, na visão de Agostinho, era esse o dever primeiro do bispo. O bispo deveria instruir o seu rebanho, mesmo que isso lhe custasse a saúde física.

A ordenação episcopal de Agostinho sinaliza uma mudança radical na Igreja da África. O grupo de monges que viviam com ele desde sua chegada a Hipona desenvolveram amplas habilidades intelectuais capazes de fazê-los pregadores. Os bispos africanos do período eram bastante limitados em sua cultura e expressividade pastoral. Atuavam com parcimônia no desenvolvimento de seu ministério e da pregação. Frente a essa realidade, Agostinho logo se mostrou uma personalidade bastante diversa. Ensinou os pressupostos básicos da fé à congregação de Hipona, disputou com os maniqueístas da cidade, expôs o Credo para os bispos reunidos em Concílio na cidade de Hipona. Com Agostinho se consolida o ideal de uma Igreja marcada pela intelectualidade, isto é, de cristãos capazes de compreender a sua fé e de ensiná-la em sua integridade a todas as classes sociais (BROWN, 2005, p; 173-175).

Inicia-se então o período mais profícuo da vida de Agostinho. Consagrado bispo e dedicado inteiramente à vida eclesial, Agostinho de Hipona, tornou-se um ícone da Igreja africana. A descrição de seu primeiro biógrafo e dos demais, colocam em primeiro plano a atividade da pregação como característica de seu ministério. Agostinho tornou-se um dispensador da palavra de Deus, pregando, escrevendo, analisando, contestando os hereges e sistematizando os conteúdos mais densos da fé cristã (POSSÍDIO, 1997, 45-46). São frutos dos 34 anos de episcopado as mais variadas obras e pregações de Agostinho. Muitas foram reorganizadas segundo as temáticas e outras, ainda permanecem desconhecidas. Porém, apesar de um pregador exímio, Agostinho relata que, por vezes, se sentia afadigado e sentia falta do tempo necessário para dedicar-se aos estudos. Ele, que outrora queria dedicar-se a uma vida contemplativa e silenciosa, tornara-se um eloquente pregador e atarefado pelos afazeres típicos do ministério episcopal (TRAPÈ, 2018, p. 226).

Bispo de Hipona, Agostinho se tornou uma figura pública, cerada de pessoas e afazeres que lhe obrigavam a estabelecer relações, comunicar-se, tomar posições e administrar bens. A vida episcopal no período do Baixo Império era bem distante do ideal monástico querido por Agostinho. Era sua incumbência administrar a justiça, governar as províncias eclesiásticas próximas a Hipona, organizar a vida religiosa e litúrgica de sua região, além de enfrentar os hereges e consolidar a posição política e religiosa da Igreja Católica. Tudo isto demandava horas de trabalho. Todavia, Agostinho não se isentou da responsabilidade de instituir para si uma comunidade

monástica dedicada ao estudo e ao cultivo de virtudes cristãs, como a austeridade, a ordenação do dia e das tarefas, a oração e a leitura das Escrituras. É no seio desta comunidade monástica que Agostinho cultivava sua erudição e também instruí seu clero constituindo uma geração de padres e bispos bastante diversa das anteriores (BROWN, 2005, p. 235-244).

A mudança provocada pela comunidade de Agostinho no cenário eclesiástico africano é expressiva. Os bispos cuja origem era o clero de Agostinho em Hipona, tornaram-se verdadeiros imitadores de seu mestre. Eles instituíram em toda África comunidades de monges e padres que viviam a austeridade, colocavam os bens em comum e cultivavam o estudo. Os novos bispos, originários de Hipona, contrastam severamente com a maioria dos bispos africanos católicos ou donatistas. A erudição e a personalidade destes homens, ainda influenciados pessoalmente por Agostinho ou pelas marcas teológicas impressas por ele, imprimiram uma identidade singular à Igreja e à teologia africanas. Entretanto, mesmo com esses homens eruditos à frente de comunidades grandes em todo norte da África, muitas comunidades contavam com bispos medíocres ou pouco capazes de exercer seu ministério (HAMMAN, 1989, 208-212).

A reforma eclesiástica iniciada por Agostinho está intimamente ligada ao seu caráter polemista. São conhecidas as diversas obras dirigidas contra algum partido ou corrente teológica. As duas mais duras empresas assumidas por Agostinho são dirigidas aos donatistas e aos pelagianos. Com relação aos donatistas, Agostinho os rechaçou teologicamente e politicamente. No interior da briga com os partidários de Donato é possível vislumbrar aspectos singulares da personalidade de Agostinho que até então são mantidos ocultos. Os donatistas eram uma comunidade forte no norte da África, possuindo clero e episcopados próprios. O movimento cismático iniciou-se com uma disputa entre a eleição episcopal de Ceciliano de Cartago e Majorino. Os dois eram defensores de partidos opostos. Ceciliano representava uma Igreja mais moderada, tolerante, capaz de perdoar aqueles que haviam sido lapsos, isto é, haviam fraquejado em tempos de perseguição. O partido de Majorino, que será sucedido por Donato, desejava maior rigor no tratamento dos *traditores*, e a total separação entre a Igreja e o Estado, pois defendiam a Igreja como uma comunidade de puros (FRANGIOTTI, 1995, p. 64-65).

O donatismo ganhou espaço no mundo africano, uma vez que, eles se viam como herdeiros dos mártires. A pregação e a atuação pastoral dos donatistas levaram comunidades inteiras a se converterem ao partido de Donato. Entretanto, o Imperador não queria uma Igreja dividida, pois isto iria atrapalhar a sua empreitada em busca de união e fortalecimento do Império. Um sínodo foi convocado para resolver a questão em 311 em Roma. Os donatistas não aceitaram a decisão do sínodo romano e novamente apelaram para o Imperador. Este convocou em 314 um novo sínodo, desta vez em Arles na Gália, que decidiu novamente em favor da ortodoxia católica. Encontrando resistência por parte dos donatistas, o braço secular interviu com medidas violentas pela primeira vez., o que causou forte impacto interior em Agostinho e o levou a criar inúmeras justificavas para tal intervenção (FRANGIOTTI, 1995, p. 68).

Do ponto de vista doutrinal, o cerne do donatismo estava na defesa da pureza da Igreja. Eles assimilam aspectos fundamentais da teologia norte africana de Tertuliano e Cipriano, nos quais a Igreja é concebida como uma comunidade de justos que não pode deixar-se contaminar pelo mundo. Há, ao mesmo tempo, uma rejeição do século e uma exaltação da moralidade, que fazia depender do ministro a graça do sacramento ministrado e do fiel a dignidade de recebe-lo. Para os donatistas o rigor moral é condição *sine qua non* da eficácia sacramental e da constituição eclesial. Eles não aceitavam novas traduções bíblicas, especialmente aquelas realizadas por Jerônimo neste período. Somando a este fechamento em relação ao mundo, os donatistas tomavam como magistério indiscutível a palavra do bispo. A tradição episcopal segundo o modelo de Cipriano era assumida com radicalidade (FRANGIOTTI, 1995, p. 71-72).

Diante deste contexto político e doutrinal, que Agostinho se encontra como um polemista apto a enfrentar e derrotar os donatistas. Do ponto de vista doutrinal, aspectos fundamentais da eclesiologia e da antropologia de Agostinho são reforçados para deixar claro que a eficácia de um sacramento não depende da santidade do ministro, mas é garantida pela participação da Igreja na realidade de Cristo. A Igreja possui uma santidade objetiva, na medida em que participa da plenitude de Cristo, entretanto, por participar de uma realidade material e terrena, os fiéis que dela participam caminham na tentativa de se aproximar desta plenitude, sem, porém, atingi-la nesta vida. A visão eclesiológica-pastoral de Agostinho também conflitava

com a concepção donatista de uma Igreja compreendida como comunidade dos justos. Agostinho via na Igreja a possibilidade de abarcar e ressignificar amplos estratos da sociedade romana. O mundo era matéria-prima para a Igreja, e não um obstáculo ao seu crescimento (BROWN, 2005, p. 267-275).

Frente ao donatismo como problema político, Agostinho mostrou-se um grande articulador. Buscando vencer os donatistas em debates e disputas teológicas, Agostinho arquitetou o apoio imperial para o reestabelecimento da unidade católica na África. Os amigos de Agostinho exigiam uma atitude forte e incidente da força secular, porém, Agostinho demonstrou-se mais prudente e diplomático. Os anos de 404 e 405 foram particularmente tensos no conflito. Os donatistas foram taxados de hereges e submetidos à força da intervenção do Estado. Agostinho acolheu como um dom da Providência o édito imperial e investiu em organizar uma forma para receber e reconciliar os donatistas no seio da Igreja. É precisamente neste período que as doutrinas da Predestinação e da Graça ganham contornos mais fortes que serão radicalizados no debate futuro com Pelágio e Juliano de Eclano. Agostinho insiste na presidência de Deus em todos os acontecimentos e, mesmo que de modo incompreensível e violento, admite a presença agente da Graça para o reordenamento da vontade humana à Verdade (BROWN, 2005, p. 291-294).

Cessado de modo violento o Cisma Donatista, os anos maduros de Agostinho foram marcados pela disputa com outro grupo cristão: os pelagianos. O pelagianismo surgiu com um monge, Pelágio, nascido na Grã-Bretanha e formado em Roma. Sua tese central é que a natureza humana possui capacidade para se decidir entre o bem e o mal, possui força para assumir a vivência das virtudes e é capaz de assumir uma moral austera e radical. A capacidade para evitar o pecado por si mesmo, sistematiza uma concepção antropológica mais otimista, mas toca questões fundamentais como a necessidade da Graça e a presciência de Deus sobre a história, tão caras a Agostinho. Para Pelágio, tudo o que é bom ou mal é fruto da escolha e da ação humana e não resultado de uma natureza decaída, uma vez que, o pecado de um homem – Adão – não pode ser imputado a toda humanidade (FRANGIOTTI, 1995, p. 113-114).

Diante do saque de Roma em 410, Pelágio acorre à África como refugiado, e busca encontrar-se com Agostinho. Entretanto, o encontro com Agostinho não é possível e Pelágio se dirige para Jerusalém. Seu discípulo Celestino fica na África e a

controvérsia com os católicos começa a ganhar corpo. Em Cartago se convoca um primeiro sínodo para debater a doutrina de Pelágio. O sínodo africano condena a doutrina pelagiana. Um segundo sínodo é convocado em Diáspole e condena o próprio Pelágio. A condenação foi amenizada pelo papa Zózimo, mas assim que Agostinho soube, interviu para que a condenação de Pelágio se mantivesse (FRANGIOTTI, 1995, p. 115).

A relação de Agostinho com os pelagianos se dá a partir de 411, quando seus trabalhos são interrompidos para a refutação dos argumentos apresentados por Pelágio. Para Agostinho, pela primeira vez, encontrava-se diante de um adversário de calibre igual ao seu. Os escritos e os seguidores de Pelágio não eram homens medíocres, ao contrário, eram dotados de uma vasta cultura literária e filosófica que serviam de base para sua argumentação. Somado a erudição dos pelagianos, também havia a forte influência destes na Igreja. Muitos criam que Pelágio era um cristão sincero e que apenas suas opiniões divergiam da ortodoxia, o que implicava na recusa à uma condenação pessoal. No Oriente, as ideias de Pelágio foram recebidas de forma cordial, o que deixou a Igreja africana bastante preocupada, pois os princípios doutrinários defendidos pelos pelagianos diferenciavam da tradição teológica e antropológica cunhada em Cartago e assumida por Agostinho (BROWN, 2005, p. 442-445).

O debate de ideias somou-se ao amplo conjunto de manobras políticas para a derrocada do pelagianismo. Agostinho intervém com todas as suas forças para a derrota do adversário. Escreve cartas e faz arranjos com papas e membros da nobreza para reprimir severamente a heresia que lhe atingia as bases do pensamento teológico desenvolvido ao longo de toda a vida. As ideias de Agostinho contra os pelagianos lhe legou o título de *Doctoris Gratiae*, uma vez que, a defesa da Graça sob quaisquer capacidades humanas, levada até a radicalidade, foi o centro do desenvolvimento teológico de Agostinho na maturidade. Para Agostinho, a fraqueza humana era resultado de uma natureza decaída, transmitida desde Adão a toda humanidade. O pecado de Adão, isto é, a queda, legava à humanidade a imperfeição que marcava toda a existência colocando-a como um processo de decadência e ascensão segundo os ditames da Graça (BROWN, 2005, p. 458-460).

É no interior da controvérsia pelagiana que Agostinho conhece seu adversário mordaz: Juliano de Eclano. Juliano descende de uma família nobre, cujo pai era bispo

e tivera a capacidade de converter uma pequena cidade pagã. A formação de Juliano era bastante vasta e permitia que ele criticasse alguns pensadores cristãos anteriores. Pertencente ao clero italiano, Juliano de Eclano colocou os bispos da Itália contra os bispos africanos, argumentando que a teologia imposta, muitas vezes à força por Agostinho, não condizia com a tradição itálica. Entretanto, os ataques de Juliano ao velho Agostinho, não contavam com a experiência do segundo. Agostinho já não circulava intelectualmente nos círculos mais eruditos de uma cultura pagã que chegava ao ocaso. Ele apelava frequentemente a sentimentos e posturas populares enraizadas na tradição cristã das massas. Dentre os sentimentos e percepções já consolidadas na tradição cristã, no debate com Juliano, Agostinho retoma a ideia de uma queda original capaz de separar o homem de Deus. Mais uma vez apelando à sensibilidade popular, a ênfase dada por Agostinho à transmissão do pecado pela genitália, retrata os anseios morais por continência, mas a incapacidade de cumpri-los pelas grandes massas da população (BROWN, 2005, p. 475-482).

A rixa entre Agostinho e Juliano se estende mais do que o esperado. Agostinho já idoso e cansado, dedica-se a elaborar os pontos altos e radicais de sua doutrina, como a Predestinação. Já tendo escrito anos antes a *Civitas Dei*, na qual ele concebe a história como um palco no qual duas realidades se interpenetram e constituem-se como uma luta entre o pecado e a graça, toda a tradição teológica de Agostinho vê-se coroada sob a égide de uma cosmovisão onde cada acontecimento é conhecido e ordenado por Deus tendo em vista a plenitude da criação. Há, para Agostinho, um desígnio de salvação que foi concebido desde o início da criação, no qual tudo tende para o termo feliz, dado a força e a graça de Deus. Todavia, o final feliz não supõe a anulação do pecado, mas a separação entre as duas cidades, na qual os bons, isto é, os amantes da Jerusalém celeste receberão a recompensa e os maus o castigo (TRAPÈ, 2018, p. 355-370).

A partir das ideias consolidadas na *Civitas Dei*, Agostinho cunha sua teoria da Predestinação numa tentativa de consolidar a compreensão de que Deus é o agente supremo da história e que a liberdade humana, de certa forma, está condicionada pelo desígnio preestabelecido de Deus. A Doutrina da Predestinação, porém, não logrou êxito e não foi amplamente aceita na tradição eclesiástica, a ponto de o próprio Agostinho, considerar que ela não deveria ser ensinada aos incultos (LAMBERIGTS, 2018, p. 802-803). É neste período que a velhice de Agostinho avança a passos

largos. Ele se esforça para concluir e revisar suas obras, como também conferir um sucessor para a sede de Hipona. Percebe-se que Agostinho e seu grupo de amigos, que outrora foram grandes reformadores da Igreja africana, agora estavam velhos, pouco dispostos a agir diante das mudanças sociais que sobrevieram a partir do saque de Roma em 410. Entretanto, a nova geração de bispos e padres africanos recorriam a Agostinho como autoridade consolidada no que tange a teologia e ao modelo episcopal (BROWN, 2005, p.511-515).

Os dias finais de Agostinho foram marcados pelo cerco imposto a Hipona por parte dos Vândalos. Agostinho, não deixou a sua cidade e instruiu os demais irmãos a refletir bem se deveriam deixar as cidades tomadas pelos bárbaros ou se ali deveriam permanecer para manter viva a Igreja. Em seu leito de morte, pediu que fossem escritos em seu quarto os salmos penitenciais. Ele os lia e chorava copiosamente, ficando a sós nos últimos dias, preparando-se para o encontro final. Ainda lúcido, o seu biógrafo e amigo, Possídio, atribui a Agostinho o versículo bíblico que denota a morte dos justos “ele adormeceu com seus pais, numa feliz velhice” (cf. Rs 2,10; 1Cr 29,28). Celebrada a eucaristia, seu corpo foi sepultado com simplicidade, sem deixar testamento ou bens. Apenas seus livros ficaram conservados para a posteridade (POSSÍDIO, 1997, p. 71-92).

Ainda sobre a vida do bispo de Hipona, seu amigo e biógrafo, Possídio, escreve considerações importantes. Sobre Agostinho, se diz, que era um homem simples, cujas vestes e calçados em nada se distinguiam dos demais. Seu estilo de vida austero não permitia vaidades. Sua mesa era frugal e parca, composta de frutas, pão, legumes e, algumas vezes, carne. Era um homem hospitaleiro e não gostava que falassem mal dos outros à mesa. Agostinho era um homem simples, dado à vida comunitária, possuidor de poucos bens e dedicado aos estudos e aos seus afazeres pastorais. Dele, se diz que trabalhava até horas avançadas da noite (POSSÍDIO, 1997, p. 63-68).

Tendo diante dos olhos alguns traços da vida de Agostinho que expressam a intensidade, a sensibilidade, a intelectualidade, os dramas interiores, os afazeres e a dedicação com os quais os cumpria, a sagacidade no pensamento e ao mesmo tempo a capacidade contemplativa que marca seus dias, é possível delinear algo deste homem que marcou a história do Ocidente. Uma personalidade tão forte e robusta não pode prescindir de certa experiência de vida. Agostinho viveu cada momento de sua

vida com intensidade e radicalidade, deixou-se tocar pelos meandros da existência e não se intimidou diante dos confrontos interiores que isso lhe causou. Ele foi um homem que, no desejo de viver uma vida separada das agitações mundanas, adentrou nessas agitações – interiores e exteriores – e as experimentou ao longo de sua vida de formas diversas. O fato de Agostinho ter vivido de forma tão intensa cada etapa de sua vida, certamente lhe imprimiu na personalidade traços singulares que deixam entrever algo de Deus, um vestígio daquela presença sempre constante e misteriosa que, ao ver do próprio Agostinho, sempre o acompanhou.

2.2 Os horizontes de Agostinho: pressupostos intelectuais e culturais

A vida e a obra de Agostinho não retratam o pensamento de um homem desprovido de um contexto social, eclesial e cultural muito específicos. Agostinho oferece um retrato privilegiado da cultura cristã no Império Romano dos séculos IV e V. Seus escritos permitem acessar um mundo cronologicamente distante, cuja influência ainda hoje pode ser percebida na teologia, na política, na história e na própria organização cristã. Os vestígios do mundo retratado por Agostinho em sua obra foram ressignificados e readaptados ao longo da história na tentativa de subsistir às transformações próprias do tempo. A Igreja é o *locus* privilegiado para se constatar que o mundo antigo, lido e reinterpretado por Agostinho de Hipona, ainda se mantém dotado de certa vitalidade. Compreender o mundo no qual Agostinho desenvolveu seu pensamento é incontornável para uma adequada leitura de seus textos, da interpretação de suas experiências espirituais e de sua teologia. Neste sentido, a recapitulação do contexto social, intelectual e eclesial que estão na base do pensamento agostiniano são fundamentais para compreender adequadamente o sentido que Agostinho dá a suas próprias experiências espirituais, apresenta-se como o objetivo deste tópico que percorrerá cronologicamente a formulação do pensamento cristão, sobretudo ocidental, na tentativa de chegar às raízes do pensamento de Agostinho de Hipona.

A tentativa de uma reconstrução histórica do movimento cristão primitivo sempre foi desafiadora para os estudiosos. Não há clareza nem consensualidade no que tange o período, sua extensão e suas características fundamentais. As pesquisas históricas acerca do cristianismo primitivo, frequentemente, veem-se acompanhada

de uma forte tendência apologética na qual buscam-se justificar práticas eclesiais contemporâneas ou que se consolidaram em períodos posteriores da história cristã. O cristianismo primitivo, porém, emerge no cenário da história eclesiástica como um dos períodos mais fecundos e complexos. O interesse despertado em pesquisadores deste período se deve ao aspecto multifacetado do movimento cristão, sua vitalidade, sua plasticidade no encontro com as diversas culturas mediterrâneas e asiáticas, suas formulações de fé que ainda encontram espaço no debate atual, apesar das tentativas sempre mais fortes de dogmatizá-las (NOGUEIRA, 2020).

Dito isto, é pressuposto que se compreenda o movimento cristão primitivo como um movimento plural, complexo e dinâmico. É consensual que os primórdios da história cristã não se caracterizam monoliticamente. Os cristãos não se constituem de um grupo homogêneo, institucionalmente organizado e teologicamente definido. Há no cerne do cristianismo primitivo variedades de interpretações, teologias, textos e organizações comunitárias. O que se pode afirmar de característica comum destes grupos é sua fé em Jesus. Jesus, judeu, profeta, morto e ressuscitado, está no centro de suas reflexões, celebrações e da expansão do movimento (NOGUEIRA, 2020).

Os anos iniciais do movimento cristão são pesquisados a partir de algumas fontes textuais bíblicas e extrabíblicas. Os cristãos da primeira geração enfatizavam mais a tradição oral do que a escrita no processo de propagação da fé. No entanto, a variedade de textos que circulam no período não é pequena. Os relatos sobre a comunidade primitiva dos seguidores imediatos de Jesus centram-se na celebração da *Fractio Pannis*, isto é, na celebração da ceia, compreendida como refeição comum na qual se faz memória de Jesus e seus ensinamentos. Este primeiro momento não estabelece a clara divisão entre judaísmo e cristianismo. Os seguidores de Jesus se autocompreendem como um grupo religioso judeu composto de judeus de língua hebraica e judeus helenistas de língua grega. A composição de grupos judaicos plurais que adentram o cristianismo é a fonte dos primeiros conflitos que impulsionam a comunidade cristã a iniciar o delineamento de sua identidade (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 44-45).

A formação da identidade cristã no século I está fortemente atrelada à série de acontecimentos históricos deste período. A destruição do templo de Jerusalém no ano 70 d.C. pelo general romano Tito e a perseguição subsequente à comunidade judaica levou a uma diáspora geral de cristãos e judeus. A diáspora dos anos 70 marca o

encontro da fé cristã, ainda judaizada, com o mundo helênico e a cultura pagã. A dispersão, porém, não foi o primeiro contato. Ela se encontra cronologicamente após as missões empreendidas pelo apóstolo Paulo que pregou em comunidades cristãs helênicas e organizou-as. Tanto a atividade missionária de Paulo como a diáspora dos anos 70 d.C. foram fundamentais para o encontro do cristianismo com a cultura pagã do século I. O encontro do cristianismo com o helenismo suscitou amplas discussões acerca da identidade cristã, mas também impulsionou a formulação de vários pontos elementares da fé cristã que compõe o cerne do cristianismo até a contemporaneidade (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 45-53).

Paulo e a primeira geração cristã compunham os estrados populares do Império Romano. Os cristãos encontravam-se imersos na vida comum da população judaica e grega do Mediterrâneo. As reuniões da comunidade normalmente aconteciam nas casas de cristãos pouco mais abastados e que dispunham de algum espaço mais apropriado. As celebrações eram marcadas pela discrição e simplicidade, sendo presididas, frequentemente, pelo anfitrião ou ancião da comunidade. Neste período, não se tinha uma organização hierárquica, especialmente nas comunidades paulinas, mas se pensava de modo mais carismático, de modo que a comunidade se organizava a partir das manifestações dos dons. Tal organização não estava isenta de fortes conflitos que, muitas vezes, exigia a intervenção dos apóstolos ou líderes mais expoentes do movimento (CROSSAN; REED, 2007).

O século II se apresenta como um ponto de virada na trajetória de formação do cristianismo primitivo. Neste período já se encontram escritos bíblicos e extrabíblicos que apontam para a consolidação de uma certa identidade e organização eclesial. Os cristãos se dispersaram e encontraram diversas culturas, línguas, costumes e ritos religiosos. Eles não assumiram discriminadamente tudo o que encontraram, mas também não rejeitaram nem romperam com o mundo em que viviam. Há no século II as representações mais autênticas do encontro do cristianismo com o mundo helênico no qual se inseriram. Todavia, para que a inserção no mundo helênico não colocasse em risco a identidade cristã, ainda que esta estivesse em formação, a memória cristã foi colocada por escrito em uma coleção de textos, majoritariamente elaborados em língua grega, que visavam consolidar a fé cristã e estabelecer limites entre o que era cristão, o que era judeu e o que era pagão. Estes textos ficaram conhecidos como evangelhos. Eles constituem uma coleção plural que se avolumou no decorrer do

século II e adentrou o início do século III. Estes textos são uma fonte importante para compreender o pensamento cristão do período, sua organização e a interpretação que faziam de Jesus e de si mesmos (IRVIN; SUNQUIST, 2004, p. 77-82).

Além dos evangelhos (canônicos e apócrifos) e das epístolas, outros textos são importantes para a compreensão deste período. Eles não estão diretamente ligados aos apóstolos ou líderes neotestamentários das comunidades, mas oferecem um testemunho significativo da evolução cristã no século II. Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna, Pápias de Hierapólis, Clemente Romano, Justino, Tertuliano, Cipriano, e outros vários escritores cristãos, são nomes importantes do período. Os relatos de Inácio e Policarpo, originários da Ásia Menor, delineiam a concepção de episcopado que ganhou forma no período, isto é, a concepção monárquica em que o bispo exerce a liderança da comunidade a partir de seu testemunho e de seu serviço aos irmãos. Nas cartas de Inácio de Antioquia, especialmente, há também uma série de recomendações de cuidado em relação aos grupos cristãos que interpretam a mensagem da fé de modo distorcido. Isto demonstra que já começa surgir no seio do cristianismo a preocupação com a autenticidade e a legitimidade das interpretações cristãs acerca de Jesus e seus ensinamentos. A devoção e a idealização do martírio marcam a espiritualidade cristã deste período. Os relatos de martírio como de Policarpo foram amplamente divulgados como sinal de máxima assimilação a Cristo (INÁCIO DE ANTIOQUIA; POLICARPO DE ESMIRNA, 1995).

O final do século II e o início do III é marcado pelas obras de pensadores como Justino e Tertuliano. Eles se enquadram no conjunto de escritores considerados como apologistas, ou seja, defensores da fé. Justino e Tertuliano são importantes para a compreensão da formação do pensamento cristão pelo fato de estabelecerem uma relação significativa com o pensamento grego. Tanto Justino como Tertuliano apresentam as tensões enfrentadas pelo cristianismo primitivo no contato com o mundo helênico. Justino e Tertuliano tiveram contato com a educação e a cultura do Império Romano dos séculos II e III que era fortemente marcada pela arte dramática, pela oratória, pela presença de escolas filosóficas e retóricas em todo Império. Este foi um período no qual a cultura helênica se disseminou e consolidou em todas as partes urbanizadas do Império Romano, possibilitando o surgimento de escolas, autores, atores e escritos extremamente fecundos. A cultura helênica do século II com os quais Justino e Tertuliano tiveram contato, era profícua na retomada de pensadores

antigos, especialmente Platão, que era traduzido e reinterpretado tanto em grego quanto em latim (MORESCHINI, 2013, p. 21-22).

A leitura dos textos clássicos e sua recitação constituía o elemento básico da formação cultural de uma ampla camada da população do período. A cultura não era um elemento exclusivamente de elite, mas uma presença marcante na vida popular. Uma quantidade considerável de cidadãos tinha acesso a declamação de poemas, textos, debates e peças de teatro. Muitos deles se envolviam em círculos de discussão sobre temas diversos, especialmente filosóficos, que eram amparados pelos escritos de pensadores populares capazes de oferecer uma leitura acessível dos clássicos. É de se supor que os cristãos transitavam nestes círculos culturais e conheciam o que neles era discutido. Os textos cristãos não só se colocam como debatedores, mas se aproveitam dos temas e concepções populares que eram cultivadas nestes círculos de leituras filosóficas pagãs (MORESCHINI, 2013, p. 25)

Apologistas como Justino e Tertuliano, representam a tensão que se estabelece no contato com o pensamento grego. Eles conhecem bem os debates e concepções filosóficas que marcam o século II e III. Há uma forte retomada do platonismo antigo em obras de Plotino e Porfírio que são popularizadas por Apuleio. Soma-se a Platão escritos herméticos e órficos que estão repletos de mistérios, frases enigmáticas e interpretações excessivamente espiritualizadas do pensamento grego. Estes escritos místéricos de forte tendência religiosa exercem significativa influência no mundo dos séculos II e III. As fronteiras entre a filosofia e religiosidade são facilmente transpostas no ambiente cultural do período. Cria-se uma leitura filosófico-religiosa do mundo diante da qual os cristãos são chamados a responder, ora aceitando-a, ora rejeitando-a. Estabelece-se uma relação significativamente sincretista (MORESCHINI, 2013, p. 26-29).

O sincretismo que se estabeleceu entre o pensamento grego e cristão nos séculos II e III é fundamental para a compreensão do pensamento teológico e da cosmovisão de Agostinho. Judeus e cristãos apresentam-se como uma tradição monoteísta. Tanto judeus quanto cristãos professam a fé no Deus único que se revela e age na história humana. O monoteísmo judaico-cristão, porém, ganha novos contornos quando confrontado com o pensamento helênico. Apesar do paganismo greco-romano contar com uma série de divindades e ser bastante tolerante com relação as divindades cultuadas em cada localidade, vertentes filosófico-religiosas do

mundo helênico tendiam ao monoteísmo. Não seguiam a compreensão judaico-cristã de um Deus pessoal, mas evocavam a figura de um princípio único, primordial e absolutamente transcendente. Este primeiro princípio divino, absoluto e radicalmente transcendente, convivia pacificamente com outras divindades em determinadas correntes filosóficas, fossem elas interpretadas alegoricamente ou fizessem parte da concepção religiosa propriamente dita (MORESCHINI, 2013, p.30-34).

O princípio supremo filosoficamente compreendido possuía características que foram assumidas pelos cristãos na tentativa de expressar e sistematizar a sua fé no Deus único. Para a tradição filosófico-religiosa de Apuleio, Plotino e Proclo, ou seja, para a tradição platônica reelaborada nos séculos II e III, o primeiro princípio consistia numa divindade impessoal, totalmente transcendente, portadora da perfeição e da plenitude em relação a tudo que se possa pensar. A divindade filosófico-religiosa de que falam os pensadores gregos é conhecida misticamente. A razão e a religião não são capazes de conhecer profundamente a divindade, uma vez que, ela é misteriosa, inconcebível, inexprimível, infinitamente e qualitativamente superior aos seres humanos (MORESCHINI, 2013, p. 34-39).

A tradição teosófica dos séculos II e III encontra sua sistematização mais característica no pensamento de Plotino. Plotino nasceu em 205 d.C. em Licópolis e desfrutou de ampla formação filosófica e cultural. Ele transitou por diversas escolas de filosofia na África romana até tornar-se discípulo de Amônio Sacas. Estabeleceu-se em Roma onde fundou uma escola de filosofia famosa respeitada por homens ilustres do Império Romano como também por personalidades cristãs. O pensamento de Plotino é elementar na compreensão do pensamento cristão posterior, pois, é ele que irá sistematizar a cosmovisão de que todas as coisas derivam do Uno e que a ele retornam na medida em que se purificam e superam as paixões materiais. Em Plotino filosofia e ascese são duas categorias inseparáveis que se expressam, sobretudo, no êxtase contemplativo da divindade, isto é, na união mística com o Uno (BEZERRA, 2006, p.59-60).

A tradição em que Plotino se insere remonta a Platão e a leitura de seus textos a partir de ideias que não foram escritas, mas que eram comuns na Academia e transmitidas pelos seguidores do platonismo. Há uma relação entre os diálogos escritos de Platão e as interpretações desenvolvidas pelo próprio autor de modo oral e que foram conservadas pelos seus discípulos. A teoria da tradição não escrita de

Platão corrobora para a compreensão das características do Neoplatonismo. O modo com que os neoplatônicos interpretavam os textos de Platão, especialmente aqueles que se referem ao primeiro princípio, ou seja, a divindade, é fortemente influenciado por uma série de elementos oralmente transmitidos e que compõe o sistema de pensamento platônico. Os neoplatônicos, tomando textos de Platão como *Teeto*, *Parmênides*, *O Banquete*, *Timeu* e outros, compuseram uma cosmovisão e uma metafísica complexa que influenciou diretamente o pensamento subsequente (BEZERRA, 2006, p. 22-42).

A interpretação neoplatônica de Platão consiste em considerar o Sumo Bem como o Uno. A questão do Uno compreendido como princípio elementar e fontal de tudo que existe está no centro da concepção neoplatônica da realidade. Tudo o que existe possui sua existência de uma emanção do Uno. Algumas vertentes mais próximas do texto platônico assumem o Uno em conjunto com um princípio maligno que originará a realidade em sua complexidade imaterial e material. Entretanto, as características gerais do Uno defendidas pelo Neoplatonismo cabem comodamente ao Deus cristão. O Uno plotiniano é uma realidade inefável, sumamente boa, cuja força transbordante é criadora. O Uno transborda em sua emanção e da origem a tudo o que existe, permitindo que tudo o que exista possa retornar a ele, pois, em tudo o que existe há uma centelha de sua presença divina que convida a criatura a retornar de maneira contemplativa à unidade com o Uno (BEZERRA, 2006, p. 56).

A partir da concepção de que o Uno é a realidade criadora, pensadores como Plotino e Proclo buscaram sistematizar o modo como ocorre a criação numa tentativa de compreender e justificar como o Uno pode converter-se em múltiplo e sua perfeição pode diminuir na medida em que ele se multiplica. A cosmogonia neoplatônica conjuga elementos filosóficos e religiosos. O Uno apresenta-se como uma hipóstase perfeita, totalmente transcendente, ilimitada, inefável, superior a toda e qualquer predicação racional ou linguística. O Uno é uma realidade que está além do ser, pois ele é a origem do ser. Começam-se a perceber traços de uma teologia apofática que será amplamente desenvolvida pelos cristãos orientais. Essa total alteridade do Uno e seu estado de transcendência absoluta permite que ele seja em si mesmo, que ele volte sempre sobre si mesmo em uma existência que é simultaneamente ato e potência. Neste sentido, o Uno é a origem fontal que ao voltar-se sempre sobre si contém em si todas as coisas e as transborda mediante uma relação de bondade consigo mesmo.

Em linhas gerais, a relação do Uno consigo e com a criação, como se verá, pode ser explicada dialeticamente (BEZERRA, 2006, p. 66-74).

Da potência do Uno procedem todas as coisas. A perfeição do Uno contém a força do ser que se expressa no ato de processão que dá origem a tudo o que existe. A existência que se origina do Uno está disposta em suas realidades conflitantes: o mundo inteligível, isto é, o mundo das ideias perfeitas, da racionalidade e do intelecto, e o mundo sensível, ou seja, o mundo da matéria em seu devir confuso. Essas duas esferas da realidade carregam em si a presença do Uno que as originou, todavia, quanto mais próximas do mundo inteligível e do Uno mais perfeitas, enquanto mais distantes, menos perfeitas. Aqui se pode perceber a desvalorização do mundo material como uma realidade menos perfeita por estar mais distante da divindade (BEZERRA, 2006, p. 74-76).

Os estrados superiores da realidade, mais próximos do Uno, almejam retornar à sua origem para desfrutar da perfeição e plenitude que são próprios do Uno. Estes estágios, compreendidos por Plotino sob a categoria do *Nôus*, isto é, da inteligência, constituem-se como intermediários entre o Uno e alma. A inteligência, portanto, não é um atributo da alma, mas é superior a ela, pois está além das faculdades da alma na medida em que contém em si todas essas faculdades e faz a mediação da alma com o Uno em seu processo de retorno. Os traços de uma experiência mística intelectual começam a emergir neste cenário. O ponto de contato entre a alma do sujeito e o Uno é a inteligência, pois ela constitui-se como mediadora. A alma, por sua vez, no desejo de superar a realidade material para viver a liberdade experimentada no mundo inteligível e unir-se ao Uno, lança-se em uma atividade de ascese intelectual capaz de superar os desejos materiais do corpo e contemplar misticamente o Uno (BEZERRA, 2006, p. 78-91).

O processo ascético e contemplativo descrito por Plotino está profundamente presente no pensamento de Agostinho, inclusive os dois utilizam-se das mesmas imagens e alegorias para explicar este processo. No pensamento plotiniano, a alma lança-se em direção à contemplação do Uno na medida em que ela reconhece que sua origem não está na matéria, mas no mundo inteligível. Ao reconhecer que sua origem é divina, a alma sente a saudade e almeja contemplar aquele estado de plenitude que está gravado em sua memória (os neoplatônicos admitiam a preexistência da alma junto da divindade). A contemplação é uma experiência própria

do homem interior, ou seja, da natureza divina presente em cada ser humano que se lança no desejo de plenificar-se. O encontro místico com o Uno caracteriza-se por ser amoroso, extático, indizível e inefável. É uma experiência de fruição que toca o ser humano em suas raízes, o diviniza (BEZERRA, 2006, p. 93-97).

Considerado como um personagem incontornável para a compreensão da mística cristã e da própria formulação da cosmovisão cristã do mundo, Plotino combina em seus escritos profundidade filosófica e atividade contemplativa. A sua teoria sobre o Uno, o retorno da alma a ele e a união contemplativa da alma com o Uno, expressam características próprias da experiência mística tal como foi concebida na modernidade e hermeneuticamente projetada sobre autores do passado. Plotino, segundo o que é relatado por Porfírio, tinha como meta a união de com o Uno divino e conseguiu experimentá-la por quatro vezes. Em alguns relatos autobiográficos de Plotino também se encontram menções a momentos extáticos e contemplativos no qual a alma se viu unida ao Uno e pode desfrutar dele. A semelhança destes relatos com as narrativas extáticas de Agostinho é significativa (McGINN, 2012, p. 80-81).

Ainda em referência ao pensamento de Plotino, a presença da concepção de amor como elemento fundamental no retorno da alma à unidade com o Uno emerge como um ponto de convergência entre as concepções místicas filosóficas da antiguidade tardia e a mística cristã posterior. O amor, na visão de Plotino, apesar de estar intimamente relacionado com o progresso ascético e intelectual da alma em seu retorno ao Uno, apresenta fortes conotações eróticas, isto é, é marcado pela paixão que movimenta o ser em direção à sua fonte originária da qual poderá experimentar a plenitude novamente. O amor é um elemento constitutivo do movimento da alma em direção ao Uno, pois é ele que confere sentido à ascese e ao esforço intelectual de transcendência. Amor e intelectualidade ascética, portanto, coroam o pensamento de Plotino acerca da trajetória da alma em seu retorno contemplativo ao Uno (McGINN, 2012, p. 85-87).

A cosmologia neoplatônica muito presente no século II e III é extremamente importante para a constituição do pensamento de Agostinho. A realidade é lida e compreendida por Agostinho a partir das lentes de Plotino e seus discípulos. A semelhança entre as características do Uno neoplatônico e o Deus cristão, como também das teorias da criação e do retorno a Deus, do homem interior, da visão de Deus a partir da elevação da alma para além de seus limites, do processo ascético e

intelectual, corrobora para a adequada compreensão de como Agostinho estrutura diversas narrativas de experiências extáticas e contemplativas. Os textos agostinianos deixam transparecer claramente a cosmologia subjacente que se encontra em Plotino e em sua tradição filosófico-religiosa.

A apropriação do pensamento plotiniano em sua leitura da realidade foi determinante na tradição cristã oriental. As correntes teológicas e místicas do Oriente, especialmente àquelas relacionadas aos inícios do movimento monástico no Egito e as escolas de Alexandria, voltaram-se com afinco aos escritos de Plotino, Proclo e outros pensadores neoplatônicos. Se do lado ocidental pensadores como Justino, Tertuliano e Irineu se destacam pela apropriação, ainda que reticente, do pensamento platônico do século II e III, no lado oriental Clemente de Alexandria, Orígenes, Evágrio Pôntico e os Padres Capadócijs, fornecem ao pensamento cristão a síntese mais elaborada da incorporação do pensamento helênico à experiência espiritual cristã.

Clemente de Alexandria, Orígenes foram figuras singulares neste período. Viveram no Egito em Alexandria. Escreveram obras extensas e complexas cuja apropriação do pensamento helênico, especialmente da concepção de Plotino, foi quase irrestrita. Clemente de Alexandria foi um dos primeiros escritores cristãos a sistematizar as ideias centrais para a mística posterior. Em seus escritos a sabedoria, isto é, a gnose, é vista como elemento distintivo na vida cristã. Os cristãos são os portadores da verdadeira sabedoria, conferida a eles por Cristo como um dom que deve ser cultivado mediante a prece e a ascese. Na mesma linha de Plotino, a meta da vida cristã é a *Visio Dei*, ou seja, a visão contemplativa de Deus que é a conclusão de uma série de estágios precedentes nos quais, gradualmente, a pessoa se distancia das paixões e dos impulsos próprios da matéria. Orígenes, discípulo de Clemente, complexifica e aprofunda o pensamento do alexandrino. Em seu vasto *corpus* literário, Orígenes sistematiza a concepção da queda da alma e da necessidade de um retorno ascensional até o divino. Tomando o modelo platônico típico do período, o alexandrino, descreve a jornada contemplativa da alma decaída a partir de etapas que se tornaram fundamentais para a mística cristã posterior: a purificação, a iluminação e a união. A jornada ascensional da alma é acompanhada pela leitura mística da escritura, isto é, pelo método alegórico de interpretação. Somada à leitura mística e ao aspecto intelectual do pensamento de Orígenes, está também a presença do amor como elemento constitutivo do caminho espiritual. O amor, compreendido como união

profunda, radical e completa entre os amantes (o homem e Deus), complementa o esforço pessoal e a atividade contemplativa do cristão rumo à *Visio Dei* (McGINN, 2012, p.158-197).

Expresso as linhas mestras do pensamento platônico desenvolvido nos séculos II e III sob a pena de Plotino, Proclo e os pensadores populares como Apuleio, tem-se claro que a influência do platonismo na cultura e, especialmente, no pensamento cristão não foi sem importância. Os elementos fundamentais do neoplatonismo estão na base constitutiva do pensamento cristão gestado neste período. O modo como os cristãos viam o mundo, compreendiam a vida, pensavam o próprio caminho espiritual e contemplativo era regido por concepções platônicas. Os grandes intelectuais cristãos deste período, especialmente os orientais, tornaram-se devedores dos escritos de Plotino e de outros neoplatônicos. Eles assumiram o Neoplatonismo como hermenêutica para compreenderem a si mesmo e sua fé. Desta forma, a influência da cosmovisão helênica na concepção de mundo e de espiritualidade cristã é inseparável da própria constituição do cristianismo como movimento religioso.

Apesar da incorporação do neoplatonismo na formulação fundamental do pensamento cristão no Oriente e no Ocidente, cada região assumiu o mundo cultural helênico e seu modo de ver o mundo de maneiras diferentes. O Oriente foi menos restritivo ao pensamento neoplatônico. A língua grega corrente nos séculos II e III favoreceu o Oriente no contato profundo e no desenvolvimento das concepções neoplatônicas cristianizadas. No Ocidente, a língua grega dividia espaço com o latim corrente falado pela maioria da população. Os pensadores latinos se apropriaram do pensamento helênico e neoplatônico a partir de traduções ou de uma leitura dos textos gregos que carregavam conceitos relativamente distantes do conjunto de significados próprios de seu mundo cultural. A apropriação do pensamento platônico pelo mundo Ocidental foi mais reticente, relutante, parcial do que se pode perceber nos escritos teológicos e espirituais do Oriente. Representam a relutância diante da aceitação irrestrita do pensamento platônico no Ocidente dois autores que influenciaram amplamente o pensamento de Agostinho e sua experiência religiosa: Tertuliano e Cipriano. Os dois são expoentes da Igreja africana cujas particularidades tocam o íntimo de Agostinho.

A África cristã do século III é o centro irradiador da literatura cristã em língua latina. É na África deste período que se produziu as primeiras traduções da bíblia para

o latim. A produção de textos teológicos e a tradução dos textos bíblicos para o latim corrente demonstram a vitalidade da Igreja africana do período. É sabido que apesar das perseguições a Igreja na África crescia e um grande número de comunidades eram formadas e organizadas, tinham seus diáconos, presbíteros e bispos, que não raramente mantinham contato entre si por meio de cartas e sínodos regionais. Cartago era tida como a grande metrópole na África romana e também era o centro da vida eclesial na região. Bispos reuniam-se em Cartago para discutir as principais questões da vida religiosa no continente (FIGUEIREDO, 1988, p.45-48). A tradição da primazia de Cartago e das reuniões episcopais frequentes, como também da organização hierárquica da Igreja africana, pode ser encontrada na vida e na obra de Agostinho. Fala-se que com frequência, desde que era presbítero, Agostinho se ausentava de Hipona para pregar e colaborar com os bispos reunidos em Cartago. A vitalidade da Igreja na África flertava constantemente com disputas acerca de sua autonomia em relação a Roma e a tentativa de sanar suas próprias divisões internas (HAMMAN, 1989, p. 16-19).

Marcada por cismas e divisões internas, a Igreja na África era obrigada a viver diante de uma pluralidade de tradições, debates e rixas. No centro desta Igreja estava o debate acerca da postura de cristãos e bispos durante as perseguições. Duas tendências se arregimentavam em torno de líderes que alimentavam a contenda na tentativa de conferir uma identidade à Igreja africana. As raízes do Cisma Donatista que marcou a produção teológica e a quase toda a vida de Agostinho, se encontram em posturas rigoristas consolidadas no século III com Tertuliano, o Montanismo e também com a moral dura de Cipriano. Com Tertuliano, têm-se o surgimento da produção teológica em latim. Ele escreve um conjunto de obras que variam desde apologias até tratados contra os heréticos e explicações sobre os sacramentos. Em seus escritos Tertuliano enfatiza posturas morais rígidas, especialmente aquelas relacionadas ao matrimônio e a castidade. Há pouco espaço para discussão ou aceitação de pecadores arrependidos em suas obras. Elas sinalizam o rigorismo africano que era mais acentuado do que o comum nas outras Igrejas (FIGUEIREDO, 1988, p. 49-56).

Cipriano, bispo de Cartago, juntamente com Tertuliano consolidou as bases da Igreja africana e sua identidade. Os relatos acerca de Cipriano são fortemente marcados pela presença de elementos característicos de uma teologia episcopal por

ele elaborada. Sobre Cipriano diz-se que vivia na pobreza e na castidade em imitação a Cristo. Ele foi eleito pelo povo pouco tempo depois de sua conversão, o que é um costume da Igreja na antiguidade, especialmente na África. As eleições são sinais de confirmação da vontade divina. É com Cipriano que figura do bispo passa a ser uma figura pública e se desenvolvem uma série de reflexões sobre a natureza e a atuação do bispo. Cipriano elabora uma teologia do sacerdócio e da unidade eclesial que servirá a toda posteridade da Igreja. Em sua concepção, o sacerdote é cooperador de Deus na obra da divinização do ser humano, isto é, o sacerdote é o mediador entre Deus o ser humano em seu caminho de comunhão. Tal ministério só pode ser autêntica e eficazmente exercido quando se está em comunhão com o corpo eclesial ortodoxo. Cipriano vê a Igreja como a “túnica inconsútil de Cristo”, pois todos os batizados fazem parte de um mesmo corpo, chefiado pelo bispo, e que reflete a unidade da Trindade. A Igreja, na concepção do cartaginês é o *sacramentum unitatis*, isto é, é o sinal da unidade entre os homens e com Deus. Essa unidade não pode ser rompida pela heresia ou pela apostasia. Os hereges não tem lugar na vida da Igreja e não são acolhidos no seio da comunidade. Tal posição radical foi criticada pelo bispo de Roma no período, Estevão, mas com a morte deste e eleição de Sisto, a prática rigorista de Cipriano em relação aos hereges arrependidos e apóstatas se mantém viva (FIGUEIREDO, 1988, p. 57-67).

Do outro lado do Mediterrâneo e já no século IV, Ambrósio representa um outro modelo de Igreja, conhecido por Agostinho e fortemente influenciador de seu pensamento. Milão era a residência do imperador no século IV. Agostinho reside nesta cidade como orador oficial do imperador, um cargo obtido através da mediação do maniqueu Símaco, homem de envergadura no Império (*Conf. V, 23*). O período que Agostinho viveu em Milão foi marcante em sua vida, uma vez que, é em Milão que ele conheceu Ambrósio e se converteu definitivamente ao cristianismo. A Igreja milanesa, tal como a Igreja africana é de antiquíssima tradição. Ambrósio representa o ápice do desenvolvimento intelectual e cultural da Igreja de Milão. Ele que era oriundo de uma família cristã de longa tradição e de personagens significativos para a vida pública do Império, pôde desfrutar de uma educação robusta. Ambrósio percorre todo o processo educacional romano com excelência e torna-se advogado. Sua inteligência e proximidade com círculos políticos importantes do Império possibilitaram que ele assumisse o cargo de governador de Milão com uma idade inferior ao comum no ano

371. Ambrósio era catecúmeno neste período e ganhou fama como um bom governador (FIGUEIREDO, 1988, p. 112).

Milão também era uma Igreja dividida. Cristãos nicenos e arianos disputavam território e líderes dos dois partidos desejavam assumir o episcopado. Na reunião em que se deveria eleger o novo bispo da cidade, costume que era consagrado em toda a Igreja antiga, haviam rumores de um possível confronto violento entre as partes. Ambrósio foi pessoalmente à Basílica para mediar as partes e garantir que a eleição do novo bispo ocorresse sem violência. No meio da discussão entre os partidos, conta-se que uma criança gritou o nome de Ambrósio para assumir a cátedra. O grito de crianças era tido como sinal da vontade de Deus. Normalmente as crianças eram os leitores nas grandes assembleias cristãs, pois suas vozes ecoavam melhor. A inocência da criança expressa em sua voz pueril denotava a presença de Deus a falar com seu povo. Quando uma criança lia uma leitura não prevista pelo bispo, era comum que este alterasse seu sermão em respeito a vontade de Deus que se revelou na criança. Na voz dessa criança que indicou Ambrósio como novo bispo de Milão, a cidade viu a vontade de Deus e aceitou sua indicação. Ambrósio buscou de todos os modos resistir, mas logo foi obrigado pela multidão a aceitar sua nomeação. Ele recebeu os sacramentos do batismo e da ordenação rapidamente, assumindo a cátedra de Milão em dezembro de 373 ou 374 (FIGUEIREDO, 1988, p. 112-114).

A inteligência de Ambrósio é notável ao observar seus textos. O bispo de Milão assimilou de modo muito singular a teologia oriental. Presume-se que Ambrósio era fluente em grego e leu os textos dos padres orientais, especialmente Orígenes, além dos textos filosóficos de Plotino e Platão. Todo constructo teológico de Ambrósio se desenvolveu a partir da leitura e adaptação dos teólogos orientais. Sabe-se que ele leu Dídimo de Alexandria, Basílio e Atanásio para compor seu tratado sobre o Espírito Santo, o primeiro que a Igreja tem notícia (DROBNER, 2019, p. 328-331). A produção teológica de Ambrósio que se embasa nos teólogos gregos também é amparada pela sua frequência no círculo filosófico neoplatônico presente em Milão. A sociedade milanese culta da época mantinha vivos debates sobre os textos platônicos. Personalidades importantes mencionados por Agostinho, permitem entrever os interlocutores de Ambrósio: Mario Vitorino, Simpliciano, Mânulo Teodoro e outros. Estes homens se apropriaram culturalmente do pensamento de Platão e se esforçaram por cristianizá-lo (MORESCHINI, 2013, p. 428-430).

