

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CURSO DE DOUTORADO**

**A CONVERSÃO DO OLHAR.
UM ESTUDO DO ATO ESTIMATIVO ESTÉTICO
SEGUNDO AGOSTINHO DE HIPONA**

Luís Evandro Hinrichsen

Porto Alegre / 2007

LUÍS EVANDRO HINRICHSEN

**A CONVERSÃO DO OLHAR.
UM ESTUDO DO ATO ESTIMATIVO ESTÉTICO
SEGUNDO AGOSTINHO DE HIPONA**

Tese de Doutorado apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Filosofia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, sob a orientação do Professor Doutor Luis Alberto De Boni.

Porto Alegre / 2007

Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi. [...] Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam. Confessiones X, XXVII, 38.

AGRADECIMENTOS

Agradecemos a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento do Pessoal de Nível Superior) o indispensável apoio recebido durante os quatro anos de estudo no Curso de Doutorado do PPG em Filosofia da PUCRS e a singular oportunidade de aprofundamento investigativo realizada na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, que tanto enriqueceu o presente trabalho e nossa vida.

À PUCRS, nossa casa formativa no curso de graduação, especialização, mestrado e doutorado, nosso agradecimento. Ao Unilasalle, lugar de trabalho, de alegre convívio docente e discente, e permanente aprendizado, nossa gratidão.

Ao CEA (Centro de Estudos Agostinianos) muito obrigado pela franquia à Biblioteca, magnífico acervo de bibliografia agostiniana.

Ao Gabinete de Filosofia Medieval da Faculdade de Letras do Porto, agradecemos todo suporte recebido durante o processo de pesquisa e quando de nosso estágio de doutorado em Portugal.

Agradecemos ao Professor Doutor Luis Alberto De Boni a renovada atenção, precisa orientação e confiança recebida. Manifestamos gratidão ao Professor Doutor Ir. Henrique Justo, acadêmico laureado e professor emérito da PUCRS, e ao Prof. Dr. Reinhold Aloysio Ulmann, amante e promotor dos estudos clássicos, pelo precioso auxílio recebido durante a elaboração de nosso estudo. Expressamos agradecimento ao Professor Dr. José Preto Meirinhos, co-orientador na FLUP/Portugal, pela acolhida, apoio investigativo, renovada atenção e hospitalidade. Lembramos do amigo Fr. Luiz Carlos Susin, que prestimosamente indicou-nos caminhos durante nosso estudo. Recordamos o Professor Dr. Urbano Zilles, nosso professor de Introdução à Filosofia no Curso de Graduação da PUCRS, pelo incentivo e importantes desafios lançados ao longo de nossa vida acadêmica. Manifestamos reconhecimento ao Professor Dr. Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, pela amizade, ajuda e dias de fraternidade vividos em São Paulo, quando das incursões investigativas junto ao CEA.

Aos meus pais, Gecy Teresa e Pedro Nilson, gratidão pelo dom da vida, pelo gosto da leitura, essa prática curativa da alma, e pelo testemunho de integridade, permanente inspiração ao longo de nossa existência.

Recordamos, em memória e com saudades, Antônio Baggio, amigo de todas as horas, com quem, nos estudos de Língua Italiana, lemos, pela primeira vez, o *De Musica* de Aurélio Agostinho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
1 A EDUCAÇÃO DO OLHAR PELA VIA ESTÉTICA, SEGUNDO OS PRECURSORES DE AGOSTINHO, PLATÃO E PLOTINO	14
1.1 Da unidade cósmica, humana e divina ao retorno ao mundo da vida	15
1.1.1 Agostinho e a percepção estética e harmônica do mundo	15
1.1.2 A recuperação do mundo através da arte	18
1.2 Platão, Plotino e Agostinho: as metáforas do olhar e da luz na conversão ao inteligível e ao divino	21
1.2.1 Platão e a educação da razão, olho da alma, pela progressiva ascensão às idéias, ao Belo e ao Bem	22
1.2.1.1 A visão do Bem e a educação do filósofo pela dupla adequação do olhar	23
1.2.1.2 A pedagogia do amor no <i>Banquete</i> como via dialético-erótica ao Belo em si	26
1.2.2 Plotino e a conversão pela contemplação estética.....	28
1.2.2.1 O percurso dialético do músico, do amante e do filósofo ao Uno...31	
1.2.2.2 A gradual ascensão ao Uno pela visão erótica do Belo	36
1.2.3 O percurso agostiniano: da luz sensível à luz do inteligível e a Deus	44
1.2.3.1 A transcendentalização das vivências perceptivo-sensoriais no caminho estético agostiniano: <i>sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!</i>	49
1.2.3.2 A <i>con-versio</i> agostiniana, pelo caminho hermenêutico-estético da criação, como valorização do finito.....	51
1.3 Platão, Plotino e Agostinho: a conversão estética como conversão do olhar segundo a ordem do divino	56

2 A VIDA FELIZ, A VIRTUDE E O CULTIVO DAS ARTES. ESTUDO DO LUGAR DA ESTÉTICA NA EPISTEMOLOGIA DE AGOSTINHO	58
2.1 As conversões de Agostinho: entre os ensinamentos de Plotino e a Sabedoria cristã.....	58
2.2 A contemplação do Belo, no percurso do múltiplo ao Uno, pelo retorno à interioridade: <i>in interiore homine habitat veritas</i>	68
2.3 O ideal da Sabedoria, medida da alma, é tarefa no caminho da <i>Beata Vita</i>	74
2.3.1 Agostinho e a educação da razão, olho da alma, pela virtuosa adequação à luz da Verdade	82
2.3.2 A importância do cultivo das disciplinas liberais na educação à virtude e na conquista da felicidade.....	93
2.3.2.1 O lugar da estética na epistemologia do <i>De Ordine</i> e sua importância pedagógica	109
2.4 A alma, tornada bela, capacita-se à visão de Deus	114
3 DESCRIÇÃO DO ATO ESTIMATIVO ESTÉTICO E EXPLICITAÇÃO DOS SEUS ELEMENTOS CONSTITUTIVOS SEGUNDO AGOSTINHO DE HIPONA.....	117
3.1 A vivência estética é realização do ser humano integral	118
3.1.1 A estimacão estética e a unidade corpo-alma: <i>in toto tota est</i> , a alma está presente inteiramente em todo o corpo	132
3.1.2 O sentir é originária atividade estética radicada na totalidade do humano	138
3.2 O Primado da vontade na ação estimativa estética.....	140
3.2.1 O caráter intencional da percepção estética	146
3.2.2 A contemplação do Belo e o repouso da vontade	151
3.3 Os critérios avaliativos da ação estimativa estética.....	152
3.3.1 A criação e seus paradigmas: as razões exemplares (<i>formas vel species</i>).....	156
3.3.2 A arte e a epifania do eterno no tempo	157
3.4 A Unidade, fundamento inefável da vivência estética.....	159
3.4.1 O esteta descobre que a Beleza está radicada numa Unidade que é relação.....	165
3.5 A grande metáfora da canção inacabada (Beleza, Música e Tempo).....	166

3.5.1 Agostinho e o privilégio da música	166
3.5.2 Tempo e Música, Canção e Vida	168
3.6 Breve descrição do ato estimativo estético	173
3.7 A tarefa educativa das artes	174
CONCLUSÕES FINAIS.....	176
BIBLIOGRAFIA.....	181

RESUMO

Investigaremos o ato estimativo estético, considerando a educação da razão, explicitando os fundamentos antropológicos e gnosiológicos dessa ação, ação localizada na integralidade da vida do homem, de caráter intencional, onde as faculdades sensitivas e espirituais estão plenamente integradas. A estimação estética liga-se à busca da Vida Feliz, tema recorrente no pensamento de Aurélio Agostinho; situa-se no tempo, convida o ser humano, pela contemplação da beleza, à integração consigo mesmo, com o divino e com o cósmico. Na classificação das artes liberais, música e poesia encontram lugar privilegiado, indicando a importância atribuída às belas-artes na formação do humano. Pela contemplação da beleza, presente em todas as regiões do universo, o ser humano, unidade corpo-alma, educa a razão, olho da alma, encontrando repouso. Do amor ao Belo, em consequência, resulta ao ser humano atitude de cuidado para consigo mesmo e a criação, da qual é guardião. Educado pela estimação estética, o homem torna-se, no mundo e no tempo, hermeneuta da beleza.

RIASSUNTO

Investigaremo il ato estimativo estetico, prendendo in considerazione l'educazione della ragione, i fondamenti antropologici e cognitivi di questa azione. Iniziativa localizzata nella integralità della vita dell'uomo, di carattere intenzionale là dove le facoltà dei sensi e della spiritualità sono pienamente integrate. La valutazione estetica collegasi alla della Vita Felice, argomento ricorrente nel pensiero di Aurélio Agostino, localizzasi nel tempo, invita l'essere umano, attraverso la contemplazione della bellezza, la integrazione con sè stesso, con il divino e con il cosmico. Nella classifica delle arti liberali, musica e poesia incontrano un luogo privilegiato, indicando l'importanza assegnata alle belle arti nella formazione della condizione umana. Per la contemplazione della bellezza, presente in tutte le regioni dell'universo, l'essere umano, unità corpo-anima, educa la ragione, l'occhio dell'anima, trovando riposo. Dall'amore al bello, in conseguenza, risulta all'essere umano, l'atteggiamento di cura verso sè stesso e verso la creazione della quale è il curatore. Educato per il giudizio estetico, l'uomo diventa, nel mondo e nel tempo, l'ermeneuta della bellezza.

RESUMEN

Investigación del acto estimativo estético, considerando la educación de la razón, explicitando los fundamentos antropológicos y gnoseológicos de esa acción. Acción localizada en la integralidad de la vida del hombre, de carácter intencional, en donde las facultades sensitivas y espirituales están plenamente integradas. La estimación estética se liga a la búsqueda de la Vida Feliz, tema recurrente en el pensamiento de Aurelio Agustín. Se sitúa en el tiempo, convida al ser humano, por la contemplación de la belleza, a la integración consigo mismo, con el divino y con lo cósmico. En la clasificación de las artes liberales, música y poesía encuentran un lugar privilegiado, indicando la importancia atribuida a las bellas artes en la formación de lo humano. Por la contemplación de la belleza, presente en todas las regiones del universo, el ser humano, unidad cuerpo-alma, educa la razón, ojo del alma, encontrando reposo. Del amor a lo bello, en consecuencia, resulta al ser humano, actitud de cuidado para él mismo y para con la creación del cual es guardián. Educado por la estimación estética, el hombre se torna, en el mundo y en el tiempo, hermeneuta de la belleza.

INTRODUÇÃO

Nossa época, influenciada pela onipresença da técnica, privilegia o descartável, o consumível, o virtual. Entre o *ek-sistente* e o mundo, a técnica, se ergue muitas vezes, como barreira impeditiva de relações amplas, seja com outros seres humanos, com o cosmo criado ou, até mesmo, com o divino. O *ek-sistente*, em conseqüência, esquece de si mesmo e do cuidado do mundo. Exercendo inúmeras tarefas, desempenhando diversos papéis sociais, incontáveis vezes, desconhece sua natureza espiritual, sua abertura à Verdade, ao Bem e ao Belo. É importante realizar itinerário de retorno à interioridade, redescobrimo nossa singularidade, nossa personalidade, em dinâmica abertura ao outro, ao universo e a Deus.

Nessa tarefa de redescoberta de nossa humanidade ferida, julgamos, o tema da conversão do olhar, pela via da estimacão estética, é relevante. Os antigos, por exemplo, Platão e Plotino, pensavam o ser humano inserido na unidade divino-cósmica, ciente de sua posição privilegiada no mundo, responsável pela edificacão de uma cultura fundada na Verdade, no Bem e na Beleza. Aurélio Agostinho, herdeiro dessa tradicão, representante da romanidade tardia, filósofo que encontrou na Sabedoria cristã justificativa à vida plena, reafirma essa compreensão da unidade entre humano, cósmico e divino, salientando a tarefa de guardião da criaçã, atribuída ao homem pela sua condiçã racional.

Considerando essas observacões preliminares, convém indagar: no que consiste o ato estimativo estético para Agostinho de Hipona? Por que a estimacão estética reivindica conversão do olhar na perspectiva da educaçã da razã? Como

se relacionam as faculdades sensoriais e espirituais nessa ação? Na sua teoria da estimacão esttica, o retor norte-africano supera a dicotomia entre açã perceptiva e avaliaçã racional? Como se relacionam as faculdades da mente na estimacão esttica? Podemos afirmar que o ato estimativo esttico é um ato intencional? Quais são os critérios pelos quais avaliamos a beleza presente na criaçã, nas obras de arte e, até, na alma humana? Qual é o fundamento último onde se radica a possibilidade da estimacão esttica? A situaçã temporal do homem imprime sua marca na estimacão esttica? Que ligaçã há entre o tema da *Beata Vita* e a estimacão esttica? Que lugar as belas-artes ocupam no projeto pedagógico do doutor norte-africano? O cultivo das belas-artes, finalmente, pode ajudar o ser humano na redescoberta do cuidado do mundo?

Procuraremos, considerando nosso objeto de estudo, a conversão do olhar e a açã estimativa esttica, responder a essas questões. Desejamos, em nossa investigaçã, observando as respostas que, gradativamente encontrarmos, descrever a açã estimativa esttica desde seus elementos antropológicos e gnosiológicos constitutivos. No pensamento de Aurélio Agostinho, o tema da *Beata Vita* é recorrente, bem como a reivindicadora postulaçã de nossa possibilidade à Verdade. Dessa constataçã, decorre ser necessário explicitar a conexã existente entre a *Beata Vita*, a Busca da Verdade e a estimacão esttica. Como o doutor norte-africano também pensa um projeto pedagógico, ao classificar as disciplinas liberais, convém indagar o lugar das belas-artes nessa epistemologia.

A partir de atenta exegese dos textos agostinianos, portanto, realizaremos esforço na perspectiva de descrever o ato estimativo esttico, desde seus elementos antropológicos e gnosiológicos, situando-o na totalidade da vida humana, relacionando-o com o tema da felicidade e da verdade, localizando as belas artes na

epistemologia do hiponense e, finalmente, em decorrência das respostas encontradas, procuraremos destacar a novidade presente na teoria agostiniana da estimacão esttica.

É conveniente destacar que estudar a producao literria de Agostinho, retor e filsofo dialtico, é ingressar numa floresta de textos e temas complexamente relacionados. Se o retor norte-africano encanta por sua facilidade e elegncia expressiva, no entanto, do fato de ele no organizar analiticamente seu pensamento, resulta a exigncia de renovada atencao exegtica, visando sempre o assunto e problemas fundamentais que desejamos explicitar em nossa investigao. Ademais, por encontrarmos elegncia e beleza no texto agostiniano, podemos incorrer na tentao de julg-lo fcil. O estudo dos textos agostinianos, é nossa conviccao, deve ser realizado observando a evoluo do pensamento do hiponense, atendendo, igualmente, as intrincadas relaes existentes entre seus dilogos e demais producoes literrias. Sobretudo, devemos dedicar tempo ao texto agostiniano, procurando medit-lo atentamente, realizando dedicada leitura e exegese.

Atravs de incursao gentico-histrica, portanto, visitaremos o *corpus augustinianum*, realizando atenta hermenutica textual, auxiliados por comentrios que julgarmos relevantes. Privilegiaremos, em nosso esforo investigativo: o estudo dos textos ligados ao perodo de Cassiciaco, as *Confisses*, as *Retrataes*, o *Tratado da Trindade* e a *Cidade de Deus*. Tal eleico, entretanto, no implica a desconsiderao de outras fontes agostinianas que, se necessrio, sero pesquisadas.

No primeiro capitulo, examinando a metfora da luz, estudaremos as relaes entre *eros* e razo em Platao, considerando a educacao da razo, olho da alma, e sua progressiva ascensao as Idias, ao Belo e ao Bem. Estudaremos, em Plotino, o

processo dialético e o caminho estético, como vias ascensionais ao Uno, fundamento não-predicável do Belo multiplamente manifesto, tanto no mundo inteligível, como no mundo sensível. E, sendo Agostinho herdeiro de Platão e Plotino, seus precursores, procuraremos indicar, considerando o tema da conversão pela dupla adequação do olhar, à luz visível e à luz de Deus, a presença de elementos platônicos no seu pensamento. Contudo, tentaremos, igualmente, indicar a inauguração de novos elementos na proposta agostiniana, inspirados por sua condição de pensador cristão.

No segundo capítulo, percorreremos o caminho de conversão de Agostinho, Percurso que encontra relativo repouso na fronteira entre os ensinamentos de Plotino e a Sabedoria Cristã. Verificaremos como a contemplação do Belo supõe retorno à interioridade. Mostraremos como a *Beata Vita*, aspiração de todos os seres racionais, supõe transformação pela virtude, virtude que é condição à contemplação do Belo e da Verdade, fins da vida humana mutuamente referidos. E, se a conquista da vida feliz é tarefa de toda uma existência, nessa tarefa contamos com o auxílio das artes liberais. No final do capítulo, ultimaremos reflexão sobre o lugar da belas-artes (música e poesia) na classificação das disciplinas liberais proposta por Aurélio Agostinho segundo o *De Ordine*.

No terceiro capítulo, explicitaremos os elementos constitutivos do ato estimativo estético, caracterizando-o como movimento de conversão da razão, olho da alma, ao Sumo Belo. Procuraremos demonstrar como a ação estimativa estética reivindica a unidade do homem, corpo e alma, dotado de faculdades sensitivas e faculdades espirituais. Explicitaremos o caráter intencional da estimação estética, enquanto ação que envolve três faculdades de uma só mente: inteligência, memória e vontade. Buscaremos indicar os critérios da estimação estética, encontrados nas

razões exemplares e fundados na Unidade Perfeita, Primeiro Princípio, fonte da Verdade e origem da Beleza e, contudo, paradigma não-predicável da vivência estética. Estudaremos as relações entre tempo e música, canção e vida, indicando o papel das belas-artes na edificação do humano. Por fim, percorrido todo esse programa de estudo, buscaremos brevemente descrever o ato estimativo estético, explicitando, tanto quanto possível, seu *eidos*.

Nosso esforço investigativo, pensamos, encontrará respostas importantes, capazes de ajudar os seres humanos na tarefa do cultivo da sensibilidade profunda pela via da Beleza. O filho de Mônica, certamente, pela beleza de seus textos, pela riqueza de suas proposições, por uma existência intensamente vivida, e nos seus escritos testemunhada, poderá nos ajudar na redescoberta do mundo da vida, auxiliando-nos na reafirmação da integralidade do humano através da vivência estética que desejamos investigar, caracterizar e descrever.

1 A EDUCAÇÃO DO OLHAR PELA VIA ESTÉTICA, SEGUNDO OS PRECURSORES DE AGOSTINHO, PLATÃO E PLOTINO

A vivência estética¹, na perspectiva dos antigos, especialmente Platão e Plotino, é condição indispensável no processo da educação do ser humano, pensado na sua integralidade e máximas possibilidades. Platão privilegia a música², Plotino acrescenta o valor das artes plásticas. Agostinho, na senda desses pensadores, também privilegiará as artes no processo de formação da pessoa. A recuperação de percepção estética e harmônica do mundo em nossa época, caracterizada pela fragmentação³, pode favorecer-nos na tarefa de significação, habitação e cuidado desse mesmo mundo. Nessa tarefa de recuperação do compromisso com o mundo, Platão e Plotino podem ajudar-nos, pois insistem na necessária conversão do olhar à ordem do Uno e do Bem. O doutor da África Latina, amante da beleza, ao indicar-nos o caminho que, da luz sensível conduz à luz do inteligível e a Deus, insistindo nos compromissos derivados dessa ascensão, presta-nos, igualmente, precioso auxílio. Para os três pensadores da contemplação do divino, resulta capacidade de intencionar o real integrativamente, a conseqüente

¹ Por vivência estética compreendemos aquela experiência do homem total, radicada na consciência – enquanto vivência do belo. Nesse sentido, procuraremos, no decorrer de nosso esforço investigativo, caracterizar a vivência estética explicitando seus fundamentos antropológicos e gnosiológicos, indicando seus critérios, destacando o elemento intencional de sua realização e situando-a na totalidade da vida do ser humano. Sobre o conceito de vivência em Husserl ver ZILLES, Urbano. *A Fenomenologia Husserliana como método radical*. In: HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a filosofia*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 27-34.

² Arte ligada às matemáticas, propedêutica à intuição das idéias e harmonizadora da alma.

³ Vivemos numa época de fragmentação do humano, desconsiderado na unidade de suas múltiplas dimensões e, sobretudo, diante de fragmentação nos processos do conhecimento. A reflexão sobre o papel das artes na formação do humano, considerando o pensamento clássico, do qual Agostinho é herdeiro, pode propiciar movimento do pensamento na direção de superação dessa fragmentação. Sobre a preocupação com a fragmentação do humano e do conhecimento ver SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003. p. 5-7. Na mesma direção destacamos a importante contribuição de RABUSKE, Edvino Aloisio. *Antropologia filosófica*. Porto Alegre: EST, 1981. p. 12-20.

busca da virtude e o compromisso com a ordem da criação. Neste capítulo, investigaremos como a ascensão, pelas vias da estética e da dialética, ao divino implica a conversão da totalidade da vida, ou transformação qualitativa do ser humano e, dessa forma, compromisso com a edificação do mundo, pelo testemunho do Bem.

1.1 Da unidade cósmica, humana e divina ao retorno ao mundo da vida

Agostinho, herdeiro da compreensão clássica do *kosmos*, como totalidade ordenada, compreende o mundo como unidade, da qual o ser humano é parte integrante, ponte entre o cósmico e o divino. Em nossos dias, essa compreensão foi perdida. Entre o ser humano e o mundo há separação: o mundo da vida foi esquecido; o universo - medido pela ciência que calcula - perdeu seu encanto e sacralidade.

1.1.1 Agostinho e a percepção estética e harmônica do mundo

Através da palavra *kosmos*, os helenos procuraram indicar a beleza ou harmonia do mundo. Percebiam o mundo ritmicamente, pleno de cores, sons, formas, vida. O ser humano compreendia-se como parte dessa totalidade penetrada pelo divino. Nessa perspectiva, a noção de ordem — para Agostinho — fornece chave para a compreensão da unidade cósmica, humana e divina. A geração, a nutrição, crescimento, maturidade e corrupção das coisas revelam o ritmo imanente ao processo da vida. O canto dos pássaros, naturalmente modulado, é causa de alegria

e gozo. Tudo aquilo que é surge da Unidade e busca a Unidade, da qual o número é a expressão. Da Unidade, pelos números, surgem e são governadas todas as coisas⁴. O mundo é belo, porque dotado de unidade e ritmo. O professor de retórica de Hipona anuncia a presença dos números em todas as coisas:

Contempla o céu, a terra, o mar e todos seres neles contidos, brilhando nas alturas ou rastejando a teus pés, voando ou nadando. Todos possuem beleza, porque têm seus números. Suprime-os e nada serão. Logo, de onde vêm eles, a não ser daquele de onde procede todo número? Visto que o ser que neles está não existe a não ser na medida em que realiza os números que possui. Até os artistas humanos possuem em sua própria mente números de todas belezas corporais para conformar a eles suas obras. Com as mãos e os instrumentos, eles trabalham até que o objeto que modelaram exteriormente seja relacionado com a luz interior que possuem dos seus números. Isto para que a sua obra possa adquirir toda perfeição possível. Será ela expressa pelos sentidos, de modo a agradar o juiz interior, o qual intui os números transcendentais. Indaga depois quem move os membros do próprio artista: não será também pelos números que eles são movidos, com regularidade, conforme a lei dos números? E se tiras das mãos a obra que o artista modela, e de sua alma a intenção de elaborar, e se não houver outra finalidade a não ser dar prazer ao movimento de seus membros, não dirá que isto se chama dança? Verifica o que agrada na dança, e o número dir-te-á ainda: sou eu!⁵

A criação é una e bela, porque governada providentemente pelos números. As obras dos artistas são belas, porque formadas conforme os números interiores. A dança, movimento gracioso e harmônico, obedece à lei dos números. Em tudo há ritmo, portanto, beleza. Há harmonia na criação, nas obras dos artistas, na vida

⁴ Ver *De Vera Religione* XLIII, 81. A Regra da Ordem, ela mesma, vive na Verdade Eterna e procede da Unidade Perfeita e Eterna, A Trindade. Em *De Vera Religione* XLII, 79, Agostinho descreve a proporcional renovação da natureza pela multiplicação e prolongamento da vida, a ritmicidade do canto do rouxinol. Exemplos da presença providente da ordem que, tudo governando pelos números, confere racionalidade e beleza ao mundo.

⁵ *De Libero Arbitrio*, II, XVI, 42. “Intuere coelum et terram et mare et quaecumque in eis vel desuper fulgent vel desuper fulgent vel deorsum repunt vel volant vel natant. Formas habent, quia numeros habent; adime illes haec, nihil erunt. A quo ergo sunt nisi a quo numerus? Quandoquidem in tantum illis est esse in quantum numerosa esse. Et omnium quidem formarum corporearum artifices homines in arte habent numeros quibus coaptant opera sua, et tamdiu manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quo formatur foris, ad eam intus est lucem numerorum relatum, quantum potest, inpetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti. Quare deinde artificis ipsius membra quis moveat: numerus erit, nam moventur etiam illa numerose. Et si detrahas de manibus opus et de animo intentionem fabricandi motusque ille membrorum ad delectationem referatur, saltatio vocabitur. Quare ergo quid in saltatione delectet, respondebit tibi numerus: *ecce sum*”.

virtuosa – captada pelo homem interior – e referida à Unidade Perfeita⁶. Estamos diante duma unidade plural que envolve o cósmico, o divino e o humano. Cabe ao homem interior, pela educação do olhar, perceber a unidade rítmica que tudo envolve⁷.

Dentre as inúmeras descrições do belo cósmico, anúncio do belo divino, encontramos na *Cidade de Deus* elogio inigualável:

Em que palavras poderiam caber essa formosura e utilidade outorgada pela liberalidade de Deus que, sem dúvida, não faltam no homem, embora prostrado em meio a misérias e trabalhos e condenado a eles? Falaríamos da variada formosura do céu, da terra e do mar, da abundância e majestade da luz, do sol, da lua e das estrelas, das frondosidades dos bosques, das cores e dos perfumes das flores, da diversidade e multidão das aves palradoras e pintadas de cores vivas, desses mil e um gêneros de animais tanto mais maravilhosos, quanto pequenos, [...] do enorme espetáculo do mar, quando veste seu traje de mil e uma cores, às vezes verde com vários matizes, às vezes azul. Com prazer o contemplamos também quando se enfurece; depois nasce a calma, porque encanta o espectador, contanto que não abata e combata o navegante! Que direi da diversidade de manjares contra a fome e dos diferentes condimentos que a liberalidade da natureza nos oferece contra o fastio, sem recorrer à arte culinária? Quantos remédios para conservar e recobrar a saúde? Que agradável a alteração do dia e da noite! Que suave ternura das brisas! Quanto material não nos oferecem as árvores e os animais para a confecção de roupas! Quem pode descrever tudo? [...]⁸.