Sobre o platonismo de Ambrósio, o qual certamente Agostinho teve maior proximidade, pode-se perceber que era bastante seletivo. Ambrósio conhecia profundamente as ideias e a própria literatura neoplatônica de seu tempo. Suas homilias e textos contém referências e citações diretas de Plotino e Porfírio mescladas com textos e intuições de Orígenes. Ambrósio escreve sobre temas comuns a cristãos e pensadores platônicos, como a *Beata Vita*, a *Fuga Saeculi*, a *Mortis*, a *Virginitas*. Essa temática é vastamente desenvolvida em Platão, Plotino e Apuleio. Todavia, sabe-se que Ambrósio, ao estilo Ocidental, não assume o platonismo de modo irrestrito. Por vezes ele reitera sua posição de que o cristianismo se constitui como a melhor e mais completa filosofia que se conhece. É Ambrósio que consolida a concepção de que os pensadores gregos teriam haurido da bíblia suas intuições mais preciosas e que sua filosofia só deveria ser assumida quando em consonância com a escritura (MORESCHINI, 2013, p. 430-439)

A relação de Agostinho com Ambrósio e a tradição platônica em Milão obteve uma alta consideração na própria visão de Agostinho. Nas *Confessiones*, Agostinho relata admirar-se com Ambrósio, especialmente com sua oratória, mais do que com o conteúdo de seu discurso (*Conf. V, 24*). O encanto com a pessoa de Ambrósio se pode perceber no longo trecho em que Agostinho relata a dedicação ao estudo e ao trabalho do bispo de Milão. A leitura silenciosa dos livros, algo diverso da prática comum, sua inteligência, sua capacidade de interpretar e expor bíblia, tocaram profundamente Agostinho (*Conf. VI, 3-4*). No interior deste processo de contato com os livros platônicos e de admiração de Ambrósio, Agostinho começa a sintetizar dentro de si elementos cristãos e helênicos que embasarão grande parte de seus escritos posteriores.

O horizonte de sentido no qual Agostinho opera intelectualmente, em linhas gerais, deve ser compreendido a partir da conjugação de três elementos: a cultura clássica com seus textos filosóficos e retóricos; a tradição cristã que no século IV estava em pleno desenvolvimento no Ocidente; a tradição da Igreja africana que influenciou Agostinho em sua infância e estará presente ao longo de sua formação como bispo. Estes três elementos fundamentais são complexos e seus pormenores são significativos para compreender Agostinho, seu pensamento e sua atuação. Sem a clareza sobre a formação cultural, intelectual e cultural de Agostinho, não se pode adentrar seu pensamento com seus meandros obscuros, confusos e muitas vezes

contraditórios. Agostinho foi um homem de seu tempo, ele assumiu profundamente a cultura na qual viveu, admirava os oradores e os pensadores de sua época.

Em relação aos elementos fundamentais para a compreensão de Agostinho, pode-se concluir que da cultura clássica, Agostinho extraiu a oratória, o estilo literário rebuscado, a intelectualidade aguçada capaz de ler e sistematizar pensamentos diversos. A dificuldade de Agostinho com o grego pode ter sido um agravante para o contato dele com as obras originais dos padres orientais e dos próprios neoplatônicos. Agostinho serviu de traduções, mas isso não o impediu de compreender e desenvolver o pensamento platônico e cristianizá-lo. Da tradição cristã Ocidental que estava em desenvolvimento no século IV, Agostinho extraiu um substrato valioso que ainda hoje embasa a teologia cristã e sua sistemática. Agostinho assume a fé cristã e traz para o interior dela toda bagagem cultural e intelectual que obteve ao longo de sua vida. É na pena de Agostinho que a patrística ocidental atinge seu auge. Ele conjuga o pensamento cristão em formação com elementos culturais e intelectuais de seu tempo a ponto de oferecer uma teologia fortemente justificada perante a tradição cristã e os pensadores pagãos. As raízes e as justificativas para a fé cristã foram desenvolvidas por Agostinho a partir de sua apropriação das Escrituras e dos padres aos quais pode acessar. Ele debateu e produziu obras diversas que estabeleceram a identidade do cristianismo. Da tradição cristã, especificamente, Agostinho hauriu da vida e da história da Igreja africana. Os escritos de Tertuliano e Cipriano que serviram para alimentar contendas entre donatistas e católicos, ganharam a partir de Agostinho um novo significado. O rigorismo de Tertuliano e Cipriano foi amezinhado pelo hiponense, mas ainda se manteve vivo no campo da moral e por várias vezes foi citado em homilias e pregações. Agostinho lutou para impor a ortodoxia católica e a moral cristã defendidas pela Igreja da África, como também para salvaguardar a unidade querida por Cipriano.

Assim sendo, é possível afirmar que Agostinho apresenta-se como o ponto de virada na tradição cristã Ocidental. Ele não foi simplesmente um padre da Igreja que ao seu modo cristianizou elementos helênicos ou afirmou apologeticamente a tradição cristã. Agostinho foi capaz de sintetizar e sistematizar as diversas correntes de pensamento de seu tempo, de justificá-las conjugando-as com a tradição cristã e de produzir uma extensa obra na qual se entrevê Platão, Plotino, Apuleio, Ambrósio, Orígenes, Cipriano, Tertuliano, Jerônimo, e outros autores que povoam o horizonte de

significados do século IV. É com os olhos de quem percebe Agostinho como um homem de seu tempo e a frente dele, que se pode ler adequadamente suas obras. Este mundo no qual Agostinho esteve imerso, o qual experimentou intensamente e com o qual se solidarizou em suas vicissitudes, está presente nas *Confessiones*. No relato autobiográfico de Agostinho se percebe muito de sua cultura, seu aparato literário e sua inteligência aguda. É com os horizontes deste mundo que Agostinho interpreta e elabora suas experiências espirituais. As estruturas narrativas de suas experiências místicas, sua compreensão de Deus, seu modo de pensar a si mesmo em relação ao mundo e a Deus, não podem ser separadas destes elementos culturais e intelectuais aqui expostos.

2.3 Agostinho: um místico?

Aproximar-se da pessoa de Agostinho e de seu pensamento se apresenta como um desafio em todos os sentidos. Agostinho não é um pensador sistemático, nem sua obra intenta expor um sistema filosófico, teológico ou uma teologia espiritual propriamente dita. Os escritos e as intuições do hiponense estão relacionadas entre si de modo que não existem fronteiras claras entre uma área do saber e outra. Tendo consciência do período histórico e da trajetória existencial de Agostinho, percebe-se que suas obras carregam consigo toda a intensidade de uma vida permeada de experiências, amores, paixões, tensões e percepções dinâmicas. Os escritos de Agostinho deixam entrever a dinamicidade de seu pensamento e de suas intuições.

A dinamicidade do pensar e produzir de Agostinho não permitem uma análise uniforme ou respostas fechadas às múltiplas questões que se abrem a partir de seus textos e de suas experiências. Existem lacunas, perspectivas e teorias que não podem ser consideradas como concluídas. Os estudiosos que se dedicam a ler e interpretar as obras do hiponense devem ter plena consciência de que Agostinho é uma fonte inesgotável de questões e que poucas delas poderão ser respondidas sem contestação. Neste sentido, dentre as muitas questões que emergem dos escritos de Agostinho e que precisam ser abordadas com a consciência da impossibilidade de esgotá-la ao lhe conferir uma conclusão definitiva, está a mística.

A questão da mística em Santo Agostinho é uma questão aberta. Vários estudiosos, especialmente no século XX dedicaram-se a pesquisar a possibilidade de

aplicar o título “místico” a Santo Agostinho. Entretanto, apesar das várias pesquisas e debates em torno da questão, não se chegou a um consenso satisfatório. Vários pesquisadores mudaram de opinião ao longo de suas trajetórias de pesquisa. A maioria, apesar de ressaltarem a intelectualidade como característica mais própria de Agostinho, percebem elementos místicos em seus textos que não podem ser desconsiderados. As pesquisas avançam em sentido positivo para a consideração de Agostinho como autor místico, pois em seus textos existem elementos que aludem à uma forte experiência interior de Deus. Todavia, essas alusões não constituem um tratado claro sobre a mística, nem são sistematizadas como uma parte própria de seu pensamento filosófico e teológico. A experiência de Deus à qual Agostinho se refere está nos entremeios de sua reflexão, de suas pregações e de seu olhar sobre si e sobre o mundo ao qual pertence (McGINN, 2012, p. 332-335).

O início da análise do problema da mística em Santo Agostinho encontra-se necessariamente no conceito de “mística” a ele aplicado. A conceituação comum construída hermeneuticamente na modernidade na qual se compreende a mística como um contato imediato e unitivo com Deus dotado de elementos afetivos, extáticos e psicossomáticos, não se aplica *sine qua non* a Agostinho. A plasticidade do conceito “mística” é necessária para que se compreenda suas expressões mais primitivas na história do cristianismo. Sabe-se que nos primórdios da história cristã, a mística não era um campo restrito da teologia ou da espiritualidade, mas era uma experiência que tocava diversos âmbitos da vida cristã incluindo em si a intelectualidade, a pertença eclesial, a concepção escatológica da vida e o encontro contemplativo (HEITZ, 1965, p. 318).

A possibilidade da mística em Agostinho não se dá dentro dos limites subjetivos próprios da modernidade. A presença da experiência de Deus se deixa entrever em sua produção teológica e filosófica, na sua atuação pastoral, no modo de conduzir e viver sua vida cristã e suas experiências narradas posteriormente. A percepção da presença mística em Agostinho passa necessariamente pela conjugação em seu pensamento da intelectualidade com a contemplação. Para o bispo de Hipona, o ver a face de Deus, próprio da experiência contemplativa, é o objetivo último e perfeito ao qual o exercício intelectual de compreensão das verdades da fé deve atingir, isto é, a experiência mística é concomitante à reflexão intelectual, à pregação e ao desenvolvimento da vida cristã em todos os seus âmbitos (HEITZ, 1965, p. 319).

A compreensão da conjugação entre mística, intelectualidade e totalidade da vida cristã é amplamente estudada pelos pesquisadores em Santo Agostinho. Jean-Jacques Heitz em 1965 publicou um estudo – *Une question ouverte: La mystique de saint Augustin* – no qual ele elabora um esquema de análise pertinente à questão da presença da mística em Agostinho que será fundamental para os demais estudiosos do tema. Após uma ampla análise dos dois episódios extáticos conhecidos de Agostinho que serão abordados posteriormente, Heitz classifica a mística de Agostinho como “*La Théologie Mystique*”, isto é, em Agostinho a mística é necessariamente conjugada à produção teológica do autor que anseia por externar a experiência fontal de Deus, por isso, ela sempre deve ser considerada sempre em relação ao conjunto do pensamento teológico do hiponense do qual se pode depreender três aspectos a serem analisados: a Interioridade, a Visão e a Intelectualidade (HEITZ, 1965).

O esquema de análise tripartido do qual se extraem aspectos fundamentais do conjunto da obra de Agostinho para justificar a presença de uma experiência mística foi adotado por Bernard McGinn no primeiro tomo da sua História da Mística Cristã Ocidental. McGinn, porém, inicia sua análise com a Visão de Deus na qual ele discorre amplamente sobre vários aspectos da mística extática de Agostinho e dos textos que tratam da estrutura comum a essas experiências. McGinn continua com a questão da Imagem da Trindade no ser humano abordando os textos mais teológicos de Agostinho e, finaliza, com a dimensão eclesial e cósmica da mística do hiponense enfatizando o *Cristo Totus* como mediador necessário a quaisquer experiências místicas cristãs (McGINN, 2012). As obras selecionadas para fundamentar a análise que se segue são sugeridas pelo próprio McGinn, porém, neste trabalho, optou-se por analisar as obras de Agostinho em ordem cronológica de forma que se possa perceber a mudança de perspectiva do autor ao longo de sua vida.

Cotejando os dois esquemas propostos, este tópico objetiva analisar fenomenologicamente a questão da presença mística nos textos e no pensamento de Agostinho de Hipona. Tendo claro que o conceito de mística, como já aludido, deve ser considerado em sua plasticidade e amplitude, se discorrerá sobre alguns elementos que permitem deduzir a presença de uma experiência espiritual profunda de Deus em Agostinho, tais como a sua concepção de interioridade como caminho de encontro com Deus, a *Visio Dei* como elemento fundamental na mística de Agostinho,

a busca intelectual e a restauração da *Imago Dei* na alma como possibilidades de redescobrir Deus e, por fim, a mediação de Cristo como fundamento de toda experiência cristã de Deus e seu aspecto eclesial. Estes elementos não estão dissociados entre si. Eles foram elaborados de forma intuitiva por Agostinho e estão presentes em várias de suas obras, sejam elas de teor filosófico, teológico ou espiritual. Desta forma, a abordagem dedicada a cada um destes elementos flerta com características e textos abrigados sobre outras categorias contidas nesta análise.

2.3.1 A mística de Agostinho como *Via interioris*

A interioridade é um dos pontos fulcrais da espiritualidade e da teologia de Agostinho. Sabe-se que desde os primeiros escritos do hiponense o caminho interior de descoberta de Deus, seja enquanto Verdade, Sabedoria ou Ser, está fortemente enraizado no conjunto das intuições elementares de Agostinho. A leitura de seus diálogos filosóficos fornece uma primeira acepção do que seja o caminho interior e qual a sua importância para o encontro imediato com Deus, como se observa logo no início dos Solilóquios. Nas primeiras linhas do diálogo filosófico de Agostinho com a sua própria razão, encontra-se a menção ao estar solitário. O estar solitário envolto em pensamentos, à procura de si mesmo, o bem que deve ser amado, o mal evitado, possibilita a audição de uma voz misteriosa, posteriormente chamada de voz interior, a qual ele se dedicará a conhecer. Para conhecer essa voz interior que a ele se dirige, Agostinho deverá mergulhar em um diálogo com sua própria razão (*Sol. I, 1*).

O início do diálogo com a razão é precedido de uma longa oração, cuja visão de Deus é bastante contornada pelo neoplatonismo. Há uma atribuição de elementos filosóficos próprios da filosofia platônica à ideia agostiniana de Deus. Concepções como substância, unidade, perfeição, bondade, imutabilidade, permearão a ideia agostiniana de Deus conferindo contornos filosóficos ao Deus revelado. Este Deus perfeito, imutável e sumamente bom, é o desejo de Agostinho. Ele quer conhecê-lo, entretanto a possibilidade de conhecer a Deus implica em um modo de conhecer radicalmente diferente do habitual. Para Agostinho, o conhecimento das coisas sensíveis é fundamentalmente diverso do conhecimento das realidades inteligíveis, isto é, realidades que podem ser compreendidas exclusivamente pela razão. Deus encontra-se como o pináculo último das coisas inteligíveis e, conseqüentemente, é conhecido exclusivamente pela razão (*Sol. I, 7-11*).

Tendo consciência de que Deus é conhecido pela razão, Agostinho adota uma de suas metáforas mais significativas. Segundo o hiponense é preciso ver Deus com os olhos da alma, isto é, interiormente, de modo que ele apareça à razão como o sol aparece à visão corporal. Tal comparação metafórica elaborada por Agostinho é significativa para a compreensão de seu pensamento e das próprias narrativas extáticas que ele cunha. Deus, neste caso, é compreendido como o mestre interior que habita a alma de cada ser humano em seu intelecto. O sol que ilumina o mundo interior, inteligível, verdadeiro, é o sol divino que possibilita o homem conhecer aquilo que está além de seus sentidos e determina o seu viver verdadeiro. O sol divino que ilumina a realidade permite ao intelecto humano distinguir a verdade da mentira, a certeza da dúvida, o bem viver do mal viver. Esta metáfora será amplamente aplicada na descrição da experiência mística na qual a luz verdadeira, o sol divino, é visto em si mesmo e não nos objetos que ele ilumina (GILSON, 2010, p.159-167).

Este olhar interior da alma para com a divindade, pressupõe que se ame aquilo que se olha. O amor emerge na espiritualidade agostiniana com a conotação de desejo, de verdadeiro prazer. O amor a Deus encontrado no interior de si mesmo é capaz de conferir o verdadeiro prazer, o deleite, a plenitude de todo empenho humano na busca pela beatitude. É neste sentido que Agostinho explicita que após a alma ter-se recolhido em Deus com a morte, todas as outras coisas desaparecerão, menos o amor, pois é o amor que a fará permanecer definitivamente em Deus. Todavia, este amor a Deus é exclusivo, interior, a ponto de implicar uma progressiva renúncia de tudo aquilo que é exterior, corporal, prazeroso aos sentidos. O amor a Deus exige do amante uma vida reclusa, distante dos amores às coisas sensíveis e exteriores, uma progressiva ascese que purifica a sua visão interior para o desfrute exclusivo de Deus (*Sol. I,12-23*).

Para Agostinho o caminho do conhecimento de Deus é necessariamente um caminho de interiorização. A valorização da alma e da racionalidade como elementos fundamentais para o conhecimento de Deus adquire sentido na medida em que Deus é percebido como Verdade. O conhecimento de Deus e seu desfrute é resultado do encontro da Verdade. A Verdade na concepção de Agostinho, é aquilo que torna as coisas verdadeiras, é o ente eterno, divino, imutável, que confere veracidade à própria existência das coisas. A possibilidade de conhecer e compreender essa Verdade é própria do intelecto humano, uma vez que, apenas pelo intelecto a ela se pode chegar,

ao passo que os sentidos, as emoções e as fábulas, distanciam o homem do encontro com a Verdade, pois colocam diante dele a falsidade e a ilusão. A recusa ascética que Agostinho consolida contra os aspectos exteriores da existência se justifica diante de sua aceção da verdade como uma realidade obtida e experimentada exclusivamente na interioridade intelectual do ser humano (*Sol.* II, 7-22).

A conclusão dos Solilóquios convida mais uma vez à interioridade. Partindo da concepção de que a Verdade é divina e imortal, está presente na alma e pode ser conhecida por ela, Agostinho tece o último convite à vida interior assumindo que é preciso crer na imortalidade da alma dada sua participação na Verdade eterna. É preciso afastar-se das sombras do mundo exterior para dedicar-se ao cultivo do conhecimento, à busca da Verdade no interior do homem, a fim de que, na medida em que se busca, já se descubra a presença, até que ao final, se possa desfrutar plenamente da Verdade eterna (*Sol.* II, 33-36).

A posse e o desfrute da Verdade é uma temática amplamente abordada por Agostinho na *Beata Vita*. Em sua obra sobre a felicidade, Agostinho coloca em evidência que apenas quem possui Deus pode ser feliz. A felicidade não se encontra nas coisas materiais nem no prazer obtido com os bens terrenos, mas no autêntico buscar a Deus. A busca por Deus e sua posse está intimamente relacionada ao caminho de interiorização proposto por Agostinho. A sede da *Beata Vita*, isto é, da vida feliz e plena, é a alma, afirma o hiponense. É na alma voltada sobre si em busca de Deus que se encontra a felicidade perfeita. Por isso, é preciso orientar-se para a alma onde se encontra a sabedoria e, conseqüentemente, Deus (*Beata.* V. 25).

Este caminho de interiorização que o ser humano empreende em busca de Deus e da vida feliz que Dele emana, segundo Agostinho, é fruto de um impulso interior que convida o ser humano a buscar e almejar exclusivamente a Deus que jorra no interior do homem como uma fonte inesgotável de Verdade e Sabedoria. A presença de Deus, portanto, é uma presença interior, que ao modo do sol, irradia luz e calor aos olhos interiores para que possam ver aquilo que desfrutarão face a face na eternidade. É a busca por Deus, consciente de ainda não o possuir plenamente, que determina o caminho interior proposto por Agostinho como condição para o encontro com a Verdade e a Felicidade. Ainda nesta vida a posse plena de Deus não é possível ao ser humano, mas a busca auxiliada pela caridade, pela fé e esperança, torna possível vislumbrar aquilo que será pleno futuramente (*Beata.* V.31-35).

Já de volta à África, em Tagaste, na tentativa de viver uma vida monástica com seus amigos que outrora participaram do fecundo retiro em Cassiciaco, Agostinho redige o seu tratado sobre a religião, o conhecido: *De Vera Religione*. Neste tratado Agostinho traça alguns elementos fundamentais da sua concepção do cristianismo menos envoltos em teorias e linguagem filosófica. O objetivo deste tratado era converter seu amigo Romaniano do maniqueísmo para o cristianismo e tecer uma crítica ao pensamento filosófico que arrogava para si a prerrogativa de ser o caminho único e indispensável à felicidade. Agostinho enfatiza mais uma vez que a Verdade se encontra no interior do homem, auxiliado em sua busca pela adesão à verdadeira religião.

A abertura da obra sinaliza que a vida feliz, almejada pelos filósofos antigos, só pode ser encontrada na verdadeira religião. Só a religião verdadeira, isto é, o cristianismo católico é capaz de conceder ao ser humano a felicidade verdadeira, pois é no seio do cristianismo que se compreende que a verdade não é obtida mediante o olhar exterior, mas ao contrário, ela se encontra no retorno da alma a si mesma e sua purificação. A alma purificada pode reordenar seu amor as coisas verdadeiras, ou seja, a Deus, e aperfeiçoar os costumes da vida. Aqui nota-se um dos temas mais caros à espiritualidade agostiniana que se relaciona diretamente à sua mística: a purificação da alma e o reordenamento do amor levam à uma vida perfeita, moralmente condizente aos preceitos basilares da fé cristã. Vida moral e experiência de Deus, em teoria, são concomitantes no pensamento agostiniano (*De V. Rel.* 1-3).

A experiência de Deus que engendra uma vida moralmente reta, em Agostinho, é significativa na medida em que ele se vê lutando em duas frentes no decorrer dos anos. Em primeiro lugar contra os maniqueus que afirmam a presença de uma substância má no interior do homem que o fazia pecar, e depois com os pelagianos que afirmavam a capacidade do homem de viver retamente pelas suas próprias forças. Ora, já nos livros iniciais da vida de Agostinho, como o *De Vera Religione*, o problema do mal moral está posto. Agostinho reafirma que a alma dispersa entre as muitas coisas, distante do Uno bom e verdadeiro que lhe confere a existência e a vida é passível de pecado. A volta da dissipação para a unidade é sinal da recriação da alma pelo Espírito de Deus que nela habita. A volta da alma ao seu interior, deixando as realidades transitórias em vista do Uno, é capaz de transformá-la (*De V. Rel.* 24).

A restauração da alma e seu retorno a Deus, para Agostinho, compreende o nascimento do homem novo a partir da fé. Assumindo a dicotomia paulina do homem velho em contraposição ao homem novo, Agostinho afirma que o homem novo é aquele homem interior, cuja alma foi renovada pela fé e, purificada, pode experimentar Deus. A experiência de Deus, uma vez mais, se dá pela razão. A racionalidade, própria do ser humano, é elevada gradualmente até a contemplação da Verdade que está acima da razão e só pode ser atingida por ela. É a reta utilização da razão na busca pela Verdade que caracteriza o amor reordenado do homem novo, interior, espiritual. Este homem renovado, vence a dispersão da alma e volta-se exclusivamente para a luz verdadeira que habita seu interior, própria do Uno ao qual o homem almeja para recompor a sua paz (*De V. Rel.* 48-65).

É propriamente na afirmação do caminho interior da alma que Agostinho esboça sistematicamente seu projeto místico:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras se não a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão (*De V. Rel.* 72).

A razão que volta sobre si, transcende a si mesma até chegar à fonte da própria luz elucida o pensamento do hiponense sobre o caminho interior que consolida a possibilidade de uma experiência mística propriamente dita. A volta para si mesmo concomitantemente à rejeição das realidades temporais leva o ser humano a descobrir dentro de si, de sua razão, de sua alma, uma realidade que lhe qualitativamente superior. A descoberta de Deus no interior da alma pela razão, expressa o projeto espiritual de Agostinho que, intimamente relacionado com a intelectualidade e o bom uso da razão coloca o ser humano diante da Verdade pela qual todas as demais realidades possuem sentido. A saída do exterior para o interior é, para Agostinho, o caminho seguro para experimentar Deus e conhece-lo profundamente. Nas palavras de Heitz: “Todo agostinismo está baseado na ascensão para Deus, num itinerário que conduz a ele ‘do interior para o interior, do inferior para o superior (*En. Pslm.* 145)” (Heitz, 1965, p. 326 – *tradução nossa*).

Neste sentido, a mística de Agostinho assumida como uma mística da *via interioris*, possibilita um primeiro passo na compreensão da experiência de Deus tal como pensada e expressada pelo hiponense. O encontro de Deus não se dá mediante

uma saída de si em vista de uma identificação extática ou ritualística com a divindade, mas num retorno ao interior, mediado pela razão, a fim de que, utilizando-se do intelecto que busca experimentar a plenitude, o ser humano possa reconhecer, em si mesmo, a possibilidade de um encontro radical com o divino que nele habita. A *via interioris*, cara a Agostinho, será o primeiro passo do itinerário místico tal como compreende o hiponense. Para ele, o movimento intelectual para o interior é o que possibilita a experiência de Deus, pois é um movimento rumo à unidade, à plenitude, ao conhecimento daquilo que está além da razão, mas não pode ser atingido sem ela.

2.3.2 A mística de Agostinho como *Visio Dei*

No conjunto da obra de Agostinho, o caminho da interioridade está relacionado diretamente com um dos aspectos mais caros a seus escritos espirituais: a *Visio Dei*. Autores renomados no campo da história da mística, agostinólogos e medievalistas situam a *Visio Dei* como a pedra angular da mística de Agostinho. O desejo pela Visão Beatífica, isto é, pela Visão de Deus compreendida como encontro radical do sujeito com Deus em sua plenitude, simboliza de modo muito categórico a mística agostiniana clássica. Em muitos textos de Agostinho o tema da Visão de Deus é abordado e explanado pelo hiponense sempre em relação com o caminho interior e a intelectualidade, de modo que a mística de Agostinho não é compartimentada em elementos distintos, mas constitui-se de um todo interligado cuja separação é meramente didática.

Em relação à Visão de Deus, percebe-se que ela é uma constante nos textos caracteristicamente místicos de Agostinho. Em sermões, cartas, especulações e, mesmo em textos extáticos, a concepção de que a posse de Deus se dá pela visão, isto é, pelo ver contemplativo, espiritual e interior, emerge enfaticamente. O ver Deus na mística agostiniana encontra ampla expressividade nos Livros VII, IX e X das *Confessiones* que serão abordados posteriormente com as respectivas análises. Todavia, outros textos trazem de modo muito significativo a compreensão de experiência mística como experiência da Visão de Deus, tais como o *De Quantitate Animae*, *De Trinitate*, *Enarrationes in Psalmos* (McGINN, 2012, p. 335-350).

O tratado *De Quantitate Animae* foi escrito por volta dos 387 e 388 na estadia de Agostinho em Roma. Ele foi composto aos moldes dos diálogos filosóficos de

Cassiciaco e debatia a origem, a natureza e a função da alma humana. Neste diálogo, Agostinho tece a doutrina cristã da alma que marcou a teologia cristã e o imaginário popular por séculos, especialmente no que tange a ideia de que a alma é eterna e carrega consigo os conhecimentos necessários inatos. Agostinho defende esta posição por afirmar constantemente que a pátria da alma, isto é, seu destino último é Deus de onde ela proveio. A posse deste destino último se dá na medida em que a alma progride no conhecimento das verdades reveladas e assente racionalmente àquilo que é proposto pela fé. Tal assentimento da alma às verdades da fé não se dá pela submissão do intelecto a realidades que ele não compreende, mas inversamente, o intelecto, capaz de compreender e intuir as verdades abstratas e racionais, é também capaz de perceber a consistência das verdades da fé (*An. Quant.*)

Após uma ampla discussão sobre a atividade gnosiológica da alma e sua capacidade de perceber as realidades sensíveis e abstratas de diferentes formas, Agostinho cunha um de seus excertos mais significativos para compreensão de sua mística. Na última parte do *De Quantitate Animae*, Agostinho explora os sete graus de atividade da alma que consistem em uma progressão constante até a *Visio Dei*. O primeiro grau constitui a percepção de que a alma anima o corpo e lhe confere vitalidade. O segundo implica na percepção de que as operações sensoriais são consequências da capacidade da alma em compreender a atividade dos sentidos. O terceiro grau, exclusivamente humano trata da memória como *lócus* do cultivo do saber. O quarto implica em uma gradual purificação da alma que adere à fé e aceita cumprir os preceitos divinos em vista de sua purificação, distanciando-se das coisas do mundo. Purificada, a alma pode acender ao quinto grau que consiste em manter-se na pureza e, vendo que sua natureza é partícipe da natureza divina, dirigir-se exclusivamente para Deus. O sexto grau, apresenta-se como a visão da alma, capaz de ver a realidade e compreende-la à luz de Deus, cuja presença já pode ser vislumbrada. No sétimo e último grau desta ascensão encontra-se a visão contemplativa de Deus, da qual emana o gozo e a alegria ansiada pela alma em seu caminho ascético e místico, como afirma o próprio Agostinho:

Na visão e contemplação da verdade, que é o sétimo e último grau da alma, o qual não é certamente grau, mas certa mansão aonde se chega pelos outros graus, como dizer qual seja a alegria, o gozo do sumo e verdadeiro bem, 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 as veem (*An. Quant.* I, 76).

A visão contemplativa de Deus, para Agostinho, constitui o ápice do itinerário da alma que gradualmente se purifica e, voltando-se para si mesma, descobre em seu interior a possibilidade de ascender até a contemplação do divino. A semelhança esquemática na constituição do fenômeno é extremamente próxima dos esquemas propostos por Plotino e seus discípulos, amplamente lidos e apropriados por Agostinho como foi aludido acima. Tal Visão de Deus caracteriza a mística de Agostinho como itinerário para o encontro com contemplativo. Agostinho utiliza-se da *Visio Dei* para ressaltar que a mística leva o sujeito a ver aquilo que comumente não se vê, a perceber realidades anteriormente restritas à sua percepção devido à dispersão de sua alma. O ver Deus no pensamento de Agostinho está relacionado à purificação do olhar como um todo, até que se possa contemplar Aquele que é a fonte da realidade e que lhe confere sentido.

Ainda sobre a *Visio Dei*, alguns textos de Agostinho são fundamentais. O comentário ao salmo 41 é conhecido como um dos textos místicos de Agostinho mais caros à tradição espiritual do Ocidente. Comentando alegoricamente sobre o cervo que procura saciar sua sede nas águas, Agostinho tece uma longa exortação a que todos os cristãos se assemelhem ao cervo que, embebido do desejo de saciedade, se lança com afinco à busca da fonte viva que é o próprio Deus. A compreensão de que Deus é a fonte viva capaz de saciar a sede e que os cristãos são como os cervos chamados à essa fonte, na concepção agostiniana, se deve à iluminação interior que habita em cada cristão, isto é, à presença de Deus no interior de cada batizado que convida a olhar as realidades de modo mais profundo (*En. Ps. 41, 2*).¹⁸

O olhar mais profundo possibilitado pela iluminação interior da inteligência, amplamente abordado por Agostinho nos seus escritos epistemológicos, é utilizado por Agostinho para compor a sua mística da *Visio Dei*. A visão de Deus é obtida por meio dos olhos interiores, isto é, da alma que se lança à busca de Deus. A busca de Deus é a busca verdade, como afirma o hiponense neste mesmo texto, ao dizer que o desejo de ver a verdade e contemplá-la é concomitante à necessidade de aniquilar no humano aquilo que lhe é contrário, ou seja, o veneno das maldades e dos vícios

¹⁸ Para uma análise detalhada sobre outros aspectos deste texto de Agostinho vide: McGinn, B. *As fundações da mística: das origens ao século V*. São Paulo: Paulus, 2012.

simbolizados no salmo pelas serpentes mortas pelo cervo que lhe dá mais sede e o obriga caminhar mais veloz para as fontes (*En. Ps. 41, 3*).

Mortos os vícios, ou decididos a mata-los para se dedicar exclusivamente à busca da Verdade, os cristãos são chamados a questionar-se: “Onde está o teu Deus?” do mesmo modo que o salmista. A procura de Deus, na mística de Agostinho, é uma procura que está baseada em sua concepção de visão. A Deus não se pode ver com os olhos corporais, mas apenas com os olhos da alma. Os olhos corporais contemplam a criação, as coisas materiais, a beleza e sensibilidade da vida, porém, não podem ver o Artífice que as fez. O mundo material, constitui, desta forma, um caminho que aponta para a verdadeira visão, ou seja, a visão de Deus no interior da alma, não como um momento extático, mas como a contemplação que nasce da transcendência das realidades materiais para as espirituais, das coisas criadas para o Criador. Na medida em que este caminho é percorrido, nascem o louvor, aumenta-se o desejo de possuir Deus, exercita-se os olhos da alma para a contemplação.

O comentário ao salmo 41 prossegue explicando a estrutura da mística da *Visio Dei* de Agostinho. O procurar Deus entre as coisas visíveis e não o encontrar convida o ser humano a adentrar o profundo de si mesmo, até o íntimo de sua alma, cômico de que não encontrará algo semelhante a si mesmo, mas uma realidade que lhe transcende. Agostinho chamará essa consciência de “expansão da alma”. A alma é gradualmente elevada, expandida, até adentrar a realidade que está além dela própria, no interior da qual perceberá a presença de Deus. A estrutura ascensional da mística agostiniana é quase que poeticamente expressa no sermão do hiponense ao comentar este salmo:

Consequentemente, procuro meu Deus em meio aos corpos terrestres ou celestes e não o encontro; procuro sua substância em minha alma, mas não a encontro; entreguei-me a cogitações sobre meu Deus, desejoso de que se me tornasse inteligível sua realidade invisível, através das criaturas e “minha alma se expandiu acima de si mesma”, e só lhe resta atingir a meu Deus. A casa de meu Deus está acima da minha alma; ali ele habita, de lá me olha, de lá me criou, me governa, cuida de mim, me incita, chama, dirige, conduz e guia (*En. Ps. 41, 8*).

A ascensão da alma até o encontro com Deus não despreza a realidade humana a que todos estão submetidos. Típico dos escritos maduros de Agostinho, a busca de Deus e seu encontro para além das realidades materiais, não exclui a consciência de fragilidade própria do ser humano. A busca por Deus, como diz Agostinho, é suscitada pela voz interior do mesmo Deus que chama a desprezar as

riquezas exteriores e deixar-se arrebatado pela vida interior. Porém, ainda que vivendo o chamado divino para a perfeita contemplação, cada ser humano está confinado ao peso de seus hábitos e costumes viciosos. Ainda geme o homem em sua fragilidade, diz Agostinho, apontando para a verdadeira contemplação possível apenas na eternidade (*En. Ps.* 41, 10).

A *Visio Dei* é um dos elementos fundamentais para se compreender a mística de Santo Agostinho. O desejo de ver a Deus e contemplá-lo marca a trajetória pessoal do hiponense como toda a tradição espiritual posterior. Os grandes místicos do Ocidente monástico medieval pensam o percurso ascensional da alma como um processo que purifica o místico até a contemplação verdadeira, isto é, a *Visio Dei*, na qual existe a experiência de Deus integral e imediata.¹⁹ Desta forma, o ver a Deus que Agostinho tanto almeja, simboliza o momento culminante de uma trajetória na qual a pessoa, gradualmente, vai ascendendo a níveis mais altos de consciência da presença de Deus, até o momento derradeiro, na qual, mesmo que de um modo fugaz, como nos casos extáticos que Agostinho relata nas *Confessiones*, se poderá ver a Deus com os olhos interiores, permitindo que esta visão imprima na alma vestígios daquilo que será a visão perfeita da eternidade.

2.3.3 A mística de Agostinho como restauração da *Imago Dei* na alma

Somada à mística da *Visio Dei*, Agostinho desenvolve outro aspecto singular da experiência de Deus, especialmente em suas obras tardias, como o *De Trinitate*: a mística da *Imago Dei*. A imagem de Deus no homem sempre foi um tema caro a Agostinho e pode ser percebido em várias de suas obras. De modo sistemático ela é tratada no *De Trinitate*, uma vez que, colocando a razão em busca de compreender o mistério da Trindade divina, Agostinho recorre a uma análise da própria interioridade humana como meio analógico de se pensar e conhecer a Trindade. A densa especulação sobre a Trindade depende de um olhar para o interior do ser humano, no qual se pode descobrir os elementos necessários para desvendar o mistério, pois, acerca do mistério de Deus apenas se pode falar por meio de analogias.

¹⁹ Uma ampla análise dos místicos que tratam da contemplação como *Visio Dei* pode ser obtida ao se consultar a obra de Bernard McGinn em seu segundo volume: McGinn, B. O desenvolvimento da mística: de Gregório Magno até 1200. São Paulo: Paulus, 2017.

A questão da *Imago Dei* emerge neste tratado teológico a partir do Livro XII com mais densidade. O ponto de partida do pensamento de Agostinho é que se pode perceber na natureza humana uma divisão evidente: o homem interior e o homem exterior. O corpo e a parte inferior da razão dependente dos sentidos para constituírem-se fazem parte do mundo exterior, isto é, estão voltados para as realidades temporais. A razão que se volta para as ideias absolutas, racionais e abstratas, das quais estão separados os sentidos e suas imagens, constitui o homem interior, capaz de voltar-se para as realidades eternas e, voltando-se para elas, lançar-se além delas rumo a Deus (*De Trin.* XII, 1-3).

Diante desta distinção do homem interior e do homem exterior, Agostinho tem claro que Deus não pode ser encontrado no homem exterior, ou como ele mesmo afirma, na razão inferior. A imagem de Deus que é buscada no homem está no interior, na razão superior, isto é, naquela faculdade exclusivamente humana que permite ao ser humano lançar-se para além do que pode ser percebido sensorialmente. A razão superior, chega à verdade imutável, perfeita, mas não despreza a atividade da razão inferior, pois ela permite que mesmo quando voltados para as coisas terrenas, os seres humanos possam perceber-las como vestígios do divino. Desta forma, tanto a razão inferior como a superior colaboram na busca por Deus, cada uma segundo a função que lhe cabe, mas é na razão superior, capaz de compreender e operar de modo abstrato que se pode inferir a *Imago Dei* como presença e ponto de ligação entre o ser humano e divindade (*De Trin.* XII, 4-5).

A alma humana na qual se aloja a imagem de Deus, apesar de suas divisões, consiste sempre numa unidade. Agostinho enfatiza reiteradas vezes que não se pode pensar o ser humano de modo fragmentado. As várias funções e manifestações que existem no conjunto do homem fazem parte de uma unidade. No que toca à busca e contemplação de Deus e na manutenção de sua imagem na alma, Agostinho expressa que a *Imago Dei* pode ser encontrada e restaurada quando a alma humana, em sua integridade, volta sua atenção para as coisas eternas. Na medida em que o homem se lança na busca pelas realidades eternas e a elas orienta todo seu ser, forma-se em seu interior, com maior evidência, a imagem de Deus. O contrário ocorre quando, voltando-se para as coisas terrenas e passageiras, o homem se esquece de Deus e fecha-se sobre as realidades temporais. Fechado sobre si mesmo, o homem se esquece de sua natureza e perde, gradualmente, a imagem de Deus (*De Trin.* XII, 10).

A possibilidade de se renovar a imagem de Deus na alma ou de permitir que ela se deteriore é o cerne da mística de Agostinho compreendida sob o prisma da *Imago Dei*. Para Agostinho, a liberdade concedida aos primeiros pais no paraíso é sinal de que Deus não oprime o homem como um tirano. A bondade de Deus concede ao homem a possibilidade de trilhar seu próprio caminho, uma vez que, dotado de razão e discernimento, é ele mesmo o responsável último pelas suas escolhas e sempre colocado diante da possibilidade de regenerar-se pela misericórdia de Deus (*Cat. Rud.* 29-31).

Dotado de liberdade, os primeiros pais, tomados de orgulho, ambicionaram ser mais do que Deus e governar o mundo, não segundo a razão pela qual se voltam para Deus, mas segundo seus caprichos. Ora, na medida em que o ser humano optou pelo abandono da racionalidade como força motriz de sua existência, se aproximaram dele as tentações próprias da carne, levando-o a fechar-se radicalmente sobre os prazeres egoístas que são próprios dos sentidos, colocando-os como felicidade e fim último de sua vida. Neste sentido, o ser humano perdeu a honra que Deus lhe havia dado ao imprimir em seu interior a imagem da divindade, optando por saciar-se de prazeres sensoriais, terrenos, egoístas, fechando o olhar para a eternidade (*De Trin.* XII, 14-16).

A restauração da *Imago Dei* no homem, na compreensão de Agostinho, nasce da possibilidade de trilhar um caminho inverso ao que foi realizado pelos primeiros pais. Mais uma vez, a vida moral e a contemplação de Deus estão radicalmente unidas no pensamento místico de Agostinho. Para o hiponense, na medida em que o homem vive em conformidade com Deus, a alma tende para a perfeição e, gradualmente, modela-se aquela imagem de Deus perdida pelo pecado. A ascensão da alma que deixa o mundo passageiro para voltar-se as coisas eternas e verdadeiras, colocando como fim e felicidade a posse de Deus, empreende um movimento de restauração da *Imago Dei* em seu interior (*De Trin.* XII, 21a).

A restauração da imagem de Deus no interior, ou seja, o empreendimento de volta para Deus não pode prescindir da fé. Como cristão, Agostinho enfatiza o valor da fé como elemento indispensável na reconstituição da Trindade na alma. É a luz da fé que torna o homem capaz de reencontrar o caminho da vida divina perdida pelo pecado original, pois é pela fé que o homem percebe a verdadeira felicidade como aquela felicidade eterna, imutável e perfeita. A fé abre os horizontes do ser humano

para a vida imortal prometida e, justamente por isso, permite ao ser humano contemplar a Deus enquanto prelúdio daquilo que verão na eternidade e viverão plenamente (*De Trint.* XIII, 9-11).

A partir da constatação de que a fé se constitui como elemento fundamental no empreendimento da restauração da *Imago Dei* no homem, Agostinho elabora uma longa exposição cristológica. Na concepção de Agostinho, é precisamente no retorno do ser humano à Deus, enquanto possibilidade de restaurar em seu interior a imagem de Deus perdida pelo pecado que se permite fundamentar a teologia da justificação em Cristo da qual depende toda a teologia cristã posterior. Em Cristo, segundo Agostinho, encontra-se a reconciliação do mundo perdido com Deus. A encarnação, a morte e a ressurreição de Jesus oferecem ao ser humano a salvação prometida por Deus, pois colocam sob um novo significado a existência em sua totalidade. Diante do mistério de Cristo, o sofrimento, a morte e o pecado, imputados com justiça na ocasião do primeiro pecado, são redimidos pela gratuidade da morte de Cristo e inseridos na história da salvação enquanto elementos constituintes de uma realidade gratuitamente salva que expressa a misericórdia infinita do Pai (*De Trin.* XIII, 12-24).

A fé é o elemento constitutivo da reconstituição da imagem de Deus na alma. A fé é ainda prelúdio, anúncio do que virá quando a humanidade puder contemplar na eternidade aquilo que lhe foi prometido. A total restauração da imagem de Deus no homem não se dá pela fé, mas é a completude da fé, isto é, o alcance daquilo que é prometido na fé. Agostinho tem clareza de que a restauração de Deus no homem não é possível em sua plenitude nesta vida mortal, para ele, o encontro místico ocorre de modo definitivo na união plena com Deus na eternidade. A restauração da *Imago Dei* na alma conjuga-se com a *Visio Dei*. Na medida em que é restaurada plenamente a imagem de Deus perdida pelo pecado se pode contemplar a Deus na visão face a face que se almeja nesta vida. Nesta vida se vê e se compreende de modo imperfeito, mas na eternidade se poderá compreender e ver de modo pleno, pois lá o homem estará reconstituído em sua natureza original e poderá gozar da felicidade eterna e imutável prometida (*De Trin.* XIV, 4).

A mística, portanto, da *Imago Dei*, trata de modo tensional o presente e o futuro. No presente, gradualmente a imagem de Deus se vai formando na alma mediante a fé que move a razão a buscar as coisas eternas. É na parte mais singular do ser humano que se encontra a imagem da Trindade, donde se pode inferir que, é na

medida em que o homem encontra a si mesmo em sua natureza única frente ao conjunto das coisas criadas que ele encontra a Deus. Encontrar a imagem de Deus no interior de si mesmo, coloca o ser humano como alguém capaz de Deus, partícipe de uma realidade que o transcende e o convida a adentra-la com a totalidade de sua existência e, isto só é possível, porque no interior mais íntimo do homem encontra-se a presença da Trindade (*De Trin.* XIV, 11). Sobre este percurso de conhecimento de si mesmo como descoberta da *Imago Dei* na alma, discorre Agostinho:

Quando a alma ama a Deus, como dissemos, conseqüentemente dele se lembra, conhece-o, e com razão lhe é ordenado a respeito de seu próximo que o ame como a si mesmo. Nesse caso, já não se ama a Deus, o qual não somente é imagem por participação, mas nele se renova de sua velhice espiritual, restaura-se de sua deformidade e torna-se feliz depois de ter caído na infelicidade (*De Trin.* XIV, 18).

Sendo uma das mais belas contribuições à mística de Agostinho, a concepção da *Imago Dei* na alma possui elementos particulares que não podem ser legados ao esquecimento, especialmente quando no próximo capítulo se abordará sobre a mística de Agostinho nas *Confessiones* enquanto uma mística de redescoberta de Deus no interior do humano. Na busca de compreender a *Imago Dei*, Agostinho leva seus leitores a olharem para si mesmos. O olhar sobre si mesmo como tentativa de reencontrar no recôndito da alma a presença de Deus, não está dissociado de sentir amor por si mesmo, mesmo diante das fragilidades que são próprias do homem. Há uma leitura Agostinho que enfatiza seu desprezo por aquilo que é humano, todavia, diante dos textos encontrados no *De Trinitate*, não se pode afirmar que Agostinho despreze o que é humano. Ao contrário, o hiponense recoloca o homem como ponto de encontro com o divino, não enquanto um ente desencarnado, mas como um sujeito consciente de sua própria condição. O texto extraído do *De Trinitate* fala por si:

Expus tudo isso a fim de que, embora brevemente, sejam advertidos até os mais tardos de inteligência, a cujos olhos ou ouvidos chegarem estes escritos, quanto a alma se ame a si mesma, mesmo em sua debilidade e sujeita a erros, ao amar e perseguir as coisas que lhe são inferiores. Ora, ela não poderia amar-se a si mesma, se se desconhecesse totalmente, isto é, se não se lembrasse de si mesma, e não se conhece-se. Essa presença nela da imagem de Deus é tão poderosa que a torna capaz de aderir a aquele de quem é a imagem. Pois a alma está a tal atura na hierarquia das naturezas – não só dos espaços – que acima dela só existe Deus. Finalmente, quando aderir a ele, será um só espírito, conforme o testemunho do Apóstolo: Aquele se une ao Senhor, constitui um só espírito com Ele (1Cor 6, 17). Com efeito, a alma é admitida à participação da natureza, da verdade e da felicidade de Deus sem que ele tenha qualquer aumento em sua natureza, verdade e felicidade. E quando ela aderir a essa natureza divina viverá sem mudança e, contemplará o que lhe for dado contemplar, à luz da imutabilidade, para sua felicidade. Então, conforme a promessa da Escritura divina, “saciar-se-á

de bens o seu desejo” (SI 102, 5), desses bens imutáveis da própria Trindade de Deus, da qual é a imagem. E para que jamais se altere essa imagem, ele a ocultará “no recesso de seu rosto” (SI 30,21). Será ela tão cumulada das riquezas de Deus, que o pecado nunca mais lhe causará prazer algum. Entretanto, por agora, quando a alma contempla a si mesma, não contempla ainda nada de imutável (*De Trin.* XIV, 20).

Enfim, a mística da *Imago Dei*, contém os textos mais belos do bispo de Hipona e mais singulares. Sua compreensão da imagem de Deus no homem é ao mesmo tempo bela e densa. A teologia que dela emana é mais do que uma reflexão racional sobre a presença de Deus na alma, mas é o relato da constatação experimentada desta presença. Os textos de Agostinho que falam sobre a imagem de Deus na alma não estão dissociados de uma experiência radical e profunda de Deus na qual o hiponense descobriu em si os vestígios de uma imagem deformada que gradualmente foi sendo restaurada até chegar à plenitude na eternidade. Das contribuições mais significativas da mística de Agostinho, a ideia de progressão gradual da formulação da *Imago Dei* no interior do homem é a que mais fortemente influenciou a tradição espiritual cristã. Há um caminho a ser trilhado até o encontro definitivo, unitivo e, a totalidade deste caminho é mística na medida em que se encontra a Deus e a si mesmo como realidades que se interpelam.

2.3.4 A mística de Agostinho mediada pelo *Christus Totus*

Aplicando a divisão proposta por Bernard McGinn uma última característica da mística de Agostinho merece ser mencionada: o papel do Cristo Total. Agostinho é um pensador cristão. Sua conversão relatada com ênfase nas *Confessiones* a ponto de adentrar o conjunto de textos místicos que serão analisados posteriormente, imprime no pensamento de Agostinho o sentimento de pertença a Cristo que é assinalado sob a égide da filiação. A compreensão de que os cristãos são filhos de Deus é basilar na construção do pensamento místico, teológico e filosófico do hiponense. O papel do Cristo Total, isto é, do Cristo como mediador indispensável entre os homens e Deus está contido, especialmente, nos Comentários aos Salmos, textos marcadamente estéticos de Agostinho, pois constituem uma exortação à comunidade que ele se dirige. A partir destes textos, pode-se perceber a centralidade da figura de Cristo e da Igreja no pensamento de Agostinho.

A experiência mística cristã, apesar de ser uma experiência imediata da presença de Deus, possui estritas ligações com a figura de Cristo. É Cristo que revela o Pai e dá a conhecer, possibilitando que Ele seja acessível ao conhecimento humano. A concepção cristológica de Agostinho que vê em Cristo o mediador entre Deus e os homens está delineada no *De Trinitate*. O Livro XV na tentativa de coroar a reflexão sobre o Mistério da Trindade, inicia-se com a constatação de que o ser humano pode reconhecer a Trindade Divina na medida em que reconhece os vestígios da divindade nas coisas criadas. O olhar sobre as coisas criadas e sobre si mesmo, especialmente em sua condição de ser racional, leva o ser humano a dirigir-se para a Trindade enquanto Deus revelado. A possibilidade de encontrar-se com a Trindade e redescobrir no próprio interior do homem a *Imago Dei* gravada pela Trindade, se dá devido à mediação do Verbo, isto é, Jesus Cristo. O Verbo de Deus que se encarna, tem também no ser humano algo comum que permite ao homem reconhecê-lo e a partir dele elevar-se aos mistérios divinos da Trindade. O Verbo divino e o verbo interior do ser humano partilham, por participação, a comunhão com a Trindade o que permite ao homem conhecer os mistérios divinos (*De Trin.* XV, 6-26).

O caráter de mediador, próprio de Cristo, é para Agostinho um elemento constitutivo na sua experiência interior. Toda economia da salvação tende para Cristo e nele adquire sentido, pois é em Cristo que o homem ganha filiação divina. O comentário ao salmo 49, um dos textos mais belos da tradição espiritual do Ocidente, aborda a filiação divina do homem em Cristo, comparando-a ao modo dos orientais, à deificação do ser humano. Na concepção de Agostinho, o convite da Escritura para que o ser humano olhe para si mesmo e avalie sua vida sob o crivo da Palavra de Deus, estende-se também para o convite a reconhecer em si a filiação adquirida em Cristo. O Cristo, Filho de Deus, é aquele que por bondade e misericórdia assume a humanidade frágil em sua carne e faz daqueles que o amam verdadeiros filhos. A filiação divina em Cristo deifica o ser humano pois aproxima o homem de Deus pelo amor (*En. Ps.* 49, 1-2).

A mediação e a filiação promovidas por Cristo, porém, não estão dissociadas da Igreja. Agostinho é um místico de relações ternas com a Igreja. Para o hiponense, o encontro verdadeiro com Cristo ocorre nos limites da Igreja, uma vez que, semeada entre os povos todos, a fé eclesial em Cristo oferece a possibilidade de que todos se tornem filhos de Deus por adoção batismal. A Igreja, dispersa pelo mundo, chama a

humanidade a se aproximar de Cristo e assumir, de modo participativo, sua natureza divina mediante os sacramentos e a vida fraterna. Esse chamado à participação na natureza de Cristo é o convite à fé que a Igreja dirige a todos. Fé que crê sem ver e assume com radicalidade a divindade do Filho e sua mediação salvífica, rejeitada outrora pelo povo que o viu em sua humildade carnal (*En. Ps. 49, 3-5*).

O teor da exposição torna-se uma exortação moral contundente na medida em que Agostinho coloca seus ouvintes diante do imaginário do Juízo Final. A Igreja, chamada a promover a consciência dos fiéis sobre si mesmos e convida-los à penitência e à conversão, deve sempre ter diante de si o dia do Juízo Final, no qual, o Cristo e os Santos, como juízes assentados sobre os tronos, irão julgar os fiéis de acordo com suas obras. Agostinho tece com dramaticidade a cena do Juízo evocando o fogo eterno, o tormento de uma mão queimada como analogia ao sofrimento dos infiéis no fogo do inferno. O imaginário popular posterior certamente bebeu destas fontes agostinianas que, visando amedrontar os fiéis, colocava diante deles a possibilidade de assumir o bem, a caridade e o serviço aos pobres como meio de redenção (*En. Ps. 49, 7-13*).

O final do sermão é uma exortação mística à imitação de Cristo. A semelhança do sacrifício redentor de Cristo, aqueles que aderem à fé, não devem buscar oferecer a Deus coisas exteriores, mas ao contrário, devem oferecer a si mesmos como sacrifício perfeito ao Pai de modo que, pouco a pouco, assumam para si a Imagem de Cristo e se assemelhem a ele em prática e natureza. Adotando as palavras de Paulo, Agostinho sintetiza que o cristão, vivendo na fé e na comunidade eclesial, vive como um eterno sacrifício de louvor ao Pai e, assemelhando-se a Cristo, torna-se um com ele, sendo, como diz o Apóstolo: “Não sou eu quem vivo, mas Cristo que vive em mim (Gl 2,20). O conhecimento de Cristo e a gradual semelhança adquirida a Ele é o caminho de salvação proposto pela Igreja, sem o qual o cristão estaria desamparado diante do temeroso dia do juízo. É ao assemelhar-se a Cristo que se forma no homem a natureza reconciliada, capaz de vislumbrar a Deus e esperar pela plenitude de paz (*En. Ps. 49 21-31*).

O comentário de Agostinho ao salmo 84 também é um texto conhecido na tradição espiritual do Ocidente. O texto é breve comparado aos demais comentários típicos do hiponense e oferece uma visão singular sobre a salvação conferida por Cristo como graça. Logo de início, Agostinho enfatiza que o fim da vida cristã é Cristo.

O cristão vive tendo como fim assemelhar-se a Cristo, de modo que, participando na fé da vida em Cristo, forme-se no homem a semelhança de Cristo perdida pelo pecado de Adão. O pecado, na concepção de Agostinho, é tido como o cativo no qual a humanidade se viu presa desde a queda dos primeiros pais. O pecado que permeia a vida humana em todas as suas dimensões é sanado pela libertação conferida pela graça de Cristo que, assumindo a condição humana, ofereceu-se como vítima para expiação do mal desencadeado por Adão. Ora, a fé neste mistério de salvação regenera o ser humano em uma nova criatura, feita não mais à imagem do primeiro homem pecador, mas sim restaurada à imagem de Cristo que imprime um caráter indelével de filiação àqueles que aderem a Ele pela fé (*En. Ps. 84, 4-7*).

A centralidade da figura de Cristo é exposta por Agostinho longamente. Ao ver do hiponense, Cristo se constitui como o salvador, o tesouro mais perfeito do homem que não pode ser tirado do íntimo dos fiéis. A pertença a Cristo e sua presença no íntimo do ser humano representa a totalidade da fé cristã. A fé gera no cristão o Cristo que renova o sujeito e o torna filho de Deus. Essa filiação possibilita que o coração de cada cristão seja purificado e preparado para a visão de Deus perfeita na eternidade. Agora, pela fé, se vê ainda de modo insuficiente, dirá Agostinho lembrando Paulo, mas na eternidade se verá plenamente, pois lá haverá a paz, a concórdia e tudo será perfeito como era no início. É apenas na eternidade, segundo Agostinho, que cessará a tensão vivida pelo homem carnal. A vida em Cristo, isto é, a vida mística, mesmo que plenamente enraizada na fé, não supera completamente a tensão entre as necessidades físicas e as tentações do corpo e o desejo de possuir exclusivamente a Deus. Mesmo que orientados para Deus, os fiéis ainda experimentam as fraquezas da carne e, são chamados a ver nessas misérias a manifestação da misericórdia do Pai (*En. Ps. 84, 8-11*).

A mediação de Cristo, portanto, na concepção de Agostinho, não é algo que possa ser desconsiderado na constituição de sua mística. A mística de Agostinho, pelo fato de ser assumidamente cristã, pressupõe a centralidade da figura de Cristo, manifestada e dispersada pela Igreja, como figura fundamental na constituição de uma experiência de Deus cujo objetivo é recuperar a imagem de Deus perdida pelo pecado no início da história. Cristo, visto como salvador, manifestador da vontade do Pai, é também aquele que deve servir de critério absoluto no caminho espiritual do fiel. O fiel torna-se cada vez mais próximo de Deus à medida em que se assemelha a Cristo. É

em Cristo, na Igreja, que a experiência de Deus é verdadeira, autêntica e profunda, capaz de fazer com que o homem redescubra em seu interior aquela natureza ocultada pelo pecado, porém, passível de ser restaurada pela adesão à Graça de Deus manifestada em Cristo.

2.4 Considerações

A tentativa de responder à questão sobre a presença mística em Agostinho é um tema debatido e que ainda permanece em aberto. Os vários estudos sobre o tema apontam para a possibilidade de se compreender Agostinho como místico, prescindindo, porém, da determinação conferida ao termo pelos teóricos modernos. A mística de Agostinho é radicalmente diferente dos modelos típicos dos escritores modernos nos quais aspectos como a subjetividade, o arrebatamento interior, a sistematização dos itinerários da alma, a letra poética paradoxal, as tensões com a instituição, são característicos. Agostinho não possui tratados específicos sobre a mística, nem tampouco assume sua produção literária com a intenção de sistematizar caminhos interiores da alma até a união com Deus. A mística de Agostinho permeia o substrato de seus textos, isto é, constitui-se como a fonte da qual emana a possibilidade de se pensar Deus, compreendê-lo existencialmente e assumi-lo como doador de sentido para a totalidade da vida.

O uso da expressão “mística” em Agostinho não é tão comum. Ele utiliza o termo poucas vezes, mantendo o significado comum dos autores do anterior ao século XVII. Agostinho entende a mística como segredo, como mistério a ser desvelado na leitura da Escritura e nos rituais sacramentais. A prática cristã como um todo é tomada como mística, o que permite compreender como Agostinho trata a sua teologia, sua filosofia e sua espiritualidade como exercícios de aproximação contemplativa ao Mistério divino. Para o hiponense, o cristianismo como um todo, isto é, em sua prática e sua elaboração teórica encontra em seu cerne um sentido mais profundo, um mistério fontal que se defronta com o homem e o interpela a penetrar nas profundezas mais secretas do Mistério de Deus. Este penetrar os mistérios cristãos, em Agostinho, é fruto de um exercício abdicado e exigente da razão que vai até as últimas consequências, até se confrontar com os próprios limites e prostrar-se em adoração silenciosa (McGINN, 2012, p. 362-363).

Neste sentido, compreender Agostinho como um místico exige o percurso trilhado por este capítulo. Conhecer a figura de Agostinho como uma figura que foi construída ao longo dos séculos e que deve ser redescoberta em sua singularidade, exige que o próprio autor fale por si. Agostinho não é alguém que pode ser pintado ao gosto dos autores que sobre ele dissertam. Sua vida, de alguma forma, transcende os limites impostos pelos estudiosos. Os acentos espirituais abordados com detalhes neste tópico corroboram para trazer à luz os elementos necessários à compreensão do que Agostinho viveu e experimentou em sua caminhada cristã. Ele foi um cristão e um bispo do século IV e V. Ele é uma figura que não olvida de seu entorno. Sua biografia traz à tona elementos que compõe um quadro espiritual necessário para a leitura de seus textos e, especialmente das *Confessiones* que serão analisadas no próximo capítulo.

O segundo tópico deste capítulo tratou de expor aquilo que Agostinho conheceu enquanto pensamento de uma época e quais ferramentas epistemológicas utilizou para elaborar suas narrativas. A filosofia neoplatônica como exercício espiritual consolidou-se na mente de Agostinho de tal modo que ele a cristianizou ao longo de sua vida. Sabe-se que Agostinho utilizou muitos elementos do neoplatonismo para expor a fé cristã e compreende-la dentro dos ditames próprios de uma cultura alheia ao texto bíblico e a fé judaica presente na tradição da Escritura. O neoplatonismo cristão que toma forma com Ambrósio, Vitorino, Agostinho e outros, serve como uma ferramenta de tradução do mundo hebraico para o mundo helênico da fé revelada. A estrutura de pensamento neoplatônica e, especialmente, sua estrutura ascensional da alma de retorno contemplativo e união mística com o Uno foram amplamente empregadas por Agostinho na descrição de suas visões extáticas e na sua compreensão de progressão espiritual. Soma-se a este contexto toda a história da Igreja africana que cunha de modo indelével a personalidade de Agostinho como um polemista, teólogo e mediador de conflitos.

No terceiro tópico se analisou a mística de Agostinho propriamente dita. Sabe-se que a questão está em aberto, porém, a maioria dos textos do hiponense deixam transparecer algum elemento de fundo que pode ser caracterizado como místico. Os vários textos abordados visam apresentar, segundo classificações propostas por estudiosos do tema, algumas faces da mística de Agostinho. Não sendo uma mística intimista ao estilo moderno, nem formulada como um campo delimitado, a mística de

Agostinho pode ser vista em textos variados como filosóficos, teológicos e espirituais. Apesar dos elementos variáveis presentes nestes textos, alguns são perenes, como a interioridade, o desejo da visão de Deus, a restauração da imagem de Deus na alma e a mediação de Cristo como portador da salvação e da filiação divina. Esses elementos, não elaborados de modo sistemático, compõe uma gama extensa de escritos que não podem ser abordados satisfatoriamente nesta pesquisa, mas apenas servem para delinear a personalidade de Agostinho como alguém fortemente marcado pela experiência de Deus que se dá no interior do homem, na restauração da imagem de Deus pela mediação de Cristo apontando, desta forma, para a visão plena na eternidade.

Enfim, tendo consciência dos limites impostos pelo tempo e pela extensão desta pesquisa, vários textos ficaram excluídos desta análise, como também os comentários tecidos por comentadores e estudiosos que publicaram amplos volumes sobre o assunto. Optou-se por deixar os textos de Agostinho falarem de si mesmos. O que se objetivou neste capítulo, isto é, traçar o perfil de Agostinho como um homem de seu tempo, alguém imerso em sua cultura e um místico, abre a possibilidade de compreender aquilo que é mais caro ao hiponense: a experiência de Deus no mais íntimo do humano. Para tal, o terceiro capítulo que agora se inicia, colocará em evidência as *Confessiones* como texto tradutor da mística mais autêntica de Agostinho.

3. A MÍSTICA AGOSTINIANA NAS *CONFESSIONES*: UM CORAÇÃO INQUIETO

“Criaste-nos para Vós e o nosso coração está inquieto enquanto não repousa em Vós” (Conf. I, 1).

A questão da mística em Santo Agostinho é uma questão aberta. Há na vida e na obra do hiponense traços de uma experiência profunda de Deus que se traduz não somente em relatos extáticos, poemas ou textos espirituais, mas perpassa toda a sua teologia, filosofia, espiritualidade e sua própria ação pastoral. Agostinho é um místico no sentido próprio da palavra, isto é, alguém que experimenta radicalmente o Mistério de Deus de modo que este Mistério transforme a totalidade de sua existência. Os relatos que permitem inscrever Agostinho no rol dos místicos são sempre relatos, de certa forma, dialogais. Ele dialoga consigo em vista de compreender a si e a Deus. Agostinho estabelece longos diálogos com Deus, seja na oração ou na especulação teológica e com os outros tendo em vista suscitar em seus ouvintes a experiência interior que ele mesmo viveu, como já aludido no capítulo precedente a partir de uma aproximação fenomenológica de alguns textos fundamentais que corroboram para a percepção de uma mística constituída de várias perspectivas nos textos do hiponense.

A mística de Agostinho pensada como uma mística expressa em diálogos, permite assumir as *Confessiones*, por excelência, como a obra mística do hiponense. As *Confessiones* compõem uma obra literária singular. A leitura das *Confessiones* influenciou uma série de personagens expressivos na história, desde Paulino de Nola, contemporâneo de Agostinho, a Teresa d'Ávila no século XVI e Martin Heidegger no século XX. Os grandes pensadores do Ocidente assumiram as *Confessiones* como uma leitura quase que obrigatória, em certos momentos não pelo seu conteúdo, mas pela sua consagração como obra clássica do mundo ocidental. Essa obra, composta por volta de 397 não é uma autobiografia no sentido estritamente moderno do termo, mas um diálogo de Agostinho com Deus e consigo mesmo, na intenção de compreender-se a si mesmo em relação ao Criador (VANNIER, 2010).

A compreensão de si em relação a Deus constitui-se como elemento básico à uma abordagem das *Confessiones* que queira evidenciar os aspectos espirituais e místicos do texto. É diante da experiência de Deus que o humano se revela na sua face mais original. Ao longo das *Confessiones* é perceptível a construção de uma

releitura de Agostinho sobre sua própria vida iluminada pelos momentos de conversão que alteram existencialmente sua trajetória. A experiência de Deus que lança luz sobre todas as etapas da vida de Agostinho relatadas nas *Confessiones*, não é uma experiência fixada, mas perpassa a existência integral do hiponense que culmina na contemplação e o repouso eterno no seio do Criador.

As *Confessiones*, portanto, são como um itinerário espiritual donde emergem uma compreensão simultânea de Deus como misericórdia, graça e salvação, e do homem enquanto destinatário deste amor incondicional de Deus. Por isso, este último capítulo intenta abordar fenomenologicamente as *Confessiones*, considerando-as como um conjunto, de alguma forma, unitário de textos que elucidam um itinerário da alma até a contemplação definitiva em Deus, seguindo os moldes próprios das narrativas espirituais de Agostinho já mencionadas anteriormente. A abordagem fenomenológica das *Confessiones* aqui realizada, não visa esgotar o conteúdo do livro, mas expressar a presença da experiência de Deus no interior da vida de Agostinho, não somente nos relatos extáticos, mas no olhar hermenêutico sobre si, na especulação teológica e filosófica, na interpretação das escrituras e nas próprias angustias do existir humano.

Cientes de que ainda muitos aspectos ricos serão omitidos, este capítulo se dividirá em 4 grandes partes: a primeira abordará e sintetizará alguns elementos fundamentais pra a leitura fenomenológica do texto, remetendo-se, frequentemente ao que foi exposto nos capítulos anteriores. A segunda parte abordará as *Confessiones* como um conjunto de relatos e experiência espirituais narradas à luz da mística enquanto experiência de Deus; a terceira parte exporá as tensões próprias da mística agostiniana nas quais o humano emerge como ele é em sua natureza; a quarta e última parte abordará como Agostinho interpreta alegoricamente a Escritura tendo em vista a experiência de Deus como plenitude.

3.1 Pressupostos teóricos e analíticos

As *Confessiones* se apresentam como um texto literário clássico no mundo ocidental. Muitos pensadores se dedicaram a ler e estudar o texto, seja para explicá-lo ou para vivenciá-lo espiritualmente. Sabe-se que as *Confessiones* não constituem uma autobiografia no sentido restrito do termo, mas a construção de uma narrativa

pessoal na qual Agostinho se constrói enquanto sujeito à luz do Criador e de uma compreensão mútua de sua condição enquanto criatura e de Deus como mantenedor necessário de sua existência. A importância do texto, neste sentido, se deve ao fato de que ele possibilita uma série de interpretações, pois na medida em que o leitor se dedica a estudá-lo, torna-se perceptível que a narrativa de Agostinho não diz respeito somente a ele, mas estende-se, existencialmente, a humanidade. O sujeito que ali é exposto, analisado e observado à luz da fé, de certa maneira, relaciona-se com o arquétipo geral do ser humano que, observando a si mesmo, vê-se constantemente interpelado a perceber suas limitações e potencialidades (VANNIER, 2010).

As *Confessiones* é uma obra cuja determinação hermenêutica é complexa. Não há um conjunto de regras capazes de fixar o modo de ler e compreender a obra, uma vez que, não há um consenso quanto ao gênero, unidade e estrutura do livro. Desde o século XIX com o avanço dos estudos científicos sobre as obras antigas, percebe-se que as *Confessiones* não compõem um conjunto homogêneo de livros. O próprio Agostinho afirma que há uma divisão interna na obra. O autor classifica sua obra como contendo duas partes heterogêneas, ou seja, uma primeira parte na qual versa sobre ele mesmo e uma segunda, na qual se debruça sobre a interpretação da Escritura. Ora, um olhar atento sobre os livros que compõem as *Confessiones* permite discutir a relação entre esses dois conjuntos apontados por Agostinho e o significado do Livro X na conjugação destes dois conjuntos, o que possibilita uma divisão tripartite da obra de Agostinho (BRACHTENDORF, 2020, p. 10-12).

A divisão das *Confessiones* em três partes é contestável, porém, a maioria dos estudiosos assente a ela como uma forma didática de compreender o texto. É quase um consenso que o livro possa ser dividido em três conjuntos que, nem sempre, compõem uma unidade perfeita, mas possuem laços entre si. Estes conjuntos, isto é, os livros de I a IX formam uma narrativa acerca do passado, lido à luz da fé, ou seja, uma autobiografia espiritual. O livro X é considerado um ponto único no conjunto da obra e reflete pensamentos, especulações e experiências místicas de Agostinho no momento em que ele escreve. Os livros de XI a XIII, por sua vez, são a conclusão das *Confessiones* e se apresentam como o limiar da contemplação de Deus por meio da criação até a experiência da eternidade.

A divisão tripartida das *Confessiones* indica o modo próprio empregado por Agostinho na elaboração de seus textos. O escritor africano do IV século não compõe

sua obra de modo sistemático como escolásticos e modernos, mas, segundo a tese apontada por vários estudiosos agostinianos, faz de suas obras um exercício espiritual, ou seja, utiliza-se dos textos como meio para expor uma atividade da alma que não é exclusivamente intelectual. A coerência das *Confessiones* normalmente é encontrada quando se parte deste pressuposto. Agostinho ao elaborar sua obra não estava preocupado em lhe conferir uma rígida estruturação lógica, mas em expressar aquilo que se passa em sua alma e compreender seu mundo interior à luz da fé cristã (BRACHTENDORF, 2020, p. 13).

Em linhas gerais, assume-se que a razão com a qual Agostinho se orienta para elaborar seus textos, especialmente as *Confessiones*, é a razão cordial. A razão do coração não permite a colocação de estruturas rígidas na escrita e nem na leitura do texto, o que possibilita uma riqueza emocional, espiritual e interpretativa, uma vez que, o modo de escrever do autor interpela existencialmente seus leitores. É neste sentido que, ao elaborar as *Confessiones*, Agostinho tem como objetivo expor a ação de Deus e sua misericórdia agente no ser humano, utilizando-se como exemplo. A partir de sua própria experiência, Agostinho permite que os leitores percebam a ação da Graça de Deus que intervém diretamente na história humana para a salvação – um dos fundamentos mais radicais de sua teologia (PINCKAERS, 2013, 29-37).

Tendo claro que o objetivo de Agostinho é trilhar com o leitor um caminho espiritual no qual se compreenda mutuamente a Deus e a si mesmo, pode-se pensar um plano de unidade para a compreensão das *Confessiones*. Ora, ao olhar para o texto das *Confessiones* se percebe que ele pode ser lido na perspectiva cronológica, ou seja, a primeira parte refere-se ao passado, a segunda parte ao presente e a terceira ao futuro. Desta forma, as *Confessiones* foram a unidade de uma existência na qual, olhando para o passado pode-se entrever a memória que traz à luz aspectos positivos e negativos da existência; olhando para o presente, percebe-se a inteligência que possibilita a compreensão da vida em sua radicalidade; olhando para o futuro encontra-se a vontade intrínseca do ser humano de repousar definitivamente na eternidade (PINCKAERS, 2013, 44-52).

Assumindo esta possibilidade de leitura das *Confessiones* como uma unidade textual que se organiza hermeneuticamente a partir do passado, presente e futuro, a leitura que se fará da obra neste capítulo utilizar-se-á de um aparato moderno de compreensão do mundo: a fenomenologia. Como já exposto largamente no primeiro

capítulo, a fenomenologia consiste em um método de aproximação da realidade que visa deixar que as coisas se mostrem ao observador tal como elas são. Apesar da impossibilidade de uma fenomenologia pura tal como pretendida por Husserl, o método fenomenológico de leitura da realidade traz em seu cerne aquilo que é essencial para uma aproximação de objetos complexos que, especialmente no caso do fenômeno místico, é de suma importância: a liberdade do mostrar-se.

Sucessor de Husserl, Heidegger elabora uma definição de fenomenologia, a partir da análise etimológica do termo “fenômeno” que traduz de modo sintético e categórico o que aqui se entende por fenomenologia. Heidegger assume que o termo grego φαίνομενον significa mostrar-se, isto é, aquilo que é trazido à luz. Fenômeno, seria, portanto, aquilo que se mostra em si mesmo. O mostrar-se das coisas em si, conseqüentemente, o fenômeno, possibilita um modo privilegiado de encontro, pois não se encontra com uma aparência sob a qual se esconde algo, mas com aquilo que se é de fato. O fenômeno expressa a si mesmo como ele é, mesmo que para sua compreensão sejam necessários alguns passos metodológicos, não se busca desvendar o que se esconde por trás do que é mostrado, mas o que é visto em si. Neste sentido, a fenomenologia seria o encontro das coisas em si mesmas, o olhar e a compreensão daquilo que se mostra tal como se mostra (HEIDEGGER, 2015, p. 65-79).

Assumindo esta visão fenomenológica que possibilita uma aproximação do objeto muito mais livre, o capítulo que se segue tratará as *Confessiones* como a expressão de uma experiência pessoal narrada de forma que o texto em si permite adentrar o íntimo do autor e trazer à luz a experiência fontal – mística – que norteia e está presente em todo o texto manifesta sob diversas perspectivas. A fenomenologia da mística das *Confessiones*, significa, em palavras simples, deixar que o próprio texto fale acerca de si mesmo de modo que venha à luz, por meio das diversas narrativas e estilos que o compõe, uma experiência mística fontal que imprime de modo definitivo no coração de Agostinho um sentido de si e Deus que se desenvolvem mutuamente na medida em que o texto é elaborado enquanto um *exercitatio animi*.

A abordagem fenomenológica da mística, como desenvolvida no primeiro capítulo e agora aplicada diretamente as *Confessiones*, permite que esteja à luz uma compreensão de mística alargada, não restrita aos limites próprios da modernidade

que se esforçaram por delimitar em demasiado o que se pode caracterizar como uma experiência mística. Este conceito alargado de compreensão da mística permite que a leitura das *Confessiones* seja a expressão de uma experiência mística perene capaz de nortear toda a vida de Agostinho, tendo momentos de maior ou menor intensidade e, expressando-se de forma muito variada ao longo do texto, em especulações filosóficas, teológicas, interpretações bíblicas ou narrativas autobiográficas.

Da mesma forma que a experiência mística não pode ser circunscrita a um tipo determinado de linguagem ou de expressão, a mística das *Confessiones* também não se reduz a momentos extáticos ou textos paradoxais. A obra toda é expressão de uma experiência de Deus que, tornada consciente, é, na medida do possível racionalizada em especulação teológica, filosófica e discursiva. Desta forma, a compreensão de mística que é empregada na análise das *Confessiones*, remete à conclusão do primeiro capítulo desta pesquisa na qual se assume que a mística se constitui de uma experiência radical de Deus ocorrida no campo da existência, gratuitamente, de forma que o sujeito, envolto no Mistério que sobre ele se lança, é tomado de forte excitação interior e busca expressá-la desafiando a própria linguagem e quaisquer forma de sistematização. Em suma, a mística com a qual se defrontará o leitor é uma mística que se expressa de maneira complexa, variada e, sobretudo, profundamente existencial.

A profundidade existencial da mística de Agostinho, ou seja, a tradução desta experiência em uma hermenêutica sobre si mesmo à luz do que foi vivenciado no encontro radical com Deus em seu Mistério, implica na necessidade de compreender o mundo no qual Agostinho se insere para que as categorias que ele utiliza ao narrar sua vida e sua mística sejam claras ao leitor. Retomando brevemente o que se abordou no segundo capítulo desta pesquisa, é preciso ter sempre presente que a estrutura de pensamento com a qual Agostinho opera é fortemente neoplatônica. A filosofia neoplatônica, não apenas aquela conhecida em Milão com os livros de Plotino e Porfírio, mas aquela que circulava popularmente na África por meio de Apuleio e das escolas imperiais, possui uma estruturação clara da realidade.

Para os pensadores neoplatônicos toda a realidade está ordenada em função do Uno, isto é, do Princípio originador de todas as coisas que confere unidade e existência à realidade. Neste sentido, a aproximação ou a distância com o Uno torna uma existência mais ou menos boa. A bondade e a excelência das coisas dependem

de sua proximidade com a perfeição do Uno. O Uno, por sua vez, sendo uma realidade imaterial, eterna e perfeita, tem por mais próximas realidades imateriais, ideais, que não estão sujeitas à contingência e à morte. Por isso, há no neoplatonismo uma valorização exagerada da racionalidade. Especialmente com Plotino e Porfírio, a razão torna-se um caminho ascético e espiritual que conduz o ser humano disperso entre as muitas coisas materiais à unidade original no interior da sua alma, podendo contemplar, ainda que momentaneamente, o sentido perfeito de sua existência em relação ao Uno imaterial. Filosofia e caminho espiritual estavam intimamente próximos na constituição da cosmovisão herdada por Agostinho.

A totalidade das *Confessiones* e especialmente os textos místicos dotados de êxtases ou momentos de maior intensidade espiritual são narrados segundo este escopo neoplatônico de constituição da realidade. O ideal de retorno da alma a Deus – Uno – presente já nos tratados filosóficos de Agostinho, assume um caráter subjetivo e radicalmente existencial nas *Confessiones*, sendo a obra toda um itinerário de retorno do ser humano a Deus até a contemplação definitiva na eternidade do “sétimo dia” onde não haverá ocaso e os sofrimentos típicos de uma existência situada no mundo material já não existirão.

Somada à cosmovisão neoplatônica da realidade, três grandes fundamentos do pensamento de Agostinho formam a base epistemológica de compreensão das *Confessiones*: a Doutrina do Pecado Original; a Doutrina da Graça; a Doutrina da Providência e da Predestinação. Uma aproximação a essas doutrinas são fundamentais para uma leitura adequada da mística de Agostinho, uma vez que, a narrativa de suas experiências místicas está fortemente atrelada à sua elaboração teológica, como já foi mencionado no capítulo anterior. A formação da teologia agostiniana, como também já mencionado, relaciona-se muito com a sua própria biografia e situação eclesial, que é preciso ter presente no horizonte para a leitura das doutrinas elementares do hiponense mencionadas e que serão expostas em seguida.

A Doutrina do Pecado Original não possui uma data precisa de surgimento, uma vez que, como muitas doutrinas cristãs na Antiguidade, ela era circunscrita a uma região e comum apenas a um conjunto de igrejas locais. Dada a limitação geográfica da difusão de uma doutrina, soma-se a ela a falta de composição escrita clara e objetiva que elabora de modo ordenado os princípios e fundamentos desta doutrina. A Igreja Antiga, desta forma, não conhecia com facilidade doutrinas universais, mas

era comum o encontro de várias perspectivas, não poucas vezes conflitantes, que iam compondo um cenário de formulação dogmática em construção.

Neste contexto compreende-se que a Doutrina do Pecado Original resulta num desenvolvimento orgânico no pensamento eclesial e no próprio pensamento de Agostinho. Sabe-se que o termo foi inserido pelo teólogo hiponense no conjunto de doutrinas cristãs por volta de 396 d.C. no comentário escrito por Agostinho à epístola de Paulo aos Romanos. Até então, tem-se conhecimento de alguns traços da Doutrina do Pecado Original já com Cipriano, na África, ao enfatizar a necessidade de batizar as crianças para anular o pecado de Adão presente nelas. Orígenes e Ambrósio também possuem traços de uma concepção primitiva do pecado original em suas obras, sobretudo, relacionados à tentativa de reafirmar o nascimento virginal de Cristo e sua condição divina (RIGBY, 2018, p. 758).

É com Agostinho, porém, que a Doutrina do Pecado Original ganha corpo. O contexto situacional no qual Agostinho escreve durante a elaboração madura da concepção do pecado original é a controvérsia Pelagiana, já abordada no primeiro capítulo desta pesquisa. De modo resumido, o pelagianismo é o último grande embate teológico enfrentado por Agostinho. Já idoso, o bispo africano se dedica arduamente a responder as questões colocadas por Pelágio e Juliano de Eclano. Na visão dos pelagianos, a natureza humana, dotada de força própria, é capaz da prática das virtudes e de uma vida moral reta. A força da vontade humana, na perspectiva de Pelágio e seus seguidores, é capaz de reorientar definitivamente uma vida por meio do ascetismo rigoroso. Em última instância, a decisão por uma vida moralmente coerente e justa, é do homem e suas escolhas, não cabendo a Deus interferir seja em auxílio ou provação (FRANGIOTTI, 1995, p. 113-118).

Agostinho discorda radicalmente de Pelágio e Juliano de modo a escrever com mais afinco as noções de pecado que já povoavam seu pensamento teológico. Na tentativa de combater os pelagianos, Agostinho cunha um conjunto amplo de obras nas quais sistematiza a Doutrina do Pecado Original e da Graça. Em relação ao pecado original, Agostinho visa primeiramente superar o dualismo gnóstico que atribui à natureza uma dicotomia inalienável entre o bem e o mal. Para as correntes gnósticas e maniqueístas a natureza ontológica do mal perverte a ordem da criação e abre a possibilidade do pecado. Todavia, a questão sobre a origem divina deste mal no conjunto da criação compromete a bondade de Deus e sua onipotência. Na tentativa

de salvaguardar a bondade de Deus e sua perfeição, Agostinho, apesar de não responder claramente à questão sobre a origem do mal, desloca para a vontade humana e sua liberdade a possibilidade de praticar o mal (RIGBY, 2018, p. 759-761).

Na cosmovisão de Agostinho, a natureza humana foi criada de modo perfeito, sem nenhum vício da maldade, sendo o pecado o responsável pela corrupção da natureza, não só do primeiro homem, como afirmavam os pelagianos, mas de toda a humanidade e de toda a criação. O pecado, insere na harmonia da criação uma desordem ontológica, como explica Agostinho:

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 sumo Deus é o criador e autor de todos os bens que ela possui em sua constituição: vida, sentidos e inteligência. O vício, no entanto, que cobre de trevas e enfraquece os bens naturais, a ponto de necessitar de iluminação e de cura, não foi perpetrado pelo seu Criador, ao qual não cabe culpa alguma. Sua fonte é o pecado original que foi cometido por livre vontade do homem. Por isso, a natureza sujeita ao castigo atrai com justiça a condenação (De nat. et gr. VI, 3).

A desordem inserida pelo pecado original atinge a natureza humana tornando-a corrompida. Tal corrupção não se restringe ao primeiro homem, mas é transmitida a toda humanidade. A transmissão do pecado original é um tema complexo para o próprio Agostinho a ponto de não se chegar a uma conclusão satisfatória. Agostinho atribui à concupiscência libidinosa a transmissão do pecado original, uma vez que, se todos pecaram por estarem em Adão, a hereditariedade do pecado pela procriação seria a consequência lógica para que toda humanidade – em potência presente em Adão – fosse afetada pelo pecado do primeiro pai. Agostinho busca explicar em detalhes a diferença entre o prazer sexual que configura o ato de transmissão do pecado por ser a realização de uma vontade, com o bem da procriação enquanto necessidade de continuação e plenitude da criação, porém, não obtém êxito. Conforma-se apenas em reafirmar que o pecado original é transmitido de geração em geração e confere à humanidade uma natureza corrompida (MARIONES, 2022, p. 154-171).

Em relação às *Confessiones*, a Doutrina do Pecado Original é fundamental na medida em que ela norteia grande parte da narrativa. Já no Livro I ao recordar de sua infância a partir da observação de outras crianças, Agostinho alude ao pecado presente em todos os seres humanos desde o nascimento, uma vez que, a criança é egoísta tanto para o alimentar-se quanto para ter seus desejos satisfeitos. O egoísmo

é um desvio da natureza e não um costume aprendido, pois, já está presente em crianças que ainda não são capazes de aprender. O pecado original também está presente em toda a primeira parte da obra – Livros de I a IX – de modo que a inclinação para o pecado, a busca pela glória, a soberba e, especialmente a luxúria, não são comportamentos desejados por Agostinho, mas vividos por ele como resultados de uma vontade que se volta para o prazer próprio. Por vezes, percebe-se que mesmo antes de convertido, Agostinho vive conflitivamente a realização de suas vontades, pois tem consciência de que deveria almejar um ideal maior, moralmente ordenado, que o faria mais próximo da *Beata Vita*, porém, não conseguia atingir tal ideal devido à corrupção de sua vontade inclinada e habituada ao pecado. A narrativa da conversão e também a longa exposição do Livro X acentuam esse aspecto conflitivo de Agostinho cindido em sua vontade, corrompida pelo pecado e interpelada pela graça.

Concomitante à Doutrina do Pecado Original e em função dela Agostinho sistematiza a Doutrina da Graça. A Graça é a pedra de toque da teologia agostiniana, pois é a partir dela que Agostinho justifica a salvação, a condenação, o ordenamento da criação, os sacramentos, a história e a própria existência da Igreja. De modo geral, toda a teologia de Agostinho se fundamenta na ação da Graça divina como uma intervenção perene de Deus na história de modo a mostrar-se e possibilitar aos seres humanos a salvação. A Graça de Deus presente e atuante é o que torna a história uma história sagrada, na qual, desde o início possui uma trama própria em que a Graça se manifesta soberana sobre a realidade do pecado, incutido nesta história pela vontade desviada do ser humano.

A Doutrina da Graça ganhou seus contornos finais durante a controvérsia pelagiana. Agostinho debate arduamente com Pelágio e, posteriormente com Juliano de Eclano a necessidade e a função da Graça. Na concepção teológica de Agostinho a Graça possui uma relevância fundamental, sem a qual seu pensamento não se mantém. A Graça é, para Agostinho, o impulso divino que movimenta a criação a amar a Deus. Desta forma, pode-se compreender a Graça como a força divina presente e atuante na criação que interpela diretamente a criação ao amor perfeito de Deus, abrindo-a à possibilidade de salvação (BURNS, 2018, p. 463).

A compreensão da Graça que Agostinho possui advém, sobretudo, do sistema filosófico neoplatônico que sustenta seu pensamento. Diferentemente das incursões

aristotélicas que orbitam na dinâmica do ato e da potência que conferem ordem e movimento à história, a filosofia neoplatônica pensa a partir da emanação. A realidade emana do Uno divino que ordena a criação e lhe dá coerência. O pressuposto utilizado por Agostinho abre espaço para uma compreensão da Graça que seja força motriz de retorno da criação à perfeição do Uno. A Graça é aquilo que faz com que as criaturas percebam sua dependência do Criador em meio a uma realidade dramaticamente ordenada. Tal posição é complementada pela leitura bíblica que Agostinho realiza. O ordenamento da criação e a história da salvação compõe o cenário no qual a Graça se manifesta e se concretiza (BURNS, 2018, p. 464).

Somada à compreensão filosófica e à hermenêutica bíblica realizada por Agostinho, a experiência da Igreja no Norte da África também influencia de modo muito expressivo a constituição de seu pensamento acerca da Graça. Marcado por um longo embate com os donatistas, Agostinho vê-se forçado a reforçar a doutrina de Cipriano de que a salvação é restrita àqueles que participam da comunhão da Igreja nos sacramentos e na interpretação ortodoxa das Escrituras. Neste ponto, Agostinho concebe uma ideia da Graça que é restritiva. Apesar de ser gratuita e doada de modo imerecido a todos, Agostinho argumenta que aqueles que rompem a comunhão da Igreja ou não se tornam cristãos pela pregação, não possuem a Graça da remissão dos pecados e, necessariamente estão condenados, justamente pela culpa do pecado original que carregam. A Graça divina, portanto, está relacionada à Eleição, Providência e Predestinação, que serão abordadas a seguir (BURNS, 2018, p. 420).

Alguns acentos são importantes para a compreensão da Graça em Agostinho, especialmente no modo como ela se desenvolve na narrativa das *Confessiones*. Em primeiro lugar, é importante ressaltar que para Agostinho, a Graça é gratuitamente ofertada por Deus sem nenhum pressuposto meritório por parte dos homens. A Graça só é Graça porque é ofertada de modo gratuito por Deus em sua bondade. Desta forma, Agostinho combate diretamente a doutrina pelagiana de que Graça seria a ajuda conferida por Deus para que o ser humano continuasse a se encaminhar no bem. Na visão de Agostinho a própria decisão para a conversão e o encaminhamento da vida moral é fruto já de uma atuação da Graça conferida por Deus em sua liberdade e bondade incompreensíveis (*De nat. et gr.* 4 -11).

Em segundo lugar, a Graça é uma intervenção direta de Deus na história e não somente um auxílio da natureza. Compreendida como continuidade natural do que foi

esboçado acima, Agostinho passa a afirmar a Graça como uma intervenção divina na história de modo sobrenatural, isto é, alterando o curso natural das coisas de modo que elas correspondam ao seu projeto original e não mais existam presas às consequências do pecado. Tal intervenção sobrenatural e surpreendente de Deus é corroborada pela teologia de Ambrósio que, ao ler alegoricamente as Escrituras, percebe que a vida de piedade e oração, tem por incitador e destinatário o próprio Deus e que o homem é apenas o receptor passivo que corrobora, dentro do possível, com seu esforço pessoal para não reincidir no pecado (*De gr. et pecc. or.* 42-51).

Essas duas colocações fundamentais da Doutrina da Graça de Agostinho compõe um pequeno quadro da complexidade do tema. No que tange à leitura das *Confessiones*, essa breve constatação da teologia da Graça de Agostinho serve para delinear como o hiponense lê sua própria história à luz de uma intervenção da Graça. A natureza, corrompida pelo pecado original e marcada por uma vontade inclinada ao mal, é de modo surpreendente resgatada pela Graça divina que se precipita sobre o sujeito. A Graça de Deus manifestada na misericórdia divina que, segundo Agostinho, o acompanha mesmo nos momentos de forte rejeição, se apresenta como a síntese experiencial da Graça elaborada, posteriormente, como doutrina. Agostinho lida de modo muito particular com a compreensão de resgate e salvação possibilitada pela Graça que intervém de modo gratuito e inesperado na história humana a nível pessoal e universal. A história de sua vida narrada nas *Confessiones* é uma história que, de modo analógico, pode ser equiparada a história humana: o pecado que corrompe é suplantado pela ação da Graça divina que salva.

As Doutrinas da Providência e da Predestinação são indissociáveis na teologia de Agostinho e incontornáveis para compreender adequadamente seu pensamento, especialmente na maturidade. Do mesmo modo que a Doutrina do Pecado Original e a Doutrina da Graça, tanto a Providência quanto a Predestinação ganharam forma no decorrer do conflito com os pelagianos, o que levou a Agostinho radicalizar algumas de suas posições, tornando-as complexas até para ele mesmo. Nas *Confessiones* as Doutrinas da Providência e da Predestinação estão presentes de modo embrionário, isto é, ainda não totalmente formuladas no horizonte teológico de Agostinho, mas a sua experiência pessoal narrada nas *Confessiones* serviu de base teórica para a construção teológica da Providência e da Predestinação posteriormente.

A Providência e a Predestinação são dois elementos que formam um conjunto muito bem articulado de posições e argumentações teológicas. Agostinho ao pensar a questão da Providência divina, especialmente em sua obra filosófica *De Ordine*, cria uma cosmovisão na qual todas as coisas estão rigidamente ordenadas pela vontade e potência de Deus, de modo que, a constituição da existência universal e pessoal resulta do movimento ordenado pelo próprio Deus das coisas criadas para Ele mesmo. Ora, este rígido ordenamento cósmico não diz respeito somente as coisas físicas, mas aos acontecimentos históricos, sociais, políticos e religiosos. Em resumo, na visão de Agostinho, a Providência divina consiste no ordenamento de todos os acontecimentos da existência, sejam eles ligados à pessoa em particular ou ao mundo físico e social (PACIONI, 2018, p. 808-809).

A Doutrina da Providência será extremamente importante na compreensão que Agostinho cunha da história como *Historiae Salutis*, isto é, da história como o *locus* da salvação divina. A Providência de Deus, agindo de modo misterioso e constante, ordena os acontecimentos históricos para que estes revelem a sua intervenção e expressem o desejo de salvação de Deus em relação aos seres humanos. A ação de Deus sempre providente permite que os acontecimentos do mundo se insiram em um plano predeterminado por Deus e totalmente conhecido por Ele. A predeterminação de todas as coisas faz com que a Providência divina aja em favor dos bons com a misericórdia que lhe é devida e em relação aos maus com a justiça imputada pelo pecado. Neste ponto, pensando no ordenamento de todas as coisas e no agir da Providência para o cumprimento de seu próprio plano de salvação, Agostinho começa a lidar com a questão da Predestinação (PACIONI, 2018, p. 808-809).

A Doutrina da Predestinação é uma das mais controversas e complexas de Agostinho, sendo elaborada de modo definitivo já na sua maturidade como teólogo defensor da Graça contra os pelagianos e semipelagianos. A Predestinação surge como uma interpretação da teologia paulina que é tomada por Agostinho como fonte para compreender a sentença já conhecida por Deus acerca da salvação de alguns e da condenação eterna de outros. Retomando a concepção paulina de eleição para a salvação, Agostinho se questiona acerca da eleição de alguns em detrimento de outros, afirmando que, tal eleição se deve a um juízo misterioso de Deus que ocorre antes dos tempos, já que, em sua onipotência Ele é presciente de todas as coisas (LAMBERIGTS, 2018, p. 802-803).

A Predestinação, portanto, consiste na afirmação de que uma quantidade de pessoas, eleitas por Deus antes dos tempos, são destinadas à salvação, enquanto outras, também escolhidas por Deus por um juízo misterioso, são condenadas. A ideia de Agostinho encontra seus limites diante da afirmativa da bondade de Deus, mas é embasada na concepção de Deus como um justo juiz que imputa a condenação pelos pecados e salva por Graça imerecida. Aqui, existe mais uma tentativa de defender a total gratuidade da Graça doada do que construir uma imagem de Deus como um juiz impiedoso (MARIONES, 2022, p. 375-381).

Em relação as *Confessiones* as duas doutrinas encontram-se narradas sob a ótica de uma experiência existencial. Agostinho constantemente faz menção à Providência de Deus que organiza dos acontecimentos de sua vida e de sua história para que ele chega à conversão e possa participar, de modo evidente, daqueles que foram eleitos e predestinados à salvação. Na visão de Agostinho sobre sua própria vida, o ordenamento de todos os acontecimentos narrados por ele tende ao cumprimento de um desejo de Deus manifestado, seja de modo misterioso, mas também de modo visionário em um sonho à sua mãe Mônica. A condução de toda sua vida e sua história pela força da Providência leva Agostinho a compreender sua condição de alguém que foi, desde antes de sua compreensão e existência, predestinado para experimentar e viver a salvação. Desta forma, pode-se perceber que nas *Confessiones* as Doutrinas da Providência e da Predestinação atuam de forma complementar como meios de autocompreensão da própria história por parte de Agostinho.

Tendo claro a visão geral das *Confessiones* e sua constituição, percebe-se que a obra a ser abordada é complexa. As *Confessiones* não constituem um escrito de fácil aproximação, por serem mais do que uma autobiografia ou mesmo um relato espiritual. Nas *Confessiones* encontram-se conjugadas mística, teologia, filosofia, espiritualidade, história, entre outros vários assuntos que conferem a obra sua robustez. Em resumo, uma leitura fenomenológica das *Confessiones* visa expor um aspecto de sua composição, o aspecto fundamental, arrisca-se afirmar, que é a experiência mística que a perpassa como fonte mediante a qual se possibilita a composição de uma gama diversa de relatos e concepções.

3.2 “O nosso coração está inquieto”: características místicas da autobiografia agostiniana nas *Confessiones*: Os Livros I a IX

Este primeiro tópico objetiva abordar a primeira parte das *Confessiones*. Os livros de I a IX oferecem um rico material para compreender a experiência mística de Agostinho como uma experiência capaz de reordenar o seu modo de pensar a si mesmo e compreender o sentido de sua própria existência. A autobiografia que Agostinho traça nestes livros é fruto de um olhar hermenêutico marcado por experiências religiosas muito contundentes, inclusive, místicas. O pressuposto que consta no horizonte de compreensão deste conjunto da obra agostiniana analisada sob a perspectiva da mística é de que Agostinho lê sua vida à luz de uma experiência de Deus radical que o interpela a construir uma imagem de si mesmo como criatura diante do Criador, conduzida misteriosamente pela Providência Divina e instada a estar onde se encontra para então expor aos homens a ação de Deus e sua misericórdia. Agostinho, convertido, olha para sua vida à luz da fé e vê, toda ela, como uma grande experiência de Deus.

3.2.1 Livro I: Do nascimento aos quinze anos

O primeiro livro das *Confessiones* apresenta-se como o escopo de toda a obra. Nele Agostinho tem diante de si a compreensão de que o objetivo de escrever uma confissão não é apenas expor seus pecados, mas exaltar a ação misericordiosa de Deus sobre ele ao longo de sua existência. As *Confessiones*, mais do que um ato de exposição, apresentam-se como um ato de louvor, pois “o homem quer te louvar, este fragmento qualquer de tua criação. Tu o incitas, para que goste de te louvar, porque o fizeste rumo a ti e nosso coração é inquieto, até repousar em ti” (*Conf. I, 1*).

A inquietude do coração, apresenta-se como o escopo pelo qual toda a obra se orienta. O homem, criado e interpelado por Deus ao louvor, possui uma existência inquieta que não pode ser vivida plenamente enquanto não realizar aquilo para o qual foi criada, isto é, para o louvor e o desfrute de Deus. A inquietude do coração lança o ser humano na busca por Deus e o coloca diante do chamado à existência em sua autenticidade. O homem, interpelado por Deus à plenitude, como Agostinho já aludira em outras obras, percorre um caminho gradual de percepção e conhecimento de Deus no interior da própria vida. A mística Agostiniana, já delineada neste pequeno e

famoso aforisma das *Confessiones*, apresenta-se sobre tudo como uma *Mystica Inquetationes*, isto é, uma mística da inquietação, na qual o ser humano é chamado a experimentar a vida em suas variadas dimensões e paulatinamente perceber-se como participante do plano salvífico de Deus no qual a contingência própria da existência encontra sentido e opera em vista da salvação criada e consumada pelo próprio Deus.

O louvor destinado a Deus depende do conhecimento deste mesmo Deus por parte do homem. A questão aqui esboçada constitui o cerne do pensamento teológico e filosófico de Agostinho: “Concede-me, Senhor, compreender o que é anterior: invocar-te ou louvar-te? Conhecer-te ou invocar-te?” (*Conf.* I, 1). O conhecimento de Deus é para Agostinho uma realidade simultaneamente racional e espiritual. Os autores antigos, especialmente os Padres da Igreja, não dissociavam a experiência espiritual do conhecimento intelectual. A mística patrística está fortemente atrelada ao conhecimento intelectual das Escrituras como caminho para a experiência espiritual. As obras de Agostinho, além das próprias *Confessiones*, como já aludido acima corroboram para percepção de que a construção do conhecimento racional de Deus não é fruto de uma especulação desinteressada da razão, mas do reordenamento da razão à contemplação que possibilita ao ser humano experimentar a felicidade, compreendida tipicamente, como desfrute místico de Deus (PINCKAERS, 2013, p. 15-16).

A partir da dúvida colocada por Agostinho sobre o conhecimento e o louvor de Deus, esboça-se a radicalidade destas duas realidades na constituição das obras agostinianas. O conhecimento de Deus possibilita o louvor e o louvor conduz ao conhecimento gradual de Deus. Todavia, é diante desta simultaneidade entre o louvar e o conhecer, que o texto agostiniano das *Confessiones* deixa transparecer seu primeiro traço propriamente místico com contornos neoplatônicos na constituição de sua expressão narrativa: a presença de Deus no interior da alma.²⁰ Agostinho afirma longamente a grandeza de Deus que na prece é chamado ao interior do homem: “E como invocarei o meu Deus, meu Deus e Senhor, já que certamente, ao invoca-lo o

²⁰ A compreensão de Agostinho da presença de Deus no interior da alma difere do que mais tarde os místicos medievais e modernos irão ter no seu horizonte de compreensão sobre a presença de Deus na alma. Para Agostinho a presença de Deus na alma não é tanto um elemento afetivo, subjetivo, intimista, mas uma realidade acessível à razão, seguindo estritamente os cânones interpretativos da realidade e a cosmovisão neoplatônica, que considerava a presença do divino (Uno) no interior do homem como uma realidade passível de ser desfrutada mediante a racionalidade aplicada no desenvolvimento do caminho interior.

chamo para dentro de mim? Que lugar há em mim para que o meu Deus venha para dentro de mim?” (*Conf. I, 2*).

As perguntas continuam de modo repetitivo, o que demonstra a angústia de Agostinho em compreender como é possível experimentar Deus enquanto sujeito humano. A grandeza de Deus poderia ser contida na pequenez humana? Seria possível uma experiência de Deus que considere a condição humana perante a realidade divina que tudo envolve? Ora, Agostinho chega ao cerne da questão ao perguntar sobre a natureza de Deus: “O que és, afinal, meu Deus? O que, pergunto, senão o meu Senhor? Quem, de fato, é senhor além do Senhor?” (*Conf. I, 3-4*).

Uma lista de atributos divinos busca responder à pergunta sobre a natureza de Deus. É típico dos místicos, especialmente aqueles cujos estudos teológicos possuem relevância, a ilustração dos atributos divinos obtidos mediante o uso da razão. A razão compreende a divindade segundo as analogias tecidas entre o que se pode conhecer e a superestimação do conhecido em Deus. Agostinho se utiliza de superlativos para esboçar sua compreensão de Deus a partir da razão que deseja expor aquilo que pode ser pensado sobre a divindade: “Supremo, ótimo, poderosíssimo, todopoderosíssimo, misericordiosíssimo e justíssimo, ocultíssimo e evidentíssimo, belíssimo e fortíssimo”. E diante destas considerações puramente racionais acerca de Deus, encontra-se o traço apofático próprio da mística que ao final da lista considera todas essas afirmações como resultados de uma mudez, isto é, afirma-se algo sobre Deus que não explica ou expõe satisfatoriamente aquilo que Ele é (*Conf. I, 4*).

Considerada a apofaticidade das atribuições da natureza de Deus, Agostinho elabora o primeiro relato cuja linguagem pode ser enquadrada nos critérios estabelecidos para a consideração de um texto como místico. O excerto que se segue, permite entrever uma experiência mística almejada que, na medida em que ganhou narrativa, é porque foi alcançada, imprimindo definitivamente marcas existenciais no místico. Agostinho escreve:

Quem me fará repousar em ti? Quem fará com que tu venhas ao meu coração e o inebries, para que eu esqueça meus males e abrace a ti, meu único bem? O que és tu para mim? Tem piedade, para que eu fale. O que sou eu para ti, para que tu ordenares que eu te ame e, se não o fizer, te enfureceres e ameçares com grandes desgraças? Seria uma desgraça pequena, não te amar? Ai de mim! Dize-me pelos teus atos de misericórdia, Senhor meu Deus, o que és para mim. Dize à minha alma: eu sou tua salvação. Dize-o para que ouça. Eis diante de ti os ouvidos do meu coração; abre-os e dize à minha

alma: eu sou tua salvação. Corrirei atrás dessa voz e te alcançarei. Não me escondas a tua face: que, para não morrer, eu morra para vê-la (*Conf. I, 5*).

A robustez deste texto e dos que imediatamente seguem a ele oferece rico material para uma compreensão fenomenológica da mística de Agostinho no primeiro livro das *Confessiones*, por ser uma primeira teorização do horizonte de sentido no qual Agostinho opera e confere ordem à sua narrativa autobiográfica posteriormente iniciada. Em primeiro lugar as dúvidas colocadas por Agostinho sobre a experiência de Deus permitem entrever que o hiponense compreende a experiência de Deus como repouso, isto é, como desfrute contemplativo de Deus enquanto plenitude. O desfrute de Deus, porém, não pode ser tomado como resultado de um esforço humano, uma vez que, para Agostinho, a iniciativa do encontro entre Deus e a humanidade se dá pelo próprio Deus. É Deus quem vêm ao homem por primeiro num gesto de amor para que o homem possa amá-lo. Agostinho tem diante de si, provavelmente, a consideração da epístola de João “E nós, temos reconhecido o amor de Deus por nós, e nele cremos. Deus é amor: aquele que permanece no amor, permanece em Deus e Deus permanece nele (1Jo, 4,16).”²¹

O amor com que o ser humano é amado por primeiro implica em uma iniciativa providente e misericordiosa de Deus na qual a salvação é apresentada. Agostinho tem claro para si que a salvação é apresentada por Deus como proposta para que possa ser buscada como resposta pelo ser humano. Estabelece-se um diálogo amoroso pelo qual a salvação é comunicada e pode ser experimentada pelo ser humano enquanto realidade de uma vida nova, na qual a face de Deus é contemplada após a morte para o pecado.