⁶ Ver *De Vera Religione* XLIII, 81. Agostinho afirma que da Unidade Eterna (A Trindade) tudo procede pelo ato de criação e encontra o seu governo. E, seres racionais identificamos na ordem cósmica (também nas obras dos artistas) sinais desta Unidade. No universo tudo existe, portanto, na unidade e ritmo, conforme o governo providente da ordem que procede da Trindade.

⁷ O tema da educação ou conversão do olhar será desenvolvido no transcurso do capítulo. Nesse processo de conversão, cabe às artes papel insubstituível e propedêutico ao exercício filosófico no caminho da *Beata Vita*. Dito de outro modo: para o hiponense, o caminho da busca do belo (estético) é tão importante quanto a busca do bom (ético). Em nosso trabalho dissertativo, HINRICHSEN, Luís Evandro (*Deus Modulator*. Santo Agostinho: o itinerário estético da interioridade. 2000. 111 f. Dissertação (mestrado em Filosofia) PUCRS, Porto Alegre, 2000), afirmávamos que o estético não é absorvido pelo ético na antropologia e pedagogia agostiniana. Aliás, a contemplação do belo, seja na criação, na vida interior ou no divino é condição para a busca e realização do bem na vida de cada pessoa. Agostinho, até ao final de sua vida, destacadamente nas obras filosóficas, faz-nos perceber a importância do cultivo estético, considerando a busca da felicidade.

⁸ *Civitate Dei* XXII, 24, 5. “Iam cetera pulchritudo et utilitas creaturae, quae homini, licet in istos labores miseriasque projecto atque damnato, spectanda atque sumenda divina largitate concessa est, quo sermone terminari potest? In caeli et terrae et maris multimoda et varia pulchritudine, in ipsius lucis tanta copia tamque mirabili specie, in sole ac luna et sideribus, in opacitatibus nemorum, in coloribus et odoribus florum, in diversitate ac multitudine volucrum garrularum atque pictarum, in multiformi specie tot tantorumque animantium, quorum illa plus habent quae molis minimum [...]; in ipsius quoque maris tam grandi spettacolo, cum sese diversis coloribus induit velut vestibus, et aliquando viride, atque hoc modis, aliquando purpureum, aliquando caeruleum est. Quam porro delectabilis spectatur etiam quodcumque turbatur, et fit inde maior suavitas, quia sic demulcet intuentem, ut non iactet et quatit navigantem? Quid ciborum usquequaque copia contra famem? Quid saporum diversitas contra fastidium, naturae diffusa divitiis, non coquorum arte ac labore quaesita? Quanta in tam multis rebus tuendae ac recuperandae salutis auxilia? Quam grava vicissitudo diei alternantis ac noctis? Aurarum quam

Fala-nos um esteta que educou o olhar, tornando-se capaz de perceber as belezas e benefícios da criação. Educou o olhar interior, a razão, para que pudesse contemplar a harmonia e comover-se com os benefícios da natureza. Descreve a formosura do céu, da terra e do mar. Mar que veste matizes variados seja quando calmo ou enfurecido. Ainda, na criação encontramos manjares e remédios oferecidos gratuitamente. Em todos os textos de Agostinho, encontramos cuidado estético e inúmeras expressões de admiração suscitadas pela beleza da criação, da vida virtuosa, da amizade, de Deus. O caráter esteta do hiponense, sua vocação poética, sua formação em retórica, de fato, acompanharam sempre seu texto e sua vida.

1.1.2 A recuperação do mundo através da arte

Em *Crise da Filosofia Européia e a Filosofia*⁹, Edmund Husserl denuncia a objetificação da consciência e a gradativa perda do mundo da vida, substituído pela representação. As ciências positivas, tendo priorizado a representação, ao naturalizar a consciência, desconsideram o mundo da vida, horizonte originário da constituição do humano¹⁰. O mundo ocidental olvidou suas origens, seu momento

blanda temperies? In fructibus et pecoribus indumentorum conficiendorum quanta materies? Omnia commemorare quis possit”?

⁹ HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade européia e a Filosofia*. 2. ed. Int. e Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS: 2002. p.63-96.

¹⁰ Edmund Husserl (*Filosofia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau. Pref. Joaquim Carvalho. Coimbra: Atlântida. p.10) afirma: “O que caracteriza todas as formas do Naturalismo extremo e conseqüente, a começar pelo materialismo popular até aos mais recentes monismo sensorial e energetismo, é por uma lado a naturalização da consciência, e por outro lado a naturalização das idéias, e de todos os ideais e normas absolutos”. Segundo Urbano Zilles (2002, p.52) “A crítica de Husserl ao objetivismo da ciência gira, pois, em torno de dois aspectos: a) o esquecimento do sujeito e de seu mundo vital; b) a perda da dimensão ética, pois o método matemático objetivista renuncia explicitamente a tomar posição sobre o mundo do dever ser. O mundo da vida é, para Husserl, um mundo que tem o homem como centro. Por isso, só o retorno à subjetividade transcendental poderá recuperar o sentido do humanismo e superar o desvio objetivista”.

fundador acontecido no evento do surgimento da Filosofia, na Grécia Antiga. Esquecemos o Espírito, positivamos a consciência¹¹. O grande convite de Husserl: retornemos ao mundo da vida. Mundo da vida ou mundo das vivências significativas, portadoras de sentido e originadas na consciência.

A tese husserliana, em Martin Heidegger, ganha incansável trabalho de explicitação. Em diversas conferências, Martin Heidegger reivindica retorno ao apresentar-se do ser, revelado na coisidade das coisas, antes da representação¹². O tema da *Ereignis*¹³, evento da apresentação do ser na coisidade das coisas, anterior à objetificação realizada pelo pensamento que calcula, solicita cuidadosa meditação sobre a linguagem. A resposta a esse doar-se do ser nas coisas, num processo de revelação e ocultamento, é linguagem. Mas, que tipo de linguagem possibilita quebrar com a objetificação? Nas artes, especialmente poesia e pintura, poderíamos acolher o sentido primeiro e originário das coisas, recuperando o mundo. A separação existente entre o *Dasein* e o mundo, estabelecida pela proteção da técnica, é questionada pelo poeta. O poeta, vivendo no risco e no aberto, o poeta pode destinar-se, assumindo a existência como tarefa de realização. Sob a balança do ser, vive no mundo¹⁴. Já o pintor, se examinarmos e meditarmos atentamente o

¹¹ O mundo ocidental ou Europa é um horizonte espiritual, fundado no espírito e originado da Filosofia Grega, capaz de unir pessoas das mais diversas origens num projeto civilizatório comum. Contudo, o espírito foi esquecido e objetificado, seja pela representação da ciência que substituiu o mundo da vida ou pela naturalização da consciência. Declara Husserl (2002, p. 93): “Só quando o espírito deixar a ingênua orientação para o exterior e retornar a si mesmo e permanecer consigo mesmo e puramente consigo mesmo, poderá bastar-se a si”.

¹² Ver, por exemplo, HEIDEGGER, Martin. A coisa (*Das Ding*). In: *Idem. Ensaios e Conferências*. 2. ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes/USF, 2002. p.143-160.

¹³ Podemos significar *Ereignis* por acontecimento: doação do ser através do apresentar-se da coisidade da coisa ao *Dasein*, num movimento de gratuidade, anterior à representação ou à objetificação que a tudo transforma em objetos.

¹⁴ HEIDEGGER, Martin. Para quê poetas? Trad. Bernhard Sylla; Vitor Moura. In: *Idem. Caminhos de Floresta (Holzwege)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 307-367. Heidegger pergunta se Rilke é um poeta de tempos indigentes. Responde que sim. Por que Rilke é um poeta de tempos indigentes? Porque é capaz de cantar a indigência humana, nos convidando ao risco. A ciência e técnica oferecem proteção que impede o risco e, assim, o *Dasein* já não habita o mundo, já não mais se destina, já não mais assume a tarefa, insubstituível, de realizar sua própria existência. Para que existem poetas? Para que, ao cantarem a indigência do mundo, nos convidem ao risco e à tarefa de assumir a existência como ter-que-realizar-se.

quadro de Van Gogh, *um par de sapatos*¹⁵, nos indica a verdade do ser, enviando-nos às origens, através da obra de arte¹⁶. No exemplo considerado, o par de sapatos da camponesa¹⁷ desvela o mundo, mostrando o caminhar e o caminho, a fadiga, os temores, a mortalidade, a fome saciada, o medo da morte, o grito da terra, o mundo da camponesa. O quadro mostrou a dupla pertença do utensílio: pertence à terra e à camponesa. A obra de arte, no caso a pintura, é possibilidade de abertura e acolhida do mundo.

Maurice Merleau-Ponty¹⁸ adverte-nos de que do pensamento operatório da ciência resulta a opacidade do mundo. Não habitamos mais o mundo, mas sua representação arbitrária e artificial. Para meditar sobre nossa relação e constituição do mundo, Merleau-Ponty examina o drama expressivo do pintor. O que vê o pintor? Ele vê (acolhe) a floresta. Melhor ainda, a floresta vê o pintor, porque ele escuta as vozes da floresta. Rumina no silêncio essas vozes que acolheu. Diante da tela em branco, o clamor da floresta se torna solicitação da tela. Empregará seu corpo no esforço expressivo de tornar visível o invisível visto pelo seu olhar¹⁹. No quadro do pintor, de certo modo, o mundo – em sua totalidade – está ali como condição de sua realização. O mundo é a unidade invisível que possibilita a visibilidade do quadro, pelo esforço corporal do pintor, na busca da expressão do visto. O pintor, vivendo o drama da expressão, torna visível a invisibilidade da floresta. Soube escutá-la,

¹⁵ HEIDEGGER, Martin. A origem da obra de arte. Trad. Irene Borges Duarte; Filipa Pedroso. In: *Idem. Caminhos de Floresta (Holzwege)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p.7/10/28/29 e 30.

¹⁶ Uma vez que se o artista é a origem da obra, a obra é a origem do artista. E, na obra está o mundo antes da objetificação.

¹⁷ Martin Heidegger (*A origem da obra de arte*, 2002, p. 28/29 e 30) na busca da recuperação do sentido original e originário de coisa, examina a pintura de Vincent Van Gogh *Um par de sapato (de camponês)*. Van Gogh teria pintado várias vezes esse utensílio usado na faina por camponeses. Mas, o que podemos perceber nesse quadro? Que verdade ele carrega e solicita ser desvelada? Esse utensílio pertence à terra e está abrigado no mundo da camponesa. Do quadro, nomeado no masculino, Martin Heidegger desvela o mundo da camponesa. A camponesa com seus sapatos, caminhando pela terra, constitui e habita o mundo. Tudo isso revela o par de sapatos no quadro de Van Gogh.

¹⁸ Cf. MERLEAU-PONTY. *O olho e o espírito*. Trad. Paulo Neves; Maria Ernestina Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p.13-46.

¹⁹ Podemos falar de um terceiro olho, o olho interior que vê o invisível no visível. Esta visão do olho interior irá reclamar explicitação expressiva.

acolhê-la e expressá-la no quadro. Ajudou-nos na tarefa de recuperação do mundo²⁰.

Agostinho percebeu o mundo na unidade entre humano, cósmico e divino. Valorizou a educação do homem integral, considerando o papel da poesia e da música. Perdida a percepção da unidade da criação, fragmentada nossa experiência do mundo, considerando o ideal husserliano de retorno às coisas mesmas, Heidegger e Merleau-Ponty valorizam a poesia e a pintura, refletindo sobre a possibilidade dessas linguagens no processo de recuperação do mundo. Em Agostinho, como em nossos contemporâneos Heidegger e Merleau-Ponty, encontramos rica reflexão sobre a vivência estética, um convite para que acolhamos e percebamos o mundo na sua unidade fundamental, doadora de sentido e significados²¹.

1.2 Platão, Plotino e Agostinho: as metáforas do olhar e da luz na conversão ao inteligível e ao divino

A metáfora do olhar e da luz foi utilizada por Platão, Plotino e Agostinho para indicar o caminho da conversão do ser humano à Verdade, Beleza e Unidade da vida, nas suas dimensões sensível e inteligível. Há um olho exterior e outro interior. Há uma luz visível e outra que possibilita a inteligibilidade. Há um contemplar na luz do divino que transforma o humano. Há uma pedagogia do olhar e do ver.

²⁰ Ver MERLEAU-PONTY, Maurice. A Dúvida de Cézanne. *In: Idem. op. cit.*, p.121-142.

²¹ Para ampliar reflexão sobre o papel da arte no retorno às nossas vivências originais, sugerimos dois artigos elaborados na perspectiva do presente trabalho. Hinrichsen, Luís Evandro. Martin Heidegger e a pergunta pelas coisas mesmas: resdescobrimo o horizonte das origens. *Cadernos La Salle*. Filosofia. Canoas, v. 1, n. XII, p.81-99. 2006b. ISSN 1678-2003. Hinrichsen, Luís Evandro. A conversão do olhar: da metáfora da luz ao retorno às coisas mesmas. *In: COSTA, Marcos Roberto Nunes (org.). A Filosofia medieval no Brasil: persistência e resistência*. Recife: Printer, Gráfica e Editora, 2006a. p.135-150. ISBN 859853805-1. Salientamos que os dois artigos foram elaborados durante nosso curso de doutorado na PUCRS, enquadrando-se no tema e problemas de nossa investigação.

1.2.1 Platão e a educação da razão, olho da alma, pela progressiva ascensão às idéias, ao Belo e ao Bem

No *primeiro Alcebiades*, o fundador da Academia explicita, com a metáfora da visão, o caminho na busca de si mesmo. A cura da alma implica no conhecer-se a si mesmo, condição para a vida virtuosa. Platão expõe sua suposição sobre o preceito de Delfos – *Conhece-te a ti mesmo* – explorando o ato de ver pelo exame das relações entre o órgão da visão e seu objeto. Quando olhamos o outro, é justamente na parte nobre do olho, a pupila, que vemos a nós mesmos. Aliás, nosso melhor espelho é o olho do outro²². Prosseguindo, para conhecer a si mesma, deve a alma olhar para a parte de onde surge a virtude, porção semelhante ao divino e lugar de onde se originam o conhecer e o pensar. Neste percurso à interioridade, através do autoconhecimento, encontrará a si mesma. Ao dirigirmos nosso olhar, portanto, à nossa intimidade, àquela porção da alma que é sede do conhecimento e do pensamento, encontramos o divino e, no divino, vemos, em transparência, a nós mesmos: “Por isto, olhando a Deus, e entre as coisas humanas, a virtude da alma, nos servimos do espelho mais belo, e assim poderemos ver e conhecer a nós mesmos o máximo possível”²³.

São duas as operações da visão aqui descritas. Na primeira, cada um – pela ação do ver – ao dirigir seu olhar à pupila do outro²⁴, verá a si mesmo, nesse privilegiado espelho. Na segunda, a alma, através do olhar da razão, contemplando

²² PLATÃO. Primeiro Alcebiades. In: *Tutti gli scritti*. Pref., Int. e Not. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000. p.595-632. PLATÃO (Primeiro Alcebiades, 132d-133d), no diálogo estabelecido entre Sócrates e Alcebiades, explora a metáfora do olhar. Vemos a nós mesmos, de modo claro, na pupila do outro: “Assim, quando um olho olha para o outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquele que vê, ele vê a si mesmo? [...] Porém não verá a si mesmo se olhar para qualquer outra parte do homem, ou para onde quer que seja, menos para o que se assemelha. [...] Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste a porção exata onde reside a virtude do olho, que é propriamente a visão”.

²³ PLATÃO, *Primeiro Alcebiades*, 133c.

²⁴ Considerando a pericope analisada, a pupila, por suas características notáveis, seria a parte do corpo de onde nasce a visão.

sua porção semelhante ao divino²⁵, reconhecerá e encontrará a si mesma. Indicaremos, a seguir, como, nas alegorias do Sol e da Linha, o fundador da Academia estende e amplia a analogia examinada²⁶.

1.2.1.1 A visão do Bem e a educação do filósofo pela dupla adequação do olhar

Na *República VI*²⁷, Platão reflete sobre o Bem²⁸, através da metáfora do olho e da luz. Discute naquele diálogo sobre a formação dos futuros guardiões. Estes deverão conhecer a idéia da justiça. Contudo, há uma idéia superior à idéia da justiça: a idéia do Bem. Mas, como falar da Idéia do Bem? Se ela está acima do ser e do conhecimento? É possível falar do Bem, discorrendo sobre o Sol, seu filho. Cumpre, deste modo, descrever a função do Sol no processo da visão e na constituição do mundo sensível. Assim, para que a visão aconteça, não bastam o olho e a capacidade de ver, tampouco os objetos e a capacidade de serem vistos. É necessário um terceiro elemento, a luz. A luz, ao iluminar os objetos, permite que eles sejam vistos, atualizando a capacidade de ver do olho. O Sol, conseqüentemente, é a causa da existência, nutrição, crescimento e visibilidade das realidades sensíveis. Também não basta que a inteligência seja capaz conhecer os

²⁵ A porção semelhante ao divino, sede da sabedoria e lugar da origem do conhecimento e do pensamento, é a alma racional.

²⁶ O tema da intersubjetividade se faz aqui presente, quando constatamos que os olhos do outro são nosso melhor espelho. Podemos, também, validar o ditado ‘os olhos são a porta da alma’. De fato, não apenas vemos a nós mesmos na pupila do outro, mas cada pessoa pode revelar-se ou ocultar-se através do olhar. Fica evidente porque os antigos e, também, Agostinho gostavam tanto da sentença: o olho da alma é a razão.

²⁷ PLATÃO, *República*. In: *Tutti gli scritti*. Pref., Int. e not. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000. p. 1067-1346. VI, 504d-509d.

²⁸ Por *Bem* ou *Uno Bem*, Platão compreende a instância última fundadora do real inteligível e do real sensível. Fundamento não fundado o Bem comunica ser e existência às idéias e, ao mundo sensível (*kósmos*), pela ação do Demiurgo, artífice do divino. O *Bem* ou *Uno Bem* de Platão, como veremos mais adiante, corresponde ao *Uno* de Plotino. Em nosso estudo não investigaremos, é interessante frisar, se para Plotino o *Uno* se identifica com o *Bem* ou quais são as relações estabelecidas entre o *Uno*, o *Bem* e o *Belo*, por exemplo. Esta explicitação exigiria um estudo à parte.

objetos inteligíveis. Entre a inteligência, capaz de conhecer, e as idéias, está o Bem. Daí a celebre conclusão de Platão: assim como o Sol é a causa da existência, visibilidade e atualidade dos seres do mundo sensível, o Bem é causa da existência e inteligibilidade das idéias. Sendo fundamento, está acima do Ser e do conhecimento, conhecido apenas por analogia, através do seu filho, o Sol.

Na parte final do Livro VI da *República*²⁹, Platão expõe a alegoria da linha, indicando os diversos graus da realidade. A *psyché* dirige seu olhar, primeiramente, às sombras (*eikasía*) e realidades do mundo sensível (*pístis*), para, depois, passando pelos exercícios matemáticos (*diánoia*), chegar à intuição das idéias (*nóesis*). No início do Livro VII³⁰, através da alegoria da caverna, Platão nos mostra o processo de ascensão do filósofo ao mundo da Luz, Reino do Bem. Processo que exige educação do olhar, tornando-o capaz de ver na luz do mundo exterior e, também, para que, no retorno, possa acostumar-se às sombras do mundo da caverna. O filósofo, movido pelo desejo de transcender, realiza libertação gradual que culmina na contemplação do Bem. E, a ciência do Bem permite ver em totalidade, comprometendo o filósofo. Existem, por conseguinte, duas dialéticas em curso: a da ascensão ao reino do Bem e a do retorno à caverna. Acontecem duas aprendizagens — pela dupla perturbação do olhar — causadas pelas duas passagens: das sombras à luz e da luz às sombras³¹.

Encontramos, resumindo, uma pedagogia do olhar, no final do Livro VI da *República* (Alegorias do Sol e da Linha) e no início do Livro VII (Alegoria da Caverna). Pedagogia do olhar que, do sensível nos encaminha ao inteligível e, do inteligível, ao sensível, considerando necessária articulação com o fundamento

²⁹ PLATÃO, *República*, VI, 510a-511e.

³⁰ PLATÃO, *República*, VII 514a-519e.

³¹ PLATÃO, *República*, VII, 518a.

último, a inefável Idéia do Bem, que liga todas as coisas e possibilita o conhecimento. Por isso, no final da alegoria da caverna, conclui o filósofo de Atenas:

– A presente discussão indica a existência desta faculdade na alma e de um órgão pelo qual aprende; como um olho que não fosse possível voltar das trevas para a luz, senão juntamente com todo o corpo, do mesmo modo esse órgão deve ser desviado, juntamente com a alma toda, das coisas que se alteram, até ser capaz de suportar a contemplação do Ser e da parte mais brilhante do Ser. A isto se chama Bem. Ou não? – Chamamos. A educação seria, por conseguinte, a arte desse desejo, a maneira mais fácil e mais eficaz de fazer dar a volta a esse órgão, não de fazê-lo obter a visão, pois já a tem, mas, uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve dar-lhe os meios para isso³².

O órgão ou faculdade da alma, capaz de contemplar o ser, suportando a claridade irradiada do Bem que ilumina todas as realidades, é a razão³³. O olho, que do sensível vai ao inteligível e retorna ao sensível é a razão. A educação³⁴ seria a arte de encaminhar a alma para que, tendo obtido a contemplação do Bem e das idéias, possa ver em totalidade.

Nesse processo de educação do olho da alma, a razão, Platão privilegia a música. A educação dos jovens começaria pela ginástica, pois esta dá equilíbrio ao

³² PLATÃO, *República*, VII, 518c-518d.

³³ PLATÃO (*República*, VII, 519a) afirma: “Mas a faculdade de pensar é, ao que parece, de um caráter mais divino, de que tudo indica o mais; nunca perde a força e, conforme a volta que lhe deram, pode tornar-se mais vantajosa e útil, ou inútil e prejudicial. Ou ainda não te apercebeste como a deplorável alma dos chamados perversos, mas, que na verdade são espertos, tem um olhar penetrante e distingue claramente os objetos para os quais se volta, uma vez que não tem uma vista fraca, mas é forçado a estar a serviço do mal, de tal maneira que, quanto mais agudo for a sua visão, maior é o mal que pratica. – Absolutamente. – Contudo, se desde a infância se operasse logo uma alma com tal natureza, cortando essa espécie de pesos de chumbo, que são da família do mutável e que, pela sua inclinação para a comida e prazeres similares e gulodice, voltam a vista da alma para baixo; se, liberta desses pesos, se voltasse para a verdade, também ela a veria nesses mesmos homens, com maior clareza, tal como agora vê aquilo para a qual está voltada. – É natural”.

³⁴ Conforme JAEGER, Werner. *Paidéia. A formação do homem grego*. 3. ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995. Nesta obra JAEGER (p.888-89) diz: “A verdadeira educação consiste em despertar os dotes que dormitam na alma. Põe em funcionamento o órgão pelo qual se aprende e compreende; e conservando a metáfora do olhar e da capacidade visual poderíamos dizer que a cultura do homem consiste em orientar acertadamente a alma para a fonte da luz, do conhecimento. Assim como nossos olhos não poderiam voltar para a luz a não ser dirigindo o corpo inteiro para ela, também nós devemos desviar com ‘toda a alma do corpo’ do devir, até que ela esteja em condições de suportar a contemplação das camadas mais luminosas do ser. Portanto, é uma ‘conversão’, no sentido original, espacialmente simbólico, desta palavra que a essência da educação filosófica consiste. É um volver ou fazer girar ‘toda a alma’ para a luz da Idéia do Bem, que é a origem de tudo”. De fato, o processo de ascensão ao Bem, fonte do Ser e do Conhecimento, é um processo de conversão, transformação do ser humano. Transformação total e radical que resulta num novo modo de ver e de existir.

corpo, e, pela música, na medida em que esta dá ritmo à alma³⁵. Os estudos prosseguiriam na idade madura com as matemáticas e a filosofia³⁶. A música, pelo carácter matemático, diferencia-se das artes plásticas, consideradas imitação da imitação; daria equilíbrio à alma, preparando-a para a intuição das idéias, para a Filosofia.

1.2.1.2 A pedagogia do amor no *Banquete* como via dialético-erótica ao Belo em si

Considerando a educação do olhar, há no *Banquete* no exame das relações entre *eros* e razão uma pedagogia do desejo que devemos examinar. No Banquete, diálogo sobre o amor e seu objeto — o belo — sucedem-se os diversos discursos, encontrando seu núcleo central na oração de Sócrates. *Eros* considerado por Fedro o mais antigo dos deuses³⁷, e por Agatão, como o mais jovem e belo³⁸, é descrito por Sócrates³⁹ como um semideus, pois herdou a carência da mãe (Penía) e a astúcia e busca de plenitude do pai (Póros). *Eros* foi gerado quando da celebração dos deuses olímpicos pelo nascimento de Afrodite e, carente, busca o que não tem - o belo. Fosse um deus, viveria em plenitude, mas, como busca aquilo que o completa, é filósofo. Vivendo entre os deuses e os homens, usa de estratégias na procura daquilo que o completa. Insaciável é a causa do desejo nos homens.

³⁵ PLATÃO, *República*, II, 376e.

³⁶ PLATÃO, *República*, VI e VII.

³⁷ PLATÃO, *Banquete*. In: *Tutti gli scritti*. Pref., Int. e not. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000. p. 481-534. 178a-c.

³⁸ PLATÃO, *Banquete*, 195a-196b.

³⁹ Ver Mito do nascimento de *Eros* em PLATÃO, *Banquete*, 197a-205d.

Os seres humanos, como *Eros*, desejam o belo na busca de sua realização. O desejo, inspirado por *Eros* nos homens, é procura de plenitude e transcendência. Após o relato do mito contado por Diotima, prossegue Sócrates sua reflexão⁴⁰. Alguns perseguem a imortalidade pela perpetuação de sua estirpe, outros, pelas obras políticas ou artísticas. Outros, ainda, consideram amar inicialmente um corpo belo, depois a idéia de corpo belo, a beleza da alma, até contemplarem o Belo-em-si. Atingindo este último grau da arte do amor, divinizam-se. E, amando o Belo-em-si, amam o bem, a justiça, as idéias que orientam à vida virtuosa. Estamos diante de uma pedagogia do amor que, de grau em grau, leva o ser humano à fonte de toda beleza e de todo ser, seja sensível ou inteligível. O filósofo da Academia resume este processo no final da segunda parte do discurso de Sócrates:

Eis, com efeito, no que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os corpos belos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que nada mais é senão daquele próprio Belo, e conheça, em fim, o que é em si Belo⁴¹.

Platão propõe uma dialética ascendente, pela produtiva tensão entre desejo e razão. O desejo impulsiona o amante, a razão orienta o processo da busca. Sem desejo, não há transcendência; sem o concurso da razão, não se completa o processo. A razão deve orientar o desejo rumo à realização do seu objetivo: a contemplação do Belo sem ocaso. O amante do Belo torna-se então, filósofo. Alcebíades, discípulo de Sócrates⁴², na juventude não compreendeu este ensinamento e, portanto, não conseguiu tornar-se filósofo. Alcebíades permaneceu

⁴⁰ PLATÃO, *Banquete*, 205e-212c.

⁴¹ PLATÃO, *Banquete*, 211c-d. Esta proposta, de uma pedagogia do amor, foi retomado por Plotino nos tratados sobre a dialética e sobre o belo das *Enéadas*, como veremos posteriormente.

⁴² PLATÃO, *Banquete*, 215a-22b.

amante de si mesmo e das coisas passageiras. Personifica, no *Banquete*, aquele promissor jovem que procurou tornar-se filósofo. Procurou tornar-se filósofo, mas falhou⁴³.

No *Banquete* é sugerida, assim pensamos, uma transcendentalização do desejo que culminará na contemplação das idéias. E, a pedagogia do desejo, através da transcendentalização dessa experiência humana, é educação do olhar rumo à contemplação daquilo que é permanente fonte de beleza e bem. Essa perspectiva estará presente nas estéticas de Plotino e Agostinho.

1.2.2 Plotino e a conversão pela contemplação estética

Desejamos indicar elementos de uma pedagogia do olhar presentes na estética de Plotino, examinando o tema da conversão pela purificação do olhar. Olhar que, do sensível, chega ao inteligível pela contemplação da beleza.

Plotino nos adverte que o mundo é o melhor dos seres corpóreos, sendo uno e harmônico. Erram aqueles que desprezam o mundo, incapazes de lhe perceber a

⁴³ Ver neste sentido JAEGER (*Paidéia*, 1995, p.748): “A tragédia de amor de Alcebiades por Sócrates, a quem procura e de quem ao mesmo tempo quer fugir, pois, Sócrates é a consciência que o acusa a ele mesmo (*Banquete* 215e-216c), é a tragédia de uma natureza filosófica esplendidamente dotada, tal qual Platão a descreve na *República*, e que por ambição se degrada em homem de sucesso e de poder (*República*, 490 E ss.). É ele próprio que, no grandioso discurso de confissão, no final do *Banquete*, põe a descoberto a sua complexa psicologia – admiração e adoração por Sócrates, mas com mistura de amor e ódio. É a instintiva veneração do forte por aquilo que compreendemos ser a força vitoriosa de Sócrates, e a aversão que a debilidade do ambicioso e do invejoso sente contra a grandeza moral da verdadeira personalidade, ao dar-se conta de que lhe é inacessível. Platão responde, assim, tanto àqueles que, com o sofista Polícrates no seu discurso de acusação, imputavam a Sócrates um discípulo do tipo de Alcebiades, como a Isócrates, que achava ridículo dar o título de discípulo de Sócrates a um homem da grandeza daquele. É indubitável que Alcebiades queria ser discípulo de Sócrates, mas a sua natureza não deixa separar-se de si próprio. O *eros* socrático ardeu na sua alma por momentos, mas não chegou a atear nele uma chama permanente”. Pensamos, com Werner Jaeger, que Alcebiades ilustra a tentativa frustrada de um jovem promissor que, dotado de vocação filosófica, trai a si próprio ao escolher a efêmera glória resultante do sucesso e poder. Sócrates, filósofo por inteiro, torna-se a consciência que questiona Alcebiades. Sócrates, que testemunhou a Filosofia na totalidade da sua vida, assim desperta em Alcebiades sentimentos dúbios de admiração, amor e ódio, pois é tudo aquilo que Alcebiades desejou ser, mas não alcançou. Alcebiades não conseguiu orientar seu olhar para às coisas do alto, falhou. Somente viu a si mesmo e, assim não chegou a ver como o Bem ordena e dá sentido a tudo. Alcebiades somente amou a si próprio, não se tornou filósofo, não realizou todas as possibilidades que a vida lhe ofereceu: ficou no meio do caminho.

beleza, isolando as partes do todo, apegando-se a pequenos detalhes. De Deus procede um cosmo belo e rítmico que deve ser contemplado como unidade⁴⁴. Contudo, da beleza sensível, devemos dirigir nosso olhar até o Belo inteligível.

Para o licopolitano, conforme De Bruyne⁴⁵, nosso belo mundo sensível é apenas uma sombra, um reflexo do mundo inteligível. E, quem olhe para o céu, contemple o fulgor das estrelas, veja a terra plena de vida e esplendor, inevitavelmente perguntará pelo seu autor. Descobrirá que todo ente cósmico é imitação da beleza inteligível⁴⁶, participando necessariamente da beleza da Idéia. O mundo sensível é o último reflexo do Uno⁴⁷ inefável, referido ao bem e fonte da qual emana ser, forma e beleza.

A beleza, por sua própria natureza, é Idéia⁴⁸. É algo interior que pertence à esfera da alma, do espírito. Não consiste apenas na elaboração de uma forma exterior na interioridade da consciência, pois não é a beleza sensível que nos comove, mas seu interior ou forma inteligível. A beleza sensível, assim, nos envia à

⁴⁴ Apoiamos nossa sentença em PLOTINO. *Enneadi*. Trad. Giuseppe Faggin. Milano: Bompiani, 2000.p.355. *En*. III, 2, 3. Lá encontramos: “Ninguém pode, se não erroneamente, desprezar este mundo, como se não fosse belo e o melhor dos seres corpóreos, e acusar a quem é a causa de sua existência. Antes de tudo, ele existe necessariamente e não deriva de um ato de reflexão, mas de um ser superior que gera por natureza um ser semelhante a si mesmo, unido a si mesmo e a todas as suas partes, grandes e pequenas, de modo igualmente conveniente. Por isso, quem acusa o todo, olhando para as partes, faz uma acusação absurda, dado que é necessário examinar as partes em relação ao todo para ver se convenientemente se harmonizam com ele, e examinar o todo sem deter-nos nos pequenos detalhes; pois não acusa certamente aquele que só considera separadamente alguma parte”. O mundo sensível é belo, porque harmônico, rítmico, visto que emanado necessariamente do *Uno* segundo o *Logos* e pela *Alma do mundo*. É vivo e dinâmico, por isto belo. Neste mundo tudo está disposto providentemente e nada é desprezível. Assim como no corpo humano, cujas partes constituem esta unidade viva que é o corpo, o mundo ou cosmo é uma totalidade constituída, onde cada ser encontra seu lugar e sentido.

⁴⁵ DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la estética: la antigüedad griega y romana*. Trad. Armando Suarez, O.P. Madrid: BAC, 1963. t. I. p. 410-411.

⁴⁶ Por isto, Plotino denomina os entes cósmicos, imitações do belo inteligível, de pseudo-seres. Estamos diante de aparente paradoxo. Afinal, se Plotino valoriza o mundo sensível emanado do Uno, por que designa as realidades cósmicas de pseudo-seres? Plotino pensa o real nas suas dimensões sensível e inteligível na perspectiva de uma gradação ontológica. E, nessa gradação, as realidades sensíveis estão fundadas nas idéias, delas dependendo e recebendo seu ser. Assim, os entes cósmicos, na sua instabilidade e sujeitos ao devir, fundam-se nas idéias, seus paradigmas estáveis, e no Uno — situado acima do ser — do qual brota todo o real em suas diversas manifestações, inteligíveis ou sensíveis.

⁴⁷ Por Uno entendemos a primeira hipóstase da tríade plotiniana; por *Noús* ou Espírito, a segunda hipóstase, e por Alma, a terceira. O nome de cada uma dessas hipóstases e de suas manifestações será, por conseguinte, escrito como nome próprio. Procederemos, da mesma maneira, quanto aos nomes utilizados por Santo Agostinho para designar o divino e o que lhe pertence.

⁴⁸ DE BRUYNE, *op. cit.*, p. 404.

beleza da forma. Da mesma maneira, o universo não é belo por sua grandeza e extensão, mas por sua unidade capaz de ordenar o múltiplo⁴⁹. Prossegue De Bruyne, indicando a origem do labor do artista:

A essência da beleza é, pois, segundo Plotino, algo espiritual; um ideal que, como forma original, mora no intelecto da divindade invisível, criadora do mundo; participando deste intelecto, é como o artista concebe igualmente um ideal e o expressa na matéria⁵⁰.

O artista, pois, participando do intelecto divino, concebe um ideal que expressará na matéria. Assim, embora, na estética de Plotino, constantemente sejamos convidados a transitar do sensível ao inteligível, pensamos estar longe do dualismo gnóstico, tão presente naquele período. Plotino nos convida a escutar o sensível, transcendendo-o, mas adverte-nos, como já havíamos destacado, para não o desprezarmos⁵¹. Isto porque, seja através do cosmo ou das obras de arte, podemos chegar à Beleza inteligível, indicada pela presença no sensível, de unidade comunicadora de simetria e ordem⁵².

Lorraine Oliveira, nessa perspectiva, indica-nos as duas colunas sobre as quais está assentada a doutrina estética de Plotino: A processão (Πρόοδος) ou passagem do Uno ao Múltiplo e a contemplação (Θεωρία) - tecnicamente conversão

⁴⁹ De BRUYNE, t. 1, 1963, p.402.

⁵⁰ *Ibidem.*, p.404.

⁵¹ De fato, Plotino, através do conceito de processão, mostra-nos como tudo emana, por desdobramentos sucessivos, da Tríade Divina Uno, *Noûs* (ou Espírito) e Alma. Plotino, pensamos, distancia-se tanto do dualismo gnóstico como do risco de panteísmo. Distancia-se do dualismo gnóstico porque o mundo sensível ou cosmo é participação no inteligível, do qual procede. Afasta-se do risco do panteísmo porque o Uno é o indefinível fundamento não-fundado, no qual radica todo real sensível ou inteligível. O cosmo criado manifesta o Uno sem confundir-se com ele. Assim, quando a alma racional individual contempla o belo inteligível, na busca de sua unificação à alma do mundo, descobre a si mesma e dirige seu olhar ao Uno, fonte de tudo aquilo que é. Nossa interpretação pode ser confirmada no estudo de ULLMANN, Reinholdo Aloysio (*Plotino. Um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002). Além do rigoroso estudo do professor Ullmann, notadamente nos capítulos III e IV (onde examina a relação do Uno com o Mundo e o tema do conhecimento), recordamos as aulas de estética plotiniana ministradas pelo professor Costa Macedo, em janeiro de 2006, na Faculdade de Letras da Universidade do Porto, que nos orientam e inspiram.

⁵² DE BRUYNE, *op. cit.*, p.413.

(Επιστρέειν) - ou passagem do múltiplo ao Uno⁵³. O percurso estético, então, é um itinerário de retorno à dimensão da interioridade, que da beleza sensível conduz à Beleza inteligível, e desta, ao Uno. Este itinerário é descrito por Plotino nos tratados I, 6 (sobre o Belo inteligível) e I, 3 (sobre a dialética) que brevemente examinaremos.

Encaminhando o exame dos referidos tratados verificamos a centralidade da temática estética no pensamento de Plotino: “Na doutrina da sabedoria de Plotino, ocupam lugar central o motivo estético-religioso da catarse, isto é, da purificação, e o autodomínio na vida cotidiana”⁵⁴. O cultivo das virtudes cívicas, o exercício dialético de busca da sabedoria, o amor ao Belo transformam o ser humano, purificando-o e libertando-o. Notadamente, a via estética constitui-se num privilegiado itinerário ascensional rumo ao Belo inteligível, capaz de conduzir ao autoconhecimento e à contemplação do Uno e realizando, assim, maximamente as potencialidades da alma racional, tornando virtuoso o ser humano⁵⁵.

1.2.2.1 O percurso dialético do músico, do amante e do filósofo ao Uno

No tratado I 3, 1-6 das *Enéadas*, distingue Plotino três classes de homens: os músicos, os amantes e os filósofos. Em cada uma dessas categorias, se ascende - pelo exercício da dialética - do inferior ao superior, do exterior ao interior, da beleza sensível à Beleza inteligível.

⁵³ OLIVEIRA, Loraine. O belo em Plotino: do múltiplo ao Uno. *Síntese - Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v.32, n.103, 2005.

⁵⁴ ULLMANN, 2002, p. 139.

⁵⁵ Prosegue ULLMANN (2002, p.139-140): “Escreve o autor da *Enéadas*: ‘As virtudes cívicas dão, efetivamente, ordem à nossa vida e nos tornam melhores, porque impõem limites e medida aos nossos desejos e a todas as nossas paixões bem como nos livram das falsas opiniões’. (*En.* I, 2, 13-16). [...] Por quê? Por que o Uno (Deus) está presente em todas as coisas, portanto também no mais íntimo do homem. ‘Ele (o Uno) aparece, sem ter vindo; está presente antes de qualquer coisa (...). E é maravilhoso que, sem ter vindo, já se ache presente. (*En.* VI, 7, 36)’. Plotino nos encaminha à interioridade na busca de nós mesmos, do Belo e do divino. O encontro com o Belo inteligível é, ao mesmo tempo, então, encontro de cada um consigo mesmo e encontro com o divino.

O músico, aberto às influências das primeiras impressões sensíveis, transportado pelo belo, comover-se-á com a beleza dos sons, evitará nos cantos o desacordo e a dissonância e, nos ritmos, causar-lhe-á agrado medida e acordo. Verificará que a proporção e acordo ordenadores dos sons, dos ritmos e das figuras sensíveis encontram sua origem no plano inteligível. Separará, então, os acordes e proporções da matéria onde atuam e intuirá a beleza dos acordes em si mesma e compreenderá a origem inteligível de tudo que o encanta e comove. Finalmente, poderá dirigir-se para além das belezas particulares e contemplará a Beleza absoluta. Quando da contemplação dessa Beleza sem ocaso, eterna e plena, para crer nesta realidade, necessitará adotar argumentos filosóficos. Assim, o músico, comovido pela origem de toda beleza, no gozo da beleza absoluta, tornar-se-á filósofo para justificar o novo estágio conquistado⁵⁶.

O percurso do músico à Beleza absoluta é um exercício dialético, catártico e libertador. Por isso, para De Bruyne, o músico é “símbolo de todos os amantes da beleza artística e sensível; ao finalizar sua ascensão pode transformar-se em amante da beleza espiritual, como o enamorado pode converter-se em filósofo amante da sabedoria eterna”⁵⁷. Nesse exercício dialético, estimulado pelas harmonias sonoras, utilizando as matemáticas e a lógica como instrumento, comporá ritmos e melodias, comovendo-se no belo, gradativamente, será conduzido à Filosofia. A inusitada e intensa aventura vivida, nessa via da busca do belo, poderá transformar o amante da música em filósofo⁵⁸.

⁵⁶ PLOTINO, *Enéadas*, III 1, 5-35.

⁵⁷ DE BRUYNE, t. 1, 1963, p.423.

⁵⁸ Loraine de Oliveira (2005, p. 262) descreve o percurso do músico à beleza inteligível e procura dar uma nova razão para o músico tornar-se filósofo: “Então, o músico parte da beleza sensível, das impressões sonoras, buscando a harmonia e a medida nos ritmos e melodias. Assim, as analogias e as palavras que se realizam na matéria, ou seja, a própria música, o conduzem à harmonia e à beleza inteligível, e por fim, a toda e única beleza, que de fato o embeleza e embeleza a música. [...] As analogias, sendo entendidas como relações de proporção entre os sons, referem-se à medida e ao aspecto matemático da música. Se é possível entender *οἱ λόγοι* como ‘as palavras’, então pode-se aventar uma hipótese que justifica porque o músico e não o artista em geral deve tornar-

O amante⁵⁹, como o músico, transformado em amante da beleza, fixará sua atenção às reminiscências e vestígios visíveis da Beleza inteligível. Contudo, ignorando que a Beleza mesma⁶⁰ é transcendente, não poderá compreendê-la. Atonitadamente fascinado pelas belezas sensíveis, precisará ser despertado, necessitará aprender desprender-se do fascínio exercido pela beleza de um só corpo e, pelo esforço do pensamento, descobrir que uma idêntica beleza faz belos todos os seres. Nessa ascensão perceberá que o belo se faz mais pleno nas ocupações e belas leis, nas artes, nas ciências e na virtude. Assim, ensinado e gradualmente transportado ao inteligível, poderá ver a unidade do belo, saberá como se forma, transitará das virtudes à inteligência e, desta, ao ser. Nessa etapa do percurso, atingirá a via superior a que sua alma realmente aspirava⁶¹.

O filósofo⁶², naturalmente, volta seu olhar para o alto na busca das realidades supremas. Mas, incerto no modo de proceder, necessita de um guia. Pela orientação e exercício das ciências matemáticas, habituar-se-á às noções e à certeza da existência dos seres incorpóreos, ensinamentos que prontamente acolherá, visto ser amigo da sabedoria. Elevando-se no caminho da virtude pela visão dos inteligíveis, está preparado para o ingresso na dialética⁶³. Tornando-se dialético, continuará a

se dialético para converter-se⁵⁸. Diríamos, então, que a música não consiste apenas num exercício matemático e lógico, mas, também, numa ação que envolve discurso, palavras. A música é linguagem. Por isto, o músico torna-se dialético e filósofo.

⁵⁹ PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 2.

⁶⁰ Por *beleza mesma* entendemos o Belo em si, o Belo que não tem ocaso, o Belo eterno, o Uno belo.

⁶¹ Na descrição do percurso do amante que da beleza sensível chega ao Belo em si percebemos a presença da pedagogia erótica de PLATÃO, proposta no *Banquete* em 210a-b (o primeiro grau na escala do amor é o amor aos corpos), 210c (o segundo e terceiro graus encontramos-os na beleza da alma, das atividades humanas e das leis), 210d-e (o quarto grau na escala do amor é o amor à beleza do conhecimento) e 211a-b (o vértice da escala do amor é a visão do Belo em si. E, finalmente, em 211cd, encontramos um resumo do itinerário proposto, que do amor a um corpo belo através das diversas etapas ascensionais conduz o amante até o Belo em si. Plotino, no tratado sobre o Belo (*En. I 6*), explorará originalmente a proposta desta pedagogia erótica, presente em outros diálogos de Platão, mas privilegiadamente fixada no *Banquete*. Na *En. I 3, 2*, o amante convertido em amante do Belo, precisará ser introduzido no dialético processo de ascensão ao Uno. Isto, porque comovido pela beleza sensível, ignora que a origem de todas as belezas radica na Beleza suprema. Necessitará ser despertado pelo ensinamento e, deste modo, será encaminhado ao conhecimento do Belo.

⁶² PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 3.

⁶³ PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 4, 5-10.

sua busca, agora, perseguindo distinções e definições. A dialética permitirá racionalmente dizer o que a coisa é, no que se diferencia das outras coisas e se assemelha a elas, indicando entre quais objetos se encontra, em que classe, diferenciando o ser do não-ser. Considerará o bem e o seu contrário e as espécies subordinadas, definindo o eterno e o seu oposto, procedendo, em cada caso cientificamente e não com opinião⁶⁴. Distanciando-se do vagar errante entre as coisas sensíveis e do engodo, se fixará no inteligível, nutrindo nossas almas, como diz Platão, na planura da verdade⁶⁵.

O filósofo, elevando-se ao ser e ao além do ser, pelo exercício dialético, tendo contemplado as coisas divinas, acrescenta às virtudes cívicas, para as quais está naturalmente inclinado, a prudência e o discernimento⁶⁶. Se as virtudes cívicas dão moderação à alma pela ordenação das paixões, a dialética possibilita o discernimento e a prudência. Pela dialética, a alma contempla os princípios inteligíveis⁶⁷, transcende o mundo e a si mesma. Somente pelo aperfeiçoamento dialético é possível unir-se ao divino, vendo-o mais plenamente, atingindo, desse modo, um grau superior da virtude, realizando maximamente as aspirações da alma

⁶⁴ A distinção entre o aparente e o real, entre o dizer por opinião e o dizer por ciência, concepção herdada de Platão, somente é possível pelo exercício dialético. O exercício dialético (*En.* 3, 5, 10-20) é muito mais que um exercício lógico (ou matemático): é uma ação da razão que conduz à intuição das realidades supremas, nas quais o filósofo baseará suas afirmações.

⁶⁵ Plotino prossegue descrevendo o método dialético nos seus momentos ascendente e descendente, indicando que a dialética, ciência por excelência e parte mais preciosa da Filosofia, é o modo de proceder até às realidades supremas, na busca de síntese integradora capaz de justificar todas as realidades, sejam sensíveis ou espirituais. Como no *Parmênides* de Platão, convida analiticamente dividir o todo na busca das distinções que conduzam aos gêneros supremos, permitindo as distinções necessárias para tanto. E, tendo o filósofo progredido nesta ciência, contemplará a verdade na sua dimensão inteligível, chegando à visão intelectual do Uno e de tudo aquilo que dele procede.

⁶⁶ PLOTINO, *Enéadas*, I 3, 6, 5-20.

⁶⁷ PLOTINO (*Enéadas*, I 3, 5) afirma: “Porém, de onde tira essa mesma ciência os princípios? É a inteligência quem dá os princípios evidentes; a alma pode recebê-los. Daí a série de operações: ela compõe, combina e divide até que chegue à inteligência completa. Ela, diz Platão, é o mais puro da inteligência e da prudência. Sendo a mais preciosa de nossas faculdades, relaciona-se conseqüentemente com o ser e a mais preciosa realidade, a saber, a prudência no ser e a inteligência que está além do ser. E a Filosofia? É o mais precioso de tudo, mas a dialética é idêntica a ela ou pelo menos é a parte mais preciosa”. Eis o que pensa Plotino da dialética, esta ciência superior que conduz à plenitude, seja na visão intelectual do ser e do além do ser, seja na vida de cada indivíduo que a exercita.

racional ou do ser humano⁶⁸. A prudência, enquanto conquista da razão tem sua origem nessa visão espiritual do ser e do além do ser⁶⁹, permite realizar discernimentos baseados numa medida superior, assegurando, assim, pelos retos juízos e pelo reto proceder, um grau superior de virtude⁷⁰.

Como devemos pensar os caminhos percorridos pelo músico, pelo amante e pelo filósofo na busca do inteligível, do Uno? Afinal, tanto o músico como o amante não precisam tornar-se filósofos para cumprirem sua jornada? O filósofo, diferentemente do músico e do amante, desconsidera a beleza como meio de ascensão ao mundo inteligível?

O músico e o amante, responde afirmativamente o tratado, necessitam da dialética no afã de justificar a visão do Belo inteligível conquistada. O filósofo, naturalmente inclinado às coisas do alto, pode transitar por este mundo sem apego e, quando orientado pelas matemáticas e lógica, tendo chegado ao exercício dialético, transcenderá o sensível, e alcançando a dimensão do inteligível, dirigirá

⁶⁸ REALE, Giovanni (História da Filosofia Antiga. São Paulo: Loyola, 1994. v. IV, p.514) sobre as chamadas virtudes superiores esclarece: “As virtudes entendidas como ‘purificações’ são superiores às ‘virtudes civis’. Com efeito, enquanto as virtudes civis se limitam a moderar as paixões, as virtudes no sentido de purificações nos *livram das paixões* e, por conseguinte, permitem à alma unir-se ao que lhe é afim, ou seja, ao espírito, uma vez que tal união somente pode realizar-se pelo desapego do sensível (*En. I, 2, 2s*) e, mesmo, à própria alma (das duas partes inferiores). Eis o que escreve Plotino ‘[...] a virtude é própria da alma; não pertence ao espírito, nem Àquele que está além’. Uma vez que a alma atinge o espírito e o contempla, nessa contemplação e imitação do Espírito as virtudes, por assim dizer, se transfiguram. No espírito, as ‘virtudes’ são como que *os modelos dos quais as virtudes da alma são imagem e cópia*. Com efeito, nesse nível superior, a *sabedoria* torna-se contato da alma com o Espírito, a *justiça*, o voltar-se da alma para o Espírito, a *temperança*, o íntimo aderir da alma ao espírito, e a *fortaleza*, o perseverar impassível da alma no Espírito impassível, sem sofrer qualquer paixão do corpo”. Plotino transforma a tábua tradicional dos valores (REALE, v. IV, 1994, p.513). A alma racional, no seu processo de retorno ao divino, pode vivenciar união com o Espírito e, assim, transfigurar-se no divino. Quando transfigurada, transfiguram-se, igualmente, os valores e virtudes. O ser humano, a alma racional, alcança assim novo estágio na existência e um superior estado de vida virtuosa. Interessante destacar: para Plotino, já na vida presente podemos alcançar esse estágio, inclusive, podendo gozar da visão extática do divino. Nesse processo, é conveniente recordar, o mérito da conquista pertence à alma racional. A alma racional, sendo livre, por si mesma busca o divino. Fica assim mais bem compreendida, com a contribuição de Giovanni Reale, a diferença existente entre as virtudes civis e as virtudes alcançadas pela purificação da alma

⁶⁹ Ou do Uno e suas hipóteses, tanto quanto isto seja possível.

⁷⁰ As virtudes cívicas são condição, como dizíamos, para a conquista do novo grau de virtude, baseado nas coisas do alto, nesta medida superior conquistada pelo filósofo pelo exercício da dialética. Se as virtudes cívicas, naturalmente dispostas no ser humano, asseguram o domínio das paixões e possibilitam a vida na cidade, o discernimento e a prudência garantem, pela conquista da visão espiritual do todo, um novo estágio da moralidade, positivamente superior. Essa nova conquista não exclui o primeiro estágio, mas eleva a alma racional a um novo plano.

sua atenção à fonte de todo ser, de todo bem e de toda beleza. Realizará o processo de purificação que o identificará com o divino, atingindo o plano superior da virtude, conseqüentemente. Entretanto, se o percurso do filósofo não é galgado pela fascinação causada pelo belo, como nas vias do músico e do amante, isso não representa descaso à beleza, seja sensível ou inteligível. O filósofo no transitar pelo mundo se dá conta da beleza, contudo atinge sua meta pela dialética, desde o começo da sua jornada.