Consciente da iniciativa de Deus no estabelecimento de um diálogo salvífico, Agostinho continua a teorização desta experiência reconhecendo-se como criatura destinatária da ação de Deus. Ele discorre:

É pequena a casa da minha alma, para que tu venhas a ela: que seja ampliada graças a ti. Está em ruínas: reforma-a. Contem coisas que ofendem a teus olhos: digo-o, sei-o. Mas quem a limpará? Para quem, senão para ti,

²¹ Agostinho atribui importância singular a esse texto na construção de sua teologia e de sua espiritualidade. Em duas homilias pronunciadas sobre este texto encontra-se o horizonte pelo qual Agostinho compreende que a iniciativa amorosa de Deus é respondida amorosamente pelo ser humano. O texto agostiniano é impactante ao se desenvolver a partir da questão: “Podemos amá-lo a menos que Ele nos ame primeiro? Ser éramos lentos para amar, não sejamos lentos para retribuir o amor. Ele primeiro nos amou; nem mesmo assim nós o amamos”. Agostinho alude à doçura deste texto como um incentivo a amar a Deus no próximo como meio de retribuir o amor ofertado primeiramente pelo Pai (Hom.7 1Jo, p. 3107-3128 – obras completas de Santo Agostinho).

clamarei: purifica-me de minhas culpas secretas, Senhor, e poupa teu servo das alheias?... (*Conf. I, 6*)

Agostinho atribui a Deus a iniciativa da operação no interior da alma. Não é o homem que experimenta Deus, mas é Deus que se deixa experimentar pelo homem. A presença de Deus compreendida como ação misericordiosa, próxima, amigável, é simultaneamente uma percepção de Deus como agente da Graça e do ser humano enquanto destinatário desta Graça que o renova interiormente para possibilitar o desfrute da plenitude. A experiência de Deus, sob a ótica de Agostinho, é um gradual reconhecimento da natureza humana em sua fraqueza enquanto *lócus* de ação da Graça divina que expressa a proximidade de Deus. Para Agostinho, tanto Deus quanto o ser humano são mistérios que se encontram amorosamente e dialogam de modo a compreender-se mutuamente enquanto criatura e Criador, agente e destinatário, humanidade que busca e Deus que se deixa encontrar no caminho de uma vida toda. Por isso, a mística de Agostinho não consiste em momentos fechados, mas em uma trajetória pessoal e existencial, como ele mesmo elucida ao abrir sua autobiografia olhando para o início de sua existência:

Mas deixa-me falar à tua misericórdia, eu, terra e cinza, deixa, contudo, que eu fale, porque é à tua misericórdia que falo, não a um homem que possa rir de mim. Até tu talvez rias de mim; porém, voltando-te para mim, terás piedade. Pois o que é quero dizer, Senhor, senão que não sei de onde vim até aqui, para isso que chamo de vida mortal ou morte vital? Não sei. Aqui me acolheram as consolações de tua compaixão, segundo aprendi pelo meu pai e mãe carnis, do qual e na qual me formaste no tempo; de fato, eu não me lembro (*Conf. I, 7*).

O início de uma narrativa autobiográfica propriamente dita, marca a primeira virada no texto. Agostinho, mantendo o diálogo com Deus, volta o olhar sobre si. O voltar-se sobre si mesmo nas *Confessiones* elucida uma busca para compreender-se à luz da fé como destinatário da Graça. Ora, a investigação de Agostinho sobre si enquanto construção de uma autocompreensão, leva-o a interrogar pelas causas primeiras dos atos, vontades e sentimentos próprios da natureza humana expressos na idade da primeira infância. Um olhar clínico, fenomenológico, sobre a infância leva Agostinho a investigar as particularidades da natureza humana diante da presença sempre atuante de Deus em sua Providência, cujo primeiro ato é conferir a vida e possibilitar ao ser humano encontra-Lo como motivo primeiro de alegria (*Conf. I, 10*).

A conotação moral da análise de Agostinho ganha corpo quando ele se põe a investigar as características frágeis da natureza humana. O relato sobre a vontade, expressa de modo violento e sinal do egoísmo derivado do pecado, é narrada a partir

da observação de duas crianças que se recusavam em dividir o leite materno. Nas palavras de Agostinho: “Eu mesmo vi e tive a experiência de uma criança ciumenta: ainda não falava, mas olhava pálida, com expressão irada, a criança que mamava junto com ela. Quem não sabe disso?” (*Conf. I, 11*). O olhar sobre a vida, para o hiponense, aponta para os elementos próprios da natureza humana, inclusive, para as expressões primeiras do pecado que marca a humanidade. O egoísmo de uma criança que olha para o outro com a intenção de privá-lo do leite materno é, para Agostinho, o sinal da vontade viciada própria das crianças que coloca em xeque qualquer presunção de inocência, como já mencionado na Doutrina do Pecado Original acima exposta (*Conf. I, 11*).

A chegada da puerícia, isto é, quando a criança adquire a capacidade de falar e é iniciada nas primeiras letras, é narrada por Agostinho acompanhada da análise sobre a aquisição da fala, fazendo menção à memória como elemento importante na formação do ser humano enquanto sujeito cognoscente e capaz de expressividade. A memória e o intelecto, pouco a pouco, constroem as relações do ser humano com o mundo de modo que os desejos possam ser expressados. É neste período de formação que Agostinho relata sua experiência estudantil, revelando-se como uma criança avessa aos estudos e envergonhada pelas punições que sofria se não aprendia corretamente aquilo que lhe era ensinado. Olhando retrospectivamente, Agostinho compreende a importância do aprendizado primado e da própria punição como meio educacional (*Conf. I, 13-15*).

Investigando os motivos que o levavam a desgostar da escola e preferir os jogos, Agostinho inicia uma breve investigação moral na qual minuciosamente examina as causas incitadoras da paixão pelos jogos já em idade tão terna. A ideia de pecado esboçada por Agostinho neste trecho de sua narrativa expressa bem o horizonte de compreensão que guia toda a sequência. Agostinho via-se como pecador por amar desordenadamente, ou seja, por não amar aquilo que é correto, mas por querer satisfazer a arrogância, a curiosidade e as fábulas, incentivadas pelos jogos que despertam as paixões e colocam-nas acima da razão, por isso, ocasião de pecado (*Conf. I, 16*).²²

²² A perspectiva do amor desordenado que marca a teologia de Agostinho pode ser resumida a partir da concepção de que o movimento da vontade humana não é determinado, de modo que, possuindo a liberdade para amar e desfrutar da vida, o ser humano vê-se sempre diante da possibilidade de amar

Acometido por uma doença do estômago, Agostinho pede o batismo com medo de morrer antes de receber o sacramento. Olhando retroativamente, como bispo e amparado sobre perspectivas teológicas como a doutrina do pecado original e da predestinação dos justos que já haviam ganhado forma no pensamento de Agostinho na época da escrita das *Confessiones*, o adiamento do batismo foi providencial, a fim de que os muitos pecados cometidos por Agostinho ao longo da sua vida não tivessem uma imputação tão grave quanto se os tivesse cometido após a recepção do batismo. A leitura deste episódio, por parte do bispo de Hipona, sob a ótica da Providência Divina que governa os acontecimentos pessoais e cósmicos dentro de uma ordem pré-estabelecida, corrobora para a compreensão de uma experiência de Deus que incorpora em sua salvação o próprio pecado do homem, não rejeitando esta dimensão da existência na constituição do caráter pessoal e no cumprimento do objetivo para o qual, anteriormente, Deus já o havia destinado. Agostinho, seguindo a tradição cristã representada por Mônica pensa os pecados da puberdade como mais graves do que aqueles cometidos na puerícia e, portanto, seria mais coerente adiar o batismo para o período posterior à adolescência, como era costume na Igreja Antiga (*Conf. I, 17-18*).

A última parte da narrativa do Livro I consiste em uma ampla e demorada análise de Agostinho sobre o seu gosto pela literatura latina e seu amor pelos contos dos poetas e pelo teatro que começara a se desenvolver ainda em sua meninice. Agostinho inicia esta etapa da narrativa atestando sua indisposição com a língua grega a qual não entendia e tinha dificuldades para aprender. Já neste período da vida, isto é, pouco antes da adolescência, Agostinho ambicionava aprender os textos latinos ensinados pelos gramáticos, pois considerava a si mesmo mais capacitado do que as lições que eram oferecidas pelos mestres primários. A raiz deste desejo era, para Agostinho, a soberba e a vaidade, que não permitiam a ele ver a importância das primeiras letras e sua maior utilidade do que aquilo que lhe seria ensinado pelos gramáticos posteriormente, uma vez que, as primeiras letras eram verdadeiras, enquanto o que se deveria aprender com os gramáticos eram fábulas que, ao estimular as paixões, possibilitam o pecado (*Conf. I, 20*).

as coisas em si, sem, porém, elevar-se a Deus por meio delas, criando uma desordem no conjunto da criação e na própria vida, pois, neste caso, o prazer os sentidos se colocam acima da racionalidade que conduz à Deus, o que Agostinho considera como a presença do pecado (VAHL, 2016, p.22-23).

O tom dialógico com Deus assume maior expressividade na medida em que a narrativa do livro chega ao final. Agostinho retoma o estilo de uma longa oração, que se constrói na medida em que ele analisa seus próprios atos, desejos e amores. O choro por Dido é expresso com intensidade, uma vez que, nas obras de Agostinho este episódio parece sintetizar a rejeição do amor de Deus e a Deus em preferência do amor ao teatro, as fábulas, as coisas transitórias. Para Agostinho, o conhecimento dos textos clássicos, sua declamação e o amor ao latim, simbolizam as ambições por glória, o erotismo dos contos que, declamados, ensinavam e excitavam atos ilícitos, que para não serem imputados como responsabilidade dos homens eram atribuídos aos deuses (*Conf. I, 21-27*).

O final do livro, enfim, lança um olhar crítico de Agostinho sobre si mesmo, que se vê cada vez mais afastado de Deus e enredado nos costumes humanos, hábitos que abrem possibilidade para o pecado e o incentivam. A análise de Agostinho sobre estes hábitos e costumes toma-os como uma ocasião fruto da perversão do pecado e pervertedora, simultaneamente. Os pecados infantis, portanto, perspectivamente observados pelo hiponense, anunciam a trajetória de uma vida marcada pela fragilidade, pelo desejo e pela vaidade. Todavia, a vida humana, na concepção de Agostinho, não pode se reduzir à sua dimensão frágil, mas encontra espaço para conter dons conferidos por Deus a cada homem, a fim de que, mesmo diante do pecado sempre presente, os dons conferidos por Deus possam ser motivos de louvor e esperança para um sujeito decaído que almeja levantar-se (*Conf. I, 30-31*).

3.2.2 Livro II: Os dezesseis anos

O segundo livro das *Confessiones* se inicia com fortes contornos neoplatônicos e expressões tipicamente encontradas nos relatos místicos posteriores de Agostinho. A intenção de Agostinho de rememorar e confessar seus pecados não se relaciona com o amor a eles, mas sim com o amor a Deus, pois, lembrados os pecados, pode-se recordar melhor a ação misericordiosa e salvífica de Deus, escopo de toda a obra. O amor a Deus, na concepção de Agostinho, é sinônimo da recuperação da unidade dispersa pelo pecado. O conflito entre a unidade e multiplicidade, típico pensamento neoplatônico, assume conotações espirituais. A dispersão significa o amor voltado

para as coisas terrenas, na qual, dissipa-se entre os vários vícios, cindindo a unidade interior que leva o homem à presença de Deus (*Conf. II, 1*).

O enigmático parágrafo que se segue à abertura do livro confere o escopo do restante da narrativa. Agostinho, olhando para si mesmo enquanto adolescente, observa o aflorar das várias paixões típicas da idade. Estas paixões são alimentadas pela concupiscência – conceito central na constituição do pensamento agostiniano – e adquirem muitas formas de expressão.²³ Todavia, o acento espiritual deste excerto não se dá no olhar sobre a condição pecadora da natureza humana, mas sim no silêncio de Deus e na liberdade conferida ao homem para escolher seu próprio caminho:

E o que me dava prazer, senão amar e ser amado? Porém não mantinha a justa distância de uma alma a outra, por onde passa a luminosa fronteira do afeto: vapores exalavam da concupiscência lodosa da carne e dos borbotões da puberdade, embaçando e ofuscando meu coração, até já não distinguir entre a limpidez da afeição e a caligem da libido. Uma e outra fermentavam misturadas e arrastavam minha idade frágil entre os penhascos dos desejos, imergiam-na no sorvedouro das vergonhas. Tua cólera redobrava sobre mim, e eu não sabia. O estridor dos grilhões de minha mortalidade ensurdecia-me, eu ia mais longe de ti, e tu deixavas; eu me jogava e derramava e escorria e fervia nas minhas fornicações, e tu calavas. Ó minha tarda alegria! Calavas então, e eu ia ainda mais longe de ti, buscando muitos e muitos germes estéreis da dor, em soberba degradação e lassidão inquieta (*Conf. II, 2*).

A inquietude, não somente espiritual e intelectual, mas também existencial de Agostinho, expressa o caráter profundamente humano de sua experiência mística, isto é, da percepção de si mesmo à luz hermenêutica de um encontro com Deus que reorienta sua vida.²⁴ O olhar retroativo de Agostinho aos tempos de adolescente é mesclado pela ausência de Deus, temática muito presente nos escritos místicos, mas compreendida de modo diverso. A ausência de Deus não é, comparativamente aos modernos, uma busca frustrada do encontro com Deus, mas é um abandonar a Deus e voltar-se exclusivamente para si mesmo. O silêncio de Deus, em Agostinho, resulta

²³ A concepção de concupiscência é elementar no pensamento Agostiniano, porém, não se desenvolve de forma linear e clara. Em linhas gerais, o conceito de concupiscência ganha forma junto com a Doutrina da Graça no embate pelagiano. Na discussão com os Pelagianos e na reafirmação radical da Graça como elemento indispensável à salvação, a concupiscência torna-se a síntese da natureza humana decaída depois do pecado, de modo que, tomada por uma vontade cindida entre as paixões e o desejo de Deus, o ser humano vê-se moralmente inclinado às paixões. Escritos mais maduros de Agostinho sobre o tema radicalizam o conflito interior sofrido pelo ser humano devido à presença da concupiscência a ponto dela se tornar causa de perda da personalidade e da destruição espiritual definitiva do homem (BURNELL, 2018, p.256-259).

²⁴ Trata-se da conversão que será relatada ao se analisar o livro VIII.

do fechamento do ser humano sobre suas próprias paixões e perspectivas e não tanto de uma segura espiritual.

O fechamento do homem sobre si mesmo é a fonte de uma vida desregrada, uma vez que, não podendo encontrar a Deus, o amor do ser humano se dissipa nas coisas terrenas e torna os horizontes existenciais mais restritos. Todavia, apesar do silêncio de Deus frente a escolha do ser humano em voltar-se sobre si, a presença e a atuação misteriosa da Graça divina não deixam desamparado o homem. Agostinho, considerado *Doctor Gratiae*, tem claro que a presença divina, mesmo na recusa de Deus por parte do homem, não exclui a humanidade da destinação da salvação, como ele mesmo afirma em tom narrativo e não doutrinal:

Eu, porém, fervilhei, miserável, e, abandonando-te, segui o ímpeto de minha torrente e infringi todos os teus preceitos, mas não escapei de teus flagelos – quem pode entre os mortais? Com efeito, tu estavas sempre presente, misericordiosamente irado, salpicando de amaríssimos desgostos minhas alegrias ilícitas, para que buscasse a alegria sem desgosto e não a encontrasse onde ela poderia estar, senão em ti, Senhor, em ti, que transformas a dor em advertência, e feres para sarar, e mata-nos para que não morramos longe de ti (*Conf. II, 4*).

A compreensão de que a dor é um elemento pedagógico por parte de Deus e está inserida no próprio desígnio de salvação brota mais de uma teologia feita existencialmente do que meditada especulativamente. A experiência existencial de Agostinho, isto é, sua experiência da vida, fala de Deus como experiência de Graça que ressignifica as tensões próprias de cada etapa da vida. O olhar de Agostinho sobre seus 16 anos, é significativo para compreender que, mesmo marcado pelo impulso da libido que começa desenfreado, a presença sempre atuante de Deus providencia um bem tirado do mal e transforma-o em oportunidade para reconhecer a salvação.

Aos 16 anos Agostinho teve seus estudos interrompidos em Madaura por causa de dificuldades financeiras por parte de seu pai, Patrício. Neste período, retornou à casa paterna em Tagaste e, ficando ocioso, teve tempo para que a libido aflorasse com violência, como é típico da adolescência. O relato de Agostinho sobre Patrício que o observava no banho, expressa o teor sexual das considerações sobre o pecado sempre presente na narrativa do hiponense, especialmente neste período de sua vida. A figura de Mônica também começa a ser delineada como expressão da ação de Deus que convida, frequentemente, Agostinho à conversão e à moderação. Mônica recomenda ao filho moderação sexual, mas Agostinho reluta em aceitar e acredita que

para ser aceito pelos iguais deveria ser orgulhosamente expositor de suas aventuras amorosas, o que o levava a mentir quanto a intensidade e frequência dos atos sexuais praticados (*Conf. II, 6-7*).

A vida dissoluta de Agostinho neste período ocioso em Tagaste foi analisada com rigor moral pelo já bispo em sua meia idade. Um dos mais significativos e conhecidos relatos de Agostinho sobre este período de sua vida é o roubo das peras. Agostinho tece longamente um olhar moral sobre a sua atitude de roubar peras com seus amigos numa noite boêmia de Tagaste após ficar até tarde jogando. O roubo das peras se apresenta como o centro de um conjunto de elementos que visam trazer à luz as raízes pervertidas da natureza humana que peca pelo simples prazer de pecar. Observando o pecado do roubo, Agostinho conclui que o hábito de jogar até tarde na praça, as más companhias, o amor desordenado, o ócio, o luxo, o orgulho e uma série de outros elementos, proporcionam a ocasião para o pecado e o distanciamento da alma em relação a Deus (*Conf. II, 9-13*).

O final do Livro II assume contornos bastante espirituais que expressam uma experiência de Deus diante da qual o ser humano reconhece a si mesmo e elabora, gradualmente, uma autocompreensão capaz de expor a nu elementos do pecado e da graça que coexistem no decorrer de sua existência. A primeira constatação de Agostinho é que “a alma fornicava quando se afasta de ti e busca algo que não encontra puro e límpido se não voltando a ti” (*Conf. II, 14*). A busca, elemento marcante na mística de Agostinho, é o caminho pelo qual a possibilidade de Deus emerge na condição humana. A experiência de Deus, deve-se, na perspectiva de Agostinho, à atitude de busca inerente à natureza humana, cuja tendência é para Deus, mas que, devido ao pecado, tem sempre diante de si a possibilidade da rejeição e do abandono de Deus. O total afastamento de Deus, leva o ser humano a querer imitar a onipotência divina, repetindo o pecado original, no qual o ser humano desejou se igualar a Deus desprezando as leis e amando a si mesmo. A concepção de pecado, em Agostinho, não é tanto teológica em sua formulação, mas experiencial. O homem que se fecha sobre si, passa a amar aquilo que o faz sentir-se onipotente: o pecado pelo pecado, isto é, o transgredir da lei divina pelo simples ato de transgredir como meio de autoafirmar-se em seu orgulho. As palavras do hiponense são duras: “Ó podridão, ó monstruosidade de vida e profundidade de morte! Poderia então querer o que era ilícito, não por outra coisa, mas apenas porque era ilícito?” (*Conf. II, 14*).

Diante da possibilidade do abandono de Deus por amor à transgressão como expressão de onipotência, Agostinho, por fim, testifica que sua análise sobre si mesmo se deve à uma constante experiência de Deus sob a qual constrói-se a imagem de si mesmo como criatura simultaneamente pecadora e salva. O diálogo com Deus nos últimos trechos do livro evidencia a presença de Deus como salvação, curador, doador de dons que fazem a natureza humana recuperar aquilo que o pecado a fez perder. “Qual homem, refletindo sobre sua fraqueza, ousaria atribuir sua castidade e inocência às suas próprias forças, amando-te menos, como se não lhe fosse tão necessária sua misericórdia, pela qual redimes os pecados a quem se converte a ti?” (*Conf. II, 15*), afirma Agostinho, ressaltando mais uma vez a iniciativa e a soberania da Graça na restauração do ser humano enquanto redenção dos pecados:

Quem desatará esse emaranhado de complicadíssimos e intrincadíssimos nós? É feio: não quero olhar para ele, não quero vê-lo. Quero que a ti, justiça e inocência bela e decorosa, com olhares honestos e insaciável saciedade. Junto de ti há repouso completo e vida imperturbável. Quem entra em ti entra no gozo do seu senhor, não terá medo e estará otimamente no ótimo. Eu escorri para longe de ti na adolescência e vaguei, meu Deus, muito longe de tua estabilidade, e me tornei para mim mesmo uma região de indigência (*Conf. II, 18*).

A conclusão do Livro II se dá como um excerto místico, contemplativo, que expressa o cerne da experiência mística de Agostinho e será frequentemente encontrado em outros relatos das *Confessiones*. O final do livro, apontando para o repouso em Deus, coloca a experiência de Deus como uma experiência de conhecimento do ser humano acerca de si e de Deus enquanto comunicador da Graça que refaz e redime o homem de sua condição mortal. É diante do mistério divino que o mistério humano se revela prontamente como uma região de pecado destinatária de um amor que não pode explicar plenamente, senão, exclusivamente, experimentar.

3.2.3 Livro III: Jovem estudante

O Livro III, em consonância com o anterior, compõe-se de uma análise de Agostinho sobre si mesmo enquanto pecador, todavia, o conceito de pecado que é apresentado por Agostinho adquire contornos mais profundos. Diferentemente da reflexão teológica e especulativa, na concepção de Agostinho, pecado, relaciona-se com o direcionamento do amor. Ora, a compreensão de que o amor desordenado gera o pecado é fruto de uma experiência pessoal, mais do que de uma série de

considerações morais, o que permite redescobrir, por trás da imagem de Agostinho como moralista, um sujeito que experimenta a radicalidade da natureza humana em suas múltiplas expressões e as compreende à luz de uma experiência de Deus como salvação. Diante da experiência de Deus, a experiência do amor adquire novo sentido. O pecado não pode ser pensado enquanto ato isolado, mas sim, enquanto amor destinado às coisas criadas, expresso de modo privilegiado pelo exercício da libido que marca toda a narrativa do período de Agostinho em Cartago:

Fui para Cartago, e o estrago dos amores pecaminosos fervilhava por toda parte ao meu redor. Ainda não amava, mas amava amar e, tomado por uma carência mais profunda, teria detestado ser menos carente. Amando amar, queria algo para amar e o odiava a tranquilidade e o caminho sem armadilhas, porque dentro de mim havia fome por falta de comida interior, por falta de ti, meu Deus; mas não estava faminto dessa fome, não tinha desejo por alimentos incorruptíveis, não porque estivesse cheio deles, mas porque, quanto mais debilitado, mais me enjoavam. E, assim, minha alma, não passava bem, e se lançava para fora coberta de úlceras, ávida de se esfolar no contato com coisas sensíveis. Mas se elas não tivessem alma de maneira alguma as amaria. Amar e ser amado., me eram mais doces se pudesse gozar do corpo do ser amado. Assim, poluía a fonte do afeto pelas sujeiras da concupiscência e obscurecia sua limpidez pelo inferno da libido (*Conf.* III, 1).

O amor às coisas terrenas, passageiras e, especialmente o amor sexual, tornam-se o horizonte dentro do qual Agostinho compreende a questão da busca. O amor é sempre o impulso para buscar algo que o sacie. O problema é quando a saciedade é buscada não em Deus, mas nas coisas terrenas. O amor experimentado enquanto libido, paixão, é para Agostinho um amor incompleto, pois está sempre acompanhado dos ciúmes, das raivas e brigas, o que causa desconforto a alma e a impossibilidade de centrar-se sobre o que é realmente importante. O amor tido como paixão por realidades exclusivamente humanas corrobora para que o homem se emaranhe no pecado em todas as suas dimensões, como Agostinho expõe ao analisar a sua paixão pelo teatro. O teatro, na perspectiva do amor desordenado, assume uma dimensão simbólica: o amor às fabulas, aos espetáculos, faz com que a dor se torne um prazer. O objetivo do teatro não é outro senão manipular as emoções do espectador para que este sofra com os atores e sinta prazer neste sofrimento (*Conf.* III, 1-2).

O prazer sentido ao assistir espetáculos dramáticos é tido por Agostinho, posteriormente, como um amor absurdo. A absurdidade deste prazer nas dores encenadas se deve ao fato de que, ao se sentir prazer, sente-se amor pelo sofrimento. Ora, o ser humano que sente amor pelo sofrer, estaria amando racionalmente? O

amor pela dor, na concepção de Agostinho é sempre um amor miserável, pois se agrada em sentir e compartilhar uma dor que não é motivo de misericórdia, isto é, não é vista como caminho de purificação rumo à felicidade perfeita. A dor que é amada fecha, mais uma vez, o homem sobre si mesmo num cultivo doentio de paixões que estimulam outras cada vez mais enérgicas como relatadas na sequência da narrativa (*Conf. III, 3-4*).

Imerso na vida pública de Cartago enquanto jovem estudante, Agostinho vive as paixões típicas da juventude. Ama, é amado, vivencia as tensões próprias do amor e suas mais variadas manifestações. O amor e a paixão permeiam a vida de Agostinho neste período, que avaliado posteriormente por ele mesmo, é visto como um período miserável no qual os amores conduziram-no ao pecado. Porém, é no contexto deste momento intenso que ocorre um primeiro episódio de conversão radical na vida de Agostinho. A leitura do diálogo de Cícero: *Hortensius*. A leitura deste livro marca de modo definitivo a vida de Agostinho e é interpretada pelo bispo de Hipona anos depois como uma primeira conversão a Deus, ainda não que não compreendia no momento em que ocorria. A narrativa possui traços fortes de uma experiência mística, enquanto experiência profunda do Mistério que se revela para além dos limites da religião e emerge na realidade enquanto intuição, experiência radical, implicação profunda na vida e na percepção de mundo do místico. Agostinho narra:

Com eles, numa idade ainda ingênua, estudava os livros de eloquência, desejando me distinguir nela para um fim condenável e inconsistente, pelos prazeres da vaidade humana. Seguindo a ordem dos estudos, cheguei a um livro de certo Cícero, de quem quase todos admiraram a elocução, mas não igualmente o espírito. Aquele livro dele chamado *Hortensius* contém uma exortação à filosofia. E aquele livro mudou meus sentimentos e me voltou para ti Senhor, mudou minhas preces e gerou em mim propósitos e desejos diferentes. De repente, toda esperança vã me pareceu desprezível, e passei a ansiar pela imortalidade da sabedoria com incrível ardor do coração: começava a me levantar e voltar para ti. Não era para o refinamento da língua, que aparentemente estava adquirindo graças à ajuda financeira de minha mãe – pois estava do décimo nono ano de idade, e meu pai morrera havia mais de dois anos – não era para refinar a língua que eu copiava aquele livro: nele não me convencia a elocução, mas o que dizia (*Conf. III, 7*)

A leitura do de Cícero, especialmente o diálogo *Hortensius*, compõe o quadro de conversões de Agostinho. É a primeira conversão que o futuro bispo de Hipona experimenta enquanto mudança de condição. A leitura deste diálogo acompanhará Agostinho por toda a vida, uma vez que, não tendo sobrevivido o texto original, o que dele se conhece atualmente deve-se aos longos trechos copiados e interpretados por Agostinho em suas obras. A leitura deste texto, fez com que Agostinho começasse a

delinear com mais clareza o horizonte de sua existência. O jovem de dezenove anos já não podia mais viver uma vida fechada em si, mas possuía, a partir da leitura do *Hortensius*, um objetivo ao qual perseguir que, intuitivamente, o levou a experimentar a vida não como um conjunto de paixões que buscavam valor em si mesmas, mas como uma realidade aberta ao transcendente, isto é, a uma experiência que não se limita aos horizontes sensíveis.

A interpretação da leitura do *Hortensius*, elaborada pelo próprio Agostinho, expressa a compreensão mística do evento sob a ótica da Providência. A visão de Agostinho sobre o acontecido, ressalta a sua experiência de Deus como um contínuo ao longo de sua vida e não apenas em momentos singulares. A leitura de Cícero soma-se a outros elementos da vida de Agostinho que ganham sentido gradualmente quando colocados sob a ótica da experiência de fé. A mística do hiponense, portanto, não é formada de episódios fechados, mas de experiências que se acumulam, se reinterpretam e se interpelam mutuamente e, frequentemente, são explicadas pelo próprio Agostinho num exercício de autocompreensão como se pode observar:

Como ardia, meu Deus, como ardia no desejo de revoar das coisas terrenas até ti, e não sabia o que estavas fazendo comigo! Pois em ti está a sabedoria. Mas o amor pela sabedoria é dito, em grego em filosofia, e para ela me incitava aquele texto [...] A mim, naquele tempo – tu sabes, luz do meu coração – mesmo não conhecendo as palavras do apóstolo, só uma coisa agradava naquela exortação: que o texto instigava, inflamava e fazia ardes do desejo de escolher, buscar, seguir, manter e abraçar fortemente não esta ou aquela escola, mas a própria sabedoria, qualquer que ela fosse; e só uma coisa me repelia em tanta flagrância: que não se encontrava ali o nome de Cristo – porque esse nome, conforme a tua misericórdia, Senhor, esse nome do meu salvador, teu Filho, meu terno coração o bebeu piamente no próprio leite materno e o guardou no fundo dele, e qualquer texto que não contivesse esse nome, ainda que bem escrito, polido e verídico, não me conquistava totalmente (*Conf.* III, 8).

A leitura de Cícero que interpela Agostinho a buscar a sabedoria, leva-o a empreender um caminho de gradual aquisição de conhecimento. Ele se debruça sobre os livros filosóficos e também sobre as Sagradas Escrituras na tentativa de adquirir a sabedoria almejada. A busca de Cristo está no centro do itinerário de Agostinho, ainda que isto não esteja claro para ele. A presença constante de Cristo em sua vida, narrada pelo hiponense anos depois da experiência com o *Hortensius*, insere a narrativa da experiência no horizonte da história da Salvação e da ação da Graça que servem de perspectiva fundamental para a autocompreensão de suas experiências espirituais e de sua biografia mística. O que se pode concluir deste primeiro episódio de conversão de Agostinho é que a busca pela sabedoria abriu diferentes caminhos

para que o hiponense pudesse chegar à fé cristã. Foi a partir desta experiência mística, intuitiva, radical, da leitura do *Hortensius*, que as portas da fé se abriram para Agostinho e possibilitaram outras experiências intensas de Deus, seja nos limites institucionais e religiosos, ou mediante leituras filosóficas.²⁵

A conversão de Agostinho à filosofia e sua dedicação em buscar a sabedoria, não o eximiu de experimentar e perseguir caminhos posteriormente vistos como errôneos. A vida de Agostinho, quando olhada por ele mesmo em retrospectiva, representa uma experiência tipicamente humana em todas as suas manifestações. Convertido à busca da sabedoria, Agostinho aventurou-se junto aos maniqueus, resistindo deliberadamente à fé católica. O seguimento do maniqueísmo irá marcar definitivamente a vida de Agostinho, especialmente na construção de sua visão de mundo enquanto uma realidade conflitiva e dicotômica. A estadia de Agostinho com os maniqueus é relatada pelo próprio autor como um período de desenvolvimento intelectual, no qual, porém, todas as coisas pareciam ser reduzidas à sua dimensão material, sendo compostas de algum tipo de matéria e forma (*Conf. III, 10-14*).

A conclusão do Livro III das *Confessiones* não termina com uma oração ou uma exortação espiritual à semelhança dos demais. Agostinho termina o livro relatando o sonho de Mônica na qual ela vê o filho se tornando cristão. Mônica chora pelo filho e ora insistentemente pela sua conversão, porém, na concepção de Agostinho em que todas as coisas fazem parte do plano da Providência, Deus permite que ele ainda fique preso aos maniqueístas de modo a perceber gradualmente e mais atentamente os graves erros aos quais estava emaranhado por vontade própria, orgulho e soberba (*Conf. III, 19-21*).

²⁵ Na Antiguidade o exercício filosófico e a reorientação do comportamento moral estavam intimamente relacionados. Especialmente na Era Imperial, na qual Agostinho viveu e foi educado, a filosofia era ensinada a partir de comentários aos filósofos gregos que conjugavam o estado contemplativo ao qual o pensamento filosófico deveria aludir, como também à conversão moral que ele devia operar. O desejo pela sabedoria não restringia necessariamente ao exercício racional enquanto operação do pensar, mas era integralmente compreendido como um exercício humano no qual todas as faculdades eram direcionadas asceticamente ao desfrute místico da sabedoria. Tal modo de conceber a filosofia era comum entre pensadores platônicos e adquire contornos radicais com o estoicismo, Plotino e Porfírio, com os quais Agostinho nutria várias afinidades (HADOT, 2014, p.213-245).

3.2.4 Livro IV: O professor

O livro IV narra o momento da vida de Agostinho marcada pelo maniqueísmo. O relato dos 19 aos 28 anos de Agostinho centra-se no combate as doutrinas dos maniqueus, de modo que, os textos possuem um escopo doutrinal, teológico, todavia, apesar da rígida argumentação teológica, percebe-se que a profissão de fé cristã que Agostinho tece em suas considerações combativas aos maniqueus é expressão de uma experiência espiritual radical cuja força leva o hiponense a reinterpretar o mundo. A apologética contida neste livro é, de certa forma, a expressão de uma profissão de fé que ao longo da vida de Agostinho ganhou contornos sólidos por não ser apenas uma dedução de ideias, mas por ser o encontro existencial com a Verdade.²⁶

O IV livro se inicia com o relato de Agostinho como professor de retórica. Era reconhecido pelo seu trabalho e possuía bons alunos. Ele também tinha uma mulher com a qual vivia, mas sem estar unido pelo matrimônio formal. Costumeiramente, Agostinho se inclinava a consultar oráculos, astrólogos ou outros mestres das artes mágicas, conforme os costumes africanos consolidados. As narrativas de Agostinho destes episódios constituem mais a construção de uma crítica do que a experiência em si. Escritos após a conversão do hiponense, todos os costumes relacionados à magia ou ao paganismo em suas variadas expressões foram abertamente rechaçados por Agostinho, inclusive aqueles por ele mesmo praticados por anos, como a consulta astrológica e a adivinhação (*Conf. IV, 2-6*).

Um dos relatos mais comoventes deste livro é o relato da morte de um amigo muito próximo a Agostinho cujo nome não é mencionado. A ampla exposição sobre a amizade que Agostinho tece e a condição de sofrimento que se abateu sobre ele dada a morte do amigo, desaguam num dos textos místicos centrais deste livro, cuja singularidade não é tanto o relato de uma experiência imediata com Deus, mas sim uma crise existencial que só tem sentido quando desenvolvida diante de Deus. As questões que Agostinho coloca sobre o seu sofrimento possuem uma intensidade existencial que permite compreender toda a problemática do mal desenvolvida

²⁶ Um texto significativamente importante elaborado pelo Papa Bento XVI e publicado pelo Papa Francisco, "Lumen Fidei", aborda esta temática afirmando que Agostinho acolhe ao longo de sua vida uma perspectiva de integração entre a fé e a razão. A razão, libertando-o do maniqueísmo ao aproximá-lo da perspectiva transcendente neoplatônica, foi complementada pelo encontro existencial com a verdade cristã que se dá por meio da interpelação pessoal de Deus que reorienta toda sua vida e possibilita a ele elaborar uma filosofia e uma narrativa de si que conjugam fé e razão enquanto meios para encontrar existencialmente a verdade almejada (LF, n. 33).

posteriormente na obra do hiponense. A morte, o sofrimento, a infelicidade, são temas que Agostinho experimenta com intensidade em sua trajetória e os lê à luz da experiência de Deus que confere sentido à sua vida. A questão central colocada por Agostinho é acerca do sentido do sofrimento quando constatado diante de Deus:

E agora, Senhor, tudo isso passou e o tempo sarou minha ferida. Poderei ouvir de ti, que és a Verdade, e encostar o ouvido do meu coração à tua boa, para que tu me digas por que o choro é doce aos infelizes? Por acaso tu, embora estejas em todo o lugar, rejeitas longe de ti nossa miséria, e permaneces em ti, enquanto nós nos revolvemos em tentativas? E, no entanto, se não choramos a teus ouvidos, nada sobraria de nossa esperança. De onde vem, então, que na amargura da vida colhemos o fruto suave de gerar, chorar, suspirar e lamentar? Ele é doce, talvez, porque esperamos ser ouvidos por tu? Certamente é o que acontece nas rezas, nas quais há um desejo a ser atendido. Mas, na dor de algo perdido e no luto, de que maneira isso funciona? Não esperava que ele ressuscitasse, nem pedia isso pelas lágrimas: apenas sofria e chorava. Estava perdido e perdera minha felicidade. Ou será que o choro é amargo e nos apraz pelo desgosto das coisas que nos deleitavam e agora nos aborrecem? (*Conf. IV, 10*).

As questões colocadas por Agostinho diante da morte do amigo expressam um lamento interior. Agostinho não trata a questão do sofrimento, especificamente neste excerto, como uma questão teórica sob a qual a razão deve se lançar para encontrar as causas e a finalidade. As perguntas colocadas por Agostinho tratam muito mais de expressar um sentimento, isto é, a inquietação interior de alguém que se vê diante da finitude da vida e busca compreendê-la. Todavia, é precisamente em excertos como este que se percebe a particularidade de Agostinho enquanto místico. A experiência de Deus em Agostinho, é simultaneamente uma experiência da vida em sua realidade concreta. A morte, o sofrimento, a incompreensão diante da finitude, leva o ser humano a questionar-se diante de Deus o sentido de uma realidade incompreendida. A mística, muito mais do que a aquisição de certezas, é a revelação da realidade enquanto mistério dentro do qual Deus se mostra presente. Neste sentido, os constantes questionamentos tecidos por Agostinho, narram uma experiência de Deus que é também uma experiência da vida em sua finitude e mistério.

A análise de Agostinho sobre a experiência da vida diante da possibilidade do sofrimento e da finitude, conclui-se na constatação de que a vida só pode adquirir pleno sentido quando vivida em Deus. Agostinho afirma que: “De fato, para onde quer que se vire a alma do homem, fixa-se em dores se não for em ti, ainda que, fora de ti e de si, se fixe em coisas belas, que, no entanto, não seriam nada, se não fossem por ti” (*Conf. IV, 15*). A centralidade de Deus enquanto sentido para a vida é a expressão privilegiada do que se entende enquanto mística em Santo Agostinho. A narrativa das

Confessiones tende abertamente para a percepção de que a vida humana, em toda sua trajetória, possui sentido e ordem quando interpretada à luz da presença de Deus que se desdobra, de modo misterioso, como providência e salvação, no cerne da existência humana e universal. Deus é experimentado como presença perene que conduz o homem a perceber-se como portador de uma existência significativa, ou seja, não lançada ao acaso, mas ordenada para a felicidade, cuja posse está no exercício da vida em Deus:

Não sejas vã, ó minha alma, e não ensurdeças o ouvido do coração com o barulho da tua vaidade. Tu também, escuta, o próprio Verbo te chama de volta, e lá é o lugar do quieto imperturbável, onde o amor, se não abandonar, não é abandonado. Eis, tudo isso vai embora, para que outras coisas surjam e o universo aqui embaixo conste de todas as suas partes. “Mas eu vou embora de algum lugar?” diz o Verbo de Deus. Fixa aí tua morada, guarda aí tudo o que recebes dali minha alma, quando te cansares dos enganos. Guarda na Verdade tudo o que recebes da Verdade, e nada perderás, e todas putrefações serão saradas e tuas enfermidades serão curadas, e o que escorre de ti será recomposto e renovado e reunido a ti e o que se vai não te deixará, mas estará contido e permanecerá em Deus, que sempre está e permanece (*Conf. IV, 16*).

A fixação da alma em Deus enquanto resposta ao chamado deste mesmo Deus à salvação, é uma constante na narrativa agostiniana em seus momentos mais densos espiritualmente. A constatação de que em Deus a vida ganha sentido e solidez pode ser encontrada em vários místicos posteriores. A semelhança destas palavras ao conhecido poema de Teresa D’Ávila é significativa na medida em que se percebe uma constatação comum dos místicos: no decorrer da vida Deus é sempre perene. As coisas todas se vão, mas a presença de Deus é permanente, interpelativa, curativa e sempre próxima, mesmo quando a alma se sente distante.²⁷

O desdobramento teológico e místico deste texto é rico para a interpretação que o próprio Agostinho faz de sua experiência. O discurso, portador de uma cadência

²⁷ O conhecido poema de Teresa d’Ávila ao qual se faz alusão tem por título “*Eficacia de la paciência*” no qual em poucos versos ela alude à perenidade de Deus frente à contingência da vida. Este pequeno poema é conhecido por ser um dos textos místicos mais difundidos na tradição ocidental. Escreve Santa Teresa de Jesus:

*Nada te turbe,
Nada te espante,
Todo se pasa,
Dios no se muda,
La paciencia
Todo lo alcanza;
Quien a Dios tiene
Nada le falta:
Sólo Dios basta (Poemas IX, p. 175).*

significativa ganha corpo na medida em que ascende das realidades terrenas para as realidades divinas. Não há um êxtase propriamente dito, mas a intensidade narrativa empregada por Agostinho permite que seus leitores sintam interiormente a cadência ascensional da experiência que começa no excerto acima com a constatação da presença de Deus diante da transitoriedade do mundo, para se desdobrar no belo tratado místico-teológico que se segue:

Se os corpos te agradam, louva a Deus por eles e dirige teu amor para o artífice deles, para que não desagrades nas coisas que te agradam. Se as almas agradam, que sejam amadas em Deus, porque elas também são mutáveis e se fixam nele estavelmente: de outra maneira irão e perecerão. Que sejam amadas nele, então, e arrasta contigo para ele quantas possas, e dize a elas: “Amemo-nos aqui”: ele fez essas coisas e não está longe. Pois não as fez e foi embora: derivam dele e estão nele. Eis: onde está? Onde saboreamos a Verdade? Está no fundo do coração, mas o coração se desgarrou dele. Voltai, traidores, ao coração e juntai-vos àquele que vos fez. Ficai nele e permanecereis estáveis, repousai nele e encontrareis a quietude. Por que ides por caminhos escabrosos? Para onde ides? O bem que amais vem dele: enquanto leva a ele, é bom e doce; mas tudo o que afasta dele se tornará amargo e com justiça, porque, quanto ele é abandonado, ama-se injustamente. Para que vaguear a esmo por vias difíceis e laboriosas? Não há paz onde procurais. Buscais a vida feliz na região da morte: não está ali. Como poderia ser vida feliz, se nem sequer é vida? (*Conf. IV, 18*).

A narrativa de Agostinho não assume contornos descritivos de uma experiência mística, mas toma forma discursiva na medida em que, a partir da constatação da presença perene de Deus na vida enquanto manifestação da salvação e interpelação à felicidade completa, se desdobra em uma percepção cadente e visivelmente interior de que a realização do ser humano depende de seu retorno a Deus. A presença de uma cosmovisão neoplatônica de retorno ao Uno como garantia da felicidade, estabilidade, sentido, e coerência para o conjunto das experiências da vida, está fortemente presente no modo como Agostinho vive e experimenta Deus. A partir da constatação da necessidade do retorno da alma para Deus enquanto condição *sine qua non* para a felicidade e a vida verdadeira, Agostinho escreve um dos mais breves e belos tratados de mística cristã dotada de uma perspectiva teológica fundamental para a fé cristã, isto é, a Encarnação:

E desceu até aqui aquela nossa vida e assumiu nossa morte e a matou pela abundância de sua vida e nos chamou em voz alta para que voltemos daqui até ele, naquele lugar secreto de onde procedeu até nós aquele primeiro útero virginal, onde esposou a criatura humana, a carne mortal, para que não fosse mortal para sempre; e, daí, como esposo de sua alcova saiu exultante, como um gigante a percorrer a rua. Não se deteve, de fato, mas correu chamando-nos com as palavras, as ações, a morte, a vida, a descida e ascensão, chamando-nos para que voltemos a ele. E se afastou de nossos olhos, para que voltemos ao coração e aí o encontremos. De fato, partiu e – olha, está aqui! Não quis ficar por mais tempo, mas não nos deixou. Partiu de um lugar

do qual nunca se ausenta, porque o mundo foi feito por meio dele e estava no mundo e veio a este mundo para salvar os pecadores. A ele confessa minha alma, e ele a cura, porque pecou contra ele. Filhos do homem, até quando tereis o coração pesado? Então, esmo depois que a vida desceu, não quis subir e viver? Mas para onde subireis, se estais no alto e colastes vossa boca contra o céu? Descei para subirdes até Deus. Dize isso a elas, para que chorem no vale dos choros, e assim, arrasta-as contigo até Deus, porque é pelo seu Espírito que dizes isso a elas, se o dizes ardendo do fogo da caridade (*Conf. IV, 19*).

Em Agostinho encontram-se intimamente relacionadas a mística e a teologia. A experiência de Deus sentida na mística, enquanto experiência imediata ou da própria vida em suas várias dimensões, é também a fonte da construção teológica de Agostinho. O Deus que é experimentado como salvação, cura e plenitude, que interpela o ser humano espiritualmente para voltar-se a Ele e viver a felicidade, é o mesmo Deus que se encarna e que chama o ser humano a voltar-se para Ele não apenas como um mistério experimentado, mas como um mistério teologicamente compreendido em seu constante experimentar. A mística de Agostinho, não pode ser vista apenas como uma mística da experiência paradoxal pura e simples, mas deve ser entendida como uma mística teologicamente embasada, uma vez que, é a experiência de Deus que confere a Agostinho a possibilidade do fazer teológico.

A cadência da narrativa mística do livro é interrompida para que os relatos autobiográficos possam continuar. O momento contemplativo e teologicamente interpretado termina para que novamente Agostinho possa se dedicar a narrar os fatos de sua vida, também compreendidos à luz de uma experiência de Deus que se apresenta como condutor da história pessoal e universal, presença constante, interpelação direta. Agostinho relata sobre a escrita de um pequeno tratado sobre a beleza, que atualmente está perdido, cujo conteúdo foi dedicado ao orador Híério de Roma. Ao falar sobre este pequeno opúsculo, Agostinho é levado a analisar os motivos pelos quais gosta de ser louvado e busca a aprovação dos homens. A constatação de que, mesmo levado pelo orgulho e pela vaidade, Agostinho era conduzido misteriosamente por Deus, permite compreender que mesmo na experiência do pecado, há uma presença de Deus ordenando cada acontecimento para o cumprimento de seu projeto de salvação (*Conf. IV, 20-23*).

Agostinho continua meditando longamente sobre o modo de compreender Deus e a si mesmo. Imbuído de uma cosmovisão maniqueísta da realidade, Agostinho admite a dificuldade de compreender a Deus para além das formas corporais e, sobretudo, de compreender a si mesmo como um ser capaz de pecar e ser culpado

pelo próprio pecado. O combate à doutrina maniqueísta se dá na medida em que Agostinho tece uma longa lista de questões acerca de Deus, da alma e da relação entre os dois. Deus criador bom e justo, a alma, criada por Deus, também não deveria ser boa e justa? Como pode a alma pecar senão por influência de uma força maior que atua sobre ela? Agostinho debate sobre essas questões e chega à conclusão de que na verdade o debate não é sobre a raiz do pecado, mas do querer ver-se como pecador. Depois de ter-se tornado bispo, ao escrever as *Confessiones*, o hiponense atribuiu ao orgulho e à soberba a incapacidade de compreender a si mesmo como responsável pelos seus próprios erros (*Conf. IV, 24-27*).

O final do IV livro das *Confessiones* retrata Agostinho lendo Aristóteles e se orgulhando da própria inteligência que o permitiu compreender o livro de modo claro sem muito esforço. A dúvida que inquieta a mente do hiponense é sobre a utilidade destes conhecimentos para a correta compreensão de Deus. Ora, os livros filosóficos, muitas vezes, corroboram para uma visão deturpada de Deus por reduzi-lo à conceitos e imagens materiais, o que excluiria de Deus todo seu caráter misterioso. Agostinho acusa a si mesmo de não compreender a Deus como gostaria, não porque não se esforçava, mas porque confiava exclusivamente em sua razão investigativa. A oração final que segue a essas constatações, deixa claro que Agostinho reconhece-se como um errante na compreensão e na exposição de Deus. O objetivo de confessar a misericórdia divina para com o penitente é ressaltado na oração que fecha o livro ao expressar a ação divina que ilumina a inteligência com a Verdade e, gradualmente, a conduz à fé (*Conf. IV, 28-31*).

3.2.5 Livro V: Da África à Itália

O Livro V das *Confessiones* constitui-se não tanto de um louvor espiritual ou expressão teológica e narrativa de uma experiência mística que se dá no interior da vida, mas de um enfrentamento aberto à doutrina maniqueísta. Agostinho abre o V Livro das *Confessiones* deixando claro que, estando em Cartago, ele vivia de modo dissoluto e buscava ardentemente o conhecimento. A sua busca pelo conhecimento o levou a crer na seita dos maniqueus e a frequentá-la como ouvinte assíduo. Ora, os maniqueus haviam explicado a Agostinho muitas coisas, mas ainda haviam sérias dúvidas a serem sanadas. A promessa era de que o bispo Fausto poderia sanar estas

dúvidas e, que em sua visita a Cartago, Agostinho poderia conversar com este sábio maniqueu de modo que a doutrina maniqueísta ficasse mais clara a Agostinho (*Conf. V, 1-6*).

Fausto, esperado com anseio por Agostinho, era a esperança de que a doutrina maniqueísta e os ensinamentos professados pela seita se tornassem claramente superiores ao que as artes liberais, quando bem estudadas, possibilitavam. A questão central, para Agostinho, como sempre quando se refere aos maniqueus, é a questão da verdade. Agostinho quer descobrir e assumir radicalmente uma verdade que possa expressar a coerência do mundo e das coisas. Ora, o hiponense admite que de algum modo misterioso o próprio Deus o instruíra para que soubesse que a verdade não se dá na eloquência, mas no conteúdo do que é exposto. Agostinho, olhando para sua vida pregressa, tem consciência de que de algum modo Deus ali agiu para que ela fosse inserida no projeto previamente estipulado por Ele como desígnio de salvação e, a partir desta ação misteriosa de Deus, pudessem abrir-se possibilidades para que o erro não triunfasse diante da verdade (*Conf. V, 10-11*).

Frustrado com a exposição de Fausto, Agostinho começa a se desvencilhar da seita maniqueísta e dedicar-se a outros estudos, aplicando-se ainda mais a aprimorar suas técnicas de retórica. O gradual afastamento de Agostinho dos maniqueus não se deve tanto à uma convicção, mas à decepção de não ter suas dúvidas satisfeitas por Fausto. À luz da doutrina da providência, Agostinho interpreta o fato de sua frustração com o bispo maniqueu Fausto, como uma intervenção de Deus em sua história para lhe afastar dos maniqueus. Escreve Agostinho:

... Assim, aquele Fausto, que para muitos foi laço da morte, sem sabe-lo ou querê-lo, já começava a afrouxar o laço pelo qual eu fora capturado. De fato, a mão de tua misericórdia, meu Deus, no segredo da tua Providência, não abandonou minha alma: noite e dia era sacrificado a ti, em meu favor, o sangue do coração de minha mãe, através de suas lágrimas, e tu agiste comigo de modo maravilhoso. Tu agiste assim, meu Deus, porque tu asseguras os passos do homem, e seu caminho lhe agrada. Quem provê a salvação, senão tua mão que refaz o que fizeste? (*Conf. V, 13*).

O pequeno excerto escrito por Agostinho expressa uma experiência de Deus como benevolente e providente. A vida humana, em seus meandros próprios, não está alheia ao desejo salvífico de Deus. Os acontecimentos, mesmo que misteriosos e incompreensíveis, compõem um todo no qual o plano de salvação querido por Deus se manifesta e se demonstra enquanto proposta e realização, simultaneamente. Ora, para Agostinho, a experiência de Deus se dá na medida em que constata a ação

perene de Deus em sua vida, inclusive, nos acontecimentos incompreensíveis e pouco espirituais. Há uma mística da vida na leitura retroativa de Agostinho sobre si mesmo. Para o hiponense, a capacidade de perceber Deus no mistério da vida, em suas vicissitudes, como Providência, é fruto de uma análise criteriosa da própria experiência como alguém conduzido por Deus na vereda da salvação.