1.2.2.2 A gradual ascensão ao Uno pela visão erótica do Belo

Cumpra, agora, dedicar especial atenção ao tratado sobre o Belo (*Enéadas*, I 6, 1-9), central para a compreensão da estética do licopolitano. Neste tratado, o belo visível é especialmente considerado. Se, no tratado anterior, caracterizado como dialético, a música nos encaminha ao mundo espiritual, agora, vemos positivada a experiência visual - presente nas belezas da criação e nas artes plásticas – como via ao Belo inteligível.

O belo se faz presente, tanto na visão, como na escuta, na combinação das palavras e na música em geral⁷¹. Belas são as melodias e ritmos. Distanciando-nos das sensações rumo a um campo mais elevado, belas são as ocupações, as ações, as ciências e a virtude. A alma racional, então, percebe o belo em diversas gradações, seja nos corpos belos ou nos sons harmoniosos, seja nas ações meritórias ou na virtude.

Comumente afirmamos que a beleza visível é fruto da mútua simetria das partes entre si em relação ao todo. De fato, encontramos simetria nos belos corpos,

⁷¹ PLOTINO, *Enéadas*, 3 1, 5-40.

nas esculturas, nos seres criados, tal como descobrimos harmonia nos ritmos e melodias. A alma se comove e goza diante de um quadro bem composto, de uma escultura proporcional, do inigualável brilho dos astros, de uma bem-composta melodia. Contudo, será a simetria causa da beleza sensível? Nesse caso, nada simples seria formoso; somente o composto poderia sê-lo, e a beleza seria um privilegio do todo, estando as partes privadas dela. Mas, se o todo é belo, as partes também o são, visto que a beleza não resulta da simples agregação de partes feias reunidas para compor um todo belo. Prosseguindo, como explicar a beleza, por exemplo, da luz do Sol, simples e não-composta? A beleza simples de cada som antes de sua inclusão em bela melodia? A beleza oscilante de um rosto, que, conservando a mesma simetria, ora parece belo e ora não? Como explicar a beleza presente nos belos hábitos, nas belas concepções mentais, nas ciências? E, se a beleza da alma se encontra na virtude, qual é a origem dessa beleza? A beleza comunicada aos corpos, aos sons belos, à alma, não seria algo mais que a simetria? A simetria, ela mesma, não seria bela por outra coisa? Qual é a fonte da beleza? Por que todas as coisas, quando relacionadas à alma, são belas?

A beleza dos corpos⁷² é uma qualidade que comove a alma, confundindo-se, inicialmente, com a dimensão sensível. Todavia, sendo a beleza da mesma natureza da alma, reclamará ser reconhecida, lembrada, suscitando reflexão nessa direção. Assim como o feio repugna à alma, o belo — de natureza inteligível — lhe agrada. No visível, a alma contempla o invisível que torna belas todas as coisas: a forma ou idéia. No trânsito pelo mundo, estimulada pela beleza exterior das coisas sensíveis, dirige a atenção para o invisível, ou seja, para a Idéia ou forma. Ao recordar os inteligíveis, constata que a causa da unidade e beleza das realidades sensíveis é a

⁷²PLOTINO, *Enéadas*, I 6, 5.

Idéia ou forma. Dá-se conta de que a Idéia confere simetria e proporção ao que é visto, assegura harmonia aos belos sons que escuta. Quando associada à matéria, a idéia ordena-a, unifica suas partes, constitui um todo harmônico⁷³. E, ao contemplar na idéia a causa da beleza sensível, através deste juízo, ascende mais um degrau na sua jornada rumo ao divino.

No seguinte estágio⁷⁴, desprendendo-se das sensações, a alma ascende às belezas mais elevadas, emocionada, discorre sobre a beleza dos belos hábitos, das ciências, das artes e de coisas semelhantes. Assim como é capaz de enamorar-se pela beleza dos corpos, também é capaz de enamorar-se das coisas não-sensíveis. Experimenta sentimentos sublimes e alegra-se ao enxergar, em si mesma ou noutras pessoas, a beleza das virtudes, da justiça, do autodomínio e da inteligência plasmada à imagem de Deus. Atenta, a razão deseja saber o que são estas realidades? O que as torna amáveis à alma? Que coisa brilha, portanto, sobre todas as virtudes, como uma luz⁷⁵?

A beleza da alma encontra-se na virtude. E, a alma torna-se virtuosa, quando purificada⁷⁶, não temendo mais a morte, une-se ao inteligível. Transforma-se, então, numa espécie de forma ou idéia, incorpórea e intelectual. Passando a pertencer completamente ao divino, descobre nele a fonte da beleza de todas as coisas que lhe são semelhantes. Pela ação catártica, purificada, unida ao divino, a alma torna-

⁷³ Aprendemos, com o licopolitano, que a beleza sensível é participação na Idéia. PLOTINO (*Enéadas*, I 6, 2, 10-20) corrobora com nossa interpretação, ao discorrer sobre a unidade e beleza participada pela Idéia às realidades sensíveis: “Mas, que semelhança há entre as belezas deste mundo com aquelas superiores? E se alguma semelhança há, de que depende a beleza de umas e outras? Por enquanto, digamos da participação na Idéia. Porque tudo o que naturalmente está destinado a receber uma idéia e uma forma, se fica privado dela e não participa de sua Idéia exemplar, é feio e fica fora do plano divino; nisto consiste a feiúra absoluta. [...]. Porque a idéia que se introduz nele é o que constitui o ser múltiplo na sua unidade, ordenando-o, combinando entre si as partes diversas, levando-o a um acabamento harmônico pela totalização do equilíbrio das suas partes [...]. E a beleza não se entrega ao ser, até que este se unifique; porém, ao entregar-se, penetra tanto no conjunto como nas partes [...]”.

⁷⁴ PLOTINO, *Enéadas*, I 6, 4, 5-20.

⁷⁵ PLOTINO, *Enéadas*, I 6, 5, 5-20.

⁷⁶ PLOTINO, *Enéadas*, I 6, 6, 5-10.

se muito mais bela: “Reduzida à inteligência, a alma é muito mais bela. E a inteligência, e aquilo que com ela vem, é para a alma uma beleza própria e não estranha, porque então ela é só alma”⁷⁷. Por isso, ama nas coisas não-sensíveis sua própria semelhança com elas e com o divino. Os belos hábitos, as belas ações, as belas ciências, as belas artes, as belas virtudes, por conseguinte, originam-se da identificação da alma com o belo inteligível, com o divino. Amando a natureza imaterial dessas realidades, conseqüentemente, acaba amando a si mesma na identidade com o belo inteligível que torna belas todas as coisas⁷⁸.

A alma, progressivamente, dirige seu olhar amante ao Uno, fonte de todas as gradações e manifestações do belo, dito como bem ou primeira beleza⁷⁹. Nesse itinerário ascensional, paulatinamente desliga-se dos vestígios sensíveis da beleza, continuando na busca de si mesma. Desejosa do Belo e do Bem, buscará, na visão integrativa com o Uno ou divino, a felicidade que almeja⁸⁰. Giovanni Reale, nesta direção, sentencia:

⁷⁷ PLOTINO, *Enéadas*, I 6, 6, 10-15.

⁷⁸ LORAINÉ OLIVEIRA (2005, p.264) destaca quão importante é a reminiscência no processo de conversão ou retorno ao Uno: “A memória por sua vez reveste-se de grande importância para aquele que está no caminho da conversão. Em linhas gerais, estando a alma em relação com o inteligível, ela se sente reavivada e feliz; em contato com o sensível, se enganada por sua semelhança com o mundo inteligível, é induzida a baixar, enfeitada. Estando no meio, percebe a ambos. Mas pensa o inteligível, quando se lembra deles e dirige-se a eles (Cf. IV, 6, 3. 7-11). A alma os conhece, porque os possui no seu íntimo, como a inteligência possui em si o Uno. Ora, o que isto significa? Que, ao lembrar-se do Belo, efetivamente reconhece o belo em si mesma. Então se torna bela. Ou seja, o belo sensível suscita a lembrança do Belo inteligível, caso o homem não se deixe seduzir pelo encanto do corpo belo, ou seja, pela bela aparência que afinal não passa de um reflexo”. Portanto, reconduzida à interioridade, evitando os desvios suscitados pela expressão sensível do belo, encontrará em si mesma a beleza inteligível; percurso progressivo, gradual, ascendente, que do belo sensível, pela via da interioridade, conduz ao Belo inteligível.

⁷⁹ Sobre a relação entre o Belo inteligível e o Bem, Loraine de Oliveira (2005, p.266) esclarece: “Ao longo dos seus textos, vai tornando claro que não considera o Belo Inteligível e o Bem precisamente idênticos. Assim, é válida uma breve alusão a VI 7, 32, 29, onde Plotino diz que o Bem é um belo além do belo (Κάλλος υπερ κάλλος), ou como aparece em I, 6, 9, 40, a Primeira Beleza. Uma solução para compreender a questão é que o Bem está no mesmo nível ontológico do Hiperbelo, que é chamada a Primeira Beleza (ou Primeiro Belo – todos estes termos podem ser usados para o diferenciar do Belo ou Beleza Inteligível), ou seja, da fonte do Belo, mas uma fonte sem forma, pois anterior à própria forma. Bem, Hiperbelo, primeira Beleza podem ser entendidos então como maneiras de dizer o Uno, não propriamente determinações dele, pois, se tivesse determinações, já não seria Uno, mas múltiplo”. Consideramos, para nosso estudo, suficientemente esclarecedora a presente interpretação, que localiza, além do Belo Inteligível, a fonte de toda beleza. Assim, o Uno, origem de todos os graus do belo, pode ser dito como Bem, Hiperbelo, Primeira beleza.

⁸⁰ PLOTINO, *Enéadas*, I 6, 7, 5-20

A erótica plotiniana é, como a platônica, ligada estreitamente à beleza. Ora, sabemos que a beleza é, fundamentalmente, a forma em todos os níveis. Também a beleza sensível é forma: é exatamente, o transluzir da forma inteligível no sensível. Na medida em que o belo é forma, é conatural à alma e, portanto, é capaz de fazer reentrar em si a alma e de reconduzi-la à lembrança de suas origens divinas; e a 'transfixão' que o amante experimenta ao ver o belo, não é mais que a recordação metafísica das próprias origens espirituais. [...] Por esse caminho, afinal, a alma parte do belo, transcendendo o belo sensível por meio das mesmas energias que o belo desperta nela, progride através de vários degraus incorpóreos até tornar-se ela perfeitamente bela e identificar-se com o Belo absoluto (o Espírito) e com o princípio do Belo (o Bem, o Uno)⁸¹.

Se o belo é, fundamentalmente, a idéia em todos os seus níveis de manifestação, a comoção vivenciada pelo amante do belo, constitui-se na recordação metafísica das suas próprias origens espirituais. Desse modo, o amante do belo, no seu peregrinar, somente encontrará termo para a sua busca, quando da sua identificação com o Belo absoluto e com o seu princípio, o Uno.

Aquele que ama o belo, neste itinerário de desapego e ascensão, abandona o mundo⁸². E, dirigindo seu olhar primeiro às coisas sensíveis, depois às virtudes e seu correlato, posteriormente ao Belo Inteligível, finalmente, poderá contemplar o Uno, ou Primeira Beleza. Nesse esforço de adequação do olhar, habituando-se gradativamente, a alma orientará seu olhar interior às coisas superiores⁸³. Propedeuticamente, Plotino postula interessante paralelo entre o olho e o Sol, a alma e o belo⁸⁴. Assim, o olho não veria o Sol, se não fosse semelhante ao Sol. Do mesmo modo, a alma não contemplaria o Belo Inteligível (e o Uno), se não fosse bela. Considerando a interessante analogia, podemos realizar duas afirmações: o olho, no esforço de ver o Sol, torna-se solar, transformado pela luz e beleza

⁸¹ REALE, v. IV, 1994, p.517.

⁸² PLOTINO, *Enéadas*, I 6, 7, 30-35.

⁸³ Cf. PLOTINO (*Enéadas*, I 6, 9, 5): "Que coisa vê, portanto, esta vista interior? Apenas desperta, não pode ver bem os objetos brilhantes. A alma precisa acostumar-se a ver, por si mesma, antes de tudo as belas ocupações, depois as belas ações, não aquelas que as artes realizam, mas aquelas dos homens que dizemos virtuosos, e em seguida, a alma daqueles que realizam estas belas ações".

⁸⁴ Cf. PLOTINO (*Enéadas*, I 6, 9, 30): "O olho nunca veria o Sol, se já não fosse semelhante ao Sol, nem a alma veria o Belo, se não fosse bela".

irradiada do astro rei. Também a alma, dirigindo seu olhar ao divino, movida por desejo superior, será gradativamente transformada pela visão do Belo Inteligível (e do Uno). Nessa via ascendente, adequando a visão interior ao inteligível, a alma transitará das ações dos homens virtuosos à beleza de uma alma boa.

Mas, como é possível ver a beleza de uma alma boa? Plotino nos indica o caminho: “Retorna a ti mesmo e olha”⁸⁵. E, se ainda não te vês belo, faz como o escultor, ele que trabalha o mármore, esculpindo-o até extrair uma bela imagem. Cultiva a ti mesmo, purificando-te nas virtudes e no gozo da beleza inextinguível. Transmutarás tua interioridade nesta divina luz sem medida, tornando-te capaz de contemplar, tanto a beleza de uma alma boa, como a origem de todas as expressões do belo sensível e inteligível. Eis a via proposta por Plotino. A alma, longe dos vícios e perturbações, cultivando-se a si mesma, num permanente caminho de conversão, alcançará, já na vida presente — pela adequação do olhar — a visão do divino.

A via ascendente de Plotino, conseqüentemente, é um exigente caminho de ascese, cujo termo é o encontro da alma consigo mesma, na visão e união com o sumamente Belo. Nessa via, “cada um deve tornar-se, antes de tudo, deiforme e belo, se deseja contemplar a Deus e a beleza”⁸⁶. O caminho, em direção ao belo, conduz do múltiplo ao Uno. Inicialmente, cada um transitará das belezas sensíveis à beleza inteligível, constatando que todas as coisas são belas, enquanto participam

⁸⁵ PLOTINO (*Enéadas*, I 6, 9, 5-20) convida-nos: “Retorna a ti mesmo e olha. E, se não te vês ainda belo, então, como o escultor de uma estátua que deve tornar-se bela, retira aqui, raspa lá, pules isto e limpa aquilo, até que no mármore apareça a bela imagem: como ele, retira todo o supérfluo, alinha tudo que é torcido, limpa e abrilhanta tudo o que é escuro e não cesses de esculpir a tua própria estátua, até que se acenda em ti o divino esplendor da virtude, até que vejas a temperança sentada sobre um trono sagrado. Se tu te transformaste nisto, se tu vês tudo isto, será pura a tua interioridade e nada que esteja mesclado interiormente contigo mesmo; se tu te transformaste completamente numa luz verdadeira, não numa luz de grandeza ou forma mensurável, que pode diminuir ou aumentar indefinidamente, mas numa luz totalmente sem medida, porque superior a cada medida e a cada qualidade; se te vês deste modo, tu te tornaste uma visão, tem confiança em ti; embora permanecendo aqui, hás subido ao alto, e não tens necessidade de guia. Fixa teu olhar e contempla”.

⁸⁶ PLOTINO, *Enéadas*, I 6, 9, 35.

das formas ou idéias. A seguir, localizará no bem, encontrado além do Belo Inteligível, a fonte e princípio de todas as belezas⁸⁷. A alma, portanto, tornando-se capaz da visão do Belo Inteligível, e indo além do Belo Inteligível, finalmente atingirá a meta visada, no gozo contemplativo do Uno, dito como Bem ou Beleza primordial.

No itinerário do belo, a viagem terá atingido sua meta, quando o ser humano, pela visão do belo inteligível e do Uno, for reintegrado às suas origens espirituais. Essa visão é conquista, supõe a educação do olhar que, unificado e voltando-se às coisas do alto, assegura, também, unidade à própria existência do ser humano. A visão do belo inteligível e do Uno exige retorno à interioridade, cultivo de si mesmo, esforço de autotranscendência. Essa comunhão com o divino, salientamos, pode e deve ser realizada, aqui e agora, no presente, pelo esforço de cada um.

O itinerário de retorno ao Uno, compreendido como via da conversão, é um caminho de esvaziamento da própria alteridade⁸⁸. É preciso despojar-se, inclusive, de si mesmo. Contudo, nesse despojamento ou esvaziamento, não ocorre perda, mas ganho. Segundo Giovanni Reale,

pode-se objetar que, por este caminho Plotino chega a reduzir a zero não só o mundo exterior, mas também o eu e, assim, a anular o próprio homem e, que, por conseguinte, a sua felicidade acaba por ser a felicidade do perder-se no nada. Para Plotino, o oposto é verdadeiro. Despojar-se de todas as coisas não significa, de modo algum, empobrecer-se ou mesmo anular-se a si mesmo, mas, ao contrário, significa fazer-se maior enchendo-se de Deus e, portanto, do todo, ou seja, do infinito. [...] Despojar-se de tudo significa retorno da alma a si mesma e o encontrar o vínculo metafísico que a une não

⁸⁷ PLOTINO relacionando bem e belo esclarece-nos (I 6, 9, 35-40): “O que está além da beleza chamamos a natureza do bem; o belo está colocado frente a ela. Assim, numa expressão de conjunto, diremos que o primeiro é o belo; porém se querem dividir os inteligíveis, ter-se-á de distinguir o belo, que é o lugar das idéias, do bem, que está além do belo e que é sua fonte e princípio. Ou identificar-se-ia o bem e o belo num mesmo princípio. Em todo o caso, o belo está no inteligível”. Assim, a beleza inteligível é o lugar das idéias. O bem será encontrado além do belo, como sua fonte e princípio, referido, em última instância, ao Uno. Ver, neste sentido, MANFARDINI, Tina. *Comunicazione ed estetica in Sant’Agostino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1995. p.107.

⁸⁸ Segundo REALE (v. IV, 1994, p.517), na conversão, o itinerário é o contrário da processão. Se, pela processão, derivam do Uno as sucessivas hipóstases, por uma espécie de diferenciação e alteridade, retornar ao Uno, significa o contrário. A conversão é um despojar-se das diferenças, no sentido da reintegração ao Uno. E, isto é possível, porque a alteridade não está na primeira hipóstase ou Uno, mas, sim, no que vem depois do Uno e, especialmente, em nós, seres humanos.

somente ao ser e ao Espírito (segunda hipóstase), mas ao próprio Uno (ou seja, a primeira hipóstase)⁸⁹.

A proposta de Plotino, filósofo e místico, apresenta ao ser humano, pela via da purificação ou despojamento, possibilidade de realização notável. Este esvaziamento é, de fato, conquista de si mesmo, pela união com o divino. Nada há, na proposta do licopolitano, nessa perspectiva, de perda ou diminuição do humano, mas, ao contrário, ganho e plenificação do humano. É interessante destacar outra descoberta que realizamos: encontramos, na concepção místico-filosófica do licopolitano, coincidências, em muitos aspectos, com a mística cristã. Esvaziamento e totalização no divino, pensamos, explicitam o núcleo central dessas coincidências. Conseqüentemente, a visão transformada em contemplação, integrando o homem ao divino, já nesta vida, doa sentido, significado à sua existência.

Dessa integração ao divino pela adequação do olhar, também resulta novo modo de ver e relacionar todas as coisas, inteligíveis ou sensíveis⁹⁰. Como do Uno tudo emana, contemplado o Uno, seja pela mediação dialética ou erótica, quando do retorno ao mundo, tudo será percebido integrativamente. Nesse retorno, no exercício do olhar, a razão perceberá na unidade cósmica, o lugar do humano e a presença

⁸⁹ REALE, v. IV, 1994, p.519.

⁹⁰ PLOTINO (*Enéadas* III, 2) dedica especial atenção à providência e sua tarefa no governo do mundo. A providência universal consiste na conformidade do mundo à inteligência (*En.* III 2, 1). Por isto é preciso olhar o universo na perspectiva da sua totalidade (*En.* III 2, 3). E, mesmo o mal, existe em função do bem (*En.* III, 2, 5). Se cada coisa ocupa seu lugar no universo (*En.* III, 2, 7), o homem ocupa o lugar que há escolhido (*En.* III 2, 9), movendo-se livremente no mundo pelas suas ações (*En.* III, 2, 10). Ver em totalidade é perceber a ação da providência no mundo, os nexos racionais que unem todas as coisas, a presença da inteligência no cosmo. Compete ao homem aprender a ver em totalidade, entendendo onexo que une tudo, a razão dos eventos, o lugar de cada coisa no mundo. Os títulos indicados e a breve interpretação, acreditamos, confirmam nossa afirmação. Ou seja, a transformação operada pela contemplação do Uno, permite, quando do regresso ao mundo, ver todas as coisas e eventos, integrativamente. De fato, a perspectiva de Plotino é otimista, extremamente positiva. Contudo, convém destacar o inigualável ganho resultante da capacidade conquistada, que permite ver unitivamente. Esta percepção integrativa, sublinhamos, é possibilitada tanto pela conversão ao Uno, quanto pela nova orientação do olhar da razão, agora transformado, quando do retorno ao mundo.

do divino. Verá abrangentemente, descobrindo na unidade das partes, integradas na grande unidade do todo, correspondência antes não-intencionada. Constatará que, verdadeiramente, o todo, enquanto unidade, não é o mero resultado da soma das suas partes, mas conseqüência das relações intensas e criativas, estabelecidas entre as partes. Se, pela conversão, a alma pôde contemplar o Uno, agora, transformada, poderá visualizar, na dimensão cósmica ou inteligível, a discreta, mas efetiva presença do Uno que a tudo confere ser. O ver filosófico, portanto, consiste num olhar abrangente, que percebe todas as coisas interligadas e voltadas, na sua unidade, ao Uno Inefável, princípio de tudo aquilo que é.

A via da conversão, ou retorno ao Uno, foi examinada considerando o esforço dialético, percorrido pelo músico, pelo amante e pelo filósofo. A outra via, a via da estética, apresentou-se, igualmente, como caminho ascendente ao Uno. A via estética, privilegiando o visual, convida a constante adequação do olhar, pela purificação e conquista de si mesmo, até a visão espiritual do Belo e do Uno. Estes caminhos, relidos e reorientados, serão considerados por Agostinho, fazendo-se presentes na sua busca, seja do humano, seja do divino.

1.2.3 O percurso agostiniano: da luz sensível à luz do inteligível e a Deus

Nas *Confissões*, o hiponense confirma seu interesse pela temática estética e a importância das questões suscitadas pela vivência do belo. Conta-nos que, já na juventude, quando professor em Cartago, amava as belezas terrenas, motivo de gozo e alegria, indagando sobre as razões desse amor:

Amamos por acaso algo que não seja belo? E o que é o belo, o que é a beleza? O que nos atrai e nos liga ao objeto que amamos? Se não tivesse harmonia e encanto não seríamos atraídos. Eu via e observava, então, que

num corpo, uma coisa é a beleza no seu todo, e outra é a sintonização com os outros corpos, e isso é harmonia, tal como a parte em relação ao todo, o calçado em relação ao pé e coisas semelhantes. Essa consideração brotou-me no espírito, do fundo do coração, e por isso escrevia alguns livros, não sei se dois ou três, sobre a beleza e a harmonia. Sabes, ó Deus, por que os esqueci e não mais os possuímos. Eles me desapareceram, não sei como⁹¹.

O bispo de Hipona recorda o fascínio exercido pelos objetos belos. Declara que havia, inclusive, escrito dois ou três tratados sobre a beleza, dentre os quais o texto perdido *De pulchro et apto* (sobre o belo e o conveniente)⁹². Pergunta: o que é o belo? O que é a beleza? O que torna os objetos belos? Por que os objetos belos nos atraem? O belo se faz presente na conformidade, no equilíbrio, na congruência. O belo e a beleza supõem a harmonia, a justa composição e o ritmo. E, atraídos pelo encanto e harmonia percebidos, fixamos nosso olhar e atenção sobre as coisas belas. A mesma beleza que se faz presente num corpo belo, constituído na sua unidade, também é encontrada na relação com outros corpos belos, e a isso denominamos harmonia. Tudo isso perguntava e ensinava aos seus amigos, naqueles tempos vividos na cidade de Cartago, caracterizados por intensos debates e nutridos na amizade. Leria mais tarde, já em Milão, o tratado sobre o Belo de Plotino. Contudo, importa destacar a vocação estética do futuro bispo de Hipona e sua estreita ligação com a tradição latina ou greco-romana, estimulada pelas disputas e buscas intelectuais, naqueles dias de debates e atividade intelectual,

⁹¹ *Confessiones* IV, 13, 20. “[...] num amamus aliquid nisi pulchrum? quid est ergo pulchrum? et quid est pulchritudo? quid est quod allicit et conciliat rebus, quas amamus? nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent. Et animadvertēbam et videbam in ipsis corporibus aliud esse quasi totum et ideo pulchrum, aliud autem, quod ideo deceret, quoniam apte accommodaretur, alicui, sicut pars corporis ad universum suum aut calciamentum ad pedem et similia. Et ista consideratio scaturivit in animo meo ex intimo corde meo, et scripsi libros de pulchro et apto, puto duos aut tres; tu scis, Deus: nam excidit mihi. Non enim habemus eos, sed aberraverunt a nobis nescio quo modo”.

⁹² Segundo BETTETINI, Maria (Introduzione, Cronologia, Bibliografia. In: SANTO AGOSTINO. *Le Confessioni*. Torino: 2002. p. XXX), Agostinho teria composto e publicado em Cartago sua primeira obra, um tratado de estética intitulado *De pulchro et apto* (*Do belo e do conveniente*). Esse tratado perdido teria sido escrito entre 380 e 381, período que corresponde ao exercício do magistério, como professor de artes liberais, em Cartago. Agostinho, motivado pela ação docente, escreverá textos introdutórios às artes liberais, como, por exemplo, o *De Grammatica*. E, é interessante destacar que, de algum modo, a atividade de professor exercida pelo doutor norte-africano, marcará e estimulará sua futura vida intelectual e pastoral.

vivididos entre os amigos cartagineses, muitos dos quais se encontrariam em sua vida futura, na Itália e África.