Toda a narrativa do V Livro continua embasada fortemente na doutrina da Providência. A ida de Agostinho para Roma, mesmo que aparentemente motivada por questões profissionais, na verdade, corresponde ao cumprimento do desejo de Deus pela conversão de Agostinho, quando olhada hermeneuticamente pelo bispo de Hipona ao escrever o texto. Neste sentido, Agostinho relata com certa insistência que os motivos pelos quais ele deixava Cartago para ir à Roma não estavam claros a ele e nem à sua mãe. Na visão de Agostinho, sua partida, sua sobrevivência à intempere marítima evitando que ele tomasse o navio que naufragou, a partida dolorosa ao deixar sua mãe na praia, todos estes acontecimentos se devem à intervenção divina na história para o cumprimento do que já fora definido por Deus (*Conf. V*, 14-15).

Ao chegar em Roma, Agostinho se viu acometido de uma doença. Após curado, Agostinho ainda se ligara aos maniqueus da cidade de Roma, porém as mesmas questões sobre o pecado ainda pairavam em sua mente. Havia no homem uma natureza má que o empurrava para o pecado, ou era exclusivamente ele que optava pelo pecado? A tentativa de se esvair da culpa, alimentava a compreensão de que havia uma natureza má que fazia o ser humano pecar, o que não podia imputar culpa ao homem em si. Diante dessas questões, Agostinho empreende um novo itinerário intelectual que o defronta com os Acadêmicos. Os Acadêmicos eram um grupo de pensadores helenísticos que desenvolviam a filosofia platônica. O ceticismo era uma marca presente nos ensinamentos acadêmicos, dado que, em alguns diálogos platônicos não se chegava à uma conclusão explícita, mas a discussão se restringia ao exercício da dialética (CARY, 2018, 82-32). Agostinho, se aproxima dos Acadêmicos, mas não deixa completamente os maniqueus, especialmente no que tange à concepção do mal como substância e do próprio Deus como uma substância de contornos físicos. A questão do mal, toca de modo muito direto o intelecto de Agostinho, pois ele não pode explicá-la de modo satisfatório a partir da concepção de substância material sob a qual construía sua imagem de Deus e do próprio mal (*Conf. V*, 19-20).

Lida novamente sob a ótica da Providência, a história pessoal narrada por Agostinho no V Livro das *Confessiones*, se defronta com um momento crucial: sua ida para Milão. Agostinho ensinava retórica em Roma quando a oportunidade para a cadeira de oratória em Milão apareceu. Ora, por intermédio dos maniqueus, que eram um grupo relativamente influente nas altas esferas sociais, Agostinho obteve a vaga para ser o novo orador da corte imperial em Milão. Nesta cidade, Milão, Agostinho acorreu ouvir o grande orador e bispo Ambrósio. Na visão de Agostinho, a Providência divina o havia levado até ali para possibilitar sua conversão. De fato, a partir do momento em que Agostinho tem contato com Ambrósio, sua aproximação com o cristianismo torna-se gradual e intensa. Apesar de não se preocupar com o conteúdo da pregação ambrosiana, Agostinho, pouco a pouco começa a aceitar as ideias de Ambrósio e sua proposta que confrontava diretamente com os ideais maniqueístas. Assim, Agostinho abandona definitivamente o maniqueísmo para então se dedicar a buscar a sabedoria, sem, porém, se filiar à nenhuma escola filosófica e religiosa especificamente. O Livro é finalizado com a decisão pelo catecumenato (*Conf. V*, 23-25).

3.2.6 Livro VI: Agostinho aos trinta anos

O Livro VI apresenta-se como um relato autobiográfico propriamente dito. Diferente dos demais, o Livro VI das *Confessiones*, tem como objetivo preparar o leitor para as fortes narrativas espirituais, místicas e extáticas que serão desenvolvidas nos Livros VII e VIII. No IV Livro, em questão, está relatada a vida de Agostinho em Milão após a chegada de Mônica e sua admiração pelo bispo Ambrósio que gradualmente ocupa seu imaginário ao apresentar-se como uma figura particularmente interessante. Logo no início do livro Agostinho relata como Mônica, sua mãe, encontrou-o em Milão e rapidamente teve contato com Ambrósio. O interessante relato do costume africano de levar comida ao túmulo dos mártires para ali beber e festejar – proibido por Ambrósio – expressa a vitalidade da Igreja Antiga em suas diversas manifestações religiosas que, paulatinamente, ganham regulação. Sabe-se que posteriormente, na

África, Agostinho repetiu a proibição de Ambrósio, mas mais tarde, cedeu a algumas pressões populares pelo culto religioso a relíquias e outros costumes (*Conf. VI, 1-2*).²⁸

A figura de Ambrósio mostra-se interessante a Agostinho dada sua atenção a todos que o procuravam e sua exímia concentração na leitura silenciosa, costume que não era comum aos antigos. Ambrósio, versado na cultura latina e grega, era um orador expressivo que conseguiu, segundo Agostinho, fazê-lo superar as imagens corporais com as quais desejava compreender Deus, o mal e a realidade em si. Aos poucos, Agostinho começava a compreender que o conceito de imagem trazido pelas Escrituras não se referia ao aspecto corporal, mas era alegoricamente empregado para explicar a semelhança entre Deus e o ser humano. A interpretação mística das Escrituras – termo empregado explicitamente por Agostinho neste relato – era como o desvelar de uma verdade escondida por trás de um texto rico em conteúdo e simples em estilo. A revelação de que o texto sagrado carrega uma mensagem espiritual profunda que requer uma desenvolvida espiritualidade para ser compreendida, é para Agostinho o sinal de que a fé cristã carregava em seu seio a Verdade (*Conf. VI, 3-6*).²⁹

O assentimento da fé à revelação, tal como exposta pela pregação da Igreja, constitui a longa exposição que se segue. Agostinho, já bispo, olhando o tempo pregresso de sua vida, tece a ideia fundamental de sua teologia de que o assentimento da fé à revelação, tal como posta pela Igreja, é um passo fundamental para a compreensão da Verdade. A fé não depende das provas, mas do assentimento. É fé aquilo que é creditado como verdade por aceitação, mesmo que sem esclarecimento. A aceitação da pregação da Igreja na fé, é o passo inicial para o aprofundamento intelectual desta mesma fé. Em Agostinho, a fé e o progresso intelectual ocorrem mutuamente, todavia, a fé, compreendida como assentimento é a abertura da possibilidade de compreender a revelação. A autoridade da Escritura, junto com o

²⁸ As devoções populares começam a emergir em escritos e testemunhos sobre Agostinho em sua velhice. Historiadores como Peter Brown aludem que o culto as relíquias dos mártires e outros tipos de religiosidade popular não foram encorajadas por Agostinho, mas a partir de sua velhice ocuparam lugar especial em suas pregações e manifestações (BRONW, 2005, p.515-521).

²⁹ A tradução de Lorenzo Mammí utilizada para elaboração deste capítulo traz explicitamente o adjetivo “mística” ao expor o método alegórico de interpretação das Escrituras utilizado por Ambrósio. Outras traduções portuguesas do texto como a de Maria Luiza Jardim Amarante, como também, de J. Oliveira Santos, S.J e Ambrósio de Pina, S.J. utilizam o mesmo adjetivo. O original latino do texto enuncia - *Littera occidit, spiritus autem vivificat, cum ea, quae ad litteram perversitatem docere videbantur, remoto mystico velamento spiritaliter aperiret, non dicens quod me offenderet, quamvis ea diceret, quae utrum vera essent adhuc ignorarem* – o que permite afirmar que, na concepção de Agostinho, o conceito “mística” relaciona-se diretamente com a leitura alegórica das Escrituras.

peregrinar da razão, compreendem as duas formas pelas quais o ser humano chega à Verdade (MARIONES, 2022, p. 57-62).

Dando continuidade a narrativa acerca de si, Agostinho elabora um episódio significativo: o encontro com o mendigo nas ruas de Milão. O relato não se enquadra como uma experiência mística propriamente dita, mas pode ser percebido como a ocasião de importantes intuições que marcaram a vida de Agostinho. Preparando-se para compor um panegírico ao Imperador, Agostinho se via imerso nas preocupações e ansiava por ser aplaudido e muito bem aceito pela corte. Passando uma ruela de Milão, diz Agostinho:

Vi um pobre mendigo, já completamente bêbado, acredito, que cantava e ria. Lamentei, falando aos amigos que estavam comigo, as muitas dores de nossas loucuras, porque com todos os nossos esforços – como aqueles com que então me atribulava, arrastando o fardo de minha infelicidade sob o aguilhão da cobiça, e aumentando-o ao arrastá-lo – nada mais queremos senão chegar a uma felicidade serena, na qual aquele mendigo nos precedera; e talvez nunca o alcançássemos. Pois aquilo que ele conseguira com poucos trocados de esmola, isto é: a alegria de uma felicidade terrena, eu o procurava por percursos tortuosos e cansativos. E por certo ele se alegrava, eu estava ansioso; ele era sereno; eu trepidante. E, se alguém me perguntasse se eu preferia ficar alegre ou sentir medo, eu responderia: “ficar alegre”; por outro lado, se me perguntassem se preferia ser como ele, ou como eu era então, eu, ainda que assoberbado por preocupações e temores, teria escolhido a mim mesmo, mas por um raciocínio errado. E como poderia ser verdadeiro? Pois não deveria me preferir a ele por ser mais instruído, porque não sentia prazer por isso, mas queria agradar os homens, e não para instruí-los, mas apenas para agradar. Eis por tu, com a vara do teu ensino, esmigalhavas meus ossos (*Conf. VI, 9*).

O mendigo, com o pouco que tinha havia se tornado feliz e realizado, ao passo que Agostinho, possuindo muito e buscando muito, não conseguia atingir a felicidade almejada. A intuição obtida ao olhar o mendigo, coloca Agostinho frente à questão da felicidade – que lhe é tão cara ao longo de sua narrativa e suas obras – a ponto de fazê-lo perceber que a felicidade verdadeira reside em Deus e só será obtida quando amada com exclusividade. Agostinho percebe que as muitas ocupações de seu cargo e a agitação da vida na corte lhe causavam incômodo. As agitações próprias do século, na visão de Agostinho, como o teatro, o circo, as aventuras noturnas, que alimentam a vontade e a orientam para aquilo que é terreno e finito, desviam o ser humano de seu verdadeiro caminho à felicidade e, por isso, devem ser abandonadas na medida em que se descobre e anseia pela Verdade (*Conf. VI, 10-13*).

A recordação de Agostinho pelo seu amor à Sabedoria e o desejo de tudo abandonar por ela prepara o final do VI Livro. Agostinho tem claro que posterga

frequentemente sua adesão total à busca da Sabedoria por meio dos estudos e de uma vida reclusa. Ainda preso aos prazeres terrenos e ambições próprias de um orador da corte, o hiponense se vê fadado a uma vida infeliz enquanto cheia de ocupações. Ora, o desejo pela sabedoria, pela vida contemplativa e silenciosa, desperta em Agostinho a intenção de dedicar seu tempo ao estudo, seja dos pensadores, seja das Escrituras. O ideal monástico, ainda que desconhecido por Agostinho, começa a delinear seus contornos na mente dele. O desejo da continência, o desenvolvimento de uma vida moral, o abandono do mundo para viver em um ócio contemplativo no qual se pode estudar, escrever e debater, são desejos que povoam o coração de Agostinho e que o dividem internamente. As tensões começam a ganhar espaço na narrativa a partir deste momento. Deixar tudo para se dedicar a busca da sabedoria contrata com os prazeres e as honras próprias de um adulto de 30 anos no auge de sua carreira (*Conf. VI, 18-19*).

Ao postergar a decisão pelo abandono da carreira em vista de uma vida reclusa, Agostinho vê-se pressionado a casar com uma mulher de seu estrato social. A mulher com quem viva anteriormente lhe é tirada e ele sofre por isso. Enquanto aguarda a idade núbil daquela a quem prometeu casamento legítimo, Agostinho se deixa levar pela luxúria. Ele sofre pela perda de sua companheira, pela sua indecisão, pelas inúmeras questões que sua existência colocou diante dele naquele período de sua vida. O final do Livro VI atribui a Deus, como costumeiramente faz Agostinho, a situação em que ele se encontra, dizendo: “Eu me tornava mais miserável e tu, mais próximo. Tua mão direita já estava pronta a me arrancar a imundice e me lavar, e eu não sabia” (*Conf. VI, 26*). A ação de Deus, mais uma vez, por caminhos estranhos ordenava a vida de Agostinho à conversão. Todavia, ele resistia fortemente a isto pelo desejo de manter seus prazeres, sejam sexuais ou profissionais. Agostinho, porém, prepara o fim de sua adolescência em uma condição tensa, na qual ele se vê obrigado a decidir por condições de vida radicalmente diferentes (*Conf. VI, 26*).

3.2.7 Livro VII: A busca da Verdade

O Livro VII apresenta episódios místicos mais comentados e estudados das *Confessiones*, isto é, os êxtases em Milão. No entanto, o momento extático de Agostinho não pode ser compreendido isoladamente, como se fosse um arroubo da

alma ocorrido ao acaso. A estrutura do Livro VII e a narrativa nele empregada apontam gradualmente para o momento extático numa cadência textual que exige uma análise detalhista. Como se observou o Livro VI preparou a narrativa para as experiências extáticas nos Livros VII e IX, como também para a conversão ao cristianismo, marcada pela tensão interior no Livro VIII. Agostinho, já tendo consciência de que a vida secular não garante a felicidade almejada e que em seu interior gesta o desejo de uma vida dedicada à busca pela sabedoria, o VII Livro se abre com a constatação do final de uma etapa da vida de Agostinho, isto é, a adolescência. O escopo deste livro são as crises e as experiências de Agostinho no início de sua vida adulta que o levará a optar definitivamente pelo cristianismo compreendido com fortes traços neoplatônicos.

O início do Livro VII trata da questão da imagem de Deus. Já rechaçada a ideia de que Deus possuía forma e era uma realidade material, Agostinho se vê angustiado diante do desejo de conceber a Deus em sua mente sem recorrer às imagens com contornos materiais. A concepção de Deus para além das imagens e conceitos denota a existência de uma experiência, mais do que a capacidade de racionalização. Porém, Agostinho segue no empenho racional de compreender Deus e sua revelação mesmo diante da limitação imposta pela ausência de imagens e conceitos capazes de explicar o que seria e como seria Deus. Ora, o empenho intelectual de Agostinho ao elaborar uma compreensão de Deus é o pressuposto para o caminho espiritual que ele percorre e descreve neste livro. O desejo de compreender a Deus é concomitante ao de experimentá-lo. Agostinho, no entanto, ainda arduamente limitado por uma razão não defrontada com o mistério, não consegue dar respostas claras às suas questões (*Conf. VII, 1-2*).

Somada a questão de Deus, Agostinho defronta-se com a questão do mal. Como compreender a imutabilidade de Deus diante da mutabilidade da realidade? Como compreender a bondade e a onipotência de Deus diante do mal praticado pelos homens? Como a vontade humana é perversa se ela foi criada pelo Deus bondoso? Ora, todas essas questões colocadas por Agostinho interpelaram-no ao esgotamento de sua inteligência na tentativa de encontrar uma resposta. A primeira e, fundamental, resposta acerca da questão do mal elaborada por Agostinho, é a descoberta da vontade como elemento constitutivo da natureza humana e plausível de corrupção por

buscar amar aquilo que não deve ser amado. A causa do mal, em uma prévia conclusão de Agostinho, não é Deus, mas o homem (*Conf. VII, 4-5*).³⁰

O texto começa a ganhar conotações místicas e especulativas na medida em que Agostinho elabora a longa lista de questões colocadas a partir da contemplação da criação. Observando a criação e todas as coisas, Agostinho tem por evidente que há um criador e ordenador. Tal criador e ordenador de tudo que existe é bondoso e sumamente poderoso, uma vez que, criando tudo com bondade e dotando de beleza os corpos e as funções da criatura, fez tudo o que existe em harmonia. Entretanto, ao observar a criação e contemplá-la, emerge na consciência de Agostinho a questão do mal, não somente enquanto mal moral, mas enquanto mal que provoca a desordem na harmonia da criação.³¹ A lista de questões colocadas por Agostinho é extensa, mas todas as perguntas elaboradas tendem para a questão central sobre a origem e as consequências do mal, cuja resposta ele procurava na fé cristã, rejeitando as antigas superstições e previsões astrológicas que, de alguma maneira, buscavam responder que o mal era parte integrante da criação e se manifestava de acordo com a sorte de cada um (*Conf. VII, 7-10*).

O problema do mal colocado por Agostinho vê-se em contraste com a fé por ele professada pouco antes. Diante das verdades da fé à qual a razão assente, como explicar a origem e as consequências do mal? Voltando-se para Deus, que mantém a viva a fé e perseverante o assentimento à revelação, Agostinho coloca-se em busca de uma resposta satisfatória ao problema do mal. Agostinho expressa como este itinerário na tentativa de obter uma resposta adequada assume conotações místicas de modo a elaborar um dos textos mais significativos antes do êxtase de Milão:

Assim já me soltavas, meu auxílio, daqueles laços, mas eu investigava a origem do mal, e não encontrava a saída. Tu, porém, não deixavas que as oscilações do meu pensamento me afastassem da fé, pela qual cria que tu és e que tua substancia é imutável, que te ocupas dos homens e os julgas e

³⁰ A concepção de Agostinho de que o universo é constituído de uma ordem dentro da qual todas as coisas, inclusive o mal, estão integrados, compõe a base de sua teodiceia. A questão do mal elaborada e desenvolvida por Agostinho procura eximir de Deus de toda a relação com o mal, uma vez que, sendo ele o Sumo e Perfeito Bem não é possível que crie ou que desencadeie por sua vontade o mal. Desta forma, Agostinho recoloca a questão do mal na antropologia de modo que o mal se origina na vontade humana pervertida e se concretiza na desordem da criação. Todavia, para salvaguardar definitivamente a bondade de Deus, a desordem da criação, ocasionada pela maldade da vontade humana, será suprimida com o fim da história na qual Deus triunfará reestabelecendo a ordem perdida (ESTRADA, 2004, p.118-132).

³¹ Agostinho elabora uma obra extensa sobre a questão da ordem no desenvolvimento e na consumação da criação conhecida como *De Ordine* na qual a problemática do mal e da história são desenvolvidas de modo abrangente e detalhado.

que puseste em Cristo, teu Filho Nosso Senhor, e nas Sagradas Escrituras aprovadas pela autoridade de tua Igreja Católica o caminho da salvação humana, rumo àquela vida que haverá depois desta morte. Guardando e consolidando esses princípios inabaláveis em minha mente procurava insaciável a origem do mal. Que dores de parto para o meu coração, que gemidos, meu Deus! E lá estavam teus ouvidos, sem que o soubesse. E enquanto procurava em silêncio, altos sons subiam à tua misericórdia: era minha mente se remoendo calada (*Conf. VII, 11*).

Agostinho tem plena consciência de que o seu silêncio na investigação era ouvido por Deus. Era Deus quem agia e misteriosamente o orientava na busca pela origem do mal para explicá-la adequadamente em consonância os princípios da fé professada. A mística de Agostinho, observada a partir deste texto, não conflita com a ortodoxia da fé, ao contrário, parte dela como pressuposto para uma experiência de conhecimento autêntico de Deus e das causas a Ele correlatas. A busca por Deus, capaz de responder à angústia ocasionada pela questão do mal, é alicerçada na fé, mas também numa relação íntima e profunda com o próprio Deus buscado:

Tu sabias o que sofria, e homem nenhum. Pois era muito pouco o que minha língua transmitia aos ouvidos dos amigos mais íntimos! Poderia ser escutado por eles o tumulto todo da minha alma, para o qual nem o tempo, nem minha boca bastavam? Mas ele chegava inteiro ao teu ouvido, porque rugia entre os gemidos do meu coração, e meu desejo estava perante ti, a luz dos meus olhos já não estava comigo. Pois estava dentro, e eu fora, e ela não ocupava um lugar. Eu, porém, prestava atenção às coisas que ocupam um lugar, mas não encontrava ali um lugar para repousar, elas não me davam abrigo, para que pudesse dizer: é o suficiente, é bom; mas tampouco me deixavam retornar para onde o bom me seria suficiente (*Conf. VII, 11*).

A conotação neoplatônica da narrativa torna-se cada vez mais evidente quanto mais se aproxima do cerne do Livro VII. A constatação da presença de Deus no interior enquanto luta-se contra o exterior, a ideia de retorno, a inquietude da alma enquanto repousa nos objetos externos e sua prisão nas coisas terrenas, são elementos típicos do pensamento neoplatônico empregado por Agostinho como constituição estrutural de sua experiência e sua narrativa, como já aludido acima. Ora, o texto mencionado acima serve de moldura para o momento místico que se segue, colocando a narrativa em cadência até a experiência extática que compõe a centralidade do livro. Aqui, já interrompida as questões sobre o mal, Agostinho reflete e experimenta em sua reflexão, a presença de Deus que o chama para o interior de si mesmo, onde Agostinho poderá experimentar e conhecer plenamente, como ele mesmo afirma:

Tu, porém, Senhor, permaneces em eterno, mas não irado em eterno conosco, porque tens piedade da terra e cinza, e agradou a teus olhos reformar minhas deformidades. E agulhões internos me punham, para que eu permanecesse inquieto até te tornares uma certeza para minha vista interior. E meu inchaço regredia pela mão oculta de tua medicina, e a vista

conturbada e obscurecida de minha mente sarava, dia a dia, pelo colírio de dores salubres (*Conf. VII, 12*).

A inquietude interior impulsiona Agostinho a progredir na investigação dos mistérios da fé, enquanto neste processo é purificado por Deus. Dentro das categorias típicas da experiência mística, a purificação seria a etapa precedente à iluminação para então se experimentar a união. O caminho de purificação e iluminação, em Agostinho, são concomitantes. Na medida em que a alma é purificada ela é também iluminada, de modo que todo percurso da vida em busca de Deus é uma preparação para a união, momentânea enquanto experimentada nesta vida, e eterna na vida após a morte.³²

O Livro VII chega ao centro de sua narrativa após a ponderação de Agostinho sobre como Deus o estava preparando gradualmente para o encontro radical com Ele mesmo. Tendo claro que a condução da história pessoal e os acontecimentos da vida são desígnios de Deus para ordenar o amor humano à Verdade e integrá-lo na ordem da criação como um todo, Agostinho lerá o seu contato com os livros platônicos como uma iniciativa da Providência para o seu aprofundamento da fé e a consolidação de sua experiência religiosa. De algum modo, não especificado por Agostinho, ele teve contato com livros platônicos que haviam sido traduzidos do grego para o latim. Muitos comentadores cogitam que o platonismo não fosse estranho para Agostinho, todavia, os livros de Plotino e Porfírio, por serem escritos em grego, talvez não tivessem chegado em sua originalidade para Agostinho (*Conf. VII, 13*).³³

A leitura dos livros platônicos é comparada por Agostinho, já convertido e bispo de Hipona a elaborar suas confissões, à leitura do prólogo do Evangelho segundo João – texto caro a Agostinho – no qual a compreensão do Verbo criador e iluminador

³² A “Doutrina das três vias” é comumente empregada por autores espirituais e por intérpretes das obras místicas para sistematizar o processo ascensional da alma que culmina com a união amorosa em Deus, isto é, a experiência mística. Vários tratados sistematizam este percurso, cuja origem está em Clemente de Alexandria e Orígenes, os primeiros a tratar do assunto (McGinn, 2012, p.158-197). A maioria dos tratados modernos de teologia espiritual e mística se apoiam na Doutrina das três vias devido à sua expressividade nos tratados de João da Cruz no qual o caminho percorrido entre a purificação, iluminação e união, pode ser teoricamente compreendido (BERNARD, 2014, p. 118-122). Um panorama aprofundado da questão foi elaborado largamente pelo Pe. Aldolphe Tanquerey em seu *Compêndio de Teologia Ascética e Mística* (TANQUEREY, 2018).

³³ A tradução e a difusão dos temas caros à filosofia neoplatônica no Ocidente se devem, sobretudo, ao trabalho de Mario Vitorino que traduziu algumas obras fundamentais para o latim. Todavia, se sabe que a tradução de Vitorino, fortemente influenciada pela sua inclinação e conversão ao cristianismo, não se manteve fiel à literalidade do texto, mas foi realizada na medida em que ele buscou utilizar-se das obras para justificar suas posições filosóficas e teológicas. Teriam sido essas traduções que chegaram a Agostinho (MORESCHINI, 2013, p. 404-4439).

do gênero humano é análogo a Jesus Cristo. O que Agostinho considera diferente entre o Evangelho segundo João e os textos platônicos, diz respeito à Encarnação do Verbo, doutrina exclusivamente cristã cuja perspectiva central é a humildade como maneira singular de Deus se revelar e tornar a humanidade partícipe de sua divindade. Ora, a filiação divina que nasce da encarnação credita a fé cristã enquanto um caminho de mudança radical de vida, não pela adesão ideal a um pensamento, mas pelo assentimento integral ao Cristo revelado na carne. Agostinho continua comparar longamente os livros platônicos e o prólogo de João, como também as epístolas de Paulo, de modo a enfatizar que a ideia do Verbo de Deus enquanto Sabedoria está presente nos escritos filosóficos, mas a revelação plena de Deus que se dá na kenosis do Cristo é exclusividade da fé cristã (*Conf.* VII, 13-14).³⁴

A leitura dos livros platônicos em consonância com a fé cristã, antepõe o primeiro relato místico no sentimento próprio da palavra em Agostinho. O êxtase de Milão, constitui o episódio central do Livro VII e é narrado em detalhes por Agostinho como uma experiência que tem dificuldades para encontrar expressão adequada na linguagem. A narrativa é muito particular devido à sua riqueza de detalhes:

Mas, incitado por aqueles livros a voltar para mim mesmo, penetrei no meu íntimo conduzido por ti, e consegui porque tu te tornaste meu auxílio. Penetrei e vi, pelo olhar de minha alma, pelo que vale, acima do próprio olhar de minha alma, acima de minha mente, uma luz imutável, não essa luz ordinária e visível por qualquer carne, nem uma maior, mas do mesmo gênero, como se brilhasse com muito mais claridade e ocupasse todo o espaço; não era assim, mas diferente, bem diferente de tudo isso. E não estava acima de minha mente como o óleo está sobre a água ou o céu está sobre a terra, mas era superior, porque me fez, e eu inferior, porque fui feito por ela. Quem conhece a verdade a conhece e quem a conhece, conhece a eternidade. A caridade a conhece. Ó eterna verdade e verdadeira caridade e cara eternidade! Tu és o meu Deus, para ti suspiro dia e noite. E, quando te conheci pela primeira vez, tu me levantaste para que visse que o que via era, e que eu, o vidente, ainda não era. E golpeaste com força, irradiando em mim, a debilidade do meu olhar, e eu, estremei de amor e de horror: e descobri que estava longe de ti, no reino de dessemelhança, como se ouvisse tua voz dizer do alto: “Eu sou o alimento dos grandes: cresce e me mastigarás. E não mudarás em ti como o alimento de tua carne, mas mudarás em mim”. E reconheci que educares o homem pela sua iniquidade e fizeste minha alma desfazer como uma teia de aranha, e disse: “Por acaso é nada a verdade, se não se expande por espaços finitos ou infinitos?”, e tu clamaste de longe: “Sim, certamente, eu

³⁴ A tese da conjugação entre a fé e a razão no Livro VII das *Confessiones* já alude ao primado da fé enquanto passo definitivo para a salvação, enquanto a razão é compreendida como meio pelo qual a fé se esclarece e caminho pelo qual o homem se aproxima gradualmente da Verdade. Defensor de Platão e Plotino, Agostinho compreende a crença como um estágio anterior ao conhecimento, todavia, ao cristianizar este processo, ele assume a crença como um estágio necessário para a salvação e, já em si, adesão à Verdade, mesmo que incompreendida. O acréscimo do conhecimento racional à crença revelada constitui-se de um aprimoramento, não uma necessidade (BRACHTENDORF, 2020, p. 158-159).

sou aquele que é". E eu ouvi, como se ouve no coração, e absolutamente não havia como duvidar: teria sido mais fácil duvidar de minha vida do que da existência da verdade, que se mostra aos intelectos através das criaturas (*Conf. VII, 16*).

O relato de Agostinho enquadra-se nos típicos relatos místicos e extáticos que, não constituem a característica principal de sua mística, mas corroboram para demonstrar que a mística de Agostinho pode assumir diversas formas e expressões. O primeiro êxtase platônico ocorrido em Milão coloca uma ampla gama de questões a serem exploradas. Em primeiro lugar é preciso perceber que a experiência mística de Agostinho não é necessariamente e exclusivamente uma experiência religiosa institucionalmente ordenada. Agostinho não estava na Igreja nem em oração, mas estudando livros neoplatônicos. A mística, desta forma, pode ser compreendida como uma experiência que transcende os limites religiosos e institucionais, pois ela pode ocorrer para além do território da fé institucionalizada. A mística é uma experiência que se dá intuitivamente no decorrer da vida, em situações muito aleatórias, pouco controláveis, como já aludido largamente no primeiro capítulo desta pesquisa. Por isso, a mística não pode ser sistematizada ou reduzida a uma determinada manifestação. Ela ocorre de modo misterioso e surpreendente em quaisquer circunstâncias da vida, pois, como é claro para Agostinho, a iniciativa da experiência é sempre de Deus, mesmo que ele utilize de caminhos estranhos e incompreensíveis para sua manifestação.

Em segundo lugar, o relato do êxtase de Milão assume a estrutura plotiniana de ascensão da alma até o Uno – Deus – que é comumente empregado na maioria dos tratados espirituais elaborados durante o período patrístico, especialmente no cristianismo oriental de língua grega. A estrutura ascensional da alma rumo a união, exige um processo de interiorização que significa a recusa ao mundo exterior e as preocupações próprias dele. A interiorização, isto é, o voltar-se exclusivamente para o interior na tentativa de descobrir a verdade, não apenas como conclusão lógica e elemento constitutivo do sentido da vida, mas como intuição e experiência, leva aquele que se decide a vivenciar o processo a um sentimento de gradual aproximação e união com a verdade interior. Este processo de aproximação e união ocorre na medida em que as limitações materiais e existenciais são superadas. O abandono total do ser em função do encontro radical com o Uno divino – Deus – torna o sujeito absorto em seu interior de modo que as próprias faculdades físicas e racionais sejam percebidas com certa relatividade, por isso, a compreensão de se estar acima da alma.

Em terceiro lugar, o encontro com Deus, para Agostinho, é um encontro radical, no qual ele compreende a Deus como aquele que chama, sustém e ordena o buscador para que possa compreendê-lo não como uma ideia, mas como uma presença real que possa ser intuída e experimentada. Este é o cerne do encontro místico. Deus se mostra como aquele que pode ser ouvido, sentido, experimentado, tocado e, a partir deste encontro radical, torna-se uma marca indelével na vida do místico. Agostinho deixa claro que a partir desta experiência já não havia mais dúvida. No próprio relato, observa-se uma mudança no modo de Agostinho perceber as criaturas e a si mesmo. Neste encontro místico, iniciado pelo próprio Deus, fundamento no amor que se torna conhecimento, uma vez que, na mística amor e conhecimento são duas grandezas inseparáveis - se conhece Deus na medida em que se encontra como Ele no amor – Agostinho tem sua existência ressignificada. Ele percebe sua condição de criatura afastada do criador e que agora empreenderá um caminho de volta, já não mais marcado pela dúvida, mas pela experiência.

A continuação do texto se dá nas percepções fundamentais que Agostinho passa a assumir a partir da própria experiência mística. Para ele, se torna claro que a existência não é uma realidade em si, mas participativa, isto é, depende do ser que existe em si mesmo: Deus. Na medida que todas as coisas pertencem à existência de Deus e nela encontram fundamento para sua própria existência, o mundo criado passa a ter um novo significado. A criação se origina e se destina ao próprio Deus. Neste sentido, a corrupção e contingência do mundo se tornam compreensíveis, pois, sendo apenas partícipes da existência divina, não se assemelham à supremacia de Deus e, portanto, não podem ser incorruptíveis e eternas como Deus. O problema da contingência está resolvido para Agostinho. A eternidade pertence a Deus. O que não é Deus, mas dele provém, não é eterno e, diferentemente do que pensava antes, isso não significa que a temporalidade e a corrupção são realidades más. Apenas servem para ressaltar a diferença entre a criatura e o criador (*Conf. VII, 17-18*).

Tendo constatado que a existência não é má, pois provém de Deus em sua bondade, Agostinho ressignifica para si o problema do mal, mesmo que ainda não o considere resolvido. O mal existe dentro de um ordenamento maior que, criado por Deus e ordenado por Ele, não possui realidades más intrinsecamente, mas apenas enfrenta a desarmonia em algumas de suas partes. A totalidade das coisas criadas em si são boas, ordenadas para o bem e sustentadas pelo mesmo bem, todavia, existe

aquilo que é desarmônico, mas mesmo a desarmonia tende para o bem e pode ser utilizada por Deus para o cumprimento do desígnio criador (*Conf. VII, 19*). A percepção de Agostinho é relatada com forte acento místico por ele mesmo:

Não há sanidade naqueles a quem desagrada algo de tua criação, assim como não havia em mim, quando me desagradavam muitas coisas que fizeste. E como minha alma não ousava pensar que meu Deus a desagradasse, negava que fosse teu tudo aquilo que a desagradava, E assim chegara à tese das duas substancias, as nela não encontrava repouso e falava palavras de outros. E afastando-se de lá, construiu para si um deus espalhado pelo espaço infinito da totalidade dos lugares e acreditou que tu fosses aquilo, e o colocou em seu coração e de novo se tornou templo de seu ídolo, abominável para ti. Mas depois que acalentaste a cabeça do ignorante e fechastes meus olhos para que não vissem o que vão, descansei um pouco de mim e mesmo e minha loucura adormeceu; acordei em ti e te vi infinito num outro sentido, e essa visão não vinha da carne (*Conf. VII, 20*).

A descrição dos efeitos da experiência mística e extática de Agostinho continua de modo que ele explora uma diversidade de aspectos marcantes para ele. O sentir ocupa um lugar proeminente na narrativa. Agostinho explica que experimentou pelos sentidos algo que sua razão não havia conseguido compreender mesmo depois de longo caminho de busca. A experiência, que envolveu Agostinho por completo, ganha sentido reflexivo quando diante da questão do mal, chega-se à conclusão de que o mal é proveniente de uma vontade desordenada e não uma substância. Muda-se completamente a visão de Agostinho sobre o mundo, como pode-se perceber no próprio relato das intuições obtidas a partir da experiência contemplativo-extática (*Conf. VII, 22*).

O que se segue é considerado por alguns estudiosos uma segunda ascensão mística que, sucedendo a contemplação do mundo criado e compreendendo a sua ordenação, torna possível a visão de Deus enquanto Criador e Ordenador deste mundo (BRACHTENDORF, 2020, p. 176). A narrativa é fortemente platônica em sua estrutura, mas possui uma particularidade expressiva, isto é, a conotação existencial da mística de Agostinho que deve ser compreendida como uma experiência de encontro com o sentido da vida. A vida, que colocou tantas questões a Agostinho e o angustiou, ganha sentido e coerência quando pensada e experimentada à luz da verdade. É esta verdade que Agostinho experimenta extaticamente busca expressar:

[...] Com efeito, interrogando-me sobre o critério pelo qual apreciava a beleza dos corpos tanto celestes quanto terrestres, perguntando-me o que estava à minha disposição para que julgasse corretamente as coisas mutáveis e dissesse: “isto deve ser assim, aquilo não”; interoguei-me, enfim, sobre o critério do julgamento, encontrei a eternidade imutável e verdadeira da Verdade, acima de minha mente mutável. E assim, gradativamente, subi dos

corpos para a alma que sente através dos corpos, e daí para a faculdade interior à qual os sentidos exteriores do corpo trazem as informações, nível que as bestas também alcançam; e daí, de novo, até a capacidade de raciocínio, à qual é trazido aquilo que os sentidos corporais registram, para que o julgue; e esta, reconhecendo-se também mutável dentro de mim, elevou-se até o intelecto e afastou a reflexão do hábito, subtraindo-se às multidões contraditórias de imagens para encontrar a fonte onde, quando declarava sem dúvida alguma o imutável preferível ao mutável, tinha conhecimento do imutável – porque, se não o conhecesse de alguma maneira, não o poderia antepor ao mutável com tanta certeza; e chegou a o que é, no estado de uma visão confusa. Então, verdadeiramente, toda realidade invisível se tornou inteligível para mim pelas coisas que foram criadas, mas não consegui fixar meu olhar e, rechaçado por minha fraqueza, voltei à condição ordinária, não levando comigo senão a lembrança apaixonada e desejosa do cheiro dos alimentos que ainda não podia comer (*Conf. VII, 23*).

A narrativa de Agostinho sobre sua própria experiência traduz o cerne do que se conhece do fenômeno místico. A ascensão da alma, a união, a descida e a finitude do momento contemplativo, compõe o quadro das experiências que consideram estritamente místicas. É claro que em Agostinho a experiência mística, como se vem tentando afirmar até aqui, não se reduz ao momento extático e contemplativo, mas é, de certa forma, tocada por ele. É no momento extático que a estrutura do encontro radical com Deus torna-se mais clara para Agostinho e seus leitores. Apesar de toda a sua vida ser marcada por uma experiência de Deus que vai sendo reconhecida e redefinida ao longo da própria existência, as experiências extáticas de Milão, tal como a narra Agostinho, é a pedra de toque do edifício espiritual que se inicia com uma busca infinita por Deus e se completa na certeza da possibilidade de contemplar este mesmo Deus. A certeza de Deus como Verdade, até então invisível para Agostinho, torna-se, no êxtase de Milão inteligível e, por isso, confere identidade ao modo de sentir e entender a própria espiritualidade narrada nas *Confessiones*.

A continuação da narrativa de Agostinho no Livro VII confere ainda mais um aspecto fundamental para sua mística e a confere cidadania cristã. Agostinho tem claro que a experiência plena de Deus só pode ser obtida mediante a aceitação de Jesus Cristo como mediador entre Deus e os homens. Agostinho coloca a centralidade da experiência mística cristã na pessoa de Cristo, como o Verbo que se mostra e se faz presente, ainda que não seja plenamente conhecido. O Cristo que Agostinho vislumbra como mediador de uma experiência mística não é sustentado, neste momento, pela doutrina teológica que servirá mais tarde ao bispo de Hipona para garantir a fé ortodoxa da Igreja, mas é simplesmente uma figura particularmente curiosa, ao mesmo tempo que fundamental. O mistério da Encarnação, como afirma

o próprio Agostinho, não é passível de dúvida para ele, pois apenas diante deste mistério é que se pode conhecer o Verbo como revelador da divindade, entretanto, a pessoa de Cristo ainda não era plenamente clara para Agostinho e seus companheiros (*Conf. VII, 25*).

O Livro VII, um dos tratados místicos por excelência das *Confessiones* se encerra de modo muito sutil diante das narrativas extraordinárias esboçadas por Agostinho até então. Voltando ao conteúdo autobiográfico, Agostinho exprime sua dívida para com os livros platônicos, pois foi por meio deles que pode experimentar a via interior como caminho de encontro com o divino. A leitura dos platônicos, cotejada com a leitura da Escritura na busca de esclarecer quem é Deus e o seu Filho Jesus Cristo, levou Agostinho a dedicar-se aos estudos platônicos e aos escritos de Paulo de modo que ele pudesse pouco a pouco se aproximar da Verdade e, como Agostinho mesmo afirma, já vendo aonde quer chegar, agora começa a descobrir o caminho (*Conf. VII, 26-27*).

3.2.8 Livro VIII: A conversão

O Livro VIII das *Confessiones* compõe um dos textos mais altamente místicos de toda a obra. São vários os relatos que podem ser pensados como narrativas místicas, sejam elas propriamente espirituais, ou intuitivas. Os vários episódios que compõe o VIII Livro tendem para a conversão decisiva de Agostinho narrada com acentuada dramaticidade. A conversão ao cristianismo e a decisão pelo batismo são o centro da vida religiosa de Agostinho e conferem coerência a todo conjunto das *Confessiones*. É a partir de sua adesão ao cristianismo que Agostinho passa a ler sua vida como resultado de uma ação misteriosa da Providência e suas experiências místicas como preparação e vislumbre deste momento decisivo (PINCKAERS, 2013, p. 55-59).

A centralidade na conversão, compreendida ela mesma como experiência mística, possibilita perceber como Agostinho se deixa remodelar pela mística que é experimentada de modo diverso, mas possui momentos de maior intensidade. O Livro VIII conjuga muito particularmente mística e narrativa pessoal deixando entrever a hipótese que baseia este estudo: a mística de Agostinho é, sobretudo, uma mística existencial, ou seja, está ancorada na sua experiência da vida.

O Livro VIII tem como fundamento a concepção de Agostinho de que narrar sua vida e confessar seus pecados não é simplesmente construir uma autobiografia no sentido moderno do termo, mas narrar a ação de Deus e a manifestação de sua misericórdia para com o pecador antes mesmo que ele se reconhecesse como tal. Tendo claro que o desejo de Agostinho é expor a ação de Deus, a leitura de sua vida sob o escopo da Providência, que conduz misteriosamente Agostinho para uma fé cristã professada solidamente, o Livro VIII se inicia constatando que a Escritura e a própria fé já produziram mudanças no pensamento do hiponense. A vida de Agostinho pouco a pouco alterava seu rumo e também seu sentido. As antigas ambições, diz o autor, já não mais o moviam, mas eram um fardo. Havia se instaurado uma crise definitiva que, por vontade de Deus, servia ao propósito de fazer Agostinho se aproximar da fé ortodoxa e assumi-la radicalmente (*Conf. VIII, 1*).³⁵

Apesar de frequentar a Igreja e se esforçar por viver o que era pedido aos cristãos, Agostinho constantemente se vê imerso em uma tensão profunda entre aquilo que ele almeja ser e aquilo que ele é de fato (*Conf. VIII, 2*). A tensionalidade será uma marca muito peculiar da mística de Agostinho, uma vez que, a maioria dos textos místicos, no sentido mais estrito do termo, isto é, compreendido como uma narrativa explícita de um momento contemplativo e qualitativamente diferente do ordinário, se dão dentro de situações existenciais muito tensionais na vida de Agostinho. A vitalidade da mística agostiniana não está no rompimento das tensões próprias da vida humana, mas na possibilidade de experimentar Deus de modo radical no interior destas mesmas tensionalidades. O caráter tensional da mística – abordado posteriormente – demonstra como Agostinho vivencia a experiência de Deus sempre em confronto direto com a experiência de sua própria vida enquanto contingência.

Na tentativa de resolver suas tensões e esclarecer as questões que brotam de seu inquieto interior, Agostinho procura Simpliciano, que fora instrutor de Ambrósio e era mais acessível do que o bispo de Milão. Ora, Simpliciano era um intelectual de vertente platônica, possivelmente pertencente ao círculo neoplatônico milanês. Agostinho relata a ele todas as suas angústias e os livros de Plotino que tem lido.

³⁵ Essa perspectiva de compreensão das *Confessiones* enquanto um ato de louvor a Deus pela sua misericórdia é defendido pela maioria dos estudiosos da obra constituindo, dessa forma, um consenso de que, mais do que um relato autobiográfico, as *Confessiones* se apresentam como uma narrativa espiritual que expressa a ação de Deus frente ao pecado a partir da exposição da experiência pessoal de Agostinho (PINCKAERS, 2013, 30-33).

Simpliciano, por sua vez, relata a Agostinho a conversão de Vitorino, tradutor dos livros de Plotino para o latim, de modo que sirva como exemplo a Agostinho. A conversão de Vitorino se torna paradigmática para Agostinho, pois, Vitorino também era um homem culto, orador de renome e, sobretudo, um estudioso que se aproximou da fé cristã de modo gradual e paciente, realizando o mesmo processo de Agostinho. A profissão de fé pública de Vitorino era o sinal de que Deus havia triunfado e, por isso, era significativa para Agostinho que vivia um intenso conflito interior (*Conf.* VIII, 3-5).

Agostinho medita longamente sobre a conversão de Vitorino concluindo que quanto maior o sofrimento precedente, maior o prazer ocasionado pela ação. Ora, enquanto vive-se em pecado e perdido, sofre-se mais do que o necessário. Todavia, ao se encontrar o caminho de volta para o Pai, o sofrimento muda-se em prazer de forma que é tanto mais prazeroso, quanto a vida anterior tenha sido sofrida. A perfeição da ordem estabelecida por Deus no devir da criação se expressa na integração do sofrimento como uma parte de grande utilidade na constrição do edifício espiritual a quem todos são chamados a construir (*Conf.* VIII, 8).

A tensão que Agostinho enfrenta diante da narrativa de Simpliciano quando aplicada à sua própria vida, é expressa de modo dramático tendo em vista despertar no leitor aquilo que próprio autor sentiu. Agostinho afirma que na medida em que Simpliciano narrava os feitos de Vitorino, aumentava em seu interior o desejo de imitá-lo. Vitorino, aproveitando a lei promulgada por Juliano, o apóstata, deixou a profissão de retórico e tornou-se totalmente dedicado ao estudo e a oração – projeto que já figurava no horizonte de Agostinho há algum tempo. Todavia, é claro para Agostinho que não era apenas o trabalho que o impedia de entregar-se totalmente a Deus, mas a sua vontade (*Conf.* VIII, 10). A análise de Agostinho sobre si mesmo é rica de um conjunto de intuições que lhe caracterizam a experiência mística no Livro VIII e em toda a sequência das *Confessiones*:

O inimigo dominava meu querer, dele fizera minha corrente e me prendera. Por certo, da vontade pervertida nasce a libido, e quando se obedece à libido nasce o hábito, e quando não se resiste ao hábito nasce a necessidade. Por todos eles, como anéis entrelaçados – por isso falo em corrente – uma dura escravidão me mantinha prisioneiro. Mas a nova vontade que começava a surgir em mim, pela qual queria te servir gratuitamente e fruir de ti, único prazer seguro, ainda não estava pronta para vencer a anterior, forte de sua antiguidade. Por isso, duas vontades, uma velha, outra nova, uma carnal, outra espiritual, combatiam entre si e, divergindo, dilaceravam minha alma (*Conf.* VIII, 10).

A alma cindida pela vontade é para Agostinho a realidade humana em sua mais completa expressão. Experimenta a vontade dividida a humanidade após o pecado, isto é, a humanidade que carrega em sua natureza a tendência para o bem e para o mal simultaneamente. A condição humana, marcada pela cisão entre o amor que se deve ordenar para Deus e rejeitar aos prazeres e o amor que se deleita nos prazeres e se olvida de Deus, é o *lócus* no qual se pode, gradualmente, experimentar e compreender a ação de Deus em sua intervenção na contingência da vida. Agostinho expressa esta noção na continuação do texto:

Assim, pela minha própria experiência, compreendia o que lera: que a carne deseja contra o espírito e o espírito contra a carne. Era eu ambos os casos: mais eu, porém, naquilo que aprovava em mim, do que naquilo que desaprovava. Nisto, com efeito, eu não era eu, porque em grande parte consentia contra a vontade ao que fazia voluntariamente. Contudo, era eu quem tornava o hábito mais resistente contra mim, buscando voluntariamente o que não queria buscar. E quem terá razão de reclamar quando o pecado é seguido por uma justa punição? Já não tinha a desculpa pela qual costumava justificar que ainda não te servia, abandonando o século: que minha percepção da verdade ainda era incerta – agora tinha certeza dela. Mas, ainda atado à terra, resistia a te servir e receava me livrar de todos os empecilhos, quando deveria recear ser impedido (*Conf.* VIII, 11).

É em si mesmo que Agostinho experimenta a tensão própria da vontade que almeja entregar-se totalmente a Deus, mas ainda se vê presa às paixões carnis. A vontade, que tanto marca a trajetória pessoal e intelectual de Agostinho agora é colocada em evidência como uma característica da qual não se pode prescindir na tentativa de compreender como se dá a experiência de Deus. Apesar da intervenção constante da Providência e do agir misterioso da Graça divina que se lança sobre o homem para ordená-lo ao Sumo Bem, ainda sim a liberdade humana, concomitante à vontade, não se veem excluídas do horizonte da experiência de Deus, isto é, para Agostinho, experimenta-se Deus e percebe-se sua intervenção na história pessoal, mas isso não anula o *humanum*, com todas as características próprias desta natureza dotada de vontade e liberdade. A experiência de Deus não implica na exclusão das tensões próprias da vida humana, ao contrário, as acentua.

Diante dos conflitos originados pela vontade cindida, Agostinho continua a narrativa aumentando gradualmente a tensão em seu discurso de modo que se possa entrever como o conflito interior se agrava ao passo que é percebido. Ora, ainda preso ao desejo da cópula, Agostinho sente-se culpado por não vencer a sua sexualidade e cumprir radicalmente a moral cristã que, na época, tinha uma proposta muito dura acerca dos desejos sexuais, como relata Ambrósio em seu tratado sobre a virgindade

(McGINN, 2012, p. 310). Assim, Agostinho inicia uma luta contra os desejos sexuais que tanto marcaram sua vida e sua estadia em Milão, que narrativamente, culmina com Ponticiano expondo a Agostinho e Alípio os primórdios da vida monástica egípcia com a figura de Antão (*Conf. VIII, 13-14*).

Na medida em que narrativa da conversão e da vida de Antão se desenvolvia, Agostinho afirma que uma mudança interior, operada pelo próprio Deus, acontecia nele. É esta mudança uma expressão tipicamente mística, pois, intuitivamente, é trazida a consciência uma presença agente de Deus que opera, se mostra e faz com que a vida do místico assuma um novo sentido. O texto de Agostinho é significativo:

Isso narrava Ponticiano. Mas tu, Senhor, durante as palavras dele me reviravas para mim mesmo, arrancando-me de minhas costas, onde eu mesmo me colocara para não me enxergar, e colocava-me diante dos meus olhos, para que visse quanto era abjeto, deformado e sórdido, manchado e ulceroso. Via e me horrorizava, e não havia para onde fugir de mim mesmo. E, se tentava desviar o olhar, Ponticiano continuava narrando o que narrava, e tu de novo me contrapunhas a mim mesmo e me empurravas para diante dos meus olhos, para que encontrasse minha iniquidade e a odiasse. Já a conhecia, mas a dissimulava, recalava e esquecia (*Conf. VIII, 16*).

A experiência interior de Agostinho possui uma característica muito singular. Ela não se reduz apenas ao reconhecimento da presença e atuação de Deus, mas também na percepção de si mesmo. A mística não é somente uma experiência do absoluto abstrato que se mostra ao místico, mas é também uma experiência de reconhecimento do próprio místico enquanto criatura dotada e fragilidade que é chamada a experimentar algo qualitativamente superior. Neste sentido, quando Agostinho atribui a Deus a moção interior para fazê-lo perceber quem realmente ele é, Agostinho alude a uma experiência interior propriamente mística, uma vez que, consciente da presença ativa de Deus em seu interior, tonar-se também consciente de si mesmo enquanto criatura à qual deve se perceber sempre diante do Criador e reconhecer-se em sua condição como destinatário de um amor gratuito que lhe oferecido.

A tensão se acentua em Agostinho de modo que ele percebia que a culpa por não se converter não encontrava mais justificativas senão seu próprio desejo de manter-se preso aos prazeres e ocupações terrenas. O adiamento da conversão coloca Agostinho diante de si mesmo com particular agressividade a ponto de o texto assumir uma dramaticidade interior típica de uma experiência mística:

E acreditava que adiava de dia em dia a decisão de seguir apenas a ti, menosprezando a esperança do século, por não enxergar nada de seguro aonde dirigir meu caminho. Mas chegou o dia em que fiquei nu e minha consciência gritou contra mim: “Onde está tua língua? Não dizias que queria jogar fora o fardo da vaidade por uma verdade incerta? Eis aqui a certeza, e aquele fardo ainda te oprime, e pessoas que não se esgotaram em pesquisas e não passaram dez anos ou mais meditando sobre esses assuntos ganham asas sobre ombros mais livres”. Assim eu me roía por dentro e era violentamente perturbado por uma terrível vergonha, enquanto Ponticiano falava. Mas, terminada a conversa e resolvida a questão pela qual vinha, ele se foi, e eu fiquei comigo mesmo. O que não disse contra mim? Com que chicotes de palavras não flagelei minha alma, para que me seguisse na tentativa de ir atrás de ti? Mas ela resistia, recalcitrava sem se justificar. Todos os argumentos estavam esgotados e vencidos: só lhe restava uma trepidação muda, mas ela temia como a morte de esquivar da correnteza do hábito que levava à morte (*Conf. VIII, 18*).

A mística de Agostinho aqui se mostra em todo seu caráter tensional – que será acentuado no Livro X – e permite entrever que ela não é uma experiência de fruição perfeita como normalmente se espera. A mística de Agostinho está imbuída de uma forte luta interior e, nesta luta, ela se revela como uma experiência de Deus que coloca o ser humano diante de si mesmo para se autocompreender, em suas próprias fraquezas, como uma criatura que anseia pela presença divina. Ora, a tensão que Agostinho vivencia ao longo da narrativa da vida de Antão não é uma tensão comum. Ela é dilacerante, ela revela a consciência em todas as suas perspectivas, deixando o homem nu diante de si mesmo e, possibilitando, deste modo, que ele compreenda que sua vida se cala na medida em que resiste ao abandono total em Deus.

O relato de Agostinho ganha dramaticidade maior ao descrever a cena que se tornou inspiração para muitos afrescos que relatam a vida do hiponense: a conversão no jardim de Milão. A narrativa possui uma cadência singular que aumenta na medida em que se aproxima do momento da conversão. Agostinho inicia o relato com a exposição da inquietação que vinha ganhando forma violenta dentro de seu interior, a ponto de fazê-lo se retirar para um lugar afastado e solitário. Via-se totalmente voltado contra si mesmo depois perceber-se tal como era em sua fragilidade. Conduzido por Deus ao isolamento, ficou consigo por um breve instante de tempo no qual, dividido interiormente, expressava de modo agressivo sua turbulência interior arrancando os cabelos e cobrindo o rosto. Uma série de questões atormentam Agostinho, especialmente aquelas que visam esclarecer a relação entre o querer e o fazer. Será o querer já o fazer? Querer voltar-se para Deus já um passo da volta? Se é Deus o autor do querer, porque a vontade não lhe obedece? (*Conf. VIII, 21*).

A vontade cindida e conflitiva em seu interior não deixava Agostinho aquietar-se. O homem inquieto é expresso de forma muito dramática pelo hiponense quando ele explora a existência de vontades conflitivas no interior do coração. O coração é inquieto porque nele habitam duas vontades que frequentemente estão em conflito. Nenhuma delas é absoluta. As duas convivem e tentam se impor, apesar de pertencerem à uma única natureza, isto é, a humanidade (*Conf. VIII, 22-23*). Este é o humano tal como experimentado por Agostinho em sua radicalidade. Um ser inquieto que se vê constantemente defrontado por vontades opostas que buscam se impor para validar-se como melhores. Ora, o conflito interior que inquieta o homem tem como resposta o repouso em Deus, todavia, para que este repouso seja possível, é preciso domesticar as vontades que habitam no interior do ser humano. Domesticar, em Agostinho, não significa vencer ou anular, mas ter consciência delas, como será melhor exposto ao analisar-se o Livro X.

O relato místico da conversão, preparado gradualmente com a constatação de um conflito interior se inicia quando Agostinho expõe a experiência radical que se desdobra solitariamente diante de Deus:

Assim, sofria e me torturava, acusando a mim mesmo com mais dureza do que nunca, revirando-me e debatendo-me para romper definitivamente o laço que me prendia apenas por um fio; mas ainda me prendia. E tu me pressionavas por dentro, Senhor, com misericórdia severa, alternando os flagelos do medo e da vergonha, para que não desistisse de novo e não deixasse de romper aquele laço exíguo e tênue que ainda restara, e ele não voltasse a se fortalecer e a me prender com maior força. Pois eu dizia dentro de mim: “Agora vai acontecer, agora vai”, e já ia me dispondo conforme minhas palavras. E quase me decidia, e não me decidia, porém não recaía na situação anterior, ficava perto e retomava o folego. Voltava a tentar e por pouco não chegava lá e por pouco, já, já, não alcançava nem conseguia; mas não chegava lá, nem alcançava, nem conseguia, hesitando em morrer para a morte e viver para a vida, e dentro de mim, o que era pior, porém, familiar, tinha mais força do que o melhor, mais insólito e, aquele preciso instante em que algo novo aconteceria, quanto mais se aproxima, tanto mais me despertava repulsa; mas não recuava nem me esquivava, apenas permanência em suspenso (*Conf. VIII, 25*).

O debate interior e a impossibilidade de alcançar o estado desejado sinalizam, ainda que não explicitamente, um momento típico da experiência mística que a noite escura, isto é, aquele momento em que o místico não consegue fazer a experiência de Deus, mas também não se rende à desistência. Agostinho experimenta de modo muito intenso a impossibilidade de chegar à experiência de Deus como desejava, uma vez que, confrontado consigo mesmo e ainda confiante em si próprio como condutor da experiência, sentia-se cada vez menos apto para atingir a contemplação. Apenas

quando superada a ilusão de que seria ele mesmo o preceptor da experiência derradeira e, tomada consciência de sua condição é que Agostinho pôde lançar-se à presença imediata de Deus que, mesmo presente em todo o processo, tem momentos de maior expressividade.

A etapa da purificação, precedente e concomitante à noite escura da alma, segundo os tratados típicos da mística moderna, pode ser analogicamente aplicada a Agostinho na medida em que o relato vai tendendo para a experiência unitiva, que no Livro VIII se dá na conversão. Anterior a experiência da conversão, Agostinho relata o episódio do choro que o prepara para a manifestação radical de Deus:

Mas, do fundo do arcano de onde essa profunda meditação trouxe e amontoou perante meu coração toda a minha miséria, surgiu uma grande tempestade, carregando chuva intensa de lágrimas. E para deixar que ela se manifestasse em todos os seus ruídos – a solidão me parecia mais adequada à tarefa de chorar – levantei-me e me afastei de Alípio, para ficar onde sua presença não me fosse onerosa. Encontrava-me nesse estado, e ele o percebeu: com efeito, acho que dissera algo em que o som da minha voz já parecia grávido de choro, e então me levantei. Ele permaneceu onde nos sentávamos, muito estupefato. Eu me joguei, não sei como, sob uma figueira, e soltei as rédeas às lágrimas; rios derramaram de meus olhos, sacrifício aceitável para ti, e te disse muitas coisas, não com essas palavras, mas com este sentido: “E tu, Senhor, até quando? Até quando vai tua ira, Senhor? Não guardes memória das faltas de nossos antepassados. Com efeito, sentia que eram elas que me retinham. Lançava gritos miserandos: “Por quanto tempo, por quanto tempo ‘amanhã e amanhã’? Por que não agora? Porque não acabar neste instante com minha indignidade?” (*Conf. VIII, 28*).

O choro, o reconhecimento de si mesmo, a decisão final, prepara Agostinho para uma experiência que não está sob seu controle, mas irrompe de modo misterioso em sua existência. A conversão de Agostinho, mística, como relatada por ele, não é um fato isolado, mas um processo que compõe todas as etapas típicas de uma experiência mística intensa, radical, capaz de contrastar mesmo em estrutura e dramaticidade narrativa com o que se apresenta comumente nas *Confessiones*. A mística de Agostinho, é sempre expressão de uma experiência que o faz reconhecer a presença de Deus e sua ação, perceber-se a si mesmo, e mudar seu modo de ver o mundo. É uma mística da inquietação, na medida em que ela ocorre na busca. Todavia, o episódio da conversão é narrado como o passo decisivo no itinerário da busca interior. Ele é o rompimento de uma condição de gradual descoberta de Deus para uma presença efetiva, clara e decisiva de Deus, ou seja, a narrativa da conversão precedida por todas as etapas típicas da experiência mística, expressa a experiência em seu cerne mais radical: o irromper de Deus na alma do místico como elemento

decisivo para sua existência, o que é significativo, contando que esta narrativa encerra o Livro VIII:

Dizia isso e chorava, no despedaçamento amarguíssimo do meu coração. E eis que de uma casa próxima ouço uma voz, como de meninos ou meninas, não sei, que diziam e repetiam sem parar, cantando: “Pega, lê, pega, lê”. Imediatamente mudando de expressão, comecei a cogitar se alguma vez, em algum tipo de brincadeira, as crianças costumavam cantar algo parecido, mas não ocorreu tê-lo ouvido em lugar nenhum; então, reprimindo o impulso das lágrimas, me levantei, julgando que não podia interpretar aquela ordem divina de outra maneira, senão abrindo o livro e lendo o primeiro versículo que encontrasse. Com efeito, ouvira sobre Antão que ele se sentiu admoestado por uma leitura do Evangelho, à qual assistiu por acaso como se fosse dirigido a ele o que se lia: “Vai, vende os teus bens e dá-lo aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois vem e segue-me”, e por tal oráculo foi imediatamente reconduzido a ti. Voltei rapidamente, portanto, ao lugar onde se sentava Alípio: ali, de fato, deixara o livro do apóstolo, quando me levantara. Peguei-o, abri-o e li em silêncio o versículo sobre o qual primeiro caiu meu olhar: “Não em originas e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes, mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne. Não quis ler mais, nem era preciso. Porque, logo que acabei aquela frase, foi como se uma luz de certeza derramada no meu coração dissipasse todas as trevas da dúvida (*Conf. VIII, 29*).

O relato de Agostinho acerca de sua própria conversão é expressivo no que tange à constatação de uma experiência mística não-extática propriamente dita. Aqui, Agostinho não é arrebatado por um êxtase como se viu em outros momentos, mas é tomado por uma intuição, uma intervenção divina que se lança sobre a passividade do místico de modo a toma-lo definitivamente e faze-lo consciente de que aquele momento é decisivo para sua vida. A conversão de Agostinho, dada a partir de um longo processo interior, conflitivo e violento, culmina na suave intervenção de Deus manifesto na cantiga infantil e na palavra do Apóstolo que coloca Agostinho diante de si, não mais como acusador, mas como chamado a assumir uma vocação interior que lhe inquietava desde muito tempo. O amanhã, torna-se hoje. O incompreensível, torna-se imediatamente compreendido. Este é o sentido alto de uma experiência mística aos moldes dos padres da antiguidade. Aquilo que era encoberto pelo mistério é desvelado em sua verdade radical, de modo que, o místico torna-se consciente de ser destinatário direto de um chamado de Deus interiormente formulado e pungentemente expresso.

3.2.9: Livro IX

O Livro IX pode ser considerado o último texto em que Agostinho fala de sua vida pregressa explicitamente, isto é, narrando de forma autobiográfica os anos que antecederam sua conversão e o período imediatamente após ela, uma vez que, existe um hiato entre o Livro IX e o Livro X que consiste na omissão dos anos de Agostinho em Tagaste e Hipona. O Livro IX é fortemente marcado pela experiência religiosa cristã de Agostinho imediatamente após sua dramática conversão narrada no livro anterior. Este é um livro significativo para a compreensão da vida mística de Agostinho não só por conter uma das cenas mais comoventes das *Confessiones*, isto é, o êxtase de Óstia, narrado com fortes acentos neoplatônicos, mas também por descrever as intuições graduais que Agostinho desenvolve até a contemplação em Óstia.

O IX Livro se inicia com a oração costumeira na qual Agostinho atribui todos os fatos anteriormente narrados – sua conversão – à ação de Deus que intervém de modo misterioso em sua história para fazer visível a grande misericórdia divina. Em dado momento, Agostinho questiona o porquê seu próprio livre-arbítrio num instante se fez dócil à presença manifesta de Deus, enquanto por anos mantivera-se resistente. Em linhas gerais, a oração inicial de Agostinho que abre o livro, sempre de forma dialógica, tem como objetivo exaltar a ação de Deus que o liberta das angústias. A liberdade proporcionada pela conversão deveria ser concomitante à rejeição dos trabalhos e preocupações do mundo, o que Agostinho vê como uma necessidade para que possa se dedicar exclusivamente a viver e investigar a fé que agora conhecia por experiência própria. A rejeição ao trabalho de retórico se dá durante as férias da vindima acrescida a uma fraqueza pulmonar que Agostinho sentia neste período. Ele e seus amigos próximos se retiram para Cassiciaco, na casa de um colega, Verecundo, que dispôs ao pequeno grupo um lugar apropriado para viverem o ócio contemplativo (*Conf. IX, 1-7*).

O período em Cassiciaco foi profícuo para a atividade intelectual e espiritual de Agostinho. Ali foram elaboradas as primeiras obras conservadas do hiponense, de modo que, como já analisado anteriormente, percebe-se uma experiência mística que perpassa e se expressa de modo sempre variado nas mais diversas obras de Agostinho. Em Cassiciaco o ambiente intelectual, dado aos debates filosóficos e as leituras dos textos clássicos, a estrutura geral do pensamento agostiniano e também do modo de expressar sua mística ganham seus contornos fundamentais. Apesar das

mudanças ocorridas no modo de pensar de Agostinho, especialmente em relação à literatura clássica, a cosmovisão neoplatônica cristianizada nos diálogos de Cassiciaco foi amplamente utilizada na composição dos relatos místicos e na própria narrativa pessoal do hiponense.

A leitura dos Salmos também tem grande importância para Agostinho, como já aludido acima. Seus textos místicos mais significativos extra *Confessiones*, nascem de uma profunda contemplação dos salmos. Em Cassiciaco a experiência mística de Agostinho se dá na leitura e na interpretação dos salmos que, como ele mesmo relata, faz seu interior estremecer. O salmo 4, entoado por Agostinho assume um lugar de destaque no conjunto dos textos que possibilitam uma experiência mística. Referindo-se à leitura deste salmo, Agostinho narra:

Estremeci de medo e, ao mesmo tempo, fervei de esperança e exultação por tua misericórdia, Pai (e tudo isso transparecia dos meus olhos e da minha voz), no trecho onde teu bom espírito, dirigindo-se a nós, nos diz: “filhos dos homens, até quando tereis o coração pesado? Por que amais o vazio e buscais a mentira? De fato, eu amava o vazio e buscava a mentira. [...] Diz, “até quando”, diz “sabei”, mas eu, não sabendo ainda, amei o vazio e busquei a mentira e então ouvi e tremi, porque essas coisas são ditas a homens tais como eu lembrava ter sido. Com efeito, o vazio e a mentira estavam nas fantasias que eu tomava por verdades. E emitia tantos lamentos altos e graves na dor de minha lembrança que, se os ouvissem aqueles que ainda hoje amam o vazio e buscam as mentiras, talvez se abalassem e regurgitassem tudo aqui, e tu os atenderias, se te invocassem, porque aquele que intercede por nós, morreu da verdadeira morte da carne por nós (*Conf.* IX, 9).

A experiência do tremor diante da leitura de um salmo leva a Agostinho a tomar consciência de verdades teológicas que se dão no nível experiencial, isto é, que são consequências de uma percepção da ação salvífica de Deus para além daquilo que é enunciado racionalmente na pregação cristã.³⁶ A ideia de que o salmo se dirige a ele e o faz ter clareza da verdade da salvação em Cristo, além de uma interpretação mística da Escritura, comumente empregada pelos padres da Igreja, torna possível deduzir que a mística, enquanto experiência de Deus que se revela intuitivamente, está na base de toda a teologia de Agostinho. A leitura da salvação por meio da morte de Cristo, apesar de ter sido possibilitada pelos escritos de Paulo, que Agostinho

³⁶ Rudolf Otto séculos depois de Agostinho retoma sistematicamente esta concepção de que o cerne da religião não está na doutrina elaborada racionalmente, mas na intuição experiencial do Sagrado que irrompe de modo irracional sobre o ser humano de modo a despertar o tremor e o fascínio. Sabe-se, pela tradição luterana de Otto, que ele se apropria de Agostinho em muitos pontos fundamentais, inclusive na constatação de que a percepção de uma verdade religiosa, compreendida como intuição, se dá sempre no nível da experiência de tremor, fascínio, potencialmente expressas na experiência mística (OTTO, 2017).

conhecia, toma contornos existenciais na medida em que Agostinho aplica a ele mesmo a concepção de salvação cristã, não como uma realidade abstrata á qual se assente, mas como uma experiência sentida no íntimo de seu ser como manifestação de Deus.

A interpretação alegórica do salmo 4 se alonga e Agostinho aplica a si mesmo a experiência de salvação que o salmista entoava. A leitura do salmo é mais do que uma simples descoberta do sentido alegórico, é uma aplicação pessoal do texto enquanto experiência interior, itinerário próprio, caminho que se trilhou na existência. Agostinho coloca-se como protagonista da ação salvífica de Deus desenvolvida no salmo, como ele mesmo diz: “Oh, se vissem a eternidade interior que eu, por tê-la experimentado, fremia de não poder mostrar a eles, oh, se me trouxessem o coração que colocam em seus olhos, fora de ti, e me perguntassem: ‘Quem nos fara ver o bem?’” (*Conf. IX, 10*). A excitação interior de Agostinho com a leitura do salmo, como se percebe, é uma experiência mística enquanto experiência interior de transformação radical, de consciência de algo novo que irrompe na alma como presença salvífica:

Lá mesmo onde me enfurecia contra mim, dentro do meu quarto, onde me arrependia, onde imolava em sacrifício minha velhice e iniciava pela meditação minha renovação, esperando em ti, lá começaste a te tornar doce para mim e puseste alegria em meu coração. Lendo, declamava por fora e reconhecia por dentro tudo isso, e não queria multiplicar os bens terrenos devorando o tempo e sendo devorado pelo tempo, porque encontrara na eterna simplicidade outro grão, vinho e óleo (*Conf. IX, 12*).

É no íntimo da alma que Agostinho percebe a presença divina tornada doce e capaz de curar o coração ferido pelas violentas acusações da consciência. A experiência mística interior que é despertada pela leitura do salmo 4 e expressa com grande loquacidade por Agostinho culmina na constatação de que a paz almejada pelo inquieto coração se dá no desfrute de Deus enquanto posse e consciência. Ora, o desfecho do itinerário de inquietude de Agostinho começa a se delinear quando emerge em seu horizonte a consciência de que em Deus está o repouso esperado:

E exclamava no versículo seguinte, com altos gritos do meu coração: “Oh, em paz! Oh, nele mesmo!” Oh, o que diz? Adormecerei e pegarei no sono! Com efeito, quem estará contra nós, quando se cumprir a palavra da Escritura: a morte foi absorvida na vitória? E tu és certamente o ele mesmo, o que não muda, e em ti está o repouso esquecido de todas as tribulações, porque não nenhuma alteridade a se procurar em ti, nem multiplicação de outras coisas que não são o que tu és, mas tu, Senhor, singularmente, me constituíste na esperança. Lia, fervia e não sabia o que fazer com esses mortos e surdos de quem fui solidário, peste, ladrador amargo e cego contra palavras açucaradas pelo mel celeste e luminosas por tua luz, e detestava os inimigos desta Escritura (*Conf. IX, 11*)

O texto quase que poético de Agostinho no qual se constata a soberania de Deus como repouso almejado pela alma, encerra a sua interpretação sobre o salmo 4 e marca o retorno da narrativa à autobiografia. Terminada as férias, Agostinho se inscreve para o batismo e, voltando para Milão, se encanta de modo arrebatador pelos cantos litúrgicos a ponto de verter lágrimas ao ouvi-los. Agostinho também relata o encontro dos corpos dos mártires milaneses Gervásio e Protásio e os milagres por eles operados, aos quais, Agostinho já mais velho, afirma não ter se lembrado a não ser por ocasião do escrito das *Confessiones*. Decidido a voltar para África, a narrativa de Agostinho acerca de si sofre uma breve interrupção para dar lugar a Mônica, sua mãe, personagem fundamental na vida de Agostinho. Ele tece longos elogios à fé e a virtude de Mônica que serve de moldura para o relato extático que se segue (*Conf. IX, 17-22*).

Uma das cenas mais comoventes das *Confessiones* se dá quando Agostinho e Mônica se encontram em Óstia, sobre o Tibre, conversando enquanto observam o horizonte. O relato Extático, comparável ao ocorrido em Milão é narrado e explicado pelo próprio Agostinho:

Porém, aproximando-se o dia em que ela deixaria esta vida – dia que tu conhecias, mas nós ignorávamos – aconteceu, por obra tua, eu acredito, conforme os teus procedimentos ocultos, que eu e ela nos encontrássemos sós, encostados ao peitoril de uma janela que dava para o jardim interno da casa que nos hospedava em Óstia, sobre o Tibre, onde, longe da multidão, nos recuperávamos do cansaço de uma longa viagem antes de embarcar. Conversávamos então sozinhos muito suavemente e, esquecendo-nos do que fica para trás e avançando para o que está adiante, questionávamos entre nós, em presença da Verdade que tu és, como seria a vida futura dos santos, a vida que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu. Nós, porém, buscávamos pela boca do coração tua fonte suprema, a fonte da vida que está em ti, para que, regados segundo a nossa capacidade, pudéssemos de alguma maneira conceber algo tão grande (*Conf. IX, 23*).

Agostinho e Mônica conversam aleatoriamente no parapeito de uma janela em Óstia, o que se apresenta como uma atividade costumeira. Ali falavam sobre a vida pós-morte, isto é, a eternidade. Agostinho, ao emoldurar o êxtase com essa breve descrição do local e da situação enfatiza que a experiência mística não compreende padrões e realidades ordenadas para que ocorra. A mística vivida por Agostinho, seja em seus momentos extáticos, seja no decorrer de toda sua vida, é uma experiência que frequentemente ocorre ao acaso, sem regras ou prerrogativas organizadas que possibilitem a experiência. Desta forma, observando a breve introdução de Agostinho ao êxtase que será relatado, se percebe um elemento fundamental na compreensão

da mística do hiponense: a espontaneidade. Seja em Milão, seja no episódio de sua conversão ou em outros momentos, a experiência radical de Deus, extática ou não, se dá espontaneamente, o que esclarece de modo definitivo para Agostinho que esta experiência é resultado da iniciativa do próprio Deus que se dá a conhecer de modo surpreendente na vida do místico como irrupção de uma presença. A espontaneidade da experiência mística, tal como aqui observada, compõe um elemento basilar na própria definição da experiência mística, como experiência que acontece por graça e de modo surpreende, algo aludido no primeiro capítulo.

O relato extático propriamente dito se inicia:

Quando, conversando, chegamos à conclusão de que qualquer prazer dos sentidos carnis, qualquer luz corporal, não nos parecia merecer, já não digo comparação, mas sequer menção diante daquela vida feliz, então, alçados por um sentimento mais intenso rumo ao idêntico, 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 transcendemos, para alcançar a região da abundância sem limites, onde nutres Israel em eterno com o alimento da verdade; E lá a vida é a sabedoria, pela qual tudo o que está aqui foi feito, as coisas que foram e as que serão, e ela não foi feita, mas é agora o que foi e sempre será. Ou melhor, o ter sido e ouvir a ser não estão nela, mas apenas o ser, porque ela é eterna: pois o ter sido e o vir a ser não são eternidade. E, enquanto falávamos e a desejamos, a atingimos pela duração total de um batimento do coração; e suspiramos e deixamos ali as primícias do Espírito, e voltamos ao ruído de nossas bocas, onde as palavras começam e acabam. Mas o que há de semelhante à tua Palavra, Nosso Senhor, que permanece sem envelhecer e tudo renova? (*Conf. IX, 24*).

O êxtase de Óstia, paralelamente ao êxtase de Milão, são dois episódios contemplativos que marcam a mística agostiniana de modo muito singular. A estrutura narrativa dos dois é essencialmente a mesma. Segue-se o cânon neoplatônico de ascensão da alma das coisas corporais até a contemplação das coisas espirituais. Ora, em Óstia, a experiência mística partilhada por Agostinho e Mônica é relatada quase que poeticamente, de modo que o leitor perceba elementos típicos da mística, como a fruição de Deus que se dá na brevidade de um instante; a contemplação que ocorre na medida em que se ascende até o centro da alma, isto é, o interior; a conjugação entre amor, conhecimento e sabedoria; o descenso da alma ao habitual com a marca impressa de uma experiência indelével.

A experiência mística de Óstia, carregada de características típicas da mística cristã que se perpetuaram como elementos definidores para que uma experiência seja classificada como mística, traz consigo uma particularidade que merece ser

analisada: ela precede a morte de Mônica e sinaliza, desta forma, uma previsão da experiência da eternidade. A mística, mesmo enquanto experiência momentânea e temporal sempre aponta para um sentido de eternidade. Os relatos místicos, inclusive agostinianos, permitem deduzir que a experiência contemplativa se apresenta como uma ruptura com o tempo, uma vez que, transcendidas de modo radical as faculdades da alma, como a capacidade de percepção do tempo e do espaço, a contemplação, principalmente a contemplação extática, é uma ruptura com o ordinário da vida para o sentimento e a intuição da eternidade que se dá com a irrupção de Deus na vida do místico. A irracionalidade de Deus e sua inefabilidade que se lança sobre o místico é sempre um desfrute daquilo que ele é em si, isto é, da eternidade que lhe é própria e que, graciosamente é dada ao místico como experiência momentânea de superação do próprio momento.

Em relação à morte de Mônica, uma característica da mística de Agostinho, é que os grandes momentos contemplativos narrados nas *Confessiones* sempre são sucedidos por momentos de contraste com a realidade nua. Agostinho desfruta do momento extático junto de sua mãe, tendo uma breve visão do que seria o sentimento de eternidade, de uma vida transcendente, no qual a fonte divina presente se faça clara e seja sentida intensamente, porém, logo após este momento, Mônica adoece e morre. Agostinho é tomado de uma grande tristeza que, mesmo não sendo expressa aos demais, o inquieta e o atormenta interiormente. As tentativas de desviar-se do sofrimento diante da morte da mãe são inúteis e Agostinho compreende que a vida, em toda sua complexidade e facticidade, não podem ser excluídas de um itinerário que é, em sua totalidade, tomado pela experiência de Deus irrompendo no interior da própria vida (*Conf. IX, 28-33*).

3.3 “Eu sou um problema para mim”: as características tensionais da mística nas *Confessiones*: O Livro X

O Livro X emerge no conjunto das *Confessiones* como um elemento singular. Ele não é mais um olhar retroativo de Agostinho sobre a própria vida à luz da fé, mas um olhar interior para o Agostinho presente, isto é, já bispo de Hipona, consagrado autor eclesiástico e reconhecido teólogo católico. O X Livro é um tratado longo e, é complexo circunscrever elementos místicos que possam expressar uma experiência

de Deus explicitamente narrada, uma vez que, não há narrativa extática e nem textos dotados de dramaticidade pessoal. Entretanto, a totalidade do Livro X se inscreve na estrutura típica da mística agostiniana, ou seja, ele se inicia com ascensão interior da alma aos recônditos profundos de si mesma onde se torna possível o encontro com Deus, interrompe dramaticamente a narrativa substituindo-a pela linguagem poética, o que denota um acontecimento extático inenarrável em linguagem corrente e, por fim, volta-se novamente para a vida fática na qual, a partir da experiência mística antecedente, Agostinho se reconhece sob nova perspectiva, tendo diante de si certa clareza sobre sua condição enquanto criatura fragilizada pela sua própria natureza mas, certa de sua salvação devido ao conhecimento experiencial que lhe arrebatou na experiência mística.

O início do Livro X é uma longa oração que Agostinho faz expondo a Deus e aos leitores os motivos pelos quais escreve as *Confessiones*. Segundo o próprio autor, o principal objetivo da elaboração das *Confessiones* é o conhecimento experiencial de Deus enquanto felicidade e verdade possuída pela alma. O conhecimento de Deus, para Agostinho, não se dá sem o conhecimento de si próprio, ou seja, é na medida em que o homem fica mais claro para ele mesmo, que é possível experimentar a Deus em toda sua radicalidade. Conhecer e expor a si mesmo, especialmente os próprios pecados, é uma maneira de reconhecer mutuamente a condição fraca da natureza humana e a misericórdia manifesta de Deus que, quando narradas, devem despertar nos leitores a mesma experiência e coloca-los no mesmo caminho espiritual que Agostinho percorre e narra (*Conf. X, 1-3*).³⁷

O escopo de todo o livro é exposto por Agostinho no final da oração inicial quando ele se dirige a Deus manifestando que, na medida em que O busca, ele se torna um problema para si próprio. Este é precisamente o cerne da mística de Agostinho. A busca de Deus é concomitante à autocompreensão de si mesmo em relação a esse Deus, pois, é apenas a partir de si mesmo, de suas experiências e percepções que se pode conhecer a Deus e expressá-lo. Diz Agostinho:

³⁷ A interpretação feita por Martin Heidegger sobre as *Confessiones* é fundamental para uma leitura aprofundada do Livro X. Apoiando-se nesta interpretação, Paulo Sérgio Lopes Gonçalves esboça o escopo do X Livro afirmando que, Agostinho, ao falar de Deus ao longo do Livro X, apoia-se na intuição de que Deus é amor que ocorre no nível existencial a partir do olhar do ser humano sobre a própria alma, de modo que, a alma, ao diferenciar o homem dos animais, possibilita-o tomar consciência de sua própria existência e, olhando para tal existência, intuir a presença de Deus em seu interior (GONÇALVES, 2011, p.72).

Tu, com efeito, me julgas Senhor, porque, ainda que ninguém conheça o homem, dentre os homens senão o espírito do homem, que está nele, contudo há algo do homem que nem o espírito do homem que está nele sabe, mas tu, Senhor, que o fizeste, sabes tudo dele. Eu, porém, embora me rebaixe diante de ti e me considere terra e cinza, todavia sei algo de ti, que não sei de mim. Certamente, vemos em espelho e por enigma, não ainda face a face. Por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim mesmo do que a ti e, no entanto, sei de ti que não podes ser atingido por nada; mas de mim não sei a quais tentações poderei resistir e quais não poderei. Mas existe a esperança (porque tu és fiel) de que tu não deixas que sejamos tentados além daquilo que podemos suportar e, que junto com a tentação crias também um meio de sair dela para que possamos enfrenta-la. Confessarei então o que sei de mim, confessarei também o que não sei de mim, porque, o que sei de mim, o sei pela tua iluminação e o que não sei de mim, não o saberei até que minhas trevas se tornem como meio-dia no teu rosto (*Conf. X, 7*).

No sentido do que foi exposto por Agostinho, percebe-se que há em sua mística uma experiência simultânea de Deus e de si mesmo, na qual, conforme o homem se coloca diante de Deus, descobre a si mesmo à luz deste próprio Deus. O X Livro das *Confessiones*, emerge, desta forma, como um tratado teológico-antropológico que nasce da experiência pessoal de Agostinho. Agostinho, gradualmente descobre a sua própria natureza, suas fraquezas e suas incompletudes, suas limitações, mas também sente com razoável certeza que a presença divina não se recusa a habitar e se manifestar no meio dessa natureza decaída e frágil. Assim, observa-se que o Livro X compõe um itinerário místico completo. O olhar sobre si que desperta a consciência de Deus no interior da própria alma é confrontado com a nudez desta alma em sua condição pecadora na qual ela se revela como totalmente dependente do mistério.³⁸

O conhecimento do mistério de Deus é, sobretudo nas *Confessiones*, uma experiência. A experiência mística, assim, pode ser considerada como o fundamento de um conhecimento válido de Deus. Entretanto, a mística de Agostinho, como já foi exposto acima, não é uma mística pontual, mas processual. A sua vida, compreendida como um itinerário de busca de Deus, é toda ela uma grande experiência mística que, ora narrada com maior intensidade, como nos êxtases, ora com menor intensidade como nos textos teológicos, ela é sempre relato de uma experiência radical de Deus que se revela e habita no humano. Neste sentido, o Livro X começa o itinerário de busca de Deus com o questionamento de Agostinho sobre o que procura quando ama a Deus. Olhando as criaturas, questiona a todas elas: “Sois vós o meu Deus?”. A

³⁸ Uma leitura atenta do X Livro das *Confessiones* possibilita o leitor perceber um itinerário místico completo que perpassa a totalidade do livro. Pode-se observar que as etapas típicas da experiência mística – purificação, iluminação e união – complementadas pelo descenso da alma às coisas terrenas novamente oferecem o contorno geral do livro.

resposta unanime da realidade criada: “Não somos nós o teu Deus, mas ele nos criou” é o primeiro passo de ascensão mística. Há uma tomada de consciência de que as coisas terrenas, criadas, não são elas a própria divindade. É preciso ir além daquilo que se vê para o encontro místico com Deus (*Conf. X*, 8-9).

Transposto o primeiro degrau da ascensão da alma, isto é, a consciência de que as criaturas não são divinas, Agostinho estrutura, sempre de modo neoplatônico, a ascensão da alma para além das próprias faculdades, ou seja, de si mesma. O relato de Agostinho é singular:

O que amo, então, quando amo meu Deus? Quem é aquele que está cima da cabeça da minha alma? Subirei até ele pela minha própria alma. Ultrapassarei minha faculdade pela qual me junto ao corpo e preencho de vida seu organismo. Não é nessa faculdade que encontro meu Deus: com efeito, ela se encontra até no cavalo e jumento, que não compreendem, e é mesma porque viveu também seus corpos. Há outra faculdade, pela qual não apenas vivifico, mas proporciono o sentido à minha carne, que Deus fez para mim, ordenando aos olhos que não ouçam e aos ouvidos que não vejam, mas àqueles que eu veja por eles, e a estes, que eu ouça por eles, e fixando aos outros sentidos, singularmente, sedes e funções próprias; essas diferentes ações, porém, eu as realizo neles permanecendo um – eu, a alma. Ultrapassarei também essa faculdade minha – com efeito, igualmente a possuem o cavalo e o jumento: eles também sentem pelo corpo (*Conf. X*, 11).

A ultrapassagem das faculdades sensoriais e racionais é longamente narrada por Agostinho para que o leitor perceba a experiência mística como uma experiência que se dá para além dos sentidos e da razão. A mística, isto é, o encontro radical com Deus, não é uma experiência limitada aos limites do humano, apesar de não prescindir deles, mas ela é, em si, transcendente, enquanto uma experiência que supera em potência as próprias faculdades humanas. A ascensão da alma, para Agostinho, está fortemente relacionada à capacidade de interiorização, pois, devido à sua cosmovisão platônica, é no interior da alma que está a parte superior do ser humano que o faz ser distinto dos demais. Essa parte superior da alma, em Agostinho, é a memória (*Conf. X*, 12).³⁹

A fenomenologia da memória que Agostinho desenvolve é ampla e complexa. Ele inicia sua análise observando tudo aquilo que se encontra na memória e como, ao chamado da razão, essas imagens, sensações, ideias, sons e cheiros, são trazidos à sua presença, sem que para isso, Agostinho não precisa revive-las no presente. A

³⁹ A memória, em Agostinho, não consiste somente na faculdade de recordar, mas compõe o íntimo do ser humano em toda sua complexidade. Ela é o que caracteriza a existência humana enquanto uma existência situada, dotada de noções fundamentais e afetos que marcam a própria maneira de ser de um sujeito em determinada situação de sua vida (GONÇALVES, 2011, p. 73).

memória, tal como esboçada fenomenologicamente pelo próprio Agostinho, é vista como a faculdade mais desenvolvida do ser humano, uma vez que, nela estão conservados tudo aquilo que se pode saber, sentir ou crer, pois é ela quem sintetiza e organiza as informações transmitidas pelos sentidos (*Conf. X*, 13-14).⁴⁰

Há outro tipo de conhecimento contido na memória que Agostinho se vê obrigado a analisar quando confrontado com as ideias que não tem origem nos sentidos, mas são noções abstratas, conhecimentos conceituais, isto é, elementos que não foram legados à memória pelos sentidos, mas estão lá. Agostinho encontra dificuldades para responder como é possível conhecer elementos que não foram confiados à memória por meio dos sentidos. Ele tem consciência de que é possível saber coisas que não foram vistas, nem sentidas, mas cuja noção está guardada na memória como conceito, abstração ou imaginação. Esses conteúdos conceituais e abstratos, na percepção de Agostinho, são elaborados racionalmente na medida em que a memória os recolhe de sua dispersão para torna-los uma unidade cognitiva, como explica o próprio verbo cogitar, em latim, reunir (*Conf. X*, 15-18).

A memória, continua Agostinho, é também o local onde estão depositadas todas as afeições da mente, as emoções, as noções acerca de si mesmo. Ora, tendo claro que a fenomenologia da memória desenvolvida por Agostinho, está dentro de um contexto de narrativa espiritual, torna-se evidente que o olhar para a memória é um olhar sobre si mesmo como lugar de possibilidade do encontro com Deus. Na medida em que o ser humano se conhece enquanto ser dotado de faculdades e de uma singularidade expoente no conjunto da criação, sabe-se que ele se torna um sujeito no qual a revelação de Deus compreendida como encontro radical é viável, pois, as faculdades das quais o ser humano é dotado, quando claras à própria consciência, revelam-se como portadoras de uma grandeza capaz de abarcar o conhecimento de Deus que se dá pela experiência amorosa, isto é, mística.⁴¹

⁴⁰ Entende-se aqui por “Fenomenologia da memória” a observação profunda e detalhada que Agostinho faz da própria memória deixando-a emergir como um fenômeno singular a ser analisado. Compreende-se fenomenologia em sentido amplo, tal como esboçado por Heidegger como “aquilo que se mostra” (HEIDEGGER, 2015, p. 74).

⁴¹ A teologia contemporânea abordou a temática da transcendentalidade antropológica a partir dos escritos de Karl Rahner nos quais se pode entrever que, por graça de Deus, de modo apriorístico, o ser humano é ontologicamente constituído em uma condição de abertura que o permite sentir, intuir e, gradualmente compreender, a presença de Deus que se autocomunica. A estrutura transcendental do ser humano possui raízes na antropologia agostiniana enquanto estrutura antropológica que considera

O problema maior encontrado por Agostinho em sua análise sobre a memória é sobre a questão do esquecimento. Como lembrar-se do esquecimento se é ele quem faz com que a memória já não se lembre? A complexidade da questão é passo fundamental para a compreensão da presença de Deus na memória. Como Deus pode ser buscado na memória se é possível esquecê-lo? Ou ainda, como podemos encontrar aquilo que de fato não conhecemos ou lembramos previamente? A questão do esquecimento, portanto, está intimamente relacionada com a questão do conhecimento de Deus. É possível conhecer e buscar a Deus a partir do momento em que se tem consciência de que Ele está sempre presente na memória, uma vez que, não estando previamente presente na memória, não pode ser conhecido, amado e buscado. Ora, Agostinho mesmo afirma que a investigação deste problema o levou a exaustão. A exploração da questão do esquecimento e da possibilidade de Deus ser conhecido pela memória, torna-se um problema exaustivo por ser a análise de algo extremamente próximo a si mesmo. Agostinho tem clareza que ele se torna mais próximo dele mesmo na medida em que se dedica a responder as questões sobre a memória, o esquecimento e possibilidade de conhecer Deus (*Conf. X, 24-25*).

A pergunta sobre o esquecimento, a memória e o conhecimento de Deus, coloca Agostinho diante de si mesmo de modo que ele exclama: “O que sou, então, meu Deus? Qual minha natureza? Vida variada, multiforme, de caudalosa imensidade.” (*Conf. X, 26*). Diante de si mesmo, consciente de suas potências e limitações, Agostinho compreende que é preciso ir além de si para a posse de Deus, porém, este ir além de si não implica numa rejeição a si mesmo, mas numa ascensão da alma até Deus que é concomitante conhecimento de Deus e de si no amor, por isso, experiência mística. Narra Agostinho:

Grande faculdade é a memória, meu Deus, algo assustador, multiplicidade profunda e infinita; e isso é a mente, isso sou eu. O que sou então, meu Deus? Qual é a minha natureza? Vida variada, multiforme, de caudalosa imensidade. Eis que minha memória, por campos e antros e cavernas incontáveis e incontavelmente cheios dos gêneros incontáveis das coisas, seja por imagens, no caso de todos os corpos, seja por presença, no caso das disciplinas, seja por algum tipo de noção ou notação, no caso das afeições da mente – que a memória conserva mesmo quando a mente não sofre tudo o que está na memória – por tudo isso eu vago e circulo, aqui e ali, penetro quanto posso, e nunca encontro fim. Tamanha faculdade é a memória, e tamanha faculdade de vida está no homem que vive mortalmente. O que farei então, minha verdadeira vida, meu Deus? Eis que ascendo a ti, que permanesses acima de mim, passando pela minha mente:

o ser humano em sua historicidade imanente como um ser intrinsecamente aberto à transcendência como possibilidade de acolhida da Revelação (GONÇALVES, 2015, p. 128-129).

ultrapassarei até essa minha faculdade que chamam memória, irei além para buscar a ti, doce luz. O que me dizes? Eis que ascendo a ti, que permaneces acima de mim, passando pela minha mente: ultrapassarei até essa minha faculdade que chamam memória, querendo alcançar por onde podes ser alcançado e, me unir a ti por onde é possível se unir a ti. Com efeito, até o gado e os pássaros têm memória, ou não voltariam aos estábulos e aos ninhos, nem se acostuariam a muitas outras coisas; pois não poderiam se acostumar a nada, a não ser pela memória. Logo, ultrapassarei até a memória, para alcançar aquele que me distinguiu dos quadrupedes e me fez mais sábio que os pássaros do céu. Ultrapassarei até a memória, mas para te encontrar aonde, verdadeiro bem, suavidade segura, para te encontrar onde? Se te encontro além da memória, sou imêmore de ti. E como te encontrarei se não lembrar ti? (*Conf. X, 26*).

A gradual ascensão da alma até o encontro com Deus passa pela memória, vai além dela, mas depende, de certo modo, dela, isto é, a experiência mística em Agostinho de Hipona, com sua estrutura hermenêutica neoplatônica, soma à concepção de Plotino e Porfírio, um dado antropológico que ganha nova relevância à luz da fé cristã. O ser humano, dotado de faculdades racionais, podendo ir além dessas faculdades para realizar a experiência mística, não pode prescindir delas, mas deve, ao contrário, conhecê-las profundamente. Isso significa que o encontro místico não se dá somente pela transcendência de si mesmo, mas pelo conhecimento de si mesmo enquanto criatura dotada de imanência e transcendência. Uma antropologia cristã da experiência mística se desvela na constatação de Agostinho de que, o ser humano conhece a si mesmo e a Deus complementarmente, ou seja, a experiência de Deus e do humano são experiências complementares e concomitantes, de modo que, o desvelar do interior (memória) é o revelar-se de Deus acontecendo processualmente até o cume radical do encontro, no qual a narrativa se interrompe dado os limites da própria linguagem.

A investigação da memória é complementada pela consciência fundamental de Agostinho: “De fato, quando te procuro, meu Deus, procuro a vida feliz”. A temática da vida feliz, cara a Agostinho em muitas obras e sermões, aparece mais uma vez vinculada à busca interior do ser humano. A busca de Deus é o desejo de felicidade, que, colocado naturalmente no coração do ser humano, lança-o, inquietamente, no caminho de posse desta felicidade almejada, ou seja, no repouso definitivo do coração. Neste ponto da narrativa do Livro X, começa-se a perceber sua ligação com os livros anteriores e a unidade das *Confessiones*. O coração inquieto que levou a Agostinho experimentar a vida em toda sua dinamicidade, como também o incentivou a investigar racionalmente as possibilidades de encontrar a Deus, busca a felicidade enquanto realização plena. Tal felicidade, pode ser encontrada em Deus, como já

aludido no escopo fundamental do Livro I: “nosso coração é inquieto até repousar em ti”. Ora, o encontro da felicidade, isto é, de Deus, é para Agostinho sinônimo do repouso almejado pela alma como maneira de superar as vicissitudes que a atormentam e inquietam, os problemas não resolvidos, as limitações próprias da natureza humana. A posse da vida feliz, portanto, é um desejo naturalmente humano, guardado na memória, que inquieta o coração do homem e possibilita-o buscar a Deus enquanto plenitude e realização (*Conf. X*, 29).⁴²

A questão de Agostinho acerca da vida feliz, nas *Confessiones*, é diferente da apresentada nos diálogos de Cassiciaco. A vida feliz nas *Confessiones* carrega consigo um pressuposto epistemológico da qual não se pode prescindir: qual a sua origem? Ora, segundo Agostinho, se todos se lembram dela e a conhecem, de algum modo ela está gravada na memória. O fato de ela estar impressa na memória, é porque, ou ela foi experimentada, ou ela é conhecida do mesmo modo que os conceitos e outras abstrações. Agostinho não responde à pergunta, mas, afirma com clareza que todos os seres humanos, de alguma forma, conhecem e desejam a vida feliz, concebida não somente como superação das paixões, mas como conhecimento experiencial da verdade (Deus). Afirma Agostinho: “Essa é a vida feliz: regozijar-se em ti, de ti, por causa de ti – é essa, e não outra” (*Conf. X*, 31).

A relação da vida feliz com a verdade é largamente desenvolvida em seguida. Agostinho tem clareza em muitas de suas obras que ser feliz é obter o conhecimento da verdade. Não é possível ser feliz sem conhecer a verdade e assumi-la como regra de vida. O gozo da verdade é, na visão de Agostinho, o desfrute da felicidade, por isso, conhecer a verdade equivale a viver a felicidade. Todavia, o conhecimento da verdade e o desfrute da felicidade estão imersos nos limites da condição humana que vive em conflito consigo mesmo, segundo a analogia de Paulo, que afirma que a carne tem aspirações contrárias ao espírito.

⁴² A vida feliz, isto é, a posse da felicidade constitui um dos temas mais caros a Agostinho, especialmente nas *Confessiones*. A Beata Vita é o que é buscado quando se busca a Deus. A posse da Beata Vita está intimamente relacionada à alegria e ao gozo perfeitos, compreendidos como estados da alma que se originam de um encontro radical com Deus no cerne da existência. Desta forma, a posse da Beata Vita se dá na medida em que o ser humano se volta para a si mesmo, numa via de interiorização, que o coloca frente a frente com a própria existência e o chama à realização de uma profunda consciência de Deus que irrompe em seu interior sem, porém, aniquilar sua condição existencial histórica, concreta, humana (GONÇALVES, 2011, p. 76-80).

O conflito interior próprio da antropologia agostiniana, possibilita compreender porque o conhecimento da verdade e o desfrute da felicidade estão sempre imersos em uma realidade de dificuldades e perigos. As paixões ofuscam a lembrança clara da verdade e da felicidade – Deus – desordenando o amor e direcionando àquilo que não verdadeiro e divino. Soma-se a isso o fato de que a verdade é dolorosa, segundo Agostinho, por isso ela é frequentemente rejeitada pelos homens. A verdade não agrada quando traz à luz as misérias próprias de cada um. Agostinho reconhece que a busca pelo prazer que afaga as paixões e as aceita como condição moral possível, não é verdade divina, uma vez que, a verdade divina, quando encontrada, revela a humanidade tal como ela é em sua torpeza, cegueira, indecência e fraqueza. Entretanto, na perspectiva do hiponense, ainda é melhor viver com a clareza da própria miséria diante da verdade, do que gozar de uma falsa felicidade (*Conf. X*, 33-34).

A narrativa do Livro X torna-se expressamente mística a partir da constatação de que o desfrute de Deus leva o ser humano a experimentar a viver a vida feliz mesmo que o encontro com a verdade o torne desnudo. O relato que abre o excerto místico de Agostinho é uma afirmação de uma experiência na qual, depois de um amplo exercício de busca, irromperá um encontro, radical, definitivo, místico, diante do qual a própria linguagem será insuficiente para narrar:

Eis quanto vagueei te buscando em minha memória, e não te encontrei fora dela. Com efeito, nada encontrei a teu respeito que não lembrasse, de onde te apreendi. Porque, de onde te aprendi, não me esqueci de ti. De fato, onde encontrei a verdade, lá encontrei meu Deus, que é a própria verdade, e de onde a aprendi, não a esqueci. Assim, de onde te aprendi, permaneces em minha memória e, ali te encontro, quando me lembro de ti e me deleito em ti. Essas são minhas delícias, que me doastes por tua misericórdia, olhando para minha pobreza (*Conf. X*, 35).

A busca de Deus na memória enquanto felicidade e desfrute de plenitude, é ainda um mistério para Agostinho. Ao afirmar que ele está presente na memória, é necessário precisar onde Deus se faria presente na memória. Ele não é uma imagem corporal ou um conceito, mas antes, é o criador da própria memória e, portanto, habita em todos os recônditos misteriosos dessa faculdade humana. A angustia crescente dos questionamentos de Agostinho sobre o mistério de Deus oferece ao texto uma cedência real, que leva o leitor a sentir em si o mesmo movimento interior do hiponense. Percebe-se que Agostinho utiliza da linguagem narrativa de modo a deixar claro como a ascensão interior corresponde ao que é relatado. Diante da constatação

de que Deus está presente na memória em sua totalidade, emergem as perguntas: “onde te encontrei para te aprender?” Com efeito, já não estavas em minha memória antes de te aprender? Então, onde te encontrei, para te aprender senão em ti, acima de mim?”. Agostinho continua na tentativa de responder tais perguntas que o encontro com Deus não se dá em nenhum lugar ou parte alguma porque Ele é maior do que a extensão do espaço. Cria-se a percepção de que Deus está em todos os lugares e age sobre todas as coisas. Ele fala, mas o homem pode não perceber ou rejeitar sua proposta. A vida humana é, portanto, um servir ao chamado de Deus que se revela como interpelador profundo do gênero humano (*Conf. X, 37*).

Tendo consciência da onipotência de Deus e de sua constante interpelação ao gênero humano como chamamento à vida feliz e ao desfrute da verdade, o cerne místico do Livro X emerge como uma ruptura drástica da linguagem narrativa e especulativa que até então acompanha o raciocínio de Agostinho, para irromper como uma linguagem poética que não toca somente a racionalidade do leitor mais desperta o sentimento. O processo ascensional da alma que culmina na constatação da onipotência de Deus para além de qualquer lugar ou especificidade, rompe também com a lógica da linguagem, revelando a inefabilidade de Deus. Agostinho escreve:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei. Mas eis: estavas dentro e eu fora. Lá fora eu te procurava e me atirava, deforme, sobre as formosuras que fizeste. Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo. Mantinham-me longe de ti coisas que, se não estivessem em ti, não seriam. Chamaste e clamaste e quebraste minha surdez; faiscaste, resplandeceste e expulsaste minha cegueira; exalaste e respirei e te aspirei; saboreei e tenho fome e sede; tocaste-me e, ardo na tua paz (*Conf. X, 38*).

A poesia de Agostinho é, por si mesma, o sinal de uma experiência mística que, compreendida no conjunto do Livro X expressa a inefabilidade de Deus no contexto de um encontro radical com Ele. Ora, a linguagem poética é a demonstração de que a experiência mística não se restringe à possibilidade da linguagem racional, mas que transcende os limites da própria razão, como constatado pelo próprio Agostinho ao descrever seu itinerário místico. O encontro com Deus em toda sua inefabilidade e mistério, é um encontro interior, na qual o próprio Deus em sua onipotência e amor se lança sobre o indivíduo, tomando a iniciativa de fazer-se ver como aquele que confere novo sentido à existência. Do mesmo modo que nos êxtases, já analisados, aqui Agostinho adquire uma nova consciência de Deus e de si mesmo. O encontro místico é relatado por analogias sensoriais que mudam drasticamente a percepção de Agostinho em relação ao mundo, a si e ao próprio Deus. Deus emerge aqui como

amálgama da vida de Agostinho. Como aquele que foi buscado e encontrado, não como resultado de uma especulação, mas como experiência sensível, afetiva.

A experiência ascensional da alma dentro da estrutura mística comumente empregada por Agostinho emprega o movimento de descenso após a contemplação. O Livro X aborda em seguida, mas sempre de modo a complementar a experiência mística, todo o processo de descenso da alma, que após ter subido à contemplação imediata de Deus, agora irá emergir em um encontro com suas próprias misérias e limitações. É esta tensionalidade que caracteriza a mística de Agostinho de modo tão singular. A contemplação mística de Deus não se separa da constatação da própria condição de miséria que, almeja se unir misticamente a Deus para sempre, mas ainda se vê presa à condição mortal desta vida. O relato que abre a sessão é fundamental:

Quando me juntar a ti com todo o meu ser nunca mais haverá para mim fadiga e dor, e viva será minha vida, toda plena de ti. Mas agora tu elevas aquele que preenches, e como não estou pleno de ti, sou um peso para mim mesmo. Minhas alegrias, dignas de serem choradas, lutam com minhas tristezas, dignas de serem celebradas, e não sei de que lado ficará a vitória. Ai de mim! Tem misericórdia e mim, Senhor! Ai de mim! Eis, não encontro minhas feridas. Tu és o médico, e eu o doente; Tu és o misericordioso, eu o miserável! Não é uma provação a vida humana sobre a terra? Quem quer moléstias e dificuldades? Tu mandas aguentá-las, não amá-las. Ninguém que aguente ama, ainda que ame aguentar. Mesmo que se alegre por aguentar, preferiria, porém, que não houvesse o que aguentar. Desejo a prosperidade nas adversidades, e temo as adversidades na prosperidade. Qual o ponto médio há entre as duas, onde a vida humana não seja uma provação? Malditas sejam as prosperidades do século, uma e duas vezes: pelo medo das adversidades e pela alegria corrompida! Malditas sejam as adversidades do século, uma, duas, três vezes: pelo desejo da prosperidade, porque a própria adversidade é dura e porque mina a resistência. Não é uma provação a vida humana sobre a terra, sem nenhum descanso? (*Conf.* 39).