No Livro X das *Confissões*, dedicado ao tema da memória, ao narrar sua vida presente, Santo Agostinho discorre sobre a tentação dos sentidos corporais, capaz de desviá-lo da contemplação de Deus. Contudo, o exercício perceptivo-sensorial, enquanto dom de Deus, pela captação da beleza e bondade da criação⁹³, pode revelar ao ser humano atento a existência da Suma Beleza. Sabendo-se atraído pelos belos predicados das coisas sensíveis, notadamente, pela beleza luminosa das cores, aspira elevar-se até ao Criador, autor de todas essas belezas:

Os olhos amam a beleza e variedade das formas, o brilho luminoso das cores. Oxalá, tais atrativos não me acorrem a alma. Que ela somente seja possuída por aquele Deus que criou essas coisas tão boas. Somente Ele é meu Sumo Bem, não elas. Todos os dias, enquanto estou acordado, elas me importunam sem dar-me descanso, como dão as vozes que cantam, e outros sons, quando silenciam. A própria rainha das cores, a luz que inunda tudo o que vemos, me alcança de mil maneiras, onde quer que eu esteja, durante o dia, e acaricia-me até mesmo quando me ocupo de outra coisa e dela me abstraio. Insinua-se com tal vigor que, se de repente, me falta, a procuro com ansiedade, e se permanece ausente por muito tempo, minha alma entristece⁹⁴.

A períclope em destaque revela um esteta atento, comovido e perturbado pela beleza e variedade das formas e, sobretudo, com o brilho e luminosidade das cores. A luz, rainha das cores, alcança-o em toda a parte, acariciando-o, envolvendo-o, até mesmo quando trata de outras coisas. Se, perdida a luz, procura-a com ansiedade. Trata-se de descrição psicológica das vivências de pessoa inclinada ao belo, percebido em suas múltiplas manifestações e, principalmente, no exercício da visão.

⁹³ *Confessiones* X, 34, 51.

⁹⁴ *Confessiones* X, 34, 51. “Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam Deus, qui fecit haec bona quidem valde, sed ipse est bonum meum, non haec. Et tangunt me vigilantem totis diebus, nec requies ab eis datur mihi, sicut datur a vocibus canoris, aliquando ab omnibus, in silentio. Ipsa enim regina colorum lux ista profundens cuncta, quae cernimus, ubi per diem fuero, multimodo adlapsu blanditur mihi aliud agenti et eam non advertenti. Insinuat autem se ita vehementer, ut, si repente subtrahatur, cum desiderio requiratur; et si diu absit, contristat animum”.

O bispo de Hipona, no gozo e alegria decorrentes da percepção do belo sensível, revela preocupação com possível distração, que o desvie da contemplação de Deus. O que Agostinho, de fato, temia? Um esteta alegra-se e goza com a beleza em todos os seus graus. Contudo, na presente existência, onde tudo é provisório, considerando a inconstância do gozo experimentado a partir do exercício perceptivo-sensorial, é necessário ir além, na busca daquilo que é permanente e na procura de satisfação estável.

Entrementes, a luz visível, rainha das cores, revela a existência de luz invisível. Dessa luz invisível procedem todas as belezas visíveis. De que luz, afinal de contas, estamos falando? O que é essa luz invisível? É a mesma luz que Tobias contemplava, quando, já cego dos olhos do corpo, precedia e instruía seu filho, caminhando com passos de amor, sem jamais perder-se⁹⁵. Trata-se da mesma luz com a qual Isaac — já na velhice e privado dos olhos corporais — tendo abençoado seus filhos, sem reconhecê-los, mereceu reconhecê-los ao abençoá-los⁹⁶. Ou, ainda, da mesmíssima luz que, irradiada do coração de Jacó, idoso e carente de visão, abençoou a José e toda a sua descendência⁹⁷. A luz invisível, da qual estamos falando, procede de Deus, criador de todas as coisas e autor de todas as belezas, inteligíveis e sensíveis. Essa mesma luz, tendo iluminado os corações e mentes de Abraão, Isaac e Jacó, continua iluminando a tudo e a todos. Segundo Agostinho, “eis a luz, a única luz que, de todos os que a vêem, faz um todo único”⁹⁸.

Às belezas criadas são acrescentadas inúmeras outras belezas, surgidas das mais diversas artes, pelas mãos de tantos artistas. De onde procede o critério pelo qual o artista molda os objetos belos? Segundo Santo Agostinho, “a beleza que,

⁹⁵ Cf. *Confessiones* X, 34, 52 e Tb 4,2.

⁹⁶ Cf. *Confessiones* X, 34, 52 e Gn 27, 1-40.

⁹⁷ Cf. *Confessiones* X, 34, 52 e Gn 48, 3 / Gn 49,28.

⁹⁸ *Confessiones* X, 34, 52. “Ipsa est lux, una est et unum omnes, qui vident et amant eam”.

através da alma do artista, é transmitida às suas mãos, procede daquela beleza que está acima de nossas almas e pela qual minha alma suspira noite e dia⁹⁹. Quando nos deleitamos diante das belezas existentes na criação, encontramos motivo para louvar a Deus. Igualmente, louvamos a Deus, quando apreciamos as belas obras realizadas pelos artistas, efetivadas segundo critério localizado acima da alma, coincidente com a Beleza mesma.

Para Agostinho, a realidade invisível de Deus, seu eterno poder e divindade, tornou-se visível e inteligível, desde a criação do mundo, através das suas criaturas. Por isso, todas as coisas criadas são belas e dignas de apreço¹⁰⁰. No entanto, é necessário relacionar a ordem da criação, portadora de beleza e significado, ao Criador. No percurso examinado percebemos um deslocamento que, da luz sensível nos conduziu à luz do inteligível e a Deus.

Em Agostinho, como em Platão e Plotino, as metáforas ligadas ao olhar e à luz são importantes para a compreensão do processo de ascensão da alma que, das coisas sensíveis atinge os inteligíveis e a Deus. Encontramos exemplos dessa visão espiritual, inclusive, nas Sagradas Escrituras. Afinal, Abraão, Isaac e Jacó foram capazes de ver, não através dos olhos corporais, mas segundo a luz que lhes inundou os corações e mentes. Então, não basta sermos dotados de olhos corporais capazes de ver. Partindo da luz visível que ilumina este mundo, é preciso encontrar a luz invisível, única luz, uma vez educados os corações e mentes, capaz de permitir que, percorrendo os caminhos do amor, vejamos a Deus, fonte de tudo aquilo que é, de todos os graus e manifestações de beleza acessíveis aos seres humanos.

⁹⁹ *Confessiones* X, 34, 53. “[...] quoniam pulchra trajecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte”.

¹⁰⁰ Cf. *Confessiones* VII, 17, 23.

1.2.3.1 A transcendentalização das vivências perceptivo-sensoriais no caminho estético agostiniano: *sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*

Nesse percurso ascensional pela via estética, o filho de Mônica vivencia processo de transcendentalização da experiência sensorial, de notável acento psicológico. Pergunta:

Mas que amo eu, quando te amo? Não uma beleza corporal ou uma graça transitória, nem o esplendor da luz, tão caro aos meus olhos, nem as doces melodias de variadas cantilenas, nem o suave odor das flores, dos unguentos, dos aromas, nem o maná ou mel, nem os membros tão suscetíveis às carícias carnis. Nada disso eu amo, quando amo o meu Deus. E contudo amo a luz, a voz, o perfume, o alimento, o abraço do homem interior que habita em mim, onde para a minha alma brilha uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não destrói, de onde exala um perfume que o vento não dissipa, onde se saboreia uma comida que o apetite não diminui, onde se estabelece um contato que a saciedade não desfaz. Eis o que amo quando amo a meu Deus¹⁰¹.

Examinando os diversos sentidos corporais, verificando os gozos vividos do seu exercício, transformando, elevando e projetando essa experiência, discorre Agostinho, caracterizando o contentamento sem ocaso, resultado do amor a Deus. Duas dimensões relacionadas, assinaladas pelo transitório e pelo perene, aparecem nesse relato, correspondendo ao divino e ao humano. Assim, o hábil professor de retórica, para descrever contentamento sem ocaso originado do fruir no amor a Deus, narra situações cotidianas e prazerosas ligadas ao exercício dos sentidos. Partindo dessas vivências fugidias e provisórias, porém ricas de humanidade, tece

¹⁰¹ *Confessiones* X, 6, 8. “Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentum et aromatum suaviolentiam, non manna et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo Deum meum. Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, et ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum Deum meum amo”.

imagem capaz de expressar o gozo e contentamento resultante da união entre o humano e o divino. O hiponense, acreditamos, ao transcendentalizar a experiência sensorial, na busca de significar a mística união com o Criador, constrói linda imagem, reveladora dessa união e, sobretudo, considera a integralidade da existência humana, suas diversas dimensões. Platão e Plotino formularam metáforas e imagens de grande beleza e conteúdo, indicadoras da relação entre o humano e o divino. Entretanto, em Agostinho, singularmente, os cinco sentidos e suas possibilidades perceptivas, transformados e elevados maximamente, tornam-se viva imagem significadora do encontro entre o ser humano e Deus.

O percurso de Agostinho revela o processo de conversão de um sedutor que, cativo da beleza, transita das belezas sensíveis à Beleza de Deus. Esse percurso testemunha intenso amor que, finalmente, encontrou resposta e repouso para sua busca:

Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora! Eu, disforme, lançava-me sobre as belas formas das tuas criaturas. Estavas comigo, mas eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti as tuas criaturas, que não existiriam se em ti não existissem. Tu me chamaste, e teu grito rompeu a minha surdez. Fulguraste, e tua luz afugentou a minha cegueira. Espargiste tua fragrância e, respirando-a, suspirei por ti. Eu te saboreei, e agora tenho fome e sede de ti. Tu me tocaste, e agora estou ardendo no desejo da tua paz¹⁰².

Nessa declaração, o seduzido Agostinho, descreve o processo de retorno à interioridade, onde encontra, no secreto hóspede, objeto adequado ao seu amor. Se,

¹⁰² *Confessiones* X, 27, 38. “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecum eras, et tecum non eram. Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. Vocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam”.

por um lado, a tentação dos sentidos¹⁰³ é capaz de distrair-nos e desviar-nos de Deus¹⁰⁴, igualmente, se os educarmos, a partir deles, poderemos gradualmente mover-nos das belezas sensíveis às belezas percebidas pela alma e, dessas, a Deus, Sumo Belo.

O doutor da África Latina, na referida cita, confessa que vagou distraído, encantado com as belezas das criaturas, sem reconhecer o autor dessa obra. Mas, *Tu me chamaste e teu grito rompeu minha surdez! Fulguraste, e tua luz rompeu minha cegueira!* Vencidas, surdez e cegueira, pôde, finalmente, ouvir e ver, ou, dito de outra maneira, viver. Agostinho encontrou razão para viver, pois descobriu amor adequado, capaz de corresponder à intensidade de seu desejo. Tendo-o saboreado, continuou com sede e fome desse amor; por ele tocado, passou a arder no desejo de sua paz. Novamente, o retor norte-africano, transcendentalizando a vivência perceptivo-sensorial, expressa, de modo singular e belo, sua relação de amor com Deus.

1.2.3.2 A *con-versio* agostiniana, pelo caminho hermenêutico-estético da criação, como valorização do finito

A beleza, para o filho de Tagaste, em todas as suas dimensões e manifestações, é convite ao recolhimento (*recollectio*), motivo de encontro, desde o

¹⁰³ Nas *Confessiones* X 30-35, Santo Agostinho descreve a tentação dos sentidos (da gula, do olfato, da audição, da visão, da curiosidade, etc.), que podem distrair-nos. É preciso retornar à nossa intimidade. E, assim, centrados, tendo educado os sentidos, poderemos buscar em Deus, felicidade que não tem fim.

¹⁰⁴ Somente em Deus: Sumo Bem, Suma Beleza, Suma Verdade, o ser humano encontrará objeto adequado aos desejos da alma. As belezas temporais podem ser motivo de distração ou despertar reflexão sobre a causa da beleza dos entes, belos, porém, contingentes. O homem, dotado de alma racional e necessidades espirituais, busca bem permanente, sem acaso, pleno, capaz de responder à sua natureza espiritual. Quando fixa sua atenção, de modo exclusivo, nas belezas exteriores, distraído, perde-se — adejando de objeto belo a objeto belo — na busca de sensações agradáveis. Contudo, quando contempla com atenção essas realidades, descobre-as fundadas no ato criador de Deus. Saberá que Deus criou realidades dotadas de existência e forma e, tendo feito essa descoberta, dirigirá seu olhar ao Sumo Belo. Continuará amando as belezas criadas, mas as considerará na perspectiva do amor ao criador, excelsa e inefável Beleza.

sensível, de cada pessoa consigo mesma, com a criação, as formas ou inteligíveis e Deus¹⁰⁵. O universo, enquanto totalidade ordenada, é aviso ou anúncio da beleza que, irradiada do criador, alcança todas as paragens do real. O esteta, nessa perspectiva, é um hermeneuta que decifra, em cada criatura, a presença da ordem e de seu autor. Nesse processo de recuperação de si mesmo, pelo itinerário hermenêutico-estético da criação, cada criatura, em sua beleza, clama e solicita o reconhecimento do Sumo Belo, causa de sua beleza. O esteta perspicaz e atento, havendo escutado esse clamor e educado razão e sensibilidade, adquire habilidade de discernir e identificar no mundo criado, a presença dos números inteligíveis, pelos quais, providentemente, Deus governa e confere beleza ao universo¹⁰⁶. No cosmo criado, conta-nos o retor africano, existe regularidade, proporção, medida, pois todas as coisas são governadas por Deus através dos números. Encontramos, no canto mavioso do rouxinol, exemplo desse onipresente governo dos números:

[...] É também importante ponderar quão harmoniosas e suaves melodias nos transmite o ar, quando canta o rouxinol, melodias que a alma daquela avezinha não emitiria tão ao seu prazer, se não as levasse impressas de um modo incorpóreo em seu movimento vital. Note-se o mesmo fenômeno nos demais animais privados de razão, mas não de sentidos. Pois, nenhum há entre eles, que, ora na modulação da voz, ora noutra classe de movimentos ou operações vitais, não leve algo harmonioso e, em seu gênero, moderado, não por aprendizagem alguma, isto sim, regulado, dentro dos secretos termos da natureza por aquela lei inalterável e origem de toda harmonia¹⁰⁷.

O esteta sagaz, ao ouvir o canto harmonioso do rouxinol, alegra-se e comove-se. Percebe a presença de modulação, tanto no canto do rouxinol, como: noutros

¹⁰⁵ Cf. UÑA JUAREZ, Agustín. *Cântico del Universo*. La estética de San Agustín. Madrid: Complutense, 2000. p. 89-92.

¹⁰⁶ Cf. *De Ordine* I, I, 2 e *De Libero Arbitrio* II, 16, 41-44.

¹⁰⁷ *De Vera Religione* XLII, 79. “Deinde illud cogitandum est, quam numerosas, quam suaves sonorum pulchritudines verberatus aer traiciat cantante lusciniá, quas illius aviculæ anima non tam libere, cum liberet, fabricaretur, nisi vitali motu incorporaliter haberet impressas. Hoc et in ceteris animantibus, quæ ratione carentia, sensu tamem non carent, animadverti potest. Nullum enim horum est, quod non vel in sono vocis, vel in cetero motu atque operatione membrorum, numerosum aliquid et in suo genere moderatum, non aliqua scientia, sed tamen intimis naturæ terminis, ab illa incommutabili numerorum leges modulatis”.

animais, nos processos regulares da natureza e em todas as partes do mundo. Refletindo, descobre na lei inalterável dos números, causa das harmonias presentes na criação. O esteta de olhar inteligente encontra em cada ente criado – constituído na sua finitude – razões para louvar o Criador. De fato, o Sumo Belo, não apenas criou o cosmo e cada uma das criaturas, como as conserva na ordem e beleza.

Cada ente finito, conseqüentemente, enquanto motivo de alegria e contentamento estético, é palavra que revela o Sumo Belo, é signo no caminho de nossa *con-versão*, é portador de singularidade e valor incalculáveis. Deus, Suma Beleza, em sua absoluta transcendência, é presente na imanência da criação, sustentando-a no ser pelo governo providente dos números. Na concepção estética agostiniana, deparamo-nos com a transcendente imanência do Belo, pois todas as belezas sensíveis manifestam a invisível presença do criador.

Segundo Uña Juárez, a beleza é a linguagem radiante das coisas, a voz reveladora do ser. E dessa constatação se depreende,

[...] uma clara valência hermenêutica da estética agostiniana que faz da beleza uma realidade significante aberta, em demanda de interpretação. O texto que estudamos constitui o homem em hermeneuta, um intérprete do esplendor sensível para decifrar seu sentido, lendo-o com valor de signo. Essa mesma concepção vestigial é cêntrica em todo pensamento de Agostinho, particularmente em sua doutrina trinitária como intento de leitura especular do mundo atrás de suas marcas, mais apagada no exterior, e mais perfilada no interior do homem. Na concepção estética do hiponense, o mundo é como um magno livro que, desde nossa interioridade, temos que interpretar. Está escrito precisamente em caracteres de beleza. Os caracteres matemáticos do mundo, em visão pitagórica ou galilaica do universo são, por sua vez, marcas do mundo ideal, transcrição e cópia de paradigmas belos que, a estética do Timeu, já deixou impressa nas coisas com um supremo matematizar¹⁰⁸.

Dando-se conta da beleza presente no mundo, transformado em esteta e hermeneuta, tendo decifrado o segredo dessa beleza, o ser humano constitui-se em

¹⁰⁸ UÑA JUÁREZ, 2000, p. 89.

intermediário entre Deus e as demais criaturas. Afinal, que tipo de criatura poderia, de fato, apreciar a beleza da criação? Desvendar o segredo dessa beleza? Somente o homem, exercitando a razão, tendo apreciado e entendido a beleza da criação, oferece-a em louvor a Deus. Desse modo, pela ação laudatória, o ser humano torna-se privilegiado mediador entre as criaturas e Deus. E a mesma contemplação que suscita louvor, nascida do amor ao belo, torna-se cuidado. O esteta, então, ao amar a beleza da criação oferecida como louvor, torna-se, também, seu guardião.

A cosmologia agostiniana, vinculando mundo, divino e humano, para além de interpretação pitagórica ou galilaica, mostra-nos um cosmo criado, onde tudo, enquanto relacionado à Trindade, é manifestação dessa mesma Trindade. O finito, na estética agostiniana, é valorizado e re-significado:

[...] está, assim, pois, provado que o ser finito, em sua dimensão constitutiva ou de seu ser é radicalmente belo; na mente de Agostinho; ao ficar assumida, por ele, a finitude como bela desde suas raízes fundacionais mesmas: o exemplar modélico da idéia, a configuração da forma, a distribuição do *ordo*, a unidade e o compasso do número. A finitude é constitutiva e entitativamente bela aos olhos de Agostinho¹⁰⁹.

Se a finitude é constitutivamente bela, pois radica suas raízes fundacionais em Deus, o caminho da *con-versão* passa pela correta apreciação da beleza criatural. Nessa ascensão, portanto, não ocorre desprezo ou aversão ao mundo, mas amor adequado e proporcional, perspectivado no amor a Deus. O mundo, valorizado e re-significado passa a ser visitado com maior reverência, despertando — sublinhamos — atitude de cuidado e cultivo. Na estética de Agostinho, dessa forma, a criação é valorizada e exaltada, tornando-se via que conduz ao encontro de si mesmo e a Deus.

¹⁰⁹ UÑA SUÁREZ, 2000, p. 151.

A beleza criatural revela, de muitos modos, a beleza da Trindade, na qual está radicada:

Todos esses seres, criados pela arte divina, manifestam em si certa unidade, beleza e ordem. Porque qualquer deles encerra uma unidade, como, por exemplo, a natureza corpórea e as faculdades da alma. Além disso, possuem algum traço de beleza, como são as formas ou qualidades dos corpos e as ciências e artes próprias das almas. Finalmente, procuram e guardam certa ordem, como, por exemplo, o peso e as posições dos corpos e os amores e prazeres da alma. É mister, portanto, que pela vista das coisas criadas, considerando a inteligência criadora (Rm 1, 20), divisemos a Trindade da qual aparecem vestígios nas criaturas na proporção de sua dignidade. Na Trindade se encontra a origem sublime de todas as coisas, assim como a beleza perfeitíssima e a alegria beatíssima¹¹⁰.

Todos os seres criados manifestam certa unidade, beleza e ordem, em correspondência à Trindade, *perfectissima pulchritudo* e *beatissima delectatio*, na qual encontram sua origem. As realidades corpóreas, as faculdades da alma, as formas dos corpos, as ciências ou artes – próprias das almas – são belas porque constituídas na unidade. Também procuram e guardam certa ordem, o peso e a posição dos corpos e os amores e prazeres da alma. Em suma, todas as coisas são belas ou existem conforme a ordem, enquanto aspiram e realizam a unidade. Unidade perfeita e plenamente existente na Trindade, Perfeita Unidade. Trindade, que, *ad intra*, eternamente pensou e quis a criação. Trindade que, *ad extra* manifesta sua existência através da criação¹¹¹.

¹¹⁰ *De Trinitate* VI, 10, 12. “Haec igitur omnia, quae arte divina facta sunt, et unitatem quamdam in se ostendunt, et speciem, et ordinem. Quidquid enim horum est, et unum aliquid est, sicut sunt naturae corporum, et ingenia animarum; et aliqua specie formatur, sicut sunt figurae vel qualitates corporum, ac doctrinae vel artes animarum; et ordinem aliquem petit aut tenet, sicut sunt pondera vel collocationes corporum, atque amores aut delectationes animarum. Oportet igitur ut Creatorem, per ea quae facta sunt, intellectum conspicientes, Trinitatem intelligamus, cuius in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium. In illa enim Trinitate summa origo est rerum omnium, et perfectissima pulchritudo, et beatissima delectatio”.

¹¹¹ Nesse sentido, SUSIN, Luiz Carlos. (*A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 36-37) esclarece: “Em sua monumental obra sobre a Trindade, Agostinho fez uma distinção *ad intra* e *ad extra*, de tal forma que somente *ad intra*, isto é, somente para dentro do mistério de Deus pode-se configurar apropriadamente a distinção das pessoas: o Pai somente é Pai enquanto há eternamente um Filho relacionado fielmente ao Pai. E o Filho somente é Filho enquanto há eternamente seu Pai gerando-o eternamente como Filho. [...] Já *ad extra*, continuando com Agostinho, significaria que, enquanto Deus se revela relacionado à criação, à história da criação, apenas há indicações atribuídas ou apropriadas a uma ou outra das três Pessoas, mas não próprias, pois na criação Deus age sempre trinitariamente, mas de uma forma unitária [...]”. Prosseguindo, Luiz Carlos Susin

A estética agostiniana, enquanto via de conversão, valorizando o finito, manifestação da Trindade, solicita que cada ser humano, aberto ao mundo criado, cultive os sentidos e a razão, rumo ao encontro com o Sumo Belo. A via estética, destacamos, não despreza ou esquece o mundo, porém, assume-o, dando-lhe novo significado, na reafirmação de sua pertença ao divino.

1.3 Platão, Plotino e Agostinho: a conversão estética como conversão do olhar segundo a ordem do divino

Platão e Plotino, como vimos, influenciaram Agostinho fortemente. Quando pensamos numa conversão do olhar, caracterizando-a como adequação, segundo a luz do Sol ou do Inteligível e na perspectiva do olho ou da razão, precisamos retornar a esses pensadores. Essa metanóia é processo permanente de adequação, numa atitude de reaprender a ver, seja com os olhos ou com a razão, olho da alma. É preciso disciplina da razão e conversão da vontade a fim de que, cotidianamente, asseguremos a posse daquilo que se revela na ação da visão.

A conversão, da qual falamos, supõe renovado encontro com o divino e, sobremaneira, dupla readaptação do olhar: o olhar que contempla a Deus precisa

lembra-nos que o exagerado acento relativo à unidade das ações e Pessoas divinas *ad extra*, pode resultar no esquecimento da Trindade, numa compreensão de mundo esvaziada da Trindade, como no caso de Kant, para quem a revelação Trinitária era supérflua. Não é objeto de nosso estudo verificar como, em Agostinho ou no decorrer da história, as relações Trinitárias *ad intra* e *ad extra* foram interpretadas. Destacamos, no entanto, que, para o doutor norte-africano, a Trindade da Fé (*De Trinitate* XIX, 2, 4), essa Trindade que consiste na recordação, visão e amor da fé presente e atual, ainda não é a imagem de Deus. A Trindade da Fé é pálida antecipação, deixando de existir quando acontecer aquela visão face a face (1Cor 13,12). Do exposto decorre que a estética agostiniana supõe o encontro entre humano, divino e cósmico. Assim, desde toda a eternidade, a Trindade quis, pensou e amou a criação (*atividade ad intra*) e, quando da criação (*atividade ad extra*), manifestou-se no tempo, estando presente na beleza de cada ente finito, em todo universo, amando-o e conservando-o pelo governo da ordem. O ser humano, dotado de livre-arbítrio da vontade, encontra no caminho estético oportunidade para, cultivando a si mesmo, redescobrir o divino presente no cósmico, alegrando-se na contemplação do belo, amar a Trindade, Suma Beleza. O universo pensado por Agostinho, segundo o paradigma Trinitário, é um universo relacional, pleno de divino, onde cada criatura é sua manifestação. Nesse universo, o ser humano é lugar especial dessa revelação, pois é na alma que ocorre a inabituação Trinitária, convocando-o, sem constrangê-lo, ao amor e cuidado para com a criação.

reaprender, repetidamente, a ver o mundo. Precisa mais do que reaprender a ver o mundo, necessita comprometer-se com ele. O movimento de conversão pela via estética, assim, culmina no compromisso com a ordem da criação, expressa como reverência e cuidado.

Nos próximos capítulos examinaremos como Santo Agostinho, herdeiro de Platão e Plotino, diante de problemas inéditos, enquanto pensador que filosofa desde sua condição de cristão, ligando duas tradições, a clássica e a bíblica, chega a novos horizontes, descobrindo e constituindo pensamento estético, portador de permanente novidade.

2 A VIDA FELIZ, A VIRTUDE E O CULTIVO DAS ARTES. ESTUDO DO LUGAR DA ESTÉTICA NA EPISTEMOLOGIA DE AGOSTINHO

Agostinho, sublinhamos, na perspectiva de Platão e Plotino, privilegiará as artes no processo de formação da pessoa. A *Beata Vita*, meta de cada indivíduo, é conquista inacabada, exercitada pela mediação das disciplinas liberais, pela percepção do belo e pelo cultivo da Filosofia. Pretendemos, neste capítulo, destacar a importância da experiência estética no processo de conversão do olhar, identificando, pelo estudo da epistemologia agostiniana, o papel¹¹² das artes na formação para a virtude e vida feliz, destacando o papel privilegiado reservado à poesia e à música nesse processo.

2.1 As conversões de Agostinho: entre os ensinamentos de Plotino e a Sabedoria cristã

Aurélio Agostinho viveu num período de transição chamado Antigüidade ou Romanidade Tardia. Ao mesmo tempo que testemunhou o ocaso do Império Romano, e a crise civilizatória conseqüente, em sua admirável busca de certezas e sentido existencial, pôde conviver com ilustres representantes de seu tempo. O filho

¹¹² No *De Ordine* (II, XII-XIX, 35-50) Agostinho classifica as Artes Liberais. Quando utilizamos o termo Artes Liberais, nos referimos ao conjunto de disciplinas que conduzem ao exercício da Filosofia. Por arte, compreendemos as artes plásticas, a arquitetura, a música e a poesia, também denominadas de *belas-artes*. No final deste capítulo, esperamos esclarecer a classificação das artes que Agostinho propõe, principalmente no *De Ordine*, mas que é recorrente noutros diálogos do primeiro período, como nos *Solilóquios*. Talvez esta preocupação adviesse do exercício docente. Pensamos que, até o final de sua vida, o hiponense carregará essa característica. De certo modo, Agostinho permaneceu professor.

de Tagaste¹¹³, nessa trajetória de indagações e conversões, encontraria na Filosofia de Plotino e na Sabedoria cristã, base sólida para edificar seu pensamento e iluminar sua vida. Nesse itinerário, onde respostas geravam novas indagações, no caminho de importantes descobertas, destacamos a presença e contribuição de Ambrósio e Mário Vitorino.

¹¹³ Ver BROWN, Peter. *Santo Agostinho*. Uma biografia. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005. BROWN (2005, p. 23) destaca: “Quando Agostinho nasceu, em 354, a cidade de Tagaste (moderna Suq Ahras, na Argélia) tinha 300 anos. Era um dos muitos núcleos de flagrante amor próprio que os romanos haviam espalhado por todo o norte da África: dava a si mesma o nome de ‘mui resplandecente’ conselho de Tagaste”. O jovem Agostinho, nascido em 13 de novembro de 354 nessa orgulhosa África Latinizada, cursou as primeiras letras em Madaura e realizou formação superior em Cartago. Após sua passagem por Roma e Milão, entre 383 e 387, retorna à sua África natal em 388, dirigindo-se de Cartago a Tagaste, onde fundou, com seus amigos próximos e Adeodato, pequena comunidade monástica. As diversas conversões vividas pelo filho da África Latina encontram no batismo recebido pelas mãos de Ambrósio, em Milão, no ano de 387, ponto de convergência. Contudo, o batismo foi precedido pela gradual superação do maniqueísmo e do ceticismo, possibilitada pela leitura dos textos platônicos. Através desses textos, Agostinho descobre os inteligíveis, a imaterialidade de Deus, a negatividade metafísica do mal. Da mesma forma, a conversão pôde ser justificada através de um exercício intelectual gigantesco, presente nos seus escritos filosóficos e teológicos. Importa sublinhar quão importante foi o período milânês. Em Milão e, depois Cassiciaco, conheceu os textos dos platônicos, tendo aprendido com Ambrósio a interpretar as Escrituras. Assim, entre 386 e 391, escreve diálogos caracterizados pela firme confiança na razão e na Filosofia, intensamente influenciados pelo atento estudo dos textos neoplatônicos, interpretados por Agostinho em chave cristã. De fato, as vivências de Cassiciaco acompanharão o professor de retórica por toda a vida, estendendo-se, de maneira mais intensa, até Tagaste, em 391. Consideramos as *Confessiones*, por sua especificidade, escrita no contexto de Hipona, texto que testemunha o amadurecimento de Agostinho. A seguir, buscando orientar nosso estudo, apresentamos seleção cronológica das obras de Agostinho. Da sua imensa produção intelectual destacamos: *Contra Academicos* (386), *De Beata Vita* (386), *De Ordine* (386), *Soliloquia* (386/387), *De Grammatica* (387), *De immortalitate Animae* (387), *De quantitate Animae* (387/388), *De moribus ecclesiae catholicae et moribus manichaeorum* (388), *De Genesi adversus Manichaeos* (388-390), *De Magistro* (389), *De diversis quaestionibus Octoginta Tribus* (388-396), *De Vera Religione* (388-391), *De Musica* (387-391), *De Mendacio* (394), *De Libero Arbitrio* (387/395), *De Utilidade Credendi* (391), *De Doctrina Christiana* (397), *Confessiones* (397-401), *De Trinitate* (399-419), *De anima et eius origine* (419-420), *De Civitate Dei* (413-426), *Retractationes* (426/427). Na elaboração da presente cronologia e breve biografia, consideramos os relatos existentes nas *Confessiones*, trabalhados em nossa dissertação de mestrado (HINRICHSEN, 2000, p.13-28). Seguimos orientação, especialmente, de COSTA, Marcos Roberto Nunes (*Santo Agostinho*. Um gênio Intelectual a serviço da fé. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999) e BETTETINI, Maria (Introduzione Generale. In: Agostino. *Ordine, Musica, Bellezza*. Milano: Rusconi, 1992). Agostinho foi amigo fiel, filho amoroso, professor competente, pai entusiasmado com a inteligência do filho Adeodato, pastor dedicado, um apaixonado pela vida, pela Filosofia e pela Sabedoria cristã. Chorou perdas pessoais, polemizou em defesa das suas convicções, sem nunca olvidar a caridade. Sobretudo, viveu o ocaso da presença romana e da cultura latina no solo norte-africano, sua casa, seu lar, sua pátria terrestre. Quando da sua morte, em 28 de Agosto de 430, Hipona tornou-se o último foco de resistência romana no norte da África. Agostinho, nascido na orgulhosa Tagaste, animou Hipona por 35 anos com sua presença e ensinamentos pastorais. Ainda, após sua morte, estimularia a resistência dos hiponenses por mais treze anos. HAMMAN, A. G. (*Santo Agostinho e seu tempo*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1989. p.309) nos conta: sitiada Hipona pelos vândalos, passados trinta e cinco anos de atuação pastoral, é entre os seus que Agostinho deseja morrer. COSTA (1999, p. 195) lembra-nos que a morte física de Agostinho não escureceu essa grande luz. De fato, suas obras influenciaram o mundo, iluminaram pensadores e chegaram até nossos dias, portando novidade, significados e incomensurável valor.

Superado o maniqueísmo, Agostinho, desiludido, retornou aos diálogos filosóficos de Cícero¹¹⁴. Contudo, o probabilismo professado pelos novos acadêmicos não respondeu as inquietações do jovem retórico. Agostinho, de fato, nunca adotou o ceticismo neo-acadêmico, nunca esposou a tese da impossibilidade humana do acesso à verdade¹¹⁵.

Nesse trajeto à verdade, o doutor africano considerou possível examinar o legítimo recurso à autoridade. Assim, emancipado do maniqueísmo, permanecia latente, oculto, como substrato intocado, o catolicismo da sua infância, a religião de Mônica¹¹⁶. Ambrósio, bispo de Milão, cumpriu papel decisivo na trajetória de Agostinho rumo ao reencontro com a religião cristã. O professor de retórica, por dever profissional, ansiava por escutar a singular pregação de Ambrósio¹¹⁷. Agostinho, assim, na condição de ouvinte, aprenderia, com o bispo de Milão, idéias

¹¹⁴ Peter Brown (2005, p.95), interpretando Cícero, diz: “O sábio [...] deveria aprender a andar com maior cautela: sua maior virtude estava no juízo, e seu maior perigo, na adesão desatenta a qualquer opinião isolada”. A Nova Academia, seguindo os ensinamentos de Cícero, com seu probabilismo (ou ceticismo), ensinava que devemos nos afastar da possibilidade de um acesso fácil ao conhecimento. Sem dúvida (ver BROWN, 2005, p.95-96), o ceticismo dos acadêmicos ajudou o jovem professor de retórica, no processo de distanciamento do maniqueísmo. O maniqueísmo prometia, pela adesão ao seu núcleo doutrinário e práticas, acesso imediato e sem ambigüidades à verdade. Agostinho, no entanto, descobriu que o caminho condutor à sabedoria é longo, solicita o empenho de toda uma vida. Nesse período de transição, portanto, o contato com os diálogos de Cícero e com os acadêmicos, suscitou inúmeras dúvidas, capazes de orientar o professor de retórica ao exercício da Filosofia, essa via rigorosa e envolvente, adequada às exigências de sua inteligência.

¹¹⁵ Nesta direção, mesmo brevemente, é interessante considerar, a título de ilustração, os argumentos formulados pelo hiponense na refutação do ceticismo. Dentre eles, destacamos dois excelentes exemplos. No *De Trinitate* (X, 10, 14) sentencia Agostinho: “[...] Quem, porém, pode duvidar que a alma vive, recorda, entende, quer, pensa, sabe e julga? Pois, mesmo se duvida, vive; se duvida, entende que duvida; se duvida, quer estar certo; se duvida, pensa; se duvida, sabe que não sabe; se duvida, julga que não deve consentir temerariamente. Ainda que duvide de outras coisas, não deve duvidar de sua dúvida. Visto que, se não existisse, seria impossível duvidar de alguma coisa”. (“[...] Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare, quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit; se dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iuducat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset”). Ainda, no *De Civitate Dei* (XI, XXVI), lemos: “[...] Tais verdades desafiam todos os argumentos dos acadêmicos, que dizem: quê? E se te enganas? Pois, se me engano, existo”. ([...] Nulla in his veris Academicorum argumenta formido, dicentium, Quid, si falleris? Si enim fallor, sum”). Considerando o período da elaboração dos dois argumentos, posterior ao período milanês, percebemos o quanto, para Agostinho, era importante refutar a dúvida cética. Já bispo, distante dos tempos de retor, busca, através dos dois argumentos – sublinhada a celebridade do segundo – tornar clara a evidência da existência, pela constatação da atividade perscrutadora do pensamento. O contato com os acadêmicos, frisamos, estimulou e encaminhou Agostinho à Filosofia, ainda que para refutar a tese dos cétricos. Além disso, o hiponense buscará, sempre, o máximo de rigor na explicitação das suas teses.

¹¹⁶ BROWN, *op. cit.*, p. 96.

¹¹⁷ *Ibidem.*, p. 99.

novas. Através de Ambrósio, redescobriria as Escrituras cristãs, lendo-as, agora, no seu sentido espiritual. Sobretudo, prepararia sua mente e, gradativamente, admitiria a existência das coisas imateriais¹¹⁸. Relata nas *Confissões*¹¹⁹ que, estando em Milão, foi visitar Ambrósio, conhecido por suas qualidades e eloquência. O bispo milanês recebeu-o paternalmente, tendo apreciado sua vida de modo mui episcopal. Com ardor escutava a pregação e erudição do insigne pastor, extasiava-se com sua habilidade oratória, contudo, ainda não estava preparado para amá-lo como mestre da verdade. O pastor de Milão, entretanto, por sua integridade, despertou Agostinho, encaminhando-o à nova etapa no itinerário de suas transformações interiores.

Em Milão, Agostinho realizou singular aventura intelectual, viveu dilemas interiores, cumpriu admirável e tensa passagem. Transitaria do materialismo maniqueísta, incentivado pela tarefa de superação do ceticismo acadêmico, à certeza metafísica relativa à existência do transcendente. Descobriria, nos inteligíveis os transcendentais, a causa do conhecimento, situando-os no fundamento transcendente último: Deus, compreendido em sua imaterialidade e magnitude. Sabemos que os milaneses liam Plotino vertido para o latim¹²⁰, que, em Milão, grande parte do platonismo erudito e elegante era cristão¹²¹.

¹¹⁸ Na descoberta das realidades imateriais, na gradativa superação do materialismo maniqueísta, na busca daquelas certezas que o distanciariam do ceticismo acadêmico, conforme Peter Brown (2005, p.101), “Ambrósio, portanto, apresentou a Agostinho idéias totalmente novas. Este último descobriu-se na situação do homem ‘influenciado por uma afirmação abalizada e disposto a dizer que havia algo de imaterial, mas incapaz de pensar de outra maneira que não em termos das coisas materiais’. Era um problema em que Cícero e, com ele, a maior parte da antiga tradição filosófica não podiam prestar-lhe ajuda. A história narrada por Agostinho nas *Confissões*, a propósito de seus dilemas para lidar com esse problema, é uma das evocações mais dramáticas e extensas que já se escreveram sobre a evolução de um metafísico; e sua ‘conversão’ final à idéia de uma realidade puramente espiritual, tal como sustentada pelos cristãos sofisticados de Milão, mas foi um passo decisivo na evolução de nossas idéias sobre o espírito e a matéria”. A compreensão de Peter Braun põe em relevo a influência de Ambrósio sobre Agostinho, atento ouvinte dos seus sermões, naquele período decisivo de sua vida e de sua busca.

¹¹⁹ *Confessiones* V, 13, 23.

¹²⁰ BROWN, 2005, p. 111.

¹²¹ *Ibidem.*, p.111.

Mário Vitorino¹²², nos meados do século quarto, em Roma, ligara-se à Igreja cristã, tendo traduzido textos de Plotino e de outros platônicos para a língua de Cícero. Assim, os livros neoplatônicos, tendo superado a barreira do idioma grego, na versão latina de Mário Vitorino, foram disponibilizados aos cultivadores da Filosofia, dentre os quais Agostinho e seus amigos milaneses. O africano Vitorino, inclusive, na cidade de Roma, conheceu e instruiu Simpliciano, padre milanês, considerado pai espiritual de Ambrósio¹²³. Segundo Werner Beierwaltes¹²⁴, Mário Vitorino, tornado cristão, transformaria a herança de Plotino, relendo, convincentemente, o complexo tema das relações entre o Uno e suas hipóstases, em nova chave de Teologia filosófica.

Peter Brown¹²⁵ destaca algumas semelhanças entre Mário Vitorino e Agostinho: pertenciam ao ambiente literário latino, cultivavam a Filosofia, contudo, conservavam seu interesse pela religião. Sobremaneira, não eram filósofos profissionais e, dotados de liberdade de espírito, conciliavam o exercício do filosofar com interesses nascidos da vida, das suas buscas.

Dentre insígnies personagens da cena milanese, Agostinho, através das relações estabelecidas com Mânlio Teodoro¹²⁶, importante personalidade literária e política de sua época, teve acesso às traduções de Mário Vitorino. Nessa perspectiva, haveria lido o *tratado da Beleza* de Plotino¹²⁷. O tema do Belo e os

¹²² REALE (v. IV, 1994, p. 540) atesta que, no Ocidente Latino, as Escolas neoplatônicas constituíram um círculo à parte. Os membros dessas Escolas eram, em grande maioria, cristãos, como Mário Vitorino, importante representante desse movimento filosófico.

¹²³ BROWN, 2005, p. 111.

¹²⁴ BEIERWALTES, Werner. *Plotino. Un camino de liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Trad. Enrido Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1993. p. 74.

¹²⁵ BROWN, *op. cit.*, p. 112.

¹²⁶ COSTA, 1999, p.90.

¹²⁷ BROWN (*op.cit.*, p.113) assevera: “Entre os tratados de Plotino, é bem possível que Agostinho tenha lido um texto curto, intitulado *Sobre a Beleza*. Este há de tê-lo afetado intimamente, pois versava sobre um tema a respeito do qual ele havia escrito, sete anos antes, no *De pulchro et apto*; e, nos parágrafos iniciais, Plotino descartava a teoria específica que Agostinho defendia (*Confissões* IV, 15, 24). A partir desse início desconcertante, a entusiástica exposição plotiniana deve tê-lo arrastado para o cerne do sistema platônico [...]”.

problemas concernentes – particularmente importantes para um retor e literato – teriam encaminhado o hiponense à leitura dos textos de Plotino. O estudo desses textos cativou Agostinho, orientando-o rumo ao inteligível, preparando-o à temática da metafísica.

Nas *Confissões*, o doutor africano registrou o trânsito por ele empreendido, que, das belezas sensíveis, atinge o Belo absoluto. Nessa ascensão, sem dúvida, encontramos elementos da conversão plotiniana ao Uno, compreendido pelo hiponense, como Deus, Beleza primeira e causa de todas as outras belezas. O filho da África Latina, na investigação sobre os critérios estáveis, através dos quais julgava as harmonias sensíveis, dirigiu sua atenção aos inteligíveis, situados acima de sua inteligência mutável:

Eu procurava os motivos pelos quais apreciava a beleza dos corpos, quer celestes, quer terrenos, e a razão dos juízos que com equidade fazia sobre os seres mutáveis quando dizia comigo mesmo: 'Isto está bem assim, aquilo não'. E procurando descobrir em que me baseava para julgar dessa maneira, descobri, acima da minha inteligência mutável, a verdade autêntica, a eternidade imutável. [...] Percebi então o invisível que em ti se torna compreensível através das coisas criadas. Mas não fui capaz de fixar meu olhar em ti e, sentindo renascer minha fraqueza, voltei aos objetos habituais. Eu guardava comigo apenas uma recordação amorosa, e o desejo do alimento, cujo aroma sentira, mas que não podia ainda comer¹²⁸.

Agostinho, encantado com as harmonias visíveis, com sua mente mutável, no entanto, julgava-as segundo critérios imutáveis. Como isso seria possível? Dirigiu, então, alertado por essa indagação, sua atenção à verdade autêntica e imutável, situada na dimensão do divino. Identificou nas harmonias invisíveis, visíveis nos

¹²⁸ *Confessiones* VII, 17, 23. “Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive caelestium sive terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicenti: hoc ita esse debet, illud non ita, hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem. [...] Tunc vero invisibilia tua per ea quae facta sunt intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem”.

entes criados, a presença do Divino Criador, autor de todas as coisas. A mente, assim, podia julgar a beleza dos corpos celestes ou terrenos, porque colhia os critérios deste juízo acima dela mesma, junto à verdade imutável e eterna. Gozava, nas belezas visíveis, a presença do invisível, julgando as harmonias visíveis, segundo critérios superiores. Sem dúvida, Plotino ajudou Agostinho no seu itinerário estético, filosófico e conversional. Todavia, nesse relato declara: ainda não era capaz de fixar seu olhar no divino, apegado que estava ao transitório. Para tanto, seria necessário dar um passo além.

O passo além levaria Agostinho às portas dos ensinamentos evangélicos¹²⁹. No livro oitavo das *Confissões* estão registrados os momentos decisivos, vividos pelo retor africano, no processo de sua conversão. Ali, narra o encontro com o padre Simpliciano¹³⁰. Nesse encontro, expôs suas aflições, buscas e esperanças. O venerando sacerdote contou-lhe a história da conversão de Mário Vitorino¹³¹, causa

¹²⁹ Se Porfírio e Plotino (cf. BROWN, 2005, p. 110-13), através das traduções e ensinamentos de Mário Vitorino, tornaram possível ao hiponense conhecer novo horizonte metafísico, foi Paulo (Cf. Brown, 2005, p. 126-27 e *Conf.* VII 21, 27), através das suas epístolas — lidas numa perspectiva nova e integral — o grande responsável pela viragem que Agostinho realizaria na sua vida, movido, incessantemente, pela busca de verdade e significados para a existência. Assim, quando o filho de Tagaste procurou o padre Simpliciano, em torno do mês de julho do ano de 386, já havia realizado imperceptível movimento, na direção do cristianismo. Se os ensinamentos de Platão, relidos por Plotino, mostraram ao doutor africano que Deus é uma realidade espiritual, testemunhando algo de muito precioso, de valor incalculável, não mencionaram verdade fundamental. Os platônicos não sabiam que “o verbo se fez carne e habitou entre nós (Jo 1, 13)”. Essa verdade, de singular significado (cf. *Conf.* VII, 9, 13-14), Agostinho não a leu nos livros platônicos. Esse processo de descobertas, mudanças, transformações interiores, culminaria na cena do jardim, narrada nas *Confissões* (*Conf.* VIII, 12, 29-30): “Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração. Eis que, de repente, ouço uma voz vinda da casa vizinha. Parecia de um menino ou menina repetindo continuamente uma canção: toma e lê, toma e lê”. (“Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio vocem vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri ab puellae, nescio: tolle lege, tolle lege”). Aurélio Agostinho acolheu a ordem escutada e, imitando Antão do Egito, abriu as Escrituras. Abrindo a página sacra, leu na epístola de Paulo (Rm 13, 13s.), que deveríamos nos revestir do Senhor Jesus Cristo, afastando-nos das orgias e bebedeiras, da devassidão e libertinagem, das rixas e ciúmes. Assim, revestidos no Senhor, não deveríamos procurar satisfazer os prazeres da carne. Já era o bastante, já havia escutado o suficiente. Porém, alertado por Alípio, voltou às Escrituras e leu: “Acolhei o fraco na fé (Rm 14,1)”. Nesta altura, Alípio e Agostinho já haviam dado o passo à conversão. Então, em alegria contagiante, procuraram Mônica e contaram os fatos ocorridos. Este intenso relato das *Confissões* é o primeiro ato no processo de compreensão, adesão e vivência do Evangelho, empreendida pelo filho da África Latina. Foi o primeiro passo além, confirmado, subseqüentemente, em cada dia de sua vida, como filósofo e pastor, cativado pela verdade presente na sabedoria cristã. Não foi o epílogo, ao contrário, o início de nova jornada.

¹³⁰ Cf. *Confessiones* VIII, 1, 1-2.

¹³¹ Cf. *Confessiones* VIII, 2, 3-5.

de comovente alegria¹³². Contudo, permanecia indeciso, suspenso entre o céu e a terra, dilacerado pela luta entre duas vontades contrastantes¹³³. Esse processo existencial, sintetizado na cena do jardim, resultaria na conversão de Agostinho ao cristianismo¹³⁴. Decidido em favor do Evangelho, convertido, o filho de Mônica encontrou sentido e unidade para sua vida, superando as divisões que lhe inquietavam a alma.

Os acontecimentos que, aqui, foram sucintamente narrados, manifestação das intensas inquietações interiores vividas pelo hiponense, encontraram em Cassiciaco, lugar e tempo, para maturação reflexiva e elaboração de síntese. Na Quinta de Verecundo, influenciados pela recente conversão, Agostinho e seus amigos viveram do *otium* filosófico, mantendo disciplina de estudo, num clima de diálogo, alimentados pela meditação e prece.

O recolhimento filosófico, naqueles dias de setembro de 386, reuniu na propriedade de Verecundo – conforme os diálogos do período¹³⁵ – pessoas muito

¹³² Cf. *Confessiones* VIII, 4, 9.

¹³³ Cf. *Confessiones* VIII, 5, 10-12.

¹³⁴ Cf. *Confessiones* VIII, 12, 28-30.

¹³⁵ No *De Ordine* e *De Beata Vita*, por exemplo, encontramos os nomes dos participantes daquele retiro. Eram familiares e amigos de Agostinho, empenhados na leitura e debate de textos filosóficos, vivendo no repouso da meditação e da oração, buscando estreitar a mútua amizade, o autoconhecimento e o contato com Deus. Segundo BROWN (2005, p.145): “No cômputo geral, entretanto, Agostinho havia reunido um grupo heterogêneo para uma vida de *otium* filosófico: uma senhora devota, dois primos sem instrução e dois alunos particulares, ambos com cerca de 16 anos. Os diálogos que emergem desse grupo mostram com muita clareza um dos principais dons de Agostinho como artista: a capacidade instintiva de criar uma forma nova e interessante a partir de materiais mais improváveis. Foi um golpe magistral de espetáculo literário transformar esse estranho grupo em veículo perfeitamente apto a transmitir um ideal de Filosofia pelo e para o amador”. O retiro de Cassiciaco, transformado em tarefa literária e filosófica, renderia muito. Do retiro na Vila de Verecundo resultou preciosa página filosófica e literária, de caráter propedêutico, propondo programa formativo, presente no *De Ordine* e terminado no *De Música*. No *De Ordine* (I, II, 5), Agostinho nomeia os participantes daquelas jornadas e o conteúdo daqueles estudos e debates: “Aí discutíamos entre nós todas as coisas que nos pareciam úteis, não sem pôr por escrito tudo o que ia sendo dito, porque via que isso faria bem à minha saúde. Como tinha de ter algum cuidado ao falar, nenhuma contenda excessiva se levantava sub-repticiamente durante a discussão. E também, ao mesmo tempo, para que, se fosse do agrado pôr por escrito algumas das nossas coisas, não fosse necessário dizê-las de outro modo nem fazer um esforço de memória. Estas discussões tinham-nas comigo Alípio, Navió, meu irmão, e Licêncio, que repentinamente se dedicou à poesia de modo admirável. O exercício também nos devolvera Trigécio que, como veterano, ficou com gosto pela historiografia. E também tínhamos bastantes coisas nos livros”. (Ibi disseremus inter nos, quaecumque videbantur utilia, adhibito sane stilo, quo cuncta exciperentur, quod videbam conducere valetudini meae. Cum enim nonnulla loquendi cura detinerer, nulla inter disputandum inrepebat immoderata contentio, simul etiam, ut si quid nostrum litteris mandare placuisset, nec aliter dicendi necessitas nec labor recordationis esset. Agebant ista mecum Alypius et Navigius, frater meus, et Licentius

queridas a Agostinho, como, sua mãe Mônica, seu amigo Alípio, seu irmão Navígio, seu filho Adeodato, seu aluno Licêncio, filho de Romaniano e Trigécio, liberado do exército. Daqueles dias, envolvidos num clima intelectual vívido e intenso, resultariam diálogos memoráveis¹³⁶.

O jovem professor de retórica procurou, na Quinta de Verecundo, em companhia de familiares e amigos, ambiente propício à recuperação de sua saúde. Nas *Confissões* menciona a *dolor pectoris*¹³⁷, interpretada como possível doença respiratória. Já, no *De Ordine*, menciona a *stomachi dolor*¹³⁸. Os dois males decorreriam do incansável e exigente exercício do magistério. Na Vila de Verecundo, envolvido por clima agradável e junto à natureza, Agostinho encontrou sossego para as dores do corpo. Especialmente, nutrido na fraternidade filosófica, ali constituída, encontrou alívio às tensões da alma. No favorável período de Cassiciaco, consequentemente, o hiponense confrontou-se consigo mesmo, com suas questões, com a decisão tomada. Os felizes dias de ócio cristão, experimentados em Cassiciaco, continuariam estimulando Agostinho nos anos subseqüentes. Seriam motivo de inspiração e alegre recordação. Acompanha-lo-iam no retorno ao pátrio

repente admirabiliter poeticae deditus; Trygesium item nobis militia reddiderat, qui, tamquam veteranus adamavit historiam; et iam in libris nonnihil habebamus”). No transcurso daqueles dias, tudo chamava atenção, levava ao diálogo filosófico e à reflexão. Por exemplo, como lemos no *De Ordine*, a briga de galos no terreiro da propriedade, o barulho rítmico das águas do riacho, subitamente alterado. Foi período de repouso, recuperação física e mental. Para estar em Cassiciaco, Agostinho havia renunciado ao posto de professor de retórica e, a possível matrimônio a ser contraído com jovem dama, oriunda de importante família milanesa. O retiro precedido de renúncias (cf. BROWN, 2005, p.142), confirmaria Agostinho no caminho de sua conversão, preparando-o ao batismo, ocorrido na Páscoa, em 24 de abril de 387.