A segunda seção do X Livro aponta para o movimento de descenso da alma que, após ter experimentado a contemplação mística, volta-se novamente para sua própria condição, agora observando-a partir de uma perspectiva. A facticidade da vida, tal como apresentada por Agostinho em linguagem religiosa, é exposta a partir das longas considerações tecidas acerca das tentações. O ser humano, em sua vida terrena e mortal, é constantemente atormentado pelas tentações, diante das quais recorda sua condição naturalmente miserável que, apesar de seus esforços, nunca será superada plenamente, uma vez que, ainda preso na condição terrena, a natureza má e corrompida não pode ser totalmente anulada. A contemplação e o total repouso almejado, na visão de Agostinho será possível apenas na eternidade, onde os

vestígios do pecado e da morte serão suplantados pela misericórdia definitiva de Deus.⁴³

Neste sentido, olhar para as tentações no Livro X das *Confessiones* é um olhar sobre a natureza humana em sua nudez. A busca de Deus que Agostinho empreendeu até o momento extático do encontro descrito poeticamente num dos mais conhecidos trechos da obra – Tarde te amei – agora é confrontada com a busca pelo humano, isto é, pela autocompreensão de si à luz de Deus, compreendido como verdade que coloca a nu cada recôndito da alma humana, não para julgá-lo, mas para assumi-lo em sua misericórdia salvífica. No início da exposição de Agostinho acerca da tríplice tentação que aflige o homem – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a ambição do século – está a perspectiva da análise que, não é um rígido juízo moral, mas uma exposição da vida em sua concretude diante da misericórdia de Deus que se manifesta, irrompendo no interior desta condição miserável como salvação e redenção:

Mas, toda minha esperança está em tua misericórdia, sobremaneira grande. Concede o que ordenas e ordenas o que queres. Prescreveste-nos a continência. E, quando percebi, disse alguém, que ninguém pode ser continente, se Deus não lho der, isso mesmo também era sabedoria, saber de quem vinha este dom. Pela continência, de fato, somos recolhidos e reconduzidos à unidade, da qual nos dispersamos na multiplicidade. Com efeito, ama-te menos quem ama além de ti algo que não por tua causa. Ó amor, que sempre ardes e nunca te extinguirás, caridade, meu Deus, acende-me! Ordenas a continência: concede o que ordenas e ordenas o que queres (*Conf. X*, 40).

O breve prólogo de introdução à fenomenologia das tentações, alude a um ponto fundamental na teologia e na mística agostiniana do qual não se pode prescindir e que está presente em toda as *Confessiones*: a primazia da graça de Deus. Agostinho desenvolveu posteriormente de modo sistemático sua doutrina sobre a Graça, todavia, já nas *Confessiones* se observa a compreensão fundamental do hiponense de que aquilo que é pedido do homem só pode ser realizado mediante a Graça de Deus que concede a realização. Como já exposto acima, a doutrina da primazia da Graça sobre todas as ações humanas, ocupa na luta contra as tentações um lugar especial. Agostinho tem claro que a superação das tentações, o encaminhamento da vida para

⁴³ O conceito de Facticidade é típico da filosofia heideggeriana. Frequentemente é empregado para fazer menção ao caráter histórico, temporalmente limitado, condicionado de toda a existência. São fáticas as condições dadas dentro das quais uma existência é chamada a compreender-se e realizar-se. Aqui, emprega-se o conceito de facticidade para ilustrar a concretude da vida humana, isto é, para compreender a vida humana em todas as suas complexidades, potencialidades e limitações. Fala-se da vida em sua concretude mais radical, no defrontar-se consigo mesma em sua própria nudez.

Deus e o reordenamento do amor, é obra da Graça e não mérito humano, uma vez que, na medida em que a análise das tentações se desenvolve, percebe-se que o mérito humano é radicalmente criticado, pois, derivado de uma natureza corrompida, não é capaz de direcionar-se para Deus sem o auxílio divino.

3.3.1 A concupiscência da carne

A concupiscência da carne, em Agostinho, é intimamente relacionada à libido sexual que ganha corpo na medida em que se torna habitual. Mesmo tendo rejeitado a prática sexual ao assumir a vida cristã, Agostinho ainda vê-se atormentado pela concupiscência da carne enquanto imaginações e sonhos que fogem ao controle de sua razão. A memória do prazer proporcionado pelo sexo se manifesta nos sonhos que não podem ser controlados, ao contrário de quando se está disperso e pode-se controlar a imaginação. A incapacidade de controlar o impulso sexual nos sonhos é, na visão de Agostinho, a incapacidade humana de superar completamente a tentação da concupiscência da carne, uma vez que, ainda não existindo na perfeição, restará sempre uma imperfeição que desperta a inquietude na consciência (*Conf. X*, 41-42).

Somada ao desejo sexual e, na tradição monástica muito próxima a ele, Agostinho se dedica a analisar outra manifestação da concupiscência da carne: a gula. O prazer no alimentar-se é na tradição espiritual uma fonte de males que indica inquietação e insatisfação interior. Comer além do necessário, recusar-se fazer jejum, ter prazer em fartas refeições, sempre representa um excesso a ser combatido, pois, o pecado da gula manifesta o desejo insaciável de um corpo que sobrepõe a alma. Ora, Agostinho tem claro que a resistência ao prazer do alimento é um meio ascético de dominar os sentidos e instintos básicos, de modo que a alma não se disperse amando o que não é Deus. O alimento é necessário na medida em que serve para restaurar as forças e recompor a saúde. Na visão de Agostinho, diante da tentação da gula, é preciso manter-se em equilíbrio entre o relaxamento e a constrição, o que ele sente considerável dificuldade, pois privar-se do prazer do comer e beber não é tão simples quando privar-se de ter relações sexuais (*Conf. X*, 43-47).

Agostinho menciona brevemente a tentação do olfato, como uma tentação com a qual não se preocupa tanto, mas que deveria ficar atento para não acreditar em suas próprias forças ou capacidades de resistência. Somado ao olfato, as tentações do

ouvido são mais longamente consideradas como possibilidade de despertar uma sensibilidade que desvie a mente e o coração do essencial, mesmo quando tal sensibilidade seja despertada pelos hinos e salmos entoados na Igreja. Agostinho assume uma perspectiva moderada em relação à tentação do ouvido. Apesar do risco de se deixar desviar do que é realmente importante, isto é, Deus, a sensibilidade despertada pelos hinos comove a alma e pode despertá-la para voltar-se a Deus. O que Agostinho considera como um problema é o ouvir pelo ouvir, ou seja, quando este ouvir não direciona o amor para Deus, mas fecha-o em sua imanência. A tentação se torna um pecado quando o homem se fecha sobre si, mas se torna oportunidade de salvação quando ela abre as perspectivas humanas para o senso de transcendência que pode nascer destas experiências (*Conf. X*, 48-50).⁴⁴

A última tentação relacionada à concupiscência da carne é a tentação dos olhos. Os olhos permitem que o mundo seja visto, amado e desejado, por isso, são eles que, descobrindo o mundo passam a incitar o amor às formas belas que proporcionam o prazer. Os olhos temperam a vida mundana com prazer, como diz Agostinho, pois são eles os responsáveis por apreender na memória aquilo que é visto o prazer que a visão lhe causa. Os olhos também engam o ser humano quando veem as coisas terrenas como coisas eternas, isto é, quando conferem um aspecto divino ao que não divino, fechando, uma vez mais, o ser humano em sua condição imanente. A beleza artística, os objetos fabricados pelos artesãos, são elementos que apontam para uma beleza maior, perfeita e eterna. Quando contemplados pelo simples prazer de contempla-los eles assumem o lugar de Deus e, portanto, levam ao mal (*Conf. X*, 53).

Uma possibilidade de análise que corrobora na construção de uma mística agostiniana nas *Confessiones* é realizada por Martin Heidegger ao olhar para a concupiscência da carne para além dos moralismos comumente a ela impostos.

⁴⁴ A abordagem de John F. Haugth sobre o tema é fundamental para uma adequada compreensão deste trecho. O teólogo americano ao esboçar uma análise sobre como pensar o divino, afirma que o ser humano não pensa Deus a partir de categorias religiosas propriamente ditas, mas de experiências humanas que adquirem conotação religiosa. Dentre as várias experiências humanas que servem de base para a construção de uma percepção religiosa está a experiência de profundidade. A profundidade requer abertura à percepção do fundamento último de toda a realidade, o que evoca a necessidade de um ser humano que não se feche sobre as coisas superficiais e aparentes da vida. Na concepção de Haugth, que corrobora com Agostinho, a profundidade emerge como a capacidade de perceber o senso de transcendência presente no cerne da existência, ou seja, de abrir-se para um sentido mais profundo da vida que possibilita real realização e não se fechar sobre as experiências superficiais que não tocam a existência (HAUGHT, 2004).

Agostinho, apesar da forte conotação moral empregada em seu olhar sobre si mesmo, também é um sujeito que pensa além dela. Ao olhar para as tentações que o afligem, o hiponense não transita necessariamente no campo da moral, mas no campo da experiência pessoal, isto é, da existência. A reflexão sobre as tentações é de teor existencial, uma vez que, olhando para si mesmo, em suas possibilidades e fraquezas, Agostinho percebe que a sua existência está intrinsecamente relacionada à tentação. Existir, enquanto ser humano, é estar sempre diante da possibilidade de ceder à tentação. A conclusão agostiniana é mística neste sentido. Diante da possibilidade sempre presente de ceder ao mal, está também a possibilidade de experimentar a Deus enquanto presença sólida e atuante no interior dessa existência frágil. A vida em sua facticidade não anula a fragilidade que lhe é própria, mas convida o ser humano a realizar-se, enquanto buscador de plenitude, no interior desta fragilidade com a qual é chamado a conviver. A mística de Agostinho não anula o homem, mas é capaz de o compreender em sua radicalidade humana, ou seja, em sua possibilidade de fracasso e, diante dessa possibilidade, assumir a experiência de Deus como redenção com a qual se pode chegar ao desfrute da felicidade, ainda que sempre de modo incompleto nesta vida mortal (GONÇALVES, 2011, p. 84-85).

3.3.2 A concupiscência dos olhos

A concupiscência dos olhos nas *Confessiones* é tratada de modo diferente da tentação dos olhos. A tentação dos olhos é vista como o risco de obter prazer ao amar aquilo que se vê pelo que se vê e não pela possibilidade de transcendência para que os bens da criação apontam. A concupiscência dos olhos, por sua vez, não é um conjunto de tentações que se centram no prazer sensorial, mas no prazer intelectual. A concupiscência dos olhos, como afirma Agostinho, consiste na cobiça de conhecer, pois, são os olhos os principais meios para a obtenção do conhecimento (*Conf. X, 54*).

A concupiscência dos olhos, na perspectiva de Agostinho, relaciona-se ao desejo do conhecimento pelo conhecimento, de forma que o ser humano ambiciona conhecer sempre mais, mesmo que aquilo que deseja conhecer não lhe tenha nenhuma utilidade moral ou edificante. A investigação do mundo, das leis da natureza, de Deus, pelo simples de fato de experimentar e poder afirmar certo conhecimento, seria resultado de uma vã cobiça, isto é, da concupiscência dos olhos, que fecha o

conhecimento humano no próprio mundo, tornando-o objeto de orgulho, ambição e dominação. O conhecimento frívolo, na concepção de Agostinho, consiste num mal emprego para a curiosidade que dispersa a atenção do ser humano em coisas inúteis ou incapazes de conduzi-lo a Deus. Quando o conhecimento não leva ao louvor de Deus, mas é simplesmente movido pelo desejo orgulhoso de desvendar os mistérios da vida para se impor aos demais, ele já não cumpre seu dever de ordenar o amor a Deus, e faz com que o homem fique preso à concupiscência de seus olhos (*Conf. X, 55-57*).

A concupiscência dos olhos tida como curiosidade vaga que leva a dispersão torna-se possibilidade de pecado na medida em que não ajuda o ser humano a despertar para a própria existência. A curiosidade, compreendida como ânsia de conhecer não é um mal em si, mas torna-se quando assume o conhecimento pelos prazeres como seu fim último. A curiosidade, suportada por Deus, colabora para que o ser humano possa conhecer a verdade, isto é, a luz verdadeira que orienta sua vida e que a reúne da dispersão provocada pelos prazeres sensoriais. Tal orientação do conhecimento, na concepção de Agostinho, deve-se à intervenção graciosa de Deus que se lança sobre o ser humano para salvá-lo e orienta seu olhar para que ele possa conhecer a vida divina manifestada além dos limites da beleza e do prazer (GONÇALVES, 2011, p. 86).

3.3.3 A ambição do século

A última tentação elencada por Agostinho consiste na ambição do século, isto é, a vontade de ser amado e temido pelos homens pelo simples gozo de ser louvado. Agostinho tem consciência, dada sua posição e características pessoais que esta tentação sempre o circunda com mais intensidade. Nas *Confessiones* a ambição do século é tratada com mais dureza do que as tentações da carne, pois, na perspectiva de Agostinho, a ambição do século torna a vida miserável na medida em que o sujeito se torna mais arrogante. A arrogância leva a amar-se a si mesmo ao invés de amar a Deus, separando o homem de Deus, cuja rejeição pelos soberbos e poderosos está muito bem expressa na Escritura (*Conf. X, 59*).

Agostinho compreende que a ambição do século surge como uma tentação quando se desperta o prazer e o desejo pelo louvor. O desejo da Verdade deve guiar

a vida cristã, porém, quando seduzidos pela ambição do século, o desejo da Verdade se corrompe, torando-se desejo pelo aplauso, pela aprovação alheia, mesmo que isso custe o sacrifício da Verdade. Agostinho é duro ao dizer que aquele que gosta de ser louvado coloca-se no lugar de Deus, uma vez que, o nele é louvado é mérito de Deus e Graça confiada, sendo o louvor destinado a ele uma usurpação do louvor de Deus que age nele. O louvor, portanto, é sempre uma prerrogativa divina, não podendo ser subtraído de Deus pelo homem (*Conf. X, 59*).

Ainda sobre a ambição do século e o desejo de ser louvado, Agostinho lança um olhar sobre si mesmo, constatando que não sabe como resistira a tentação de ser aprovado pelos homens por suas virtudes. Para ele, agrada o louvor de quando se faz entender pelos outros, mas o desagrada o louvor dirigido a ele por alguma característica sua que lhe é desgosta. De fato, o que Agostinho não entende, é porque se sente movido interiormente diante o louvor, seja ele positivo ou negativo. Este sentimento de certo prazer ou inquietação diante do louvor é sinal de sua insegurança diante da tentação. A imperfeição da natureza não permite que o homem se sinta totalmente seguro frente as tentações, pois ainda não atingindo a perfeição, é obrigado a ver-se confrontado dia a dia com a possibilidade de pecar (*Conf. X, 61*).

A ambição do século, portanto, é um modo de concupiscência no qual o objetivo de vida do homem se fecha no desejo de ser louvado. O desejo de ser louvado, temido e amado, é para Agostinho, a impossibilidade de se conviver com os demais, fazendo da própria existência uma referência, ou seja, o ser humano torna-se autorreferente de modo que se esqueça do mundo compartilhado em que vive e direcione todas as suas atenções a si mesmo. A ambição do século é, na visão agostiniana, a tentação que imiscui o homem da história para fecha-lo num individualismo egoísta que o impede de assumir o mundo compartilhado como *lócus* da manifestação divina e possibilidade de louvor ao Criador que o sustém enquanto ser (GONÇALVES, 2011, p. 87-88).

Ao analisar a ambição do século, o desejo pelo louvor, Agostinho fecha as considerações sobre as tentações e reestabelece de modo explicito um diálogo com Deus de modo a apresentar, suplicante, suas novas percepções de si mesmo. A oração é uma recapitulação do Livro X e considera a centralidade de Deus como uma experiência da Verdade simultaneamente acerca de Deus e de si mesmo. Diz Agostinho:

Onde não andaste comigo, Verdade, ensinando-me o que evitar e o que desejar, quando te apresentava como podia minhas humildes observações e te consultava? Perlustrei o mundo exterior pelos sentidos, como pude, e observei a vida de meu corpo e de meus próprios sentidos. Daí, penetrei no interior de minha memória – múltiplos espaços, cheios, em muitas maneiras admiráveis, de uma abundância inumerável. Observei e me espaneí, e nada consegui discernir neles sem ti, e nada descobri que fosses tu. Nem eu mesmo – que descobria, que peregrinava por todas as coisas e me esforçava por distingui-las e atribuir a cada uma a dignidade que lhe compete, percebendo e interrogando algumas pela maldição do sentidos; outras, sentindo-as já misturadas comigo; examinando e enumerando os próprios sentidos e investigando outras já nos amplos tesouros da memória; repondo umas, desenterrando outras – nem eu mesmo, que fazia isso, ou seja minha faculdade, pela qual fazia isso, nem ela eras tu, porque tu és uma luz que permanece, que consultamos acerca de todas as coisas – se elas são o que são, quanto devem ser prezadas – e eu te ouvia ensinar e ordenar. E faço isso com frequência. Isso me apraz e, quando posso descansar na necessidade da ação me refúgio nesse prazer. Mas em tudo aquilo que investigo te consultando não encontro um lugar seguro para minha alma senão em ti, onde se recolhem todas as minhas dispersões para que nada de mim se afaste de ti, e às vezes me introduzes num estado muito estranho dentro de mim, até não sei que doçura que, se chegasse em mim à plenitude, não sei o que seria, mas não seria esta vida. Porém, recaio aqui pelo peso de minhas desgraças e sou reabsorvido e preso pelas coisas de sempre, e choro muito, mas estou muito bem preso. Tanto vale o fardo dos hábitos. Consigo estar aqui, e não quero; quero estar lá, e não consigo; aqui e lá, miserável (*Conf. X, 65*).

O final do Livro X, apresentado como uma síntese do itinerário percorrido por Agostinho é o relato sistematizado de sua experiência mística que percorre todo o livro e está relacionada com uma variedade de temas, especulações e percepções. Tendo claro que o conjunto total do Livro X constitui uma grande narrativa mística, pode-se perceber que a mística de Agostinho é um itinerário pessoal complexo, marcado por momentos de maior ou menor intensidade, por experiências ascensionais e de descenso da alma que culminam num conhecimento experiencial de Deus e de si mesmo. A mística, portanto, contida no Livro X das *Confessiones* representa de modo muito evidente toda a singularidade da experiência mística em Agostinho, por ir além de um relato extático, sendo uma descrição de um itinerário existencial que confronta Deus a facticidade da vida humana na qual Deus se revela.

3.4 “Então repousareis em nós”: a experiência de Deus como plenitude: Os Livros XI a XIII

Os últimos três livros das *Confessiones* são motivo de ampla controvérsia entre os estudiosos. Alguns chegaram a afirmar que eles não compunham o projeto da obra e nem foram pensados por Agostinho como parte integrante das *Confessiones*,

porém, o próprio Agostinho refuta tal argumentação ao escrever nas *Retraciones* que a obra *Confessiones* era composta de treze livros, o que possibilita tomar como certo que os últimos três livros compõem o projeto original do hiponense (*Retr.*II, 6).

A ambiguidade quando ao sentido dos últimos livros das *Confessiones* se deve ao fato de eles não constituírem um relato autobiográfico como os primeiros nove livros, nem uma meditação espiritual acerca do presente como o X Livro. Os últimos livros das *Confessiones* tratam, sobretudo, de uma meditação especulativa sobre os primeiros versículos bíblicos – assunto que encanta e instiga Agostinho por anos e o leva a compor várias obras que visam interpretar o Gênesis – e permite entrever um aspecto da mística agostiniana que coloca o autor genuinamente no rol dos místicos patrísticos: a interpretação alegórica da escritura.

Sabe-se que os Padres da Igreja interpretavam a alegoricamente a Escritura assumindo que além do significado literal e moral do texto, havia também um sentido místico que deveria ser desvendado mediante a experiência espiritual pessoal em relação ao texto bíblico. O significado místico da Bíblia, portanto, para os primeiros pensadores cristãos, constitui a fonte abundante de textos e experiências místicas que ampliam o espírito e o intelecto para uma sempre aprofundada compreensão da revelação. Mística, intelectualidade e Sagradas Escrituras são grandezas quase que inseparáveis para compreender a mística patrística, na qual Agostinho claramente se insere adentrando, por meio dos seus últimos três livros, de modo explícito à tradição da interpretação mística da Escritura.

3.4.1 Livro XI: Meditação sobre o primeiro versículo do Gênesis: “No princípio, Deus criou...”

O XI Livro das *Confessiones* é uma longa, bela e complexa meditação sobre o tempo e a eternidade que Agostinho empreende tendo em vista compreender a mutabilidade do mundo frente à imutabilidade de Deus. Agostinho retoma sua posição mais filosófica na investigação do problema do tempo, ao estilo dos livros compostos em Cassiciaco, nos quais a filosofia antiga e seus problemas aparecem mais explicitamente do que nas obras compostas já nos tempos de presbítero e bispo na África.

O diálogo de Agostinho com Deus substitui o diálogo de Agostinho com os contemporâneos aos moldes de Cassiciaco, o que permite perceber que toda a especulação realizada por Agostinho sempre é uma especulação transcendente, ou que visa a contemplação de Deus a partir dos raciocínios e percepções da mente, isto significa que para Agostinho a operação da razão não pode se fechar sobre si mesma, como afirmado no Livro X, para não cair na tentação da vã curiosidade e da ambição do século, mas deve ser sempre uma operação tendo em vista a contemplação e a compreensão possível do mistério divino.

O início do XI Livro é uma longa oração no qual a questão do tempo é colocada logo no começo em contraste com a eternidade de Deus: “Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês no tempo o que se dá no tempo?” A questão de fundo para Agostinho é a relação do Deus eterno com a contingência do tempo: seria Deus autor, presença a atuante no tempo? O desejo de compreender a questão colocada, é manifesto por Agostinho ao afirmar que ele não gostaria de gastar seu pouco tempo livre senão se esforçando para esclarecer como Deus age no tempo, de modo que possa fazer com que os outros percebam sua atuação misericordiosa na história (*Conf. XI, 2*).

A continuação da oração inicial do Livro XI é uma longa recordação da condição pecadora e miserável de Agostinho, que enxergando-se desse modo, vê com clareza que não pode compreender de modo perfeito os mistérios de Deus, mas confia na bondade e na misericórdia Dele para que possa compreender o que for possível. Aqui, diferentemente de outros momentos das *Confessiones*, Agostinho já demonstra ter clareza de que a plenitude do entendimento não pode ser alcançada, mas que a possibilidade de aprofundar aquilo que foi revelado por meio das Escrituras é um modo seguro de se compreender de modo mais claro o Mistério divino (*Conf. XI, 3-4*).

Lançando a atenção sobre os primeiros versículos da Bíblia: “No princípio Deus fez o céu e a terra (Gn 1,1)”, Agostinho adentra a questão do tempo interrogando a intenção de Moisés ao escrever tais palavras. O que teria Moisés pensado ao escrever este versículo? O que garante que a interpretação dada a essas palavras é verdadeira? Tais questões acompanham Agostinho longamente no XI e XII Livros, pois, na medida em que a exegese do texto ganha corpo, Agostinho precisa compreender e refutar as várias interpretações aplicadas a esses textos. Aqui, já não se percebe um Agostinho contemplativo acerca de si, mas um homem que, desejando

compreender os textos bíblicos, também emerge no cenário como um defensor da interpretação ortodoxa da Escritura, apologeta cristão e teólogo católico (*Conf. XI, 5*).

Agostinho tem claro para si que Deus é o criador do céu e da terra, todavia, como teria procedido Deus ao criar é o que lhe intriga. Ora, assumir a criação de Deus como uma verdade da fé, supõe compreender tal verdade empenhando todo o esforço da razão para isso. Agostinho defende que o fazer de Deus é diferente do fazer humano, uma vez que, Deus não é um artífice que se utiliza de matérias preexistentes para realizar uma obra, mas é o criador de toda matéria, pois é Dele que todas as coisas existentes provêm e se sustentam. Não havendo matéria preexistente para que Deus cria-se, Agostinho assume a Palavra como elemento constitutivo da realidade, isto é, apenas por meio da Palavra divina com sua força criadora as coisas passaram do nada à existência. Todavia, essa Palavra não pode ser uma palavra passageira, pois, sendo ela divina, está imbuída de uma natureza eterna perfeita e imutável, que não discorre no tempo e fica sujeita à contingência. A Palavra de Deus, desta forma, é coeterna com o próprio Deus (*Conf. XI, 8*).⁴⁵

A especulação de Agostinho acerca da Palavra criadora de Deus assume acentos místicos na medida em que ele toma consciência da densidade do Mistério que ela contém. Agostinho, já angustiado na tentativa de compreender como surge e irrompe esta Palavra do silêncio eterno do Pai e tudo passa a existir, exclama:

Por que isso, pergunto, Senhor meu Deus? De certa maneira o vejo, mas não sei expressá-lo em palavras, a não ser assim: que tudo aquilo que começa a ser e deixa de ser começa a ser e deixa de ser quando uma eterna razão, onde nada começa nem acaba, sabe que deve começar e acabar. Essa razão é tua Palavra, que é também o Princípio, como ela mesma nos disse. Assim falou no Evangelho por voz carnal, e ressoou para os ouvidos exteriores dos homens, para que cressem nela e a buscassem interiormente e a encontrassem na eterna Verdade, onde um bom e único mestre instrui todos os discípulos. Ali ouço tua voz, Senhor, que me diz que aquele que nos fala nos instrui; mas aquele que não nos instrui, mesmo falando, não nos fala. Quem, então nos instrui senão a Verdade permanente? Porque, mesmo quando uma criatura mutável nos assinala algo, nos remetemos à Verdade permanente, onde aprendemos verdadeiramente, quando paramos e

⁴⁵ A divisão empregada pelo teólogo italiano Bruno Forte corrobora para a compreensão da teologia da criação em Santo Agostinho. Para Bruno Forte, no início de tudo havia o Pai, sempre o Pai é representado pelo silêncio e pela quietude absoluta, uma vez que, sendo o ser em si, nada de mudança ou movimento lhe é natural. A santíssima existência do Pai em si e para si, no silêncio, recorda a dinamicidade da liberdade própria da criação, isto é, no silêncio do Pai gesta-se a autonomia absoluta de uma liberdade que é conferida à criação como dom. Todavia, esse silêncio é rompido pela Palavra, ou seja, pelo Verbo Divino, Jesus Cristo, que existindo em comunhão perfeita com o Pai, torna-se sinal e presença viva da ação do Pai no sair de si mesmo para se autocomunicar com a criação. A compreensão desta Palavra é obra do Espírito que paira e plenifica a totalidade das coisas criadas destinando-as à plenitude (FORTE, 1995).

ouvimos e somos tomados de alegria à voz do esposo, voltando para onde recebemos o ser. E por isso ela é o Princípio, porque senão permanecesse, não haveria para onde voltar quando errássemos. Mas, quando voltamos do erro, é conhecendo que voltamos; para que conheçamos, porém, ela nos ensina, porque é o Princípio que nos fala (*Conf. XI, 10*).

A compreensão de que existe uma Verdade eterna capaz de ser percebida no interior do ser humano e de lhe ensinar aquilo que é verdadeiro, na concepção de Agostinho, se deve ao fato de que esta verdade eterna é coeterna do Pai, por ser a Palavra criadora do Pai que confere à criação sua ordem e coerência. Compreendida como o Cristo, a Palavra do Pai é a verdade orientadora de todas as coisas, pois é ela a força criadora que dá consistência ao existir da própria criação. O fundamento, portanto, da ordem da criação é o próprio Cristo, por isso, compreendo-o como uma verdade eterna e imutável, ele pode ser tomado como ponto de confluência para o qual todas as coisas criadas se destinam na medida em que encontram seu sentido de ser.

A Palavra do Pai, portanto, o Filho que é coeterno e criador, possui uma força na qual o falar e o agir são simultâneos. Ao pronunciar a Palavra acontece a criação de forma que ato e potência, ser e agir, continuem uma unidade indissolúvel do poder da Palavra criadora. Tal conclusão, para Agostinho, não é fruto de uma especulação fria, como já observado anteriormente em suas incursões teológicas. Agostinho leva em consideração a experiência interior que a contemplação dessa verdade revelada e desenvolvida teologicamente lhe imprime. A sensação de temor, tremor e encanto, permite que a teologia da criação desenvolvida por Agostinho seja uma teologia que nasce da contemplação mística, seja da Escritura, seja da própria criação que se desvela como resultado do bem querer de Deus por meio de Cristo (*Conf. XI, 11*).

Sendo a Palavra do Pai eterna e imutável, a questão do tempo emerge de modo incontornável para Agostinho. Houve um momento em que Deus pronunciou esta Palavra e ela passou a existir ou agir com eficácia? Houve um momento em que Deus sentiu a vontade de criar e, portanto, criou? O que havia antes da criação? Essas questões concernem ao centro da teologia agostiniana da criação que, sobretudo, é uma teologia contemplativa, mística, na qual a especulação intelectual sempre está próxima à experiência imediata de Deus como Mistério eterno que se revela. Ora, Agostinho é enfático ao dizer que tais perguntas não tem sentido quando se pensa que antes da criação não havia tempo, portanto, não havia nenhum agir de Deus, pois todo agir é agir no tempo. Assim, a eternidade de Deus, o seu querer, seu agir, não

podem ser compreendidos, pois estão além do tempo – categoria fundamental para a compreensão humana – e existem na eterna imutabilidade de Deus. Em outras palavras, Agostinho, entende que o tempo não é eterno, pois foi criado por Deus, e o que está além do tempo, reduzido à eternidade do instante, não pode ser adequadamente compreendido pela inteligência humana (*Conf. XI, 12-38*).

O final do XI livro retoma a oração inicial esboçando que a investigação de Agostinho acerca do tempo sempre será confrontada com o mistério insondável de Deus, diante do qual o ser humano não terá a resposta plena enquanto esta não for concedida na contemplação eterna. A mística contemplativa de Agostinho no XI Livro, portanto, é uma especulação sempre aberta ao Mistério divino, que consciente de seus limites, não se fecha em si mesma, mas abre-se ao silêncio contemplativo que brota da própria incapacidade de conhecer plenamente a Deus enquanto sujeitos presos à temporalidade.

3.4.2 Livro XII: Meditação sobre o primeiro versículo do Gênesis: “No princípio, Deus criou o céu e a terra”

O XII Livro das *Confessiones* é quase que uma continuação natural do livro anterior. Agostinho continua empenhando em criar uma teologia contemplativa da criação, envolvendo-se intelectualmente na exposição dos primeiros versículos da bíblia, de modo que, esforçando-se para compreendê-los, Agostinho assume que a natureza humana é rica em discursos porque é mais fácil falar do que se busca do que daquilo que se compreende contemplativamente. Neste sentido, o XII Livro, iniciando com a constatação da insuficiência da natureza humana em compreender aquilo que é exposto na Escritura de modo claro e inequívoco, continua em uma exposição especulativa sobre a compreensão do que seria o sentido de “céus e terra” na Bíblia (*Conf. XII, 1-2*).

Agostinho lança uma série longa de questões que buscará responder ao longo do livro, especialmente aquelas relacionadas ao que o Gênesis quer significar quando afirma sobre a criação do céu e da terra, dizendo que a “terra era uma massa vazia e sem forma (Cf. Gn 1, 2)”. Ora, para Agostinho, a compreensão do que seria essa massa vazia e informe apresenta-se como um desafio, pois, como é possível pensar uma massa que não tenha forma e nem seja dotada de algum tipo de qualidade?

Agostinho conclui que essa massa, apesar de sua imensa deformidade, constitui uma expressão do ser criado, que, antes de tomar forma, é. Esta massa deformada, apesar de ser uma expressão primeira da criação, é criada por Deus, portanto, provém de Deus e, conseqüentemente, não pode ser má, apesar de ausência de forma e beleza. A massa informe criada por Deus, quer justificar a posição de Agostinho frente aos maniqueus que acreditavam na preexistência de uma matéria má, informe, que coeterna com Deus, participa da criação de modo a debilitá-la (*Conf. XII, 6-9*).

O aspecto místico do XII Livro das *Confessiones* se dá quando Agostinho invoca a Deus como único meio para compreender aquilo que sua razão se esforça consciente de sua incapacidade. A ideia de voz interior, assim como da verdade interior já discutida anteriormente, emerge no horizonte como a possibilidade de colaborar com a razão para que se compreenda a revelação e assinta a ela com toda a radicalidade. A prece de Agostinho aponta para o desenvolvimento de uma reflexão que, já colocado os pressupostos, irá ser orientada a partir de agora por um sentido espiritual profundo:

Ó Verdade, luz do meu coração, não deixes que minhas trevas falem comigo! Escorri até aqui embaixo e estou na escuridão, mas aqui, mesmo aqui não deixei de te amar muito; desviei-me e me lembrei de ti, ouvi tua voz atrás de mim, para que voltasse, e quase não ouvi devido ao tumulto dos rebeldes. E agora, volto ardente e anelante à tua fonte. Que ninguém me impeça: aqui beberei e aqui viverei. Que a minha vida não seja eu mesmo: vivi mal por mim, para mim fui morte; em ti revivo. Fala-me, ensina-me. Acredito em teus livros, mas as palavras deles são grandes mistérios (*Conf. XII, 10*).

É a partir da contemplação de Deus enquanto Verdade que ilumina o interior, que Agostinho pensa a adequada compreensão da Escritura. Agostinho afirma que existe uma verdade interior que revela a criação em sua totalidade como fruto da bondade de Deus. Não há nada que exista que não tenha sido criado por Deus, uma vez que, antes de qualquer coisa apenas existia a existência de Deus em si mesma. Tanto a matéria com a qual toda a criação teve sua origem quanto “os céus dos céus” onde residem os seres em eterna contemplação, tiveram origem em Deus e foram criados por Ele, de modo que nada existe que não provenha Dele (*Conf. XII, 11-12*).

Toda especulação que agora é desenvolvida por Agostinho será uma refutação dos argumentos, principalmente maniqueus, acerca da compreensão da criação, de modo que, Agostinho irá enfatizar repetidamente que existe uma Verdade eterna e é a partir dessa Verdade que se pode constituir quaisquer interpretações acerca da Escritura. Essa Verdade eterna, isto é, Cristo, constitui o fundamento de toda criação

e, existindo antes do tempo, criou tudo no tempo pela força de seu ser e agir. Ainda que criando no início dos tempos todas as coisas, Cristo – Sabedoria – confere ao conjunto da criação um sentido coerente, inclusive redentor, no qual a criação pode contemplar o criador por seu intermédio, como misticamente relata Agostinho:

Portanto, ela vem de ti, do nosso Deus, sendo totalmente distinta de ti e não idêntica, ainda que não encontremos tempo não apenas antes, mas tampouco nela, porque é capaz de ver continuamente a tua face e nunca dela se afasta; e por isso acontece que não sofra mudança alguma. Contudo, é inerente a ela a própria mutabilidade, pela qual se obscureceria e se resfriaria se, unindo-se a ti com grande amor, não brilhasse e fervesse como uma sempiterno meio-dia. Ó casa luminosa e bela! Amei a formosura de tua casa e o lugar onde ela habita a glória do meu Senhor, meu criador e meu dono! Por ti suspire minha peregrinação; apelo a quem te fez para que também me tenha em ti, porque me fez também. Errei como ovelha perdida, mas, sobre os ombros do meu pastor, que te construiu espero ser reconduzido a ti (*Conf. XII, 21*)

Diante da Sabedoria de Deus pela qual os seres humanos anelam, pois apenas ela é a verdade capaz de tornar as coisas verdadeiras, Agostinho trava o debate com os outros intérpretes da Escritura listando longamente todas as posições conhecidas em seu tempo sobre como compreender o significado das palavras “no princípio Deus fez o céu e a terra”. A exegese dos opositores é analisada por Agostinho de modo contrastante à posição ortodoxa que ele assume ao longo de sua vida como teólogo e bispo. A ortodoxia da compreensão, para Agostinho, depende de uma experiência espiritual capaz de purificar os vícios e alargar os horizontes de compreensão, não tanto pelo uso da inteligência, mas pela proximidade humilde da Verdade. Ora, para Agostinho, apesar da diversidade de interpretações, apenas aquela que vinculada à Verdade revelada, tal como ensinada pela Igreja, convida à unidade e à Verdade de modo que sejam realmente úteis (*Conf. XII, 23-42*).

O final do XII Livro é um tratado místico de interpretação das Escrituras no qual Agostinho tem consciência, de que apesar da concórdia e da unidade gerada pela interpretação ortodoxa, tal como proposta pela Igreja, o Mistério divino contido nas Escrituras é passível se diversas manifestações e interpretações que, são coerentes, na medida em que não alteram o essencial do texto ou se defrontem com a perfeição e eternidade de Deus. A especulação minuciosa da Escritura, estendida demasiado nas *Confessiones*, é suspendida por Agostinho, de modo que em sequência ele possa se dirigir ao olhar contemplativo das coisas criadas segundo a narrativa bíblica, não procurando mais compreender com demasiada profundidade os versos literais do

Gênesis, que serão abordados em muitas outras obras do hiponense (*Conf.* XII, 42-43).

3.4.3 Livro XIII: Meditação sobre os significados alegóricos da criação

O último livro das *Confessiones* apresenta-se como um dos mais complexos e, no estudo da mística agostiniana, como um dos livros que revelam com intensidade expressiva a exposição alegórica da Escritura, uma das perspectivas da mística em Agostinho. Antes de se iniciar a abordagem do Livro XIII, alguns esclarecimentos são necessários. Em primeiro lugar, o XIII Livro é um tratado místico-exegético da Bíblia e, portanto, Agostinho circula livremente entre os textos bíblicos compreendendo-os como uma unidade, de modo que, passagens do Gênesis, dos Evangelhos e de Paulo, são apresentadas como componentes de uma única história, sendo irrelevantes os limites históricos e hermenêuticos próprios utilizados para a leitura sistemática da Escritura. Em segundo lugar, a complexidade do XIII Livro é demasiado exigente para esgotá-la num tópico restrito como este, por isso, o livro será abordado de modo sintético, colocando em evidência apenas os elementos que corroboram para pensar uma mística exegética de Agostinho em relação à contemplação da criação como narrada nas Escrituras e alegoricamente compreendida. Em terceiro e último lugar, do mesmo modo que os Livros VII, VIII, IX e X possuem uma cadência textual que apontam para um episódio místico de maior intensidade, o Livro XIII, apesar de mais sutil, também se encaminha para um momento contemplativo culminante, que não só fecha o próprio livro, mas também o conjunto das *Confessiones*.⁴⁶

A abertura do XIII Livro é o primeiro estrato de um relato místico que se dá na medida em que a Escritura é desvelada em seu mistério na presença de Deus. Para Agostinho, a experiência de leitura e compreensão mística da Escritura não se dá pela agudeza de sua inteligência, mas pela presença de Deus que, invocado, está presente na alma. A abertura do Livro XIII retoma as questões colocadas no Livro I sobre a precedência do invocar sobre o conhecer ou do conhecer sobre o invocar, dando a possibilidade de perceber um certo planejamento unitário na elaboração das

⁴⁶ Por mística exegética entende-se o costume típico dos Padres da Igreja de interpretarem as Escrituras segundo tipologias, isto é, buscando significados singulares para além da literalidade do texto. O último sentido que pode ser achado na Escritura, sendo este método, é o sentido místico, estritamente relacionado à leitura alegórica dos textos.

Confessiones. Agostinho, já tendo percorrido todo caminho existencial narrado, agora meditando sobre a compreensão das Escrituras, tem plena consciência de que tanto a invocação quanto o conhecimento de Deus são atribuições do próprio Deus que se revela e age graciosamente no interior da miséria humana, chamando o homem a voltar-se para Ele de modo a transformá-lo de uma natureza decaída em uma criatura boa (*Conf. XIII, 1*).

Retomada mais uma vez a tese exposta nos dois livros anteriores de que toda a criação é fruto da bondade de Deus e existe unicamente pela sua misericórdia, Agostinho se dedica a explorar o significado da matéria informe, não mais como criatura que dá origem a todas as outras coisas segundo a vontade de Deus, mas como símbolo do homem pecador que vive na escuridão, perdido e sem capacidade de reconhecer quem pode lhe conceder a forma e a beleza. A matéria informe e escura, comparada ao ser humano em sua condição de pecado, é salva e regenerada em Cristo, concebido com a luz, já prenunciada na luz criada no início dos tempos. Do mesmo modo que Deus criou a luz para iluminar a matéria informe e dar forma a ela, também em Cristo, aqueles que são regenerados pela conversão e pelo batismo, são tocados pela luz para que se tornem belos, harmoniosos e formosos, podendo, desta forma, ficar próximos de Deus e obter a felicidade (*Conf. XIII, 2-4*).

A atenção de Agostinho se volta para um dos trechos do Gênesis cuja leitura é uma das mais belas de todo Livro XIII: “O teu espírito pairava sobre as águas”. Ora, a interpretação deste versículo, é complexa e longa, todavia, o acento místico dado ao significado que Agostinho atribui a este trecho é significativo. Diz Agostinho:

Logo, o que te faltaria do bem que tu és para ti mesmo, ainda que fossem absolutamente nada ou permanecessem informes essas criaturas que não fizeste por necessidade, mas pela plenitude de tua bondade, representando-as e convertendo-as à forma, sem que tua felicidade carecesse delas para ser completa? Pois é por seres perfeito que te desagrade a imperfeição delas, e por isso elas são aperfeiçoadas por ti e te agradam; não por seres imperfeito, como se tu também te aperfeiçoasses pela perfeição delas. Com efeito, teu bom espírito pairava sobre as águas: não era carregado por elas, como se repousasse nelas. Quando é dito que teu Espírito repousa nelas, quer dizer que ele as faz repousar nele. Mas tua vontade incorruptível e imutável, suficiente a si mesma, pairava sobre a vida que tu fizeste, para qual viver não é o mesmo que viver feliz (pois quando flutua na escuridão também vive), e à qual se converter para aquele pelo qual foi feita, e viver mais e mais junto à fonte da vida e ver a luz em sua luz, e se tornar perfeita, iluminada, feliz (*Conf. XIII, 5*).

Agostinho atribui ao pairar do Espírito o escopo de todo este livro, pois, o Deus que paira sobre a criação é o Deus que leva a criação ao repouso em sua vida, isto é,

a presença de Deus na criação é uma presença que impele a volta a Ele como um caminho de reconciliação e salvação, para que, conscientes da habitação de Deus no interior da criação, possa desfrutar-se desta presença como sacramento de plenitude. O Deus presente na criação, figurado no Espírito que paira sobre as águas, na visão de Agostinho, é sempre a Trindade que age de modo diverso, contudo, não perde sua unidade na ação e na criação. O Pai que cria por meio do Filho e o Pai e o Filho que santifica a criação, habitando nela por meio do Espírito, na concepção de Agostinho, é a possibilidade de reconhecimento do Deus-trino como verdade inquestionável da fé a partir das Escrituras (*Conf. XIII, 6*).

O Livro XIII aprofunda seu teor místico quando Agostinho, em profundo diálogo com Deus, tendo diante de si a Escritura, traça uma autocompreensão de si em relação à presença do Espírito que paira sobre as águas. A complexidade do texto que migra do Gênesis a Paulo na mesma passagem de modo a complementar-se, transparece um certo estado de excitação no autor que, não preocupando-se com a plena compreensão do que é dito, deixa transparecer, sobretudo, uma experiência mística de maior intensidade, quase que extática, apesar de não corresponder aos esquemas neoplatônicos constantemente empregados por Agostinho para expor tais experiências. Escreve Agostinho:

Nisso a compreensão de quem pode acompanhe teu apóstolo, quando diz que tua caridade foi derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado; teu apóstolo que ensina as realidades espirituais, que indica o caminho da caridade que sobranceia a todos, que dobra os joelhos por nós diante de ti, para que conheçamos a ciência da caridade de Cristo que se eleva acima de todas. Por isso, elevando-se desde o início, pairava sobre as águas. A quem falar, como falar do peso da concupiscência que arrasta para o profundo do abismo, e da caridade que ergue pelo teu Espírito, pairando sobre as águas? A quem falar? Como falar? Pois não se trata de lugares, onde submergimos e de onde emergimos. Mas o que dá de mais semelhante, e ao mesmo tempo, de mais dessemelhante? São sentimentos, são amores: a impureza do nosso espírito que se derramou para baixo por amor dos afãs, e a santidade do teu que nos recolhe para cima, para ti, onde o teu espírito paira sobre as águas, e venhamos à quietação que está acima, quando nossa alma terá atravessado as águas que são sem substância (*Conf. XIII, 8*).

O estado de excitação transparecido por Agostinho de modo a ser sentido pelo leitor impõe ao texto uma complexidade que exige atenção redobrada em sua análise. Percebe-se, contudo, uma experiência mística intensa que perpassa o texto. O autor coloca-se como aquele que experimenta a realidade de ser arrastado constantemente para o abismo escuro e informe por um amor desordenado que prende às realidades terrenas, incapazes de conduzir à felicidade. Todavia, apesar de sentir-se arrastado

para baixo, Agostinho compreende que uma ação da Graça é capaz de elevar o gênero humano à plenitude do repouso em Deus, pelo simples fato de Deus ser e querer o bem. Ora, a explicação do Espírito que paira e eleva a alma criada à contemplação do Criador é a expressão de uma experiência, mais do que uma especulação teológica e alegórica, apesar a inseparabilidade destas instancias na composição do texto agostiniano.

O estado de excitação mística se estende ao texto seguinte de modo que a interpretação da Escritura se torna o relato de uma experiência interior, exposta de modo complexo, porém, evidenciando o sentido de retorno e contemplação da alma em Deus. A sequência do texto se inicia anunciando que a alma humana, erradicada da presença de Deus derrama-se para o abismo onde há escuridão tenebrosa, cuja salvação acontece dado ao desejo de Deus de criar a luz – não somente enquanto luz física, mas enquanto luz que regenera a alma (Cristo) - que faz com que aqueles que foram despojados na miséria sejam capazes de reencontrar o caminho de volta e repousar um dia na quietude feliz (*Conf. XIII, 9*). O texto, porém, continua de modo muito mais pessoal no excerto:

[...] Tu, de fato, nosso Deus, iluminarás nossas trevas; de ti provêm nossas vestes, e nossas trevas serão como meio-dia. Concede-te a mim, meu Deus, devolve-te a mim – eis: amo e, se é pouco, amarei mais. Não posso saber a medida de quanto falta a meu amor para ser o bastante, para que minha vida corra para os teus abraços e não seja rejeitada, até se esconder no esconderijo de tua face. Só isso sei, que para mim é mal-estar sem ti, não apenas fora de mim, mas também em mim mesmo, e que toda abundância que não seja meu Deus, é, para mim, indigência (*Conf. XIII, 9*).

O teor místico do texto é evidente. O anúncio da alma que sofre em sua solidão e que anela desfrutar da presença de Deus enquanto repouso e plenitude, não é resultado de uma consideração, mas de um estado interior que se evidencia enquanto exposição de um processo no qual amor e conhecimento levam à experiência de plenitude imediata de Deus, concebida na experiência mística em seu sentido mais estrito. Ora, Agostinho tem consciência de que tal experiência de plenitude, como é almejada, será perfeita na eternidade, todavia, isso não impede de senti-la e compreendê-la, ainda que de modo imperfeito, aqui.

O XIII Livro, apresenta-se como um dos textos mais intensamente místico das *Confessiones*, como que o coroamento de todo um itinerário. O estado de excitação que se transforma em uma linguagem um tanto obscura no decorrer do livro, de modo especial neste trecho que compreende a interpretação do “Espírito pairava sobre as

águas” expõe uma experiência de redenção da alma que, retirada do abismo onde havia trevas, é iluminada e direcionada à plenitude de Deus. Neste sentido, a continuação do texto coloca em evidência que o destino de toda a criação é o repouso em Deus, especialmente o destino humano, que compreende isto apenas enquanto experiência que se traduz em teologia e alegoria. O texto prossegue:

[...] Em teu dom repousamos: lá fruímos de ti. Nosso repouso e o nosso lugar. O amor nos eleva para lá e teu bom espírito levanta nossa humildade das portas da morte. Nossa paz está na boa vontade. Cada corpo tende a seu próprio lugar pelo seu peso. O peso é o que o puxa não apenas para baixo, mas para todo o lugar próprio. O fogo tende a subir; a pedra a descer. São acionados pelos seus pesos, buscam seus lugares próprios. O óleo misturado com a água se eleva acima da água, a água entornada sobre o óleo afunda abaixo do óleo: são acionados pelos seus pesos, buscam seus lugares próprios. Se estiverem fora da ordem, permanecem inquietos: ordenados, repousam. Meu peso é meu amor: ele leva por onde for levado. Acesos pelo teu dom, somos levados para cima; ardemos e vamos, pois vamos para cima, para a paz de Jerusalém, pois alegrei-me quando me disseram: “Vamos à casa do Senhor” Lá nos colocará a boa vontade, para que nada mais queiramos a não ser permanecer ali em eterno (*Conf. XIII, 10*).

A ordem da criação que tende para a eternidade é também a ordem do amor humano que se orienta para a plenitude. O amor que leva a eternidade é o amor ordenado devidamente para Deus, de modo que, a alma, liberta dos males que lhe acometem neste mundo – como já exposto ao longo de todas as *Confessiones* – direcione-se para o lugar que lhe é próprio: Deus. Há uma possível estruturação platônica da percepção de Agostinho quanto à constituição do retorno da alma para o Uno em detrimento de sua prisão no interior da realidade material, entretanto, pode-se perceber que o texto não traduz um ordenamento racional que busca explicar tal cosmovisão, mas a experiência de uma alma que compreende seu lugar de origem e destino e se empenhada num caminho de retorno até o dia da contemplação definitiva na eternidade.

Na concepção de Agostinho, a ação de Deus na criação e na restauração da criação é sempre uma ação da Trindade. Olhando para o ser humano, é possível, tal como explicado em detalhes no *De Trinitate*, observar a presença de vestígios da Trindade. As tríades de compõe a alma são sinais da presença da Trindade no ser humano que, criado à semelhança do Deus trino é também redimido e acolhido pelo mesmo Deus. A redenção, para Agostinho de Hipona, é exposta de modo alegórico já na criação da luz, como já observado. Esta temática é retomada neste ponto do texto para expressar que a luz criada é a luz que cada um é chamado a ser no seu caminho

de assemelhar-se continuamente à Trindade que habita no interior do homem e que o conduz para a plenitude mediante a conversão (*Conf. XIII*, 12-13).

A conversão é um movimento drástico do ser humano que não só muda o modo como ele percebe a si, mas também o modo como percebe o mundo ao redor de si. Neste sentido, para Agostinho, a conversão se assemelha a uma experiência mística, uma vez que, realizado o encontro radical com Deus, mediado por Jesus Cristo, o homem percebe a si mesmo como uma criatura cujo olhar deve se direcionar ao Criador que age e mantém com a misericórdia todas as coisas. A passagem das trevas para a luz, no contexto da conversão, possibilita que todos os aqueles que creem e, conseqüentemente se convertem, observem toda a criação como uma manifestação da bondade de Deus. A criação e a Escritura, tornam-se – como comumente a tradição medieval afirmou – os meios pelos quais o ser humano convertido contempla a Deus (*Conf. XIII*, 15-17).

A interpretação da criação como manifestação da presença de Deus que abre o horizonte do ser humano para a contemplação, lida alegoricamente por Agostinho, agora será descrita na relação entre o mundo e a Igreja, isto é, entre os homens e geral e os convertidos. Alguns símbolos são caros à tal interpretação, como o mar, que é visto frequentemente como sinal da maldade. As águas do mar, na concepção de Agostinho, simbolizam o mundo temporal, repleto de maldades e mistérios, mas que não deixa de ser sujeito do ordenamento total de Deus na criação. Deus reina até sobre o mal, pois, mesmo do mal é possível que se retire o bem, simbolizado pela terra seca, isto é a Igreja, que frutifica e germina. A terra, adornada pelas estrelas que sinalizam os mandamentos e a Escritura que, guiando a vida humana e a ordenando, servem como luz para que a humanidade não se dissipe nas trevas do mal (*Conf. XIII*, 20-25).