¹³⁶ Vide listagem dos referido diálogos, na cronologia agostiniana antecedente, onde enumeramos as obras redigidas sob o influxo de Cassiciaco, escritas entre 387, na Itália, e 391, já em solo africano.

¹³⁷ Cf. *Confessiones* IX, 2, 4.

¹³⁸ No *De Ordine* (I, I, 5), lemos: “Assim, uma vez que uma dor de estômago me forçara a abandonar o ensino, eu que, como sabes, já costumava refugiar-me na Filosofia mesmo sem ser induzido por aquela necessidade, retirei-me de imediato para a quinta de nosso queridíssimo Verecundo”. (“Nam cum stomachi dolor scholam me deserere coegisset, qui iam, ut scis, etiam sine ulla tali necessitate in philosophiam confugere moliebar, statim me contuli ad villam familiarissimi nostri Verecundi”). Frequentemente, Agostinho reclama de sofrimento físico, efeito dos desgastes decorrentes do exercício do magistério, como: dor no peito, afonia, tosse. De fato, em Cassiciaco, pôde repousar e buscar recuperação da saúde, tendo encontrado, na Filosofia, porto seguro, refúgio e remédio para as dores da alma. Em Cassiciaco, junto dos seus, naquele ambiente de meditação filosófica, facilmente imaginamos Agostinho motivado, conversando sobre temas filosóficos, recuperando-se das tensões que anteriormente o atingiram. No ócio daqueles dias, consolidou sua decisão conversional e reviu sua vida por inteiro. Cada ser humano, nos momentos decisivos da existência, pensamos, precisa encontrar sua Cassiciaco.

solo africano, seja na vida monástica iniciada em Tagaste, seja junto à Basílica de Hipona. Sobretudo, mesmo considerando sua evolução existencial e intelectual posterior, continuariam alimentando seu ministério de escritor e pastor.

Aurélio Agostinho empreendeu tarefa difícil e árdua, contudo profícua. Conseguiu unir dois horizontes: a tradição clássica e a proposta evangélica. Podemos comprovar o êxito dessa empreitada, ao voltarmos nossa atenção à sua gigantesca produção intelectual ou, quando, olhando a história do Ocidente, verificamos quão influente é seu pensamento ao longo dos séculos. Entretanto, julgamos importante frisar que, enquanto filósofo, inspirado nos textos neoplatônicos, o hiponense filosofa desde sua condição de cristão. Com Hannah Arendt, afirmamos: “Santo Agostinho, o primeiro filósofo cristão e – é tentador acrescentar – o único filósofo que os romanos jamais tiveram, foi também o primeiro pensador que se voltou para a religião em função de perplexidades filosóficas”¹³⁹.

O único filósofo que os romanos jamais tiveram, no dizer de Hannah Arendt, no entanto, era filho da África Latina. No seu pensamento, elaborado a partir dos problemas que a vida lhe propôs ao longo dos anos, há permanente novidade, compromisso em realizar a tarefa de compreensão, de tudo aquilo que importa ao ser humano. Na tarefa do pensamento realizada por Agostinho, sem dúvida, encontramos a contribuição e presença de elementos neoplatônicos. Contudo, o mestre do Ocidente¹⁴⁰, no exercício do filosofar, na permanente investigação da verdade, condiciona o exercício teórico-especulativo à busca da beatitude¹⁴¹. Assim, estimulado pelo tema da felicidade, inspirado pelos textos platônicos, relidos em

¹³⁹ ARENDT, Hannah. *A vida do espírito*. O pensar, o querer, o julgar. Trad. Antônio Abranches; César Augusto R. Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume - Dumará/UFRJ, 1991. p. 248.

¹⁴⁰ Cf. denominação atribuída a Santo Agostinho por BOEHNER, Philoteus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. Desde as Origens até Nicolau de Cusa. 3. ed. Trad. Raimundo Vier, OFM. Petrópolis: Vozes, 1985. p. 139.

¹⁴¹ Cf. GILSON, Étienne. *Introduzione allo studio di Sant'Agostino*. 3. ed. Trad. Vincenzo Venanzi Ventisette. Rev. Giuseppe Cestari. Genova: Marietti, 1992. p. 16.

chave cristã, o hiponense estendeu o horizonte filosófico do mundo antigo, preparando novo começo. Sem dúvida, ao filosofar desde sua condição de cristão¹⁴², Agostinho amplia a tradição neoplatônica a lugares nunca antes imaginados.

2.2 A contemplação do Belo, no percurso do múltiplo ao Uno, pelo retorno à interioridade: *in interiore homine habitat veritas*

No itinerário filosófico agostiniano, penetrado por descobertas, contradições, superações, encontramos o processo de cada um que, na busca da verdade, empenha com sinceridade e intensidade, a própria vida. Especialmente, em

¹⁴² SCIACCA, Michele Federico (*San Agostin*. Trad. Ulpiano Alvarez Díez. Barcelona: Luís Miracle Editor, 1955. t. I., p. 56) afirma: “Agostinho, tornado cristão, converte a ele, neste ponto, a Plotino. Crê (e naturalmente lê em Plotino o que não há) que o entendimento, emanação direta do Uno, é o Verbo, filho unigênito de Deus. Vai mais além e distancia-se de Plotino: o Verbo não somente é Deus, isto sim, Deus encarnado, *logos* feito carne, que habitou entre nós, e isto falta nos platônicos. [...] Aprofundar-se-á logo no platonismo; sofrerá sua influência e cristianizará algumas teses, saberá apreciar melhor o que uma Filosofia cristã pode aceitar dele e o que deve rechaçar”. Sciacca destaca a ligação de Agostinho com as fontes neoplatônicas e o necessário distanciamento dessas fontes. Distanciamento que permitiu produtiva releitura dessas fontes e, ao mesmo tempo, possibilitou justificar a proposta cristã. Esse esforço de compreensão, realizado por um homem situado entre duas tradições, por um homem que filosofa enquanto cristão, resultou em descobertas, aproximações, afirmações originais, que enriqueceram a história do pensamento. É preciso sublinhar que as noções do Uno e de suas hipóteses, formuladas por Plotino, ajudariam Agostinho, a partir das Escrituras, a compreender — sem nenhum resquício de subordinacionismo — a Unidade Trina que é Deus. Assim, gradativamente, relendo Plotino e confrontando essa leitura com a tradição e as escrituras, o hiponense, realizaria as distinções necessárias, explicitando seu pensamento, dando conta da novidade presente no cristianismo. Nessa perspectiva, retornando ao tema do Belo, presente nas *Enéadas*, I, 3., provavelmente lida e meditada pelo hiponense, lá encontramos complexas relações entre o Belo, o Bem e o Uno. MANFERDINE (1995, p. 109) afirma: “Em Agostinho não existe nenhuma oscilação ou incerteza na atribuição da beleza a Deus: a única distinção que ele faz, obviamente, é aquela entre o Belo por essência, que coincide com a divindade mesma, e o belo por participação que qualifica todas as criaturas no seu respectivo grau e modo de ser”. Ou seja, em Deus, compreendido como Unidade Trina, se realiza maximamente a beleza, presente na criação, enquanto participada pelo evento da criação. Desse modo, se, em Plotino, o Belo se refere indiretamente ao Uno, em Agostinho, Deus é o plenamente belo. Disso decorre interessante constatação: Agostinho pensa com categorias plotinianas, ampliando-as. ARENDT (1991, p. 266), examinando o conceito de criação explicitado pelo hiponense, põe em relevo a novidade desse conceito. Lendo Plotino, podemos aproximar os conceitos de criação e processão, considerando que do Uno, eternamente, todas as coisas procedem por desdobramentos sucessivos, sem que o Uno nada perca. Lendo Agostinho, encontramos outro significado para criação. Para o hiponense, há um começo que nunca foi começo, novidade radical e irrepetível. Ou seja, ao criar o universo, Deus criou o tempo, estando fora do tempo. Para a criação do céu e da terra, Agostinho utiliza a palavra *principium*, reservando *initium*, para a criação do homem. No *principium*, pelo seu *Fiat, ex-nihilo*, Deus criou céu e terra, e também o tempo. No *initium* Deus criou o homem, ser peregrino e consciente de sua situação temporal. Segundo Hannah Arendt, em Agostinho, a noção de criação, elaborada segundo a interpretação cristã do Gênesis, adquire conteúdo radicalmente novo. Finalmente, acreditamos ser Agostinho sumamente devedor de Plotino, da tradição platônica, no entanto, precisava ir além. E indo além, inevitável e legitimamente, alcançou novos horizontes.

Agostinho, os esforços, superações e conversões encontram, na adesão à Sabedoria cristã, convergência e centralidade. Contudo, os dias de Cassiciaco, seguidos do batismo em Milão, foram o primeiro passo no processo de justificação que envolveria a totalidade de sua vida. Nesse processo de justificação, o hiponense, como já destacamos, encontraria em Plotino, Platão redivivo¹⁴³, mediação indispensável. Descobriria razões para superar o ceticismo acadêmico, mas, sobretudo, uma Filosofia inteira, plena de significados. Realizando as distinções necessárias, evidenciando as semelhanças e diferenças existentes entre o platonismo e a doutrina cristã¹⁴⁴, teceria seu pensamento com singular originalidade, a partir do edifício metafísico inaugurado por Platão e desenvolvido por Plotino.

O itinerário de Agostinho, assim, orientado por Platão e Plotino e guiado pelas Escrituras, o conduziu à descoberta de si mesmo. O mesmo percurso é, também, realizado por cada ser humano, quando, no silêncio e na meditação, habitando na

¹⁴³ Segundo o hiponense (*Contra Academicos* III, 18, 41), em Plotino, Platão se faz presente: “E por isto, não muito depois daqueles tempos, diminuída toda obstinação e constância, a doutrina de Platão, que é a mais pura e luminosa da Filosofia, desfeitas as nuvens do erro, voltou a brilhar em Plotino, filósofo platônico, a quem se julgou tão semelhante ao mestre, que se acreditava terem vivido juntos, mas, pelo longo tempo que os separava, melhor se diga, que neste há revivido aquele”. (“Adeo post illa tempora non longo intervallo omni pervicacia pertinaciaque demortua, os illud Platonis quod philosophia purgatissimum est et lucidissimum, dimotis nubibus erroris emicuit, maxime in Plotino, qui platonicus philosophus ita eius similis iudicatus est, ut simul eos vixisse, tantum autem interest temporis ut in hoc ille revixisse putandus sit”). Platão e Plotino, ao demonstrarem a existência das realidades inteligíveis, libertaram o ser humano do erro. Assim, a doutrina de Platão e Plotino, por seu significado, segue iluminando todo ser humano na busca da verdade, no cultivo da Filosofia.

¹⁴⁴ Sobre as aproximações e distinções realizadas por Agostinho entre platonismo e a sabedoria de Cristo esclarece BEIERWALTES (1993, p.76.): “Certamente Agostinho não deixa alguma dúvida sobre o fato de que a *vera et germana philosophia*, a verdadeira e autentica filosofia seja a *sapientia Christi* (cf. *Contra Academicos* III, 19, 42; *De Ordine* II, 5, 16; *De Trinitate* XIII, 19, 24). A encarnação de Deus em Cristo, impensável pelos platônicos, torna-se a norma para Teologia e, portanto, também, o critério do juízo nos confrontos com a *philosophia huius mundi*: o critério de divisão e distinção entre o que é conciliável com o cristianismo, o que lhe é próximo e aquilo do qual se distingue radicalmente”. Contudo, prossegue BEIERWALTES (1993, p.77), o pensamento cristão – segundo Agostinho e outros autores – associa o *logos* ou *arché* do início programático do Evangelho de São João, ao princípio espiritual dos platônicos. Nos livros platônicos, lemos que existe um princípio espiritual fundador de todos os seres, regulador de todo real, que torna inteligíveis todas as coisas. E mais: esse princípio torna-se acessível, quando o pensamento retorna – da dispersão exterior – a si mesmo. Os platônicos, em consequência, falaram de um *logos*, mesmo que não o tenham identificado com o *logos* do Evangelho de São João. A descoberta dos platônicos, por si mesma, já dá o que pensar e permite realizar aproximações, como fez Agostinho, entre a doutrina dos platônicos e a sabedoria de Cristo, presente nos Evangelhos.

Filosofia, *vera et inconcussa nostra habitatio*¹⁴⁵, regressa a si mesmo. O regresso a si mesmo é, paradoxalmente, superação de si mesmo, pois, lá na intimidade, onde se acende a luz da razão, ocorre o encontro com a Verdade, estável e imutável. Acima da razão, portanto, encontraremos a fonte da nossa possibilidade à Verdade. O trajeto agostiniano é um convite à unificação de nossa vida pelo exercício filosófico, num movimento que do exterior nos conduz ao interior e desse ao superior. A via agostiniana, enquanto caminho de todo ser humano, é proposta de autoconhecimento, pela fruição na fonte de todas as verdades:

Não queiras dispersar-te fora; entra dentro de ti mesmo, porque no homem interior reside a verdade; e se achares que tu naturalmente és mutável, transcende a ti mesmo, mas não esqueças que, ao remontar-te sobre as alturas do teu ser, te elevas sobre tua alma, dotada de razão. Encaminha, pois, teus passos ali onde a luz da razão se acende. Pois, aonde chega todo bom pensador, se não à verdade? [...] Confessa que tu não és a verdade, pois ela não se busca a si mesma, entretanto tu a alcançaste pela investigação, não percorrendo espaços, isto sim, com o efeito espiritual, a fim de que o homem interior concorde com seu hóspede, não com a fruição ínfima e carnal, isto sim com elevadíssimo deleite espiritual¹⁴⁶.

A tarefa do pensar, para o hiponense, supõe permanente exercício de concentração da mente, renovada atenção, recolhimento, exercício de transcendência. Desse modo, através do recolhimento meditativo, chegamos aos inteligíveis¹⁴⁷ e sua fonte, à Verdade imutável. A partir dessa contemplação, será possível, agora, ver segundo critérios inteligíveis, o nexos que interliga e integra todas

¹⁴⁵ Cf. *De Ordine* I, III, 9: A Filosofia é nossa morada verdadeira e inconcussa.

¹⁴⁶ *De Vera Religione* XXXIX, 72. “Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et teipsum: sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur. Quo pervenit omnis bonus ratiocinator, nisi ad veritatem? Confitere te non esse quod ipsa est: siquidem seipsa non quaerit: tu autem ad ipsam quaerendo venisti, non locorum spatio, sed mentis affectu, ut ipse interior homo cum suo habitatore, non ínfima et carnalis, sed summa et spirituali voluptate conveniat”.

¹⁴⁷ Os inteligíveis, para Aurélio Agostinho, são aquelas realidades estáveis, eternas, imutáveis, critério do conhecimento. Ou seja, os inteligíveis correspondem às idéias, encontrando sua fonte na Verdade Eterna e referenciados a Deus. De fato, para o hiponense, as idéias em sua transcendentalidade encontram sua fonte no Sumamente Transcendente. Assim, o conhecimento supõe a superação do múltiplo pela adesão à idéia, num movimento que, da ação perceptiva sensorial, nos envia ao inteligível. Ultrapassando o relativo, o ser humano chega à compreensão do sentido de todas as coisas, pela mediação das idéias ou inteligíveis.

as coisas: humanas, divinas e cósmicas. Será possível, sobremaneira, contemplar a Beleza em todas as suas gradações ou manifestações.

No *De Ordine*, o doutor da África Latina discorre sobre a necessária adequação do olhar no exercício do ver¹⁴⁸. Como no exemplo do mosaico, não devemos acusar seu artífice¹⁴⁹ se, num discernimento estreito, contemplarmos isoladamente uma das pedras que o formam. Acusaríamos injustamente o artífice de ignorar as regras de composição, indicando alteração na constituição das peças ou partes do mosaico. É preciso, em conseqüência, tomar distância para podermos — no exercício do olhar — ter visão abrangente. Veremos, então, a rica composição do referido mosaico, contemplando sua beleza. Se o belo é presente na totalidade, disso decorre que não o perceberemos na captação isolada de suas partes. A visão do belo, portanto, será conquistada na captação da totalidade que se mostra. Tal qual o mosaico, o universo também é belo e concorde. Contudo, alguns, isolando as partes do todo, encontram desordem ou disformidade. Nas *Confissões*¹⁵⁰ lemos: se cada uma das criaturas separadamente era boa, em conjunto, não eram apenas

¹⁴⁸ Exercício do ver conforme a razão, para além da impressão sensorial.

¹⁴⁹ Cf. *De Ordine* (I, I, 2.): “E assim, se alguém tivesse um discernimento tão estreito que, num pavimento de mosaico, não pudesse abranger com o olhar nada mais que a superfície de uma só peça, acusaria o artífice de ignorar a ordem e a composição; e, por isso, pensaria que a variedade das pedras estava alterada, razão pela qual aquelas pedras embutidas não poderiam ser contempladas em conjunto e fazer brilhar a figura, pela concordância, numa beleza única. Com efeito, nenhuma outra coisa acontece aos homens muito falhos de erudição. Não sendo capazes de considerar e contemplar a concordância universal, pela debilidade da mente, se alguma coisa os choca porque é difícil para o seu conhecimento, pensam que inere nas coisas uma grande disformidade”. (“Sed hoc pacto, si quis tam minutum cerneret, ut in vermiculato pavimento nihil ultra unius tesserae modulum acies eius valeret ambire, vituperaret artificem velut ordinationis et compositionis ignarum eo, a quo illa emblemata in unius pulchritudinis faciem congruentia simul cerni conlustrarique non possent. Nihil enim aliud minus eruditis hominibus accidit, qui universum rerum coaptationem atque concentum imbecilla mente complecti et considerare non valentes, si quid eos offenderit, quia cogitationi magnum est, magnam rebus putant inhaerere foeditatem”).

¹⁵⁰ Cf. (*Confessiones* XIII, 28, 38.): “Contei que sete vezes está escrito que tu julgaste boa a obra que criaste. A oitava vez foi quando, completadas todas as tuas obras, tu as julgaste não somente boas, mas ótimas, quando tomadas em conjunto. Cada uma das criaturas em particular era boa, mas, tomadas em conjunto, eram muito boas. O mesmo se diz da beleza dos corpos, porque o corpo, que é composto de membros belos, é bem mais belo que os membros separadamente, cujo conjunto harmonioso compõe o todo, embora os membros separadamente sejam belos também”. (“Septies numeravi scriptum esse te vidisse, quia bonum est quod fecisti; et hoc octavum est, quia vidisti omnia quae fecisti, et ecce non solum bona sed etiam valde bona tamquam simul omnia. Nam singula tantum bona erant, simul autem omnia et bona et valde. Hoc dicunt etiam quaeque pulchra corpora, quia longe multo pulchrius est corpus, quod ex membris pulchris omnibus constat, quam ipsa membra singula, quorum ordinatissimo conventu complectur universum, quamvis et illa etiam singillatim pulchra sint”).

boas, mas muito boas. Analogamente, prossegue o doutor africano, o corpo, enquanto totalidade constituída, é muito mais belo que seus membros, embora, separadamente, cada membro tenha uma beleza particular. Aprendemos, pela análise dos exemplos propostos pelo hiponense, que a contemplação do Belo resulta do esforço realizado na direção de visão abrangente, segundo as luzes da razão. Assim, se o artesão formou um belo mosaico, Deus, muito mais ainda, criou um mundo belo e bom.

Aurélio Agostinho, como Plotino, propõe, como condição à contemplação do Belo, o retorno à intimidade. Somente o espírito recolhido em si mesmo é capaz de admirar o Belo:

Deste modo, o espírito recolhido em si mesmo entende o que é a beleza do universo, que seguramente se chama assim a partir da palavra *unum*. E, por isso mesmo, não é permitido ver essa beleza à alma que avançou para o múltiplo, cuja avidez engendra a indigência, que só se evita com o desapego da multidão. Falo não da multidão dos homens, mas de tudo aquilo que os sentidos captam. Nem é de admirar que, quanto mais coisas queira abarcar, maior miséria sofra por isso. Com efeito, tal como num círculo, seja qual for sua amplitude, há um único ponto médio para o qual todas as coisas convergem (a que os geômetras chamam de centro), embora as partes de todo o contorno possam dividir-se innumeravelmente, contudo nada está fora daquele ponto único, pelo qual todas as outras partes são medidas de igual modo, e que domina todas com certa igualdade de direito; e, de fato, se quisermos partir dali para qualquer parte, tudo se perde, na medida em que se dirige para o múltiplo; do mesmo modo, o espírito, disperso de si próprio, desgarrar-se numa espécie de imensidade e consome-se numa verdadeira penúria, uma vez que a sua natureza o obriga a procurar o uno onde quer que seja, e o múltiplo não permite que o encontre¹⁵¹.

¹⁵¹ *De Ordine* I, II, 3. “Ita enim animus sibi redditus quae sit pulchritudo universitatis intelligit, quae profecto ab uno cognominata est. Idcircoque illam videre non licet animae quae in multa procedit sectaturque aviditate pauperiem, quam nescit sola segregatione multitudinis posse vitari. Multitudinem autem non hominum dico, sed omnium quae sensus attingit. Nec mirare quod eo egestatem patitur magis, quo magis appetit plura complecti. Ut enim in circulo quantumvis amplo unum est medium quo cuncta convergunt, quod centrum geometrae vocant, et quamvis totius ambitus partes innumerabiliter secari queant, nihil tamen est praeter illud unum, quo caetera pariliter dimetiantur et quod omnibus quasi quodam aequalitatis iure dominetur; hinc vero in quamlibet partem si egredi velis, eo amittuntur omnia, quo in plurima pergitur: sic animus a seipso fusus immensitate quadam diverberatur et vera mendicitate conteritur, cum eum natura sua cogit ubique unum quaerere et multitudo invenire non sinit”.

O ser humano busca sentido e significado para a vida. O caminho da contemplação estética é via privilegiada nesse processo. No que consiste o percurso estético? Que movimento é preciso realizar? Por que, na dispersão, não é possível contemplar o Belo? No *De Ordine*, inicia Agostinho esforço para responder essas questões, discorrendo sobre os movimentos da alma, dividida entre as impressões múltiplas e o Uno.

Assim, a alma¹⁵², quando dispersa, devaneia indigente, incapaz de julgar e encontrar a beleza, seja numa obra de arte, nas criaturas, em si mesma, no universo ou em Deus. Pela superação das múltiplas impressões originadas do exercício perceptivo sensorial, com o esforço da razão, chegará à contemplação do Uno, critério último da avaliação estética¹⁵³. Os estudos de geometria reforçam essa constatação, pois, se todas as coisas convergem ao seu centro, analogamente, todos os seres humanos buscam a unidade e sua fonte. Dessa forma, o filho de Tagaste, propõe dupla incursão a ser realizada pela alma. A alma, do múltiplo,

¹⁵² Na versão da primeira linha da citação 126 conservamos a tradução de *animus* por espírito. No entanto, atendendo a terminologia agostiniana, é necessário precisar o sentido de alguns conceitos, como: *anima*, *animus*, *mens* e *spiritus*. Para tanto, valorizaremos o estudo de OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução e Notas Complementares. In: Santo Agostinho. *Diálogo sobre a ordem*. Trad., Int. e Not. De Paula Oliveira e Silva; Rev. Trad. Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Casa da Moeda, 2000. p. 237-260. Paula de Oliveira e Silva (2000, p.237-38) afirma: “*Anima* é o termo empregue para identificar o nível de realidade onde se registra a vida, sendo atribuída essa característica aos seres animados ou animais. Ora o ser humano define-se precisamente como um animal, razão pela qual a alma lhe compete, fazendo que se integre no respectivo gênero, mas ao qual, pelo fato de ser racional, se acrescenta a diferença específica (cf. *De Ordine* II, XI, 31). Neste sentido o termo *animus* serve para identificar um certo grau de vida a que pertence o exercício da razão. [...] *Animus* identifica, no contexto do diálogo *De Ordine*, a alma especificamente humana, distinguindo-a tanto da alma, princípio vital comum a todos os animais, como da razão universal. Contudo, esta distinção é sutil e nem sempre enunciada com clareza [...]. Por sua vez, o termo *mens* ocorre no *De Ordine* para indicar aquela dimensão do ser humano que guarda a sabedoria porque recolhe a totalidade dos atos que a integram. Nesta medida é o modo como a mente se relaciona com o divino que está em discussão quando se quer esclarecer qual é a natureza do sábio (cf. *De Ordine* I, 10, 28). O termo *Spiritus* surge apenas duas vezes no *De Ordine*. Em primeiro lugar ele quer significar a interferência de um impulso divino no exercício da razão.[...] A segunda ocorrência do termo *Spiritus* surge no diálogo *De Ordine* para identificar uma das três pessoas de Deus, Uno e tripotente (cf. *De Ordine* II, V, 16) [...]. Ulteriormente, o concurso do Espírito na produção do conhecimento e na conquista da sabedoria será objeto de análise detalhada, concretamente no *De Trinitate*. Aí, os termos *mens* e *spiritus* surgem em, identidade, distinguindo-se de Alma (cf. *De Trinitate* XIX, 16, 22). Contudo, se toda mente é *spiritus*, o contrário não ocorre necessariamente”. Em consequência, considerando contexto do *De Ordine*, alma ou espírito indicam, principalmente, o significado da palavra latina *animus* (alma na perspectiva de razão e racionalidade). Na cita 151 (*De Ordine* I, II, 3) Agostinho utiliza duas vezes a palavra *animus* e uma vez a palavra *animae*, o que confirma nossa hipótese interpretativa, considerando o sentido total da pericope destacada.