As aves, os peixes e todas as outras criaturas assumem, para Agostinho, um significado alegórico em relação à Igreja e sua missão salvífica no mundo. Os muitos detalhes da descrição de Agostinho desse processo se alongariam mais do que o necessário para a compreensão de sua mística. Apenas é importante ressaltar que, o simbolismo do mar como lugar do mal para onde os homens se precipitam por sua própria vontade – pecado original – é também o local de onde se emerge a potência da salvação, uma vez que, imersa no mundo, a comunidade cristã faz nascer o Verbo de Deus na história de modo que, gerando a fé, por meio da pregação e da caridade,

haja sempre uma terra onde aportarem-se os homens para purificarem seus corações e, participando da Palavra e dos sacramentos, possam se tornar exemplos de virtude aos demais (*Conf. XIII, 26-30*).

Voltando-se, novamente, para a questão da Imagem de Deus na alma – tema caro à mística de Agostinho como já se aludiu – a restauração do ser humano na comunidade cristã é o caminho perene da redescoberta e da restauração da Imagem de Deus na alma. A presença de Deus restaurada na alma e redentora dela, torna-se o sinal pelo qual o convertido se diferencia dos demais e, por isso, já não se importa com o julgamento alheio, mas vive e espera somente em Deus. O ser humano purificado e restaurado em sua natureza original se direciona para a contemplação e se prepara ao longo de sua vida, discernindo o bem do mal, para a contemplação eterna que será o desfrute da plenitude em Deus (*Conf. XIII, 31-35*).

Ao encaminhar-se para a redação do final do XIII Livro, Agostinho justifica sua interpretação da Escritura, assumindo que o texto bíblico é misterioso e, portanto, pode ser interpretado de diversas formas, especialmente quando lido de modo místico. Para Agostinho, a interpretação da escritura não depende tanto dos conhecimentos históricos do texto, mas deve ser sempre fruto de uma experiência espiritual que se desenvolve em relação ao texto que é lido para ser compreendido como sinal daquilo que se experimenta enquanto professo da fé cristã. Desta forma, concebe Agostinho, que a riqueza e divindade da Escritura supera os limites da razão e da intelectualidade, apesar de não ser possível compreendê-la sem estas (*Conf. XIII, 37-37*).

Os últimos trechos do Livro XIII das *Confessiones* são uma recapitulação geral daquilo que foi debatido e interpretado ao longo do texto. Porém, o grande acento místico, que coroa a obra das *Confessiones* como um todo está na interpretação que Agostinho faz do sétimo dia da criação. Os quatro trechos breves em que Agostinho esboça sua percepção do sétimo dia, expressam um momento contemplativo intenso no qual, após longa especulação, que não percorre somente o XIII Livro, mas toda a obra das *Confessiones*, chega-se ao desfecho, prelúdio da eternidade:

Senhor Deus, doa-nos a paz, pois tudo realizaste por nós: a paz do repouso a paz do sábado, a paz sem ocaso. Pois toda essa ordem belíssima de coisas muito boas, alcançadas suas medidas, passará, porque nelas foram feitas uma manhã e uma tarde (*Conf. XIII, 50*).

Mas o sétimo dia é sem tarde, nem ocaso, porque o santificastes para que permanecesse sempiterno, de maneira que o que nos é dito na Palavra de teu Livro, que tu descansaste no sétimo dia, depois de fazer tua obra muito boa, embora a tivesses feito em repouso, nos é dito porque nós, depois de nossas obras, que não muito boas porque tu no-las destes, também repousaremos em ti no sábado da vida eterna (*Conf. XIII, 51*).

Tu também repousaras assim em nós, da mesma maneira como agora opera em nós, e por isso, aquele será teu repouso através de nós, assim como estas obras são tuas através de nós. Mas tu, senhor, sempre operas e sempre repousas no tempo, e, no entanto, fazes também as visões temporais e os próprios tempos e o repouso depois do tempo (*Conf. XIII, 52*).

Logo, vemos as coisas que fizeste, porque são; mas elas são porque tu as vês. E vemos exteriormente que elas são; e interiormente, que elas são boas; mas tu, ao veres que as farias, as viste já feitas. E nós, num certo tempo, domos movidos a fazer o bem, depois que nosso coração concebeu o teu Espírito; mas num tempo anterior éramos movidos a fazer o mal, abandonando-te; tu, porém, Deus uno e bom, nunca deixaste de fazer o bem. E algumas obras nossas são boas, por tua dádiva, mas não sempiternas; depois delas, esperamos repousar em tua grande santificação. Mas tu, bem que não carece de bem algum, sempre és em repouso, porque tu mesmo és teu repouso. E que homem daria a outro homem a capacidade de compreender isso? Quer anjo a outro anjo? Que anjo ao homem? Peçamo-lo por ti, busquemo-lo em ti, batamos à tua porta: assim, assim nos será dado, assim acharemos, assim nos será aberto (*Conf. XIII, 53*).⁴⁷

Assim, o desfecho do XIII Livro como das *Confessiones* em geral, é um texto de contemplação mística significativa no qual Agostinho, inquietado ao longo de toda sua história, contempla o repouso ansiado pelo seu coração. O sétimo dia, prelúdio da eternidade na qual se poderá contemplar o mistério de Deus face a face, é anunciado como a habitação de Deus na humanidade de maneira plena, de modo que, tudo se torna perfeito, quieto, imutável e eterno. A bondade de Deus que repousa de modo definitivo na criação no dia sem ocaso da eternidade, transforma todas as coisas em bondade pura, perfeita e eterna. Ali haverá o desfrute e a posse da plena felicidade que o ser humano, nos caminhos variados da vida, da inteligência e da experiência, vivencia transitoriamente na vida mortal almejando a plenitude eterna.

3.5 Considerações

As *Confessiones* ao longo do tempo apresentaram-se como um conjunto de livros complexo que foram abordados de diversas maneiras. Em geral a obra foi objeto de estudo desde sua propagação na antiguidade tardia até a contemporaneidade. Ela

⁴⁷ Na tradução de J. Oliveira Santos, S.J., e A. Ambrósio de Pina, S.J., ao final da frase se diz de modo acertado, mesmo que infiel à literalidade do texto latino: "A sim, deste modo se há de receber, se há de encontrar e se há de abrir a porta do Mistério".

se constitui como um clássico da literatura espiritual ocidental sendo incontornável para os estudiosos da área. A singularidade da obra, como foi visto, consiste em que sua teologia não é uma teologia abstrata ou especulativa no sentido estrito, mas é resultado de uma experiência profundamente pessoal que marca a vida de Agostinho e é narrada por ele. Por isso, a conotação existencial das *Confessiones* implica na existência de uma mística que perpassa a totalidade da obra e pode ser percebida em suas mais variadas expressões.

Na primeira parte deste capítulo objetivou-se expor os pressupostos analíticos necessários para uma adequada leitura das *Confessiones* como um livro no qual algumas doutrinas e intuições muito próprias de Agostinho se fazem presentes. A formação complexa das *Confessiones* e as discussões sobre sua unidade, como também a possibilidade de perceber uma mística presente em toda a sua extensão; a possibilidade de analisá-la fenomenologicamente e as doutrinas fundamentais de Agostinho que ali se encontram para nortear a reflexão, corroboram para que a obra seja percebida em sua riqueza e também em sua complexidade de modo que ela não seja reduzida.

No segundo tópico deste capítulo abordou-se a composição da primeira parte da obra, isto é, os livros de I a IX no qual Agostinho relata de modo autobiográfico seu próprio passado analisando-os sempre à luz da fé cristã assumida definitivamente em sua conversão. Os relatos dos livros de I a IX contém elementos místicos significativos para a compreensão do que seria a experiência de Deus em Agostinho. Imerso em momentos de diálogo intenso com Deus e consigo, como também na elaboração de textos teológicos marcados por profunda excitação espiritual e, principalmente, nos relatos extáticos que coroam o itinerário místico de Agostinho, percebe-se que ao longo de sua vida a ocorrência de experiências místicas de maior intensidade, como também imbuídas no interior de sua existência como um todo, permitem perceber a radicalidade da relação de Agostinho com o próprio Deus.

No terceiro tópico deste capítulo evidenciou-se um dos mais belos livros das *Confessiones* como sendo um tratado místico em sua totalidade. O Livro X, é tomado frequentemente como objeto de estudo por vários agostinólogos, teólogos ou filósofos, devido à sua singularidade. No X Livro Agostinho lança um olhar profundo sobre si em suas diversas dimensões enquanto ser humano chamado a compreender-se. A intensidade dos relatos do X Livro arrisca inclusive os limites da linguagem, algo

tipicamente místico, uma vez que, o ápice da narrativa vê-se drasticamente interrompido em seu discurso para dar lugar à poesia como expressão de uma experiência inefável de Deus. Além da estrutura mística de todo o livro e seu confronto com os limites da própria linguagem, é no X Livro que se percebe de modo mais evidente aquilo que é característico da mística de Agostinho: a sua conotação profundamente existencial. À luz de uma experiência radical de Deus, Agostinho passa a discorrer sobre a sua própria existência, observando-se como aquele que se defronta com os limites típicos de sua vida, mesmo que ansiando e experimentando brevemente sua superação na eternidade. A mística de Agostinho, desta forma, não é uma mística que se exime da humanidade fática, concreta, limitada, mas a observa e integra como parte de sua autocompreensão enquanto experiência de Deus.

A última seção deste capítulo consiste na apresentação dos três últimos livros das *Confessiones*. Os livros de XI a XIII são um problema no conjunto da obra a ponto de em algumas edições terem sido excluídos. Eles não apresentam uma meditação de Agostinho acerca de si mesmo, mas uma leitura que o hiponense faz da Escritura enquanto meio pelo qual se pode conhecer misticamente a Deus. A leitura alegórica das Escrituras, tal como era comumente praticada pelos Padres da Igreja, torna a Bíblia um livro marcado pelo mistério de Deus que se revela na medida em que a compreensão espiritual, enquanto experiência espiritual, se torna sólida. A leitura mística das Escrituras é sinal de maturidade espiritual, pois mediante a Bíblia o mistério de Deus se desvela aos olhos dos fiéis. Neste sentido, a mística dos últimos livros é mais complexa. Ela está imbuída de forte caráter alegórico e imagético, porém, sua conclusão, fecha o projeto espiritual das *Confessiones* convocando cada cristão a descansar na eternidade em Deus.

4. EPÍLOGO

Agostinho de Hipona marcou definitivamente o Ocidente. Sua vida e suas obras delinearam os contornos permanentes do pensamento ocidental, de modo que, até o presente, Agostinho é lido e estudado em várias partes do mundo. Sua influência em todos os campos da vida é inegável. Desde a compreensão cristã de um mundo criado e ordenado por Deus, até as questões mais complexas da filosofia e da política, como a ordem social ou a natureza do mal, perpassam, de alguma forma o pensamento de Agostinho. A compreensão do mundo contemporâneo, da espiritualidade, da teologia, da filosofia e de tantas áreas do saber, depende de uma aproximação ao hiponense mais expressivo da África do século IV d.C.

O peso de ser uma personagem tão significativa na história do Ocidente faz de Agostinho uma figura complexa. Certamente sua vida e sua obra retratam um sujeito que experimentou intensamente tudo o que seu mundo pôde oferecer. As vivências de Agostinho, por ele mesmo relatadas e analisadas, como também os embates que empreendeu e a linha teológica que consolidou, fizeram com que sua apropriação pelos seus sucessores na história eclesiástica, na teologia, na filosofia ou na cultura, fosse marcada por uma série de preconceitos. Em suma, a apropriação que se fez de Agostinho ao longo da história – sempre parcial dado a singularidade e a robustez de sua obra – construiu uma imagem frequentemente infiel do bispo de Hipona Régia. Por séculos, tem se apresentado ao mundo ocidental caricaturas relativamente distorcidas de Agostinho.

Este é o primeiro ponto que esta pesquisa objetivou esclarecer e o pressuposto a partir do qual ela se desenvolve: Agostinho é uma personagem a ser desconstruída. Há uma tentação muito comum entre os estudiosos de analisar personalidades antigas a partir de uma hermenêutica contemporânea, projetando sobre o passado perspectivas atuais que não figuram no horizonte de sentido comum ao período em que tais sujeitos viveram e construíram seu pensamento. Agostinho é uma vítima frequente dessa hermenêutica retroativa que imprime na personagem do passado uma série de atributos típicos do presente. Os muitos preconceitos que acompanham a figura do hiponense nascem desta tentativa falha de lê-lo com os olhos contemporâneos. Agostinho é um homem do século IV. Seu modo de ver e pensar o mundo não se embasa em compreensões técnico-científicas, como também, seu modo de ver a si mesmo não é resultado de uma investigação psicanalítica. Vê-lo

como alguém que pensa o mundo como um todo ordenado pelas forças naturais ou uma personalidade moralmente rigorista dado sua libertinagem sexual na juventude recalçada nos tempos de episcopado, seria distorcer caricatamente Agostinho de Hipona. É preciso sempre retornar a ele levando em consideração seu contexto histórico, social, humano.

Tendo claro a necessidade de compreender Agostinho a partir de sua situação, é também necessário evidenciar um segundo pressuposto que orientou essa pesquisa: Agostinho fala de si mesmo. São várias as obras biográficas que ao longo do tempo buscaram oferecer um retrato fidedigno de Agostinho e seu tempo. Autores e Agostinólogos renomados empreenderam o esforço de uma vida para detalhar as principais características do bispo de Hipona. Entretanto, ninguém pode falar melhor acerca de si mesmo do que o próprio Agostinho. Toda reconstrução, mesmo que cientificamente respaldada por uma série de elementos metodológicos, sempre imprime no objeto algo que não lhe pertence. Ora, as reconstruções biográficas tentam enquadrar Agostinho em esquemas didáticos ou cronológicos que nem sempre correspondem à realidade tal como experimentada e compreendida por ele. Por isso, conhecer Agostinho é mais expressivo por meio dos textos cunhados por ele mesmo. Os seus textos, sermões, comentários, cartas e, especialmente, suas confissões, oferecem um caminho muito seguro para compreender quem foi Agostinho, o que ele pensava e como ele se autocompreendia em relação a si, a Deus e ao mundo.

Na medida em que os textos de Agostinho são lidos, percebe-se um terceiro pressuposto desta pesquisa, já exposto claramente na introdução: não existe como manter uma distância metodológica entre o pesquisador e o objeto. Apesar de todos os cuidados científicos para que a pesquisa possa ser fiel ao seu projeto e buscar comprovar a hipótese a partir da qual ela se estrutura, Agostinho não é um objeto que se pode tratar com frieza. A hermenêutica empregada ao ler os textos agostinianos não pode prescindir da natureza existencial, subjetiva e religiosa destes textos e nem dos objetivos estipulados pelo próprio Agostinho ao escrevê-los, isto é, que eles despertem nos leitores os mesmos sentimentos espirituais vivenciados por ele.

Esclarecidos os pressupostos desta pesquisa – a desconstrução da imagem de Agostinho; a hermenêutica situada para a compreensão; o teor existencial dos textos e sua correspondência na subjetividade do pesquisador – pode-se perceber que todo o percurso trilhado ao longo destas páginas busca fazer emergir um Agostinho que

está para além daquilo que a ele se atribui. Agostinho é mais do que um pensador, um bispo ou um grande doutor da Igreja. Agostinho é um homem, profundamente consciente de sua humanidade, que é capaz de reler a sua existência à luz da fé e deixar-se moldar pelas compreensões que nascem deste *exercitio animae*. É a partir da fé e à sua sombra que Agostinho transforma em palavra e pensamento aquilo que ele experimenta radicalmente em seu interior. A relação profunda com o Deus descoberto no mais íntimo recôndito de sua alma que age graciosamente em sua existência dirigindo-a rumo ao desfrute da plenitude, é transformada por Agostinho em linguagem.

É precisamente este movimento que transforma a experiência radical de Deus em linguagem, pensamento e ação, como também possibilita a autocompreensão, que se pode considerar como um fenômeno místico. A consideração de Agostinho como místico não se dá pela ocorrência de manifestações extraordinárias, sejam elas extáticas ou psicossomáticas, mas pela consciência constante da presença agente de Deus no profundo de sua existência que possibilita a Agostinho compreender-se sempre mais à luz da fé professada. A experiência mística de Agostinho, diferente do que comumente se considera como “mística” é uma experiência gradual, que não se expressa exclusivamente em momentos ou eventos circunscritos de sua vida, mas perpassa todas as suas vivências, percepções, tensões e angústias. Em resumo, a mística de Agostinho é o que se pode chamar de mística existencial, ou seja, é uma experiência que está intrinsecamente presente na vivência radical da vida lida à luz da fé.

Isto posto, depreende-se que o conceito de “mística” tal como cunhado pela modernidade não pode ser aplicado *sine qua non* a Agostinho. O primeiro capítulo buscou evidenciar que a compreensão da mística é uma construção histórica. A experiência mística é sempre uma experiência situada no tempo, pois ela se dá em sujeitos concretos cuja facticidade constitui intrinsecamente seu horizonte de sentido, isto é, a experiência mística está imbuída de uma historicidade radical tanto em sua manifestação quanto nos meios de expressá-la e compreende-la. O místico emprega na elaboração dos meios pelos quais irá narrar sua experiência aquilo que encontra à sua disposição no contexto histórico e social que está imerso. Cada místico, portanto, autocompreende a própria experiência sempre radicado aos significantes próprios de cada contexto, de modo que, a mística, sendo uma experiência situada, pode adquirir

uma diversidade de significados e características imprimidas a ela devido ao contexto histórico e social que a circunda.

Sendo a mística uma experiência situada e, cujo significado é atribuído por sujeitos historicamente contextualizados, torna-se evidente que a recuperação do sentido atribuído ao termo e a construção epistemológica a ele relacionados é de fundamental importância. O primeiro capítulo objetivou expor este percurso evidenciando alguns aspectos típicos da experiência mística que conferiram acento e sentido a ela. Partindo da Antiguidade Grega, percebe-se que o termo “mística” faz referência à uma experiência religiosa muito singular marcada por manifestações extáticas, visões ou eventos psicossomáticos. É somente com Platão que ocorre uma virada fundamental. A experiência mística passa a ser compreendida em relação à potencialização da razão, isto é, ela se torna o desfrute contemplativo que se chega a partir de um reto emprego da razão, acompanhado, frequentemente de uma série de recomendações ascéticas. Neste ponto, mística, ascese e racionalidade se conjugam de forma definitiva até a contemporaneidade.

O advento do cristianismo na Antiguidade fez com que a visão de mundo cristã, originariamente derivada de raízes judaicas, confrontasse-se com a infinita gama de manifestações religiosas e espiritual-filosóficas que compunham o cenário do mundo helênico. A conjugação de elementos típicos do judaísmo com a religiosidade helênica tardia, especialmente em relação à mística, enriqueceu epistemologicamente o termo. A mística passou a ser pensada, sistematizada e narrada a partir de concepções gregas cristianizadas. A apropriação do esquema plotiniano de retorno ao Uno via interiorização, tornou-se fundamental na construção da compreensão da mística no ambiente cristão patrístico. A sistematização alexandrina da experiência mística feita por Clemente e Orígenes, quase que universalmente adotada – purificação, iluminação e união – assume de Plotino sua dinâmica principal e abre a possibilidade de que, qualquer cristão maduro na fé, atinja, mediante o intelecto, a contemplação do Mistério Divino que foi revelado em Jesus Cristo e pode ser vivenciado na leitura da Escritura.

Aspectos plotinianos de ascensão da alma, somados à leitura alegórica da Escritura, caracterizam a mística agostiniana. Como um Padre da Igreja, Agostinho se nutre da riqueza de seu tempo. A mundanidade na qual ele está imerso é marcada pela cosmovisão neoplatônica, na qual todas as coisas dependem do Uno e se aproximam dele na medida em que rejeitam a materialidade da realidade para se

dedicaram exclusivamente à uma progressiva ascensão racional da alma de volta à sua origem divina. Essa concepção é amplamente assumida por Agostinho. Ele pensa todo seu itinerário espiritual a partir desta concepção. É no interior deste modo de ver a realidade que se dá a autocompreensão das experiências espirituais vividas por Agostinho e narradas em seus textos.

Situado dentro deste contexto histórico e deste horizonte de sentido específico pode-se perceber que a compreensão de experiência mística na qual Agostinho se insere difere radicalmente do que se construir posteriormente, especialmente na modernidade. A modernidade, consolidando toda a trajetória medieval da mística enquanto vivência extraordinária e afetiva de Deus, cunha uma percepção da mística que a reduz ao campo do sobrenatural, extraordinário, afastado da ortodoxia teológica e da normatividade social. A mística, torna-se, portanto, uma experiência suspeita e, gradualmente desvalorizada na medida em que vai sendo psicologizada. Ela não é mais uma manifestação religiosa, mas torna-se um sintoma psicopatológico. Neste sentido, compreende-se a resistência ao estudo científico da mística na modernidade. As narrativas místicas foram sendo agrupadas sob a égide da loucura, da fantasia, da irrelevância e da suspeita social. Os textos paradigmáticos, as visões frequentes, as manifestações psicossomáticas, entre outras expressões, fizeram da mística um campo marginal, recuperado contemporaneamente como *lócus* de estudo.

O desenvolvimento de novas formas de pesquisa e a superação de paradigmas no meio acadêmico possibilitou que uma nova compreensão acerca da mística fosse cunhada. Atualmente a experiência mística é compreendida em horizontes mais largos, isto é, o modo de se aproximar da experiência e conceitua-la, é muito mais amplo do que se poderia pensar na modernidade. Atualmente, muitos estudos sobre a mística buscam conceitua-la. A tentativa de conceituação desta experiência é uma constante frustração. A mística trata radicalmente com o Mistério Divino que irrompe na história humana e se manifesta de forma incompreensível. Na experiência mística a inefabilidade de Deus se torna evidente, por isso, qualquer tentativa de conceituação racional e científica desta experiência encontra limites estritos. O caráter inefável da experiência mística, como foi exposto, garante que ela escape a qualquer tipo de racionalização restritiva. Assim, o delineamento deste conceito pode ser assumido como uma possibilidade: a mística, compreendida como experiência radical, imediata, gratuita e surpreendente de Deus, interpela existencialmente o sujeito de modo que

toda a sua vida seja ressignificada e reordenada mediante a experiência de amor e conhecimento que se dá no encontro místico. É este delineamento amplo da mística que pode ser projeto hermeneuticamente com mais coerência à história espiritual cristã, pois ele depura o termo “mística” das conotações pejorativas a ele atribuídas.

O segundo capítulo parte desta conceituação da mística como uma experiência de Deus que irrompe na história de um sujeito para discutir a possibilidade de Agostinho como místico. A sintética recuperação biográfica que abre o capítulo, como acima já mencionado, visa expor uma série de perspectivas sobre Agostinho a fim de desconstruir aquilo que os séculos imprimiram ao hiponense. Dentre as várias formas de olhar para Agostinho, percebe-se que toda sua vida é narrada espiritualmente, ou seja, o que se conhece de Agostinho, utilizando-o como fonte, está marcado pelo horizonte da fé que se transforma em narrativa. Agostinho lê toda sua vida como resultado de uma constante intervenção divina que o conduz à salvação. Assim, pode-se perceber que na biografia do hiponense, o eixo estruturador é uma experiência de Deus. A experiência mística de Agostinho, existencialmente situada, se expressa no fazer autobiográfico, como também no fazer teológico e filosófico.

O horizonte plotiniano de formação em que Agostinho opera marca as suas obras e estrutura o seu modo de pensar. No segundo capítulo se realizou uma breve exposição dos pontos principais do pensamento plotiniano e suas relações com a mística, retomando aquilo que já foi exposto acima, é a concepção de retorno da alma a Deus que norteia toda a leitura do itinerário espiritual de Agostinho. Tendo claro que Agostinho percebe e estrutura sua experiência a partir de categorias plotinianas, abriu-se o questionamento fundamental do segundo capítulo: seria Agostinho um místico? Ora, o esclarecimento deste problema implica na aplicação eficiente dos pressupostos discutidos ao longo da pesquisa, como também num método científico que garanta autonomia ao objeto de mostrar-se. Desta forma, assumindo um conceito alargado de mística, dirigiu-se fenomenologicamente às principais obras de Agostinho no intuito de evidenciar as características elementares de sua mística.

Dentre as principais características da mística agostiniana estudadas no segundo capítulo está a *Via interioris*. Tomada da tradição plotiniana, a *Via interioris*, tal como pensada por Agostinho é a mediação necessária para a experiência mística. O encontro com Deus ocorre no interior mais íntimo da alma, de modo que, apenas por meio de um caminho de simultânea renúncia ao mundo material e exclusiva

dedicação à busca por Deus nos recônditos mais ocultos da existência é que a mística pode se manifestar em suas expressões mais singulares, como os êxtases. Corrobora tal percepção as narrativas extáticas elaboradas por Agostinho, cujo início sempre se dá mediante a descrição de um movimento para o interior. A interiorização, como dito por Heitz, é sempre um percurso ascensional. Em Agostinho, voltar-se para si mesmo é sempre um caminho de elevação da alma o desfrute em Deus. O desfrute de Deus, é tratado por Agostinho como *Visio Dei*. A mística da *Visio Dei* constitui um dos pontos fundamentais de toda espiritualidade agostiniana, pois ela conceitua o sentido teleológico da vida humana. A vida humana é inserida no *Ordo Gratiae* pela gradual aquisição de consciência de sua destinação ontológica à *Visio Dei*. Todavia, a concepção da *Visio Dei* como destino comum ao humano, encontra seus limites no desenvolvimento da teologia da Graça e da Predestinação no tardar da vida de Agostinho.

O desejo da *Visio Dei* e a consciência de sua constituição como fim último da vida humana, possibilita a emergência de uma terceira característica fundamental da mística agostiniana: a restauração da *Imago Dei* na alma. Na medida em que o ser humano se depara com a sua existência inserida no *Ordo Gratiae*, e com a salvação por ele possibilitada, torna-se necessário compreender o que seja essa salvação e como ela pode ser experimentada dentro dos limites contingentes da própria existência. Agostinho, buscando esclarecer a questão, teoriza sobre a *Imago Dei*. Fruto de sua maturidade teológica, pastoral e espiritual – esboçada no *De Trinitate*, - a concepção da *Imago Dei* como presença de Deus na alma tem fortes acentos místicos em sua exposição. Para Agostinho, a consciência de que o ser humano é dotado ontologicamente de uma presença divina em si que o coloca em relação direta com Deus e o defronta com a *Experientia Salutis* como possibilidade de plenitude, não se dá somente pela especulação racional, mas por um amadurecimento gradual da própria experiência de Deus que, manifestando-se de modo privilegiado na mística, torna-se fonte de uma releitura de si mesmo à luz da fé.

A fé, na concepção de Agostinho, é uma obra da Graça que interpela o homem e desperta seus anseios mais profundos. Mediada por Cristo, a fé é o reconhecimento da autoridade de Deus expressa na Escritura, vivenciada na comunidade eclesial e amadurecida intelectual e espiritualmente. Agostinho, como a maioria dos patrísticos, experimenta a fé cristã e seu amadurecimento teológico e eclesial de forma integral.

Não há como delinear rigidamente os campos do pensamento agostiniano. Há uma integralidade no desenvolvimento de suas ideias e suas obras, de modo que, os textos teológicos, filosóficos e espirituais, como também sua atuação pastoral e sua vida cultural, tramitam conjuntamente na constituição de uma existência humana radical, diante da qual se pode entrever vestígios de uma experiência mística fontal, mediada pela figura de Cristo como aquele que, sendo presença do Pai na história, atuando junto do Espírito, desnuda para o homem sua verdadeira natureza como também o destino final da Criação no repouso definitivo no seio do Criador.

A teorização agostiniana acerca da *Via interioris*, da *Visio Dei*, da *Imago Dei* e da mediação do *Christus Totus*, nascem de intuições tipicamente mística na medida em que se desenvolvem dentro de um contexto existencial, isto é, que resultam de uma experiência de Deus gestada na radicalidade do humano. Precisamente neste ponto pode-se assumir as *Confessiones* como o texto de acesso privilegiado ao cerne da mística agostiniana, compreendida como uma mística profundamente existencial, ou seja, que leva em consideração as contingências e as tensões próprias do *Humanum*. Assumir as *Confessiones* como via de acesso privilegiada à experiência mística de Agostinho, implica em admitir que sua mística transpõe os limites típicos da vivência religiosa encarnando-se nas situações humanas dotadas de tensões significativas. A autobiografia de Agostinho – *Confessiones* – é o retrato de uma mística encarnada nos limites mais radicais da existência humana, confrontando-os sempre com o *Ordo Gratiae* manifestado por Deus em sua ação misteriosa que é percebida à luz da fé existencialmente experimentada.

O terceiro capítulo desta dissertação expôs, fenomenologicamente, a partir das *Confessiones* as expressões mais significativas da mística agostiniana compreendida como uma mística encarnada nas limitações radicais do *Humanum*. Neste sentido, o percurso trilhado pelo último capítulo embasado nas narrativas autobiográficas de Agostinho, expressa aquilo que é mais caro ao hiponense: sua vida lida à luz de sua experiência de Deus. Estruturada cronologicamente, a leitura fenomenológica das *Confessiones* permite que o texto fale por si mesmo, deixando que Agostinho emerja aos olhos dos leitores como ele mesmo se apresenta. O recurso à fenomenologia para analisar os textos de Agostinho é sempre uma garantia da autonomia do autor para mostrar-se além do que pode ser imposto a ele por uma hermenêutica projetiva. Os trechos das *Confessiones* sistematicamente analisados com ênfase na trajetória

espiritual do bispo de Hipona traz à luz aqueles elementos típicos de um homem de fé que experimenta Deus no interior das próprias tensões e transforma em narrativa aquilo que vivência no mais íntimo de si mesmo.

A primeira grande sessão do terceiro capítulo expôs os nove primeiros livros das *Confessiones*. Ela pode ser considerada uma autobiografia espiritual típica, isto é, uma narrativa de si mesmo à luz da fé. Porém, em Agostinho, a narrativa ganha contornos muito singulares pois é elaborada mediante uma hermenêutica do conflito entre a realidade ontológica do pecado e a intervenção surpreendente da Graça. A beleza da narrativa de Agostinho acerca de si está na relação que ele estabelece entre a experiência de Deus e a experiência da própria vida. Sabe-se que Agostinho viveu intensamente cada etapa de sua vida, entregando-se radicalmente aos seus projetos e situações contextuais. O olhar moral retroprojetado pelo bispo de Hipona ao seu passado é um meio de depurar a intensidade existencial com a qual Agostinho viveu suas paixões, sonhos e ações. A leitura deste longo período de sua vida, tal como retratada nas *Confessiones*, deixa entrever que no interior desta intensidade vital típica de Agostinho, encontram-se movimentos interiores que o interpelam e o inquietam, levando-o a lançar-se sempre além dos próprios horizontes. A excitação existencial de Agostinho não o torna uma pessoa alheia a vitalidade humana expressa nas tensões e contradições próprias do *Humanum*.

Neste sentido, os pontos altos da narrativa autobiográfica de Agostinho nos Livros I a IX das *Confessiones* são culminâncias de processos longamente vivenciados e conflitivos típico de uma existência que não nega a si mesma em suas contradições. Os relatos extáticos dos Livros VII e IX, apesar de sua intensidade e beleza mística, são concluídos com um elemento fundamental para a leitura que Agostinho faz de sua própria vida embebida de Deus: o descenso. O percurso ascensional da alma típico da experiência mística é sempre acompanhado do descenso à realidade em sua nudez. Há o desejo de desfrutar de Deus em sua plenitude eternamente. Há a contemplação extática e radical deste Deus que se manifesta em amor e graça. Há a vida em suas contradições da qual não se pode prescindir nem desvincular. O Livro VIII oferece um dos retratos mais expoentes desta realidade tensional ao narrar a conversão de Agostinho ao cristianismo. O autor tem consciência do conflito interior violento que o acompanha diante da decisão. A necessidade de decidir-se desperta nele uma angústia expressa em um turbilhão de

emoções que culminam no irromper de Deus na voz da criança que canta “*Tolle lege, tolle lege*”. É a experiência mística vivenciada na voz da criança que impulsiona Agostinho à conversão. A leitura de Paulo que acompanha a cena, conjuga as dimensões fundamentais da mística de Agostinho: a existência em sua radicalidade e a Escritura como manifestação clara da vontade de Deus.

A narrativa autobiográfica contida nos Livros I a IX é interrompida bruscamente pelo Livro X. Na abertura do livro, Agostinho menciona que não pretende falar do passado, mas do presente. O olhar sobre si mesmo no tempo presente origina um dos mais belos tratados místicos da literatura cristã ocidental. O X Livro não compõe narrativas extáticas ou momentos pessoais de forte excitação. O texto do X Livro é todo ele expressão de uma experiência mística ocorrente no próprio *Exercitio Animae* que se dá na investigação de si mesmo. Todos os elementos típicos da mística de Agostinho encontram-se potencializado nos textos do X Livro das *Confessiones*. A totalidade do livro pode ser vista como constituída dentro do esquema plotiniano de ascensão da alma rumo a Deus por meio da *Via interioris*. Agostinho inicia o caminho de interiorização expressando seu desejo de conhecer a Deus por meio da elevação do intelecto. A estrutura ascensional típica da experiência mística pode se percebida na gradual ascensão da alma para além das próprias faculdades até o ingresso no “palácio da memória”. É no interior da memória, no recôndito mais íntimo dela, que Agostinho constata a possibilidade de uma presença divina capaz de conferir a *Beata Vita* almejada por quem empreende o caminho místico.

A intensidade do relato ascensional não é acompanhada da descrição de um êxtase, mas no rompimento da linguagem corrente para dar lugar à poesia. O excerto conhecido como “Tarde te amei”, expressa a seu modo uma experiência radical de Deus que supera os limites da própria linguagem e da capacidade de compreensão racional. A *Contemplatio* no X Livro não é a narrativa em prosa de um encontro com Deus e as percepções impressas na alma a partir do mesmo, mas o irromper do louvor que se dá na descoberta da presença perene de Deus no íntimo de si. A consciência da presença de Deus como amor que interpela, irrompe, manifesta-se e incide sobre a totalidade da existência de Agostinho é a expressão de uma experiência mística em sua radicalidade que articula o ser humano em sua *inquietationes animae* que o leva a buscar Deus e o *Deus absconditus et revelatus* que se manifesta como aquele que esteve sempre presente, que, quando buscado, deixa-se encontrar abruptamente.

O irromper de Deus no interior da vida conjuga-se com o movimento de descenso que é típico da mística agostiniana. Completando o itinerário místico de estrutura tipicamente plotiniana, à *Contemplatio*, sucede-se a *Descensio*. A linguagem poética do Livro X que assinala o momento contemplativo – expressão clara de uma experiência mística intensa – é interrompida dramaticamente pela narração de uma autocompreensão de si que enfatiza a tendência ao pecado e a possibilidade sempre constante de ceder à tentação. Aqui, mais uma vez, a mística de Agostinho tem uma conotação muito singular. A experiência mística contemplativa que resulta de um longo processo de interiorização, ocorrida por livre iniciativa de Deus, promove uma autocompreensão do místico que se dá à luz desta experiência mística. Neste sentido, o relato detalhado da *Descensio* e o olhar apurado de Agostinho sobre sua condição de ser humano dotado de limitações e confrontado com a possibilidade da tentação é a expressão da mística de Agostinho como uma experiência imbuída de humanidade que considera a radicalidade humana em sua concretude como uma presença determinante na constituição do sentido e da incidência da própria experiência mística.

É precisamente este confronto de Agostinho com a sua condição humana expressa na possibilidade de ceder à tentação, na presença dos desejos indomados, no constante conflito com sua imperfeição, que delinea um dos aspectos mais significativos da experiência mística agostiniana. Em Agostinho a experiência de Deus não rompe com a totalidade da vida em suas variadas dimensões e expressões. O negativo da existência, ou seja, os aspectos mais limitados do ser humano, compõe o quadro geral no qual a experiência mística se dá e, a partir dela, recebe uma nova possibilidade de autocompreensão. É neste sentido que a mística de Agostinho se situa no campo da existência com toda sua facticidade. A experiência de Deus é simultaneamente transcendente, enquanto elevação da alma à contemplação e imanente enquanto autocompreensão de si à luz desta experiência. A mística de Agostinho incorpora de modo significativo o *Humanum*, na medida em que, torna-o, em sua concretude existencial, constituinte necessário à completude da experiência de Deus.

A ampla reflexão sobre as tentações desenvolvida por Agostinho não intenta evidenciar a rigidez moral do hiponense, mas expressar a condição humana em sua possibilidade de fracasso. Essa possibilidade de completo fracasso, porém, sempre se defronta com a presença de Deus que irrompe gratuitamente na história pessoal

abrindo os horizontes de cada pessoa para uma dimensão da existência que está para além do sentido oferecido pela quotidianidade. A tensão entre a condição humana em sua fraqueza e possibilidade de transcendência que dela emerge, representa o cerne da mística agostiniana, fazendo com que uma leitura na qual Agostinho é visto como inimigo da condição humana por considerá-la naturalmente condenada, possa ser interpretada sobre nova ótica. A condenação e a fragilidade humana, consequências do pecado, não fecham o ser humano sobre si, mas encontram sentido no *Ordo Gratiae*, enquanto meios pelos quais a Graça se torna mais expressiva e perceptível.

É sobre esta perspectiva que as *Confessiones* se fecham com os três últimos livros. A longa meditação que Agostinho faz nos Livros XI a XIII sobre a criação é um exemplo típico dos tratados místicos da Patrística, pois, ela se desenvolve a partir de uma leitura alegórica da Escritura. Ao ler a Escritura e meditá-la à luz da fé, Agostinho busca evidenciar a ação bondosa de Deus ao criar e sustentar a realidade do mundo. Nestes três livros existe uma certa insistência de Agostinho em salvaguardar a bondade ilimitada de Deus, apresentando-o como o criador inesgotavelmente bom e misericordioso, cuja presença pode ser percebida no conjunto das coisas criadas. O Deus apresentado por Agostinho nestes últimos livros, sintetiza aquilo que ele experimentou ao longo de toda sua trajetória pessoal e espiritual, isto é, o Deus vivo e misericordioso que age gratuitamente em favor do bem da criação.

A conclusão das *Confessiones* com a meditação sobre o sábado de Deus é o prelúdio do desfrute místico da eternidade. É a com a brevidade deste texto que Agostinho consegue expor definitivamente aquilo que gestou ao longo de uma vida ao afirmar que “Então, repousareis em nós, da mesma forma que agora operais em nós” (*Conf.* XIII, 52). O destino final e perfeito do caminho espiritual é o desfrute da presença de Deus no mais recôndito humano. A busca de uma vida toda conflui para o desfrute de uma paz que é conferida somente na presença do Deus que abraça definitivamente o homem para fazê-lo experimentar a participação na própria natureza divina que o criou. O repouso de Deus na humanidade, isto é, a habitação definitiva de Deus na criação, confere a ela a divindade que almeja, a eternidade que sonha, o sentido que acalenta o itinerário de uma existência.

Em suma, é o caráter evidentemente existencial da mística de Agostinho que a torna singular. Superando as limitações epistemológicas estabelecidas por uma tradição que restringe a mística ao campo do extraordinário fantástico, Agostinho

consegue evidenciar que a experiência de Deus é uma experiência do Homem. Ao mesmo tempo que o místico experimenta a Deus, ele é interpelado a experimentar-se a si mesmo enquanto ser humano. Essa conjugação da experiência de Deus com a experiência humana que faz da mística de Agostinho um constructo singular na história da espiritualidade ocidental. À guisa de uma breve palavra final, é preciso mencionar que a questão proposta por Agostinho encontra eco no longo trajeto do pensamento ocidental, especialmente na contemporaneidade. Ela não é uma questão muda e olvidada no tempo. A experiência de Deus, para ser autêntica, dissocia-se da experiência humana em sua radicalidade? A experiência mística pressuporia uma anulação da condição humana dada sua possibilidade de fracasso moral? Em palavras simples, a experiência de Deus seria uma experiência para poucos, ou nascida da experiência radical da própria humanidade? Agostinho respondeu magistralmente esta questão. Nós, ainda hoje, não conseguimos compreendê-la. Essa pesquisa, de modo algum pretende esgotar a discussão sobre a temática, mas apenas oferecer uma breve síntese da possibilidade de se reencontrar Deus no *Humanum*.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO. **A Graça e o Pecado Original**. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **A Natureza e a Graça**. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **A Trindade**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos**. Vol. I. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos**. Vol. II. Rev. H. Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. J. Oliveira Santos, S.J., A. Ambrósio de Pina, S.J. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (Coleção Os Pensadores).
- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Lorenzo Mammí. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.
- AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1984. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **Da Grandeza da Alma**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **Primeira Catequese aos não cristãos**. Trad. D. Paulo A. Mascarenhas. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **Retratações**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2019. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **Solilóquios**. Trad. Aduary Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **Verdadeira Religião**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002. (Coleção Patrística).
- AGOSTINHO. **Vida Feliz**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. (Coleção Patrística).
- ALVES, R. **O enigma da religião**. Campinas: Papirus, 1984.
- AMBRÓSIO. **Sobre os Sacramentos**. Trad. Célia Mariana Franchi Fernandes da Silva. São Paulo: Paulus, 1996. (Coleção Patrística).
- BERNARD, C. A. **Introdução à Teologia Espiritual**. Trad. Pier Luigi Cabra. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- BEZERRA, C.C. **Compreender Plotino e Proclo**. Petrópolis: Vozes, 2006.
- BINGEMER, M. C. **Mística e testemunho em koinonia: A inspiração que vem do martírio de duas comunidades do século XX**. São Paulo: Paulus, 2018.

BINGEMER, M. C. **O Mistério e o Mundo: Paixão por Deus em tempos de descrença.** Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

BRACHTENDORF, J. **Confissões de Santo Agostinho.** Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

BROWN, P. **Santo Agostinho: uma biografia.** Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

BURNELL, P. Concupiscência. In: FITZGERALD, A. (Org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia.** São Paulo: Paulus, 2018.

BURNS, J. P. Graça. In: FITZGERALD, A. (Org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia.** São Paulo: Paulus, 2018.

CAPPELLI, M. Mística ao “rés-do-chão”: a sacralidade do cotidiano na poesia de Adília Lopes. In: DE MORI, G. (Org.) **Esses corpos que me habitam no sagrado do existir.** São Paulo: Loyola, 2022. (Coleção Cristianismo e modernidade).

CATÃO, F. **Espiritualidade cristã.** São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2009.

CERBONE, D. **Fenomenologia.** Trad. Caesar Souza. Petrópolis: Vozes, 2014.

CERTEAU, M. **A Fábula Mística: Séculos XVI e XVII.** Vol. 1. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015 - a.

CERTEAU, M. **A Fábula Mística: Séculos XVI e XVII.** Vol. 1. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro: Forense, 2015 - b.

CERTEAU, M. **O lugar do Outro: história religiosa e mística.** Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2021.

COYLE, K. J. Maniqueísmo. In: FITZGERALD, A. (Org.). **Agostinho através dos tempos: uma enciclopédia.** São Paulo: Paulus, 2018.

CROSSAN, J. D; REED, J. L. **Em busca de Paulo: Como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano.** São Paulo: Paulinas, 2007.

DIONÍSIO. **Teologia Mística.** Trad. Marco Lucchesi. Rio de Janeiro: Mauad X, 2021.

DROBNER, H. R. **Manual de Patrologia.** Trad. Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2019.

ESTRADA, J. A. **A impossível teodiceia: A crise da fé em Deus e o problema do mal.** Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Espaço Filosófico).

FIGUEIREDO, F. A. **Curso de Teologia Patrística II: A vida na Igreja Primitiva (Século III).** Petrópolis: Vozes, 1988.

FIGUEIREDO, F. A. **Curso de Teologia Patrística III: A vida da Igreja Primitiva (Idade de Ouro da Patrística).** Petrópolis: Vozes, 1990.

FILORAMO, G; PRANDI, C. **As ciências das religiões.** Trad. José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção Sociologia e religião).

- FORTE, B. **Teologia da História**: Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. Trad. Georges Ignácio Massiat. São Paulo: Paulus, 1995. (Coleção Teologia Sistemática).
- FRANCISCO, Papa. **Carta Encíclica Lumem Fidei**. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRANGIOTTI, R. **História das Heresias (séculos I-VII)**: Conflitos ideológicos dentro do cristianismo. São Paulo: Paulus, 1995.
- GASBARRO, N. Fenomenologia da religião. In: USARSKI, F; PASSOS, D. (Orgs.) **Compendio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013.
- GILSON, E. **Introdução ao Estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiro Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.
- GONÇALVES, P.S.L. **Deus Inefável**: tratado temático do Deus da Revelação. Aparecida: Editora Santuário, 2015.
- GONÇALVES, P.S.L. **Ontologia Hermenêutica e teologia**. Aparecida: Editora Santuário, 2011.
- HADOT, P. **O que é a Filosofia Antiga**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- HAMMAN, A. **Santo Agostinho e seu tempo**. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989. (Coleção Patrologia).
- HAUGTH, J. **O que é Deus?** Como pensar o divino. Trad. Marisa do Nascimento Paro e Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Espaço Filosófico).
- HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Trad. Márcia Sá Cavalcante Shuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.
- HEITZ, J. J. **Une question ouverte**: La mystique de saint Augustin. In: Revue d'histoire et de philosophie religieuses, 45e année n°3-4, 1965. pp. 315-334.
- INÁCIO DE ANTIOQUIA. In: **Padres Apostólicos**. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.
- IRVIN, D; SUNQUIST, S. **História do movimento cristão mundial**: do cristianismo primitivo a 1453. Vol. I. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2004.
- JANSEN, P. Introdução. In: HUSSERL, E. **A ideia da fenomenologia**: Cinco lições. Trad. Marloren Lopes Miranda. Petrópolis: Vozes, 2020.
- JOÃO DA CRUZ. **O amor não cansa nem se cansa**. São Paulo: Paulus, 1993. (Coleção Espiritualidade).
- LACARRIERÉ, J. **Padres do Deserto**: homens embriagados de Deus. Trad. Marcos Bagno. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- LAMBERIGTS, M. Predestinação. In: FITZGERALD, A. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018.
- LOSSO, E. Prefácio. In: BINGEMER, M.C; PINHEIRO, M. R. **Narrativas Místicas**: Antologia de textos místicos da história do cristianismo. São Paulo: Paulus, 2016.

LUIJPEN, W. **Introdução à fenomenologia existencial**. Trad. Carlos Lopes de Mattos. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

MARIONES, F. **Teologia de Santo Agostinho**. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Paulus, 2022.

MARITAIN, J. **Distinger Pour Unir ou Les Degrés du Savoir**. Paris: Desclée de Nrouwer et c" Éditeurs, 1946.

MARKSCHIES, C. De meados do século II até o final do século III. In: KAUFMANN, T; KOTTJE, R; MOELLER, B; WOLF, H. **História ecumênica da Igreja: Dos primórdios até a Idade Média**. São Paulo: Edições Loyola; Paulus; São Leopoldo: Editora Sinodal, 2012.

MARIANI, C.B; AMARAL, M.J. **A mística como crítica nas narrativas de mulheres medievais**. Revista de Cultura Teológica. São Paulo, vol. 13, n. 86, jul./dez. 2015, p. 85-107.

MARROU, H. **Santo Agostinho e o agostinismo**. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.

McGINN, B. **As fundações da mística: das origens ao século V**. Trad. Luís Malta Louceiro. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção História da mística cristã ocidental).

McGINN, B. **A colheita da mística na Alemanha Medieval (1300-1500)**. Trad. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção História da mística cristã ocidental).

McGINN, B. **O desenvolvimento da mística: de Gregório Magno até 1200**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2017. (Coleção História da mística cristã ocidental) – a.

McGINN, B. **O florescimento da mística: Homens e mulheres da nova mística (1200-1350)**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus, 2022. (Coleção História da mística cristã ocidental).

METZ, J. B. **Mística de olhos abertos**. Trad. Inês Antônia Lohbauer. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Amantes do Mistério).

MONDIN, B. Os grandes teólogos do século XX. Trad. José Fernandes. São Paulo: Paulus, 2003

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

MORESCHINI, C. **História da Filosofia Patrística**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2013.

NEUNHEUSER, B. O catecumenato. In: BARAÜNA, G. **A Sagrada Liturgia Renovada pelo Concílio: Estudos e comentários em torno da Constituição Litúrgica do Concílio Vaticano Segundo**. Petrópolis: Vozes, 1964.

NOGUEIRA, P. **Breve história das Origens do Cristianismo**. Aparecida: Editora Santuário, 2020.

OTTO, R. **O Sagrado**: aspectos irracionais da noção do divino e sua relação com o racional. Trad. Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2017.

PACIONI, V. Providência. In: FITZGERALD, A. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018.

PASTOR, F. A. **A lógica do Inefável**. Trad. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves. Aparecida: Editora Santuário, 2012.

PASTOR, F. Quaerentes Summum Deum: Busca de Deus e linguagem de fé em Agostinho de Hipona. In: GONÇALVES, P. S. L. (Org.) **Deus Inefável**: Tratado temático do Deus da Revelação. Aparecida: Editora Santuário, 2015.

PINCKAERS, S. **Em busca de Deus nas Confissões**: Passeando com Santo Agostinho. Trad. Constância Maria Egrejas Morel. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

PINHEIRO, M. R. As origens. In: LOSSO, E; BINGEMER, M.C; PINHEIRO, M.R. **A mística e os místicos**. Petrópolis: Vozes, 2022.

POLICARPO DE ESMIRNA. In: **Padres Apostólicos**. Trad. Ivo Storniolo; Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 1995.

POSSÍDIO. **Vida de Santo Agostinho**. Trad. Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Espiritualidade).

QUEIRUGA, A. T. **Repensar a Revelação**: A Revelação Divina na Realização Humana. Trad. Afonso Maria Ligório Soares. São Paulo: Paulinas, 2010. (Coleção Repensar).

RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989. (Coleção Teologia Sistemática).

RIGBY, P. Pecado Original. In: FITZGERALD, A. (Org.). **Agostinho através dos tempos**: uma enciclopédia. São Paulo: Paulus, 2018.

Salles, W. F., & Campos, B. M. (2016). **Interdisciplinaridade e estudos da religião**: um panorama da formação acadêmica dos docentes dos Programas de Ciência(s) da(s) Religião(ões) no Brasil. *Reflexão*, v. 41 n. 1, jan./jun. 2016, p. 17-29.

SANTA TERESA DE JESUS: Poemas. In: **Obras de Santa Teresa de Jesus** – Tomo V: Opúsculos. Trad. Carmelitas Descalças do Convento de Santa Teresa no Rio de Janeiro. Petrópolis: Vozes, 1951.

SCHLEIERMACHER, F. **Sobre a religião**. Trad. Daniel Costa. São Paulo: Fonte Editorial, 2000.

SCHMIDT, L. K. **Hermenêutica**. Trad. Fábio Ribeiro. Petrópolis: Vozes, 2014.

SCHWARTZ, S. O estado atual das discussões epistemológicas sobre a mística. In: TEIXEIRA, F. (Org.). **No limiar do mistério: mística e religião**. São Paulo: Paulinas, 2004.

TANQUEREY, A. **Compêndio de teologia ascética e mística**. Trad. Dalton César Zimmermann. Campinas: Ecclesiae, 2018.

TEIXEIRA, F. **O desafio da mística comparada**. In: TEIXEIRA, F. (Org.). No limiar do mistério: mística e religião. São Paulo: Paulinas, 2004.

TRAPÈ, A. **Agostinho: o homem, o pastor, o místico**. Trad. Francisco Evaristo Marcos; Marcos Roberto Nunes Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2018.

VAHL, M. J. **Santo Agostinho: Os Fundamentos Ontológicos do Agir**. Pelotas: NEPFIL online, 2016. (Série Dissertatio Filosofia).

VANINI, M. **Introdução à Mística**. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Loyola, 2005

VANNIER, M. A. **Les Confesions d'Augustin**. In: Relions & Histoire, n° 33, pp. 2-7, Juillet/Août 2010.

VAZ, H. C. L. A experiência de Deus. In: BETTO, F. et al. **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1974.