¹⁵³ No presente estudo, posteriormente, analisaremos a tese agostiniana sobre a unidade, compreendida como critério básico da avaliação estética.

superando a profusão de impressões sensoriais, quando do recolhimento em si mesma, chega ao Uno. Do Uno retorna às coisas belas e as sabe belas, porque nelas percebe a unidade que as constitui. Através do olhar da razão, identificando a unidade, descobrirá a beleza, lá onde existe unidade¹⁵⁴. Deus é belo, enquanto Uno e fonte da unidade de todas as coisas. Onde há unidade, há proporção, equilíbrio, simetria, ritmo. O olhar da razão é capaz de ver nas coisas sensíveis, a causa invisível que constitui os entes cósmicos na sua beleza. Além da beleza sensível, a razão dá-se conta da beleza presente na alma, quando unidade e concentrada em si mesma. Indo além, descobre na unidade de Deus, o máximo grau de Beleza, a Beleza em toda sua plenitude. Nesse processo, portanto, o olhar da razão parte dos sensíveis e chega aos inteligíveis, e desses ao Uno. Assim, convertido pela visão do Uno, o olhar da razão poderá identificar a Beleza em todas as suas manifestações e gradações, sensíveis e inteligíveis, presente na criação, nas artes, na alma e em Deus. Brevemente, esse é o itinerário do esteta no caminho educativo do Belo.

2.3 O ideal da Sabedoria, medida da alma, é tarefa no caminho da *Beata Vita*

A existência humana transcorre num mar, ora calmo, ora tempestuoso, na procura de porto seguro, onde encontraremos serenidade e gozaremos da felicidade. Segundo Aurélio Agostinho¹⁵⁵, nessa agitada viagem, empenhando nossa vontade e exercitando o método racional, seremos conduzidos ao porto da Filosofia, caminho à sólida região da felicidade. Contudo, raros ou poucos são os que lá

¹⁵⁴ Cf. *De Musica* VI, 10, 25 (A razão vê beleza lá onde existe proporção e ritmo ou unidade) e *De Ordine* II, XIX, 51 (A alma, recolhida junto de si mesma, tendo conquistado a harmonia, unificada e bela, pode contemplar a Deus).

¹⁵⁵ Cf. *De Beata Vita* I, 1.

chegam. Essa bela metáfora da vida humana, seguida do elogio à Filosofia, propõe problema central para os antigos, sintetizado no tema da felicidade ou *beata vita*.

Em *De Trinitate*, Santo Agostinho, no vigor de sua maturidade intelectual, retornaria ao tema da felicidade. De fato, concordando com Cícero, não podemos duvidar da universal aspiração dos seres humanos à felicidade¹⁵⁶ e, considerando os inúmeros caminhos encontrados nessa busca, é preciso vincular essa aspiração à virtude, à conquista dos bens adequados à alma¹⁵⁷. Hannah Arendt confirma a centralidade da questão da *beata vita* na evolução do pensamento do hiponense¹⁵⁸,

¹⁵⁶ Em *De Trinitate* XIII, 4, 7 assevera Agostinho: “Será falso aquele princípio do qual não duvidou o famoso acadêmico Cícero — ainda que os acadêmicos de tudo duvidem —, o qual, no seu diálogo Hortênsio, ao querer partir de uma certeza, da qual ninguém duvidasse, coloca como exórdio do seu discurso: ‘todos certamente queremos ser felizes?’ Longe de nós, afirmar que isso seja falso. O que dizer então? Poder-se-á dizer que, embora viver feliz seja viver conforme os bens da alma e, contudo, aquele que não viver assim quer viver feliz? Parece um absurdo. É o mesmo que dizer: Quem não quer viver na felicidade, quer viver na felicidade. Quem é capaz de ouvir e suportar tamanha contradição? Não obstante, a necessidade que coage a isso, se é verdade que todos querem viver felizes e nem todos desejam viver do único modo como se pode viver feliz”. (“Itane falsum erit, unde nec ipse (cum academicis omnia dubia sint) academicus ille Cicero dubitavit, qui cum vellet in *Hortensio* dialogo ab aliqua re certa, de qua nullus ambigeret, sumere suae disputationis exordium ‘Beati certe, inquit omnes esse volumus?’ Absit ut hoc falsum esse dicamus. Quid igitur? an dicendum est etiamsi nihil sit aliud beate vivere, quam secundum virtutem animi vivere, tamen et qui hoc non vult, beate vult vivere? Nimis quidem hoc videtur absurdum. Tale est enim ac si dicamus ‘Et qui non vult beate vivere, beate vult vivere’. Istam repugnantiam quis audiat, quis ferat? Et tamen ad hanc contrudit necessitas, si et omnes beate velle vivere verum est, et non omnes sic volunt vivere, quomodo solum beate vivitur”.

¹⁵⁷ Os bens adequados à alma são os bens espirituais, vinculados a Deus e conquistados pela vivência da caridade. Somente os bens que não passam podem assegurar ao ser humano, plenitude e realização. Ver, nesse sentido, *Confessiones* (XIII, 9, 10): “O meu amor é meu peso!”. (“Pondus meum amor meus!”). Nessa perspectiva, destacamos o estudo (tese de doutorado) de ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. Se o amor é o peso ou gravidade que impede a flutuação da alma, de que amor nos fala o filho de Tagaste? De um amor ordenado ou *ordenata dilectio* (ARENDT, 1997, p. 39-44). A *ordenata dilectio*, pela efetiva e eficaz renúncia de si, orientando nossa capacidade de amar, permite que amemos o Ser Supremo. Assim, amando a Deus (ARENDT, 1997, p. 117), amando o amor em sua plenitude, passamos a amar todas as coisas: a criação, os bens temporais, a nós mesmos e ao próximo, segundo a ordem desse amor. No *De Libero Arbitrio* (Livro II, 19, 52) aprendemos que a vontade — esse bem médio — quando adere ao Bem imutável ou Verdade eterna, encaminha o ser humano à vida feliz. O homem, desse modo, pela adesão ao Sumo Bem, no gozo privativo desse Bem primordial, possuindo conjuntamente todas as virtudes, não as poderá usar mal. E, desse modo, usufruirá dos bens temporais considerando os bens imutáveis e Deus, sentido último da existência e objeto adequado às suas aspirações.

¹⁵⁸ Concordamos com ARENDT (1991, p.249), quando postula que Agostinho “[...] Tornou-se o primeiro filósofo cristão porque se manteve preso à Filosofia ao longo de toda a sua vida. Seu tratado *Sobre a Trindade*, uma defesa do dogma fundamental da Igreja Cristã, é ao mesmo tempo o desenvolvimento mais profundo e articulado de sua posição filosófica própria e muito original. O ponto de partida, porém, era ainda a busca romana e estoica da felicidade — ‘É certo’, disse Cícero, ‘que todos queremos ser felizes’. [...] Esta atitude pragmática, exigir que a Filosofia seja ‘guia da vida’ (Cícero), é tipicamente romana; teve uma influência mais duradoura na formação do pensamento de Santo Agostinho do que em Plotino e nos neoplatônicos, a quem ele devia tudo o que sabia sobre Filosofia Grega. Não é que a aspiração humana genérica à felicidade tivesse escapado à atenção dos gregos — a máxima romana parece ter sido uma tradução do grego —, mas não foi esse desejo que os fez fazer Filosofia. Somente os romanos estavam convencidos de que não há razão para o homem filosofar a não ser com o intuito de ser feliz”. Para o filho da África Latina, sem dúvida, o problema da felicidade é motivo de inquietação e

filósofo que, diante das hesitações da existência propostas como problema filosófico, encontrou respostas no cristianismo, todavia, sem nunca ter abandonado a Filosofia.

Retornando ao *De Beata Vita*, o doutor da África Latina indaga, quem é feliz? Onde se encontra a felicidade? É possível alcançá-la? Se a felicidade, aspiração universal de todos os homens, é meta e tarefa, supõe a conquista de si mesmo, pela moderação e busca da verdade¹⁵⁹. Agostinho e companheiros, no debate que segue, concordam que a felicidade depende do encontro com a verdade¹⁶⁰. E, como no encontro com a verdade, dá-se o encontro com Deus, surge a pergunta: quem, de fato, possui a Deus? Três opiniões foram dadas: quem faz o que Ele quer, quem vive bem, quem não tem o espírito impuro¹⁶¹. Observando que as três posições se encontram implicadas, destacamos a importância de vida moderada, condição para a favorável vida em Deus ou *beata vita*¹⁶².

Em atenção ao exposto, seguem questões que encaminham às conclusões relativas ao estado da vida feliz. Em que consiste essa vida moderada? Na fuga da indigência? O que é a indigência? A vida feliz aconteceria quando, superando a indigência, tivéssemos todas as coisas que desejássemos? No entanto, quem possui todas as coisas que deseja, teme perdê-las. Sérgio Orata, por exemplo,

permanente reflexão. Se o tema da felicidade encaminhou Santo Agostinho à Filosofia, igualmente, suscitou movimento na direção de sua adesão à Sabedoria cristã, e o conseqüente esforço de justificação. A questão da felicidade, em suma, está presente, como tema básico, na tarefa do pensamento realizada pelo hiponense.

¹⁵⁹ Cf. *De Beata Vita* II, 7-8. No debate que segue, concluem que todos os corpos têm o seu limite fixado pela própria natureza. Limite que não deve ser ultrapassado, sob o risco de prejudicar a própria vida. Concordam, ajudados por Mônica, de que o único alimento da alma é a inteligência e as coisas da ciência.

¹⁶⁰ Cf. *De Beata Vita* II, 14.

¹⁶¹ Cf. *De Beata Vita* III, 17.

¹⁶² Nesse momento do diálogo, Agostinho, acolhendo a contribuição de Mônica, resume os debates daquele dia (*De Beata Vita* III, 21): “Quem encontrou a Deus e o tem favorável é feliz. Quem ainda busca a Deus tem-no favorável, mas ainda não é feliz. E, enfim, todo o que se afasta de Deus, por seus vícios e pecados, não somente não é feliz, mas sequer goza da benevolência de Deus”. (“Qui iam deum invenit, et propitium Deum habeat et beatus sit, omnis autem, qui Deum quaerit, propitium Deum habeat sed nondum sit beatus, iamvero quisquis vitiis atque peccatis a Deo se alienat, non modo beatus non sit, sed ne Deo quidem vivat propitio”). A primeira situação é aquela que todos os seres humanos buscam, implica realização e cumprimento dos nossos esforços. A segunda situação pode ser caracterizada como intermediária. Já a terceira, porque impeditiva do encontro com Deus, deve ser evitada. Como? Pela consagração de nossas vidas a Deus, na permanente busca da Sabedoria.

sendo rico e opulento, temia perder todas as coisas que possuía¹⁶³. Mas, por que temia perder essas coisas incertas e instáveis? Temia semelhante perda porque era estulto e lhe faltava a Sabedoria¹⁶⁴. Encontrar-se na indigência, logo, é o mesmo que viver na ignorância, como quem, estando na escuridão, não é capaz de ver¹⁶⁵. A autêntica indigência, por conseguinte, é a privação da Sabedoria, enquanto indigência da alma¹⁶⁶. Ao contrário do estulto, o sábio, não temendo perder os bens instáveis que possa vir a adquirir e a usar, sequer teme a própria morte¹⁶⁷, pois sua vontade está posta no que é fixo e, tudo aquilo que faz, realiza em conformidade à regra da virtude e à lei da divina Sabedoria¹⁶⁸, nada podendo ser-lhe subtraído.

Aceitamos, comumente, que pobreza é sinônimo de indigência. No entanto, se entendemos por indigência alguma privação da alma, seu oposto não será a riqueza, vocábulo deveras pobre, mas plenitude¹⁶⁹. Dessa maneira, se indigência é estultícia, seu contrário, a plenitude, equivale à Sabedoria. Nesse estágio do diálogo, estudando palavras que possam ajudar na compreensão do que seja indigência e plenitude, Santo Agostinho analisa a palavra frugalidade. Por que a frugalidade é a mãe de todas as virtudes? Porque onde existe a frugalidade, lá está presente a moderação e a temperança¹⁷⁰. O que é moderação e temperança? O hiponense responde:

¹⁶³ Cf. *De Beata Vita* IV, 26. Orata gozava de saúde, tinha muitas propriedades, inúmeros bens, grande número de amigos, era próspero e, no entanto, porque temia perder todas essas coisas, era infeliz.

¹⁶⁴ Cf. *De Beata Vita* IV, 27.

¹⁶⁵ Cf. *De Beata Vita* IV, 29.

¹⁶⁶ Cf. *De Beata Vita* IV, 28.

¹⁶⁷ Cf. *De Beata Vita* IV, 25.

¹⁶⁸ Cf. *De Beata Vita* IV, 25: “A sua vontade está posta no que é fixo, isto é, tudo aquilo que faz é conforme à regra da virtude e à lei da Sabedoria, que de modo algum lhe podem ser arrancadas”. (“Habet enim rerum certissimarum voluntatem, id est ut quicquid agit non agat nisi ex virtutis quodam praescripto et divina lege sapientiae, quae nullo ab eo pacto eripi possunt”).

¹⁶⁹ Cf. *De Beata Vita* IV, 30.

¹⁷⁰ Cf. *De Beata Vita* IV, 31.

Moderação deriva de medida e temperança de proporção. Existe uma justa medida ou proporção onde nada está a mais ou a menos. Essa é a plenitude, que apresentamos contrária à indigência e que é muito melhor do que se disséssemos abundância. De fato, por abundância entende-se certo fluxo e profusão excessiva de uma coisa sem limites. Quando isso acontece mais do que o necessário, sente-se a falta de medida, e o que é excessivo também necessita de medida. Por conseguinte, a indigência não é estranha ao próprio excesso, porém, o que está a mais e o que está a menos é estranho à medida¹⁷¹.

Moderação e temperança indicam medida (*modus*) e proporção (*temperies*) e, onde existe essa adequação, não ocorre excesso ou carência. Em consequência, tudo o que for insuficiente ou excessivo, porque privado de medida, encontra-se submetido à indigência. Na adequada medida, por conseguinte, encontramos a regra do bom viver. E se buscamos adequação relativa às coisas corporais, essa adequação deve ser aplicada, igualmente, às necessidades da alma. Logo,

a Sabedoria é a medida da alma, pois ela é, evidentemente, o contrário da estultícia. Ora, a estultícia é uma indigência, e esta é o contrário da plenitude. A Sabedoria é, então, a plenitude e, se na plenitude existe a medida, a medida da alma consiste na Sabedoria. [...] Mas, se quiserdes saber, no entanto, o que é a Sabedoria – conceito a cuja análise e aprofundamento a nossa razão tem-se consagrado até o presente o quanto pode – dir-vos-ei que consiste na moderação da alma, isto é, na sua própria ponderação a fim de que nada se derrame, nem de mais, nem de menos, do que exige a plenitude¹⁷².

A Sabedoria é a medida da alma (*modus animi*). Segundo essa proposição, quando a alma encontra a Sabedoria, não fixa mais seu olhar nas aparências e no

¹⁷¹ *De Beata Vita* IV, 32. “Modestia utique dicta est a modo et a temperie temperantia. Ubi autem modus est atque temperies, nec plus est quicquam nec minus. Ipsa est igitur plenitudo, quam egestati contrariam posueramus, multo melius, quam si abundantiam poneremus. In abundantia enim intellegitur affluentia et quasi rei nimium exuberantis effusio. Quod cum evenit ultra quam satis est, etiam ibi desideratur modus et res, quae nimia est, modo eget. Ergo nec ab ipsa redundantia egestas aliena est, a modo autem et plus et minus aliena sunt”.

¹⁷² *De Beata Vita*, IV, 32-33. “Modus ergo sapientia est. Etenim sapientia contraria stultitiae non negatur et stultitia egestas, egestati autem contraria plenitudo: sapientis igitur plenitudo. In plenitudine autem modus: modus igitur animo sapientia est. [...] Si autem quaeritis, quid sit sapientia (nam et ipsam ratio, quantum in praesentia potuit, evoluit atque eruit); nihil est aliud quam modus animi, hoc est quo sese animus librat, ut neque excurrat in nimium neque infra quam plenum est coartetur”.

engano e, repousando em si mesma, volta-se inteiramente à Verdade¹⁷³. Assim, se a Sabedoria nada mais é que a verdade, se a verdade existe na relação com uma Suprema medida da qual depende e se nada existe acima dessa Suprema medida, logo, a Verdade coincide com Deus¹⁷⁴. Em consequência, “todo aquele que vier à Suma medida pela Verdade será feliz”¹⁷⁵.

O estado da *beata vita*, desse modo, resulta da superação da indigência pela conquista da Sabedoria – essa medida da alma – em atenção à Suprema medida, regra da Verdade e identificada com Deus. A posse da Verdade, tanto quanto nos seja possível, a partir do exercício filosófico, encaminha-nos à Suprema medida e a Deus. Contemplar a Verdade é, pois, estar em Deus, encontrando nele a Suprema medida da Verdade, sentido e orientação para nossas vidas. Somos como que atraídos por essa Suprema medida, regra e sentido para a vida humana:

Certo impulso interior nos convida a lembrar-nos de Deus, a buscá-lo, a sentir sede dele, sem nenhum fastio, jorra em nós dessa mesma fonte da Verdade. É luz que esse misterioso Sol irradia em nossos olhos interiores. E é dele que procede tudo o que proferimos de verdadeiro, ainda que tenhamos volver para ele nossos olhos doentios ou recém abertos, e de o fixarmos face a face. Esse Sol revela-se a nós como sendo o próprio Deus, ser perfeito sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo. Pois nele encontra-se toda a perfeição sem nenhuma imperfeição a diminuí-lo. Pois nele se encontra toda a perfeição, completa e integra, visto que Ele é, ao mesmo tempo, o Deus todopoderoso. Entretanto, enquanto estivermos em sua busca, somos forçados a reconhecer que ainda não nos saciamos da água dessa fonte. E servindo-me do termo ‘plenitude’ empregado por Licêncio (cf. IV, 30), ainda não possuímos a plenitude. Não presumamos, assim, haver alcançado a nossa medida. Porque, também se certos da ajuda de Deus, ainda não atingimos a Sabedoria, nem, por conseguinte, a felicidade. Assim, a plena saciedade das almas, a vida feliz, consiste em conhecer com perfeita piedade quem nos guia para a Verdade, que verdade fruir, e através de quê nos unimos com a Suprema medida. Banidas as várias superstições da vaidade, estas três coisas revelam-nos a compreensão de um só Deus e de uma só substância¹⁷⁶.

¹⁷³ *De Beata Vita* IV, 33.

¹⁷⁴ *De Beata Vita* IV, 33.

¹⁷⁵ *De Beata Vita* IV, 34. “Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est”.

¹⁷⁶ *De Beata Vita* IV, 35. “Admonitio autem quaedam, quae nobiscum agit, ut Deum recordemur, ut eum quaeramus, ut eum pulso omni fastidio sitiamus, de ipso ad nos fonte veritatis emanat. Hoc interioribus luminibus nostri iubar sol ille secretus infundit. Huius est verum omne, quod loquimur, etiam quando adhuc vel minus sanis vel repente apertis oculis audacter conuerti et totum intueri trepidamus, nihilque aliud etiam hoc apparet esse quam deum nulla degeneratione impediante perfectum. Nam ibi totum atque omne perfectum est

O ser humano, estimulado por uma espécie de orientação ou admoestação interior, procura Deus. Nessa busca, precisa adaptar ou purificar o olho interior pela adesão à Sabedoria, medida da alma. Então, poderá contemplar o misterioso Sol de onde procede toda verdade que consegue proferir. A vida feliz, portanto, supõe conhecer, com perfeita piedade, quem nos guia à Verdade, banidas todas as vaidades e superstições. No final do presente diálogo, conforme cita comentada, Santo Agostinho admite que a plenitude da vida feliz somente poderá ser conquistada, quando da futura e plena inclusão na vida de Deus. Por enquanto, antegozamos na caridade, na busca da verdade, na vida virtuosa, a felicidade almejada, tanto quanto nos seja possível¹⁷⁷.

Dessa forma, se a Filosofia nos encaminha à Sabedoria e se a Sabedoria é a virtude da alma, quando purificados interiormente pela educação do olhar, poderemos contemplar a Verdade, regra para nossas vidas. E, tendo sido encaminhados à *ordo amoris* pela mesma Sabedoria, já aqui, na dimensão da

simulque est omnipotentissimus deus. Sed tamen quamdiu quaerimus, nondum ipso fonte atque, ut illo verbo utar, plenitudine saturati nondum ad nostrum modum nos pervenisse fateamur et ideo quamuis iam deo adiuvante nondum tamen sapientes ac beati sumus. Illa est igitur plena satietas animorum, hoc est beata vita, pia perfecteque cognoscere, a quo inducaris in veritatem, qua veritate perfruaris, per quid conecaris summo modo. Quae tria unum deum deum intellegentibus unamque substantiam exclusis vanitatibus variae superstitionis ostendunt”.

¹⁷⁷ Ver SANTIAGO DE CARVALHO, Mário A. Introdução e notas. In: SANTO AGOSTINHO. *Diálogo Sobre a Felicidade*. Lisboa: Edições 70, 1988. p. 9-17/p. 91-107. Na nota 31, referente ao quarto capítulo do *De Beata Vita*, escreve SANTIAGO DE CARVALHO (1988, p. 106): “Como já se disse, existe uma relação direta entre o ambiente trinitário que encerra o diálogo e as virtudes teológicas aqui expressas, e destas com a referência à vida presente. Se pela fé o homem reconhece Cristo, pela esperança compreende que a verdade da felicidade exige a eterna manhã, a dimensão escatológica. Finalmente, é pela caridade que se encontrará a lei (*lex aeterna*), que é a prática do amor que se concretiza no uso das coisas e dos outros, em vista do gozo final. Contra alguns intérpretes, pensamos ser possível entender o *De Beata Vita* como um diálogo sobre a caridade ou o amor: note-se que a felicidade é, primeiramente, uma dádiva do amor, depois, todo o diálogo sublinha intensamente o processo onde a presença do amor (encarnado, nos outros e em Cristo) se faz sentir embora, convenhamos, não se explique. Entretanto, na definição conclusiva da beata vita [...], pode-se observar uma gradação verbal, digna de atenção (*cognoscere, perfruaris, connectare*), definindo, deste modo, um acréscimo de participação de ser em vista da união total. Para este destino transcendente, Agostinho vai convidar, no parágrafo seguinte, uma vez mais, toda a sua *escola*, servindo-se dos verbos *seruare* e *amare*; se o primeiro desses verbos contém em si a fidelidade e íntima observância de um desígnio, o segundo explicita-a. Será necessário maior clarificação da *ordo e charitas*”? Mario Santiago de Carvalho caracteriza, na nota conclusiva de sua tradução, o *De Beata Vita*, como diálogo sobre a *Ordo Amoris*. A ordem do amor liga, efetivamente, a vida presente à vida futura. No amor antecipamos e experimentamos a plena participação futura na vida Trinitária.

história, nos alegraremos, quando da contemplação antecipada de Deus, plenitude e beleza sem ocaso, inquietamente buscada.

No tratado da *Vida Feliz*, o mesmo caminho que conduz o ser humano a Deus, caminho à intimidade pela via da virtude, compromete-o com a criação e destino do mundo. Na trilha da Sabedoria, descobre que a plenitude não se encontra na posse dos bens exteriores e perecíveis, sequer da própria vida. Experimenta, conseqüentemente, grau de liberdade que permitirá contemplar e amar todas as coisas, naquilo que elas realmente são, no que elas têm de melhor, porque serão vistas e admiradas, segundo a Suma medida. Se, em Santo Agostinho a Filosofia nos encaminha a Deus e às Escrituras, do mesmo modo, nos reenvia ao mundo, portadores de inusitada alegria, comprometidos em cuidar tudo aquilo que Deus, Suma medida, dispôs. Como em Platão e Plotino, também para o hiponense, da busca e encontro com o divino, decorre o correspondente amor a todos os seres que, dele procedendo, manifestam sua existência. Aquele que se alegra em Deus, portanto, ama e cuida da criação, a si mesmo e o outro, pois cada ser é possibilidade de encontro com o divino.

O ser humano, no tempestuoso mar da existência e no caminho da *beata vita*, tendo abraçado a Sabedoria como virtude e medida da alma e vivendo segundo a *ordenata dilectio*, igualmente, se torna belo, adquirindo a capacidade de contemplar a beleza em todas as suas gradações: no mundo, nas outras pessoas, em si mesmo e, sobretudo, em Deus.

2.3.1 Agostinho e a educação da razão, olho da alma, pela virtuosa adequação à luz da Verdade

Nos *Soliloquios*, Agostinho revela que deseja, apenas, conhecer duas coisas: a Deus e a alma (*Deum et animam scire cupio*)¹⁷⁸. Nesse atraente diálogo, no qual, hipoteticamente, a razão conversa com a alma, é proposto interessante intrinsecismo. A pergunta sobre Deus e a indagação sobre a alma estão intrinsecamente relacionadas, bem como os ensaios de resposta. Para discorrer sobre Deus, aparentemente inacessível, é preciso falar sobre a alma; para discorrer sobre a alma, é preciso falar sobre Deus. O aparente paradoxo pode ser solucionado se considerarmos que o lugar privilegiado de revelação do divino é a alma humana.

Na continuidade do diálogo, Agostinho postula a possibilidade do conhecimento de Deus pelo análogo conhecimento dos inteligíveis matemáticos¹⁷⁹, indício insuficiente que leva a outros passos. Já no segundo livro, em meio a debates interessantes sobre o estatuto do erro, da falsidade e da certeza¹⁸⁰, o intelectual norte-africano encaminha os leitores para o tema da Verdade. Como ninguém é infeliz pelo conhecimento (*scientia*), é provável que o entendimento nos traga a felicidade. Queremos existir, viver e entender (*vis esse, vivere, et intelligere*). Existir para viver e viver para entender. Sabemos que existimos, vivemos e

¹⁷⁸ *Soliloquia* I, II, 7. Após encerrar sua oração preambular nos *Soliloquios*, Agostinho inicia esforço investigativo revelando que deseja, somente, conhecer duas coisas: a Deus e a alma. “A. — Eis que já orei a Deus. R. — Pois bem, o que queres saber? A. — Tudo o que acabo de pedir em minha oração. R. — Resume isso brevemente. A. — Desejo conhecer a Deus e a alma. R. — E nada mais. A. — Nada mais absolutamente”. (A. — Ecce oravi Deum. R. — Quid ergo scire vis? A. — Haec ipsa omnia quae oravi. R. — Brevis ea collige. A. — Deum et animam scire cupio. R. — Nihilne plus? A. — Nihil omnino”).

¹⁷⁹ Cf. *Soliloquia* I, II, 4-5. Professor de retórica, conhecedor das disciplinas liberais, indaga Agostinho se, pelo conhecimento das figuras geométricas, não poderíamos chegar ao conhecimento de Deus. Contudo, refuta parcialmente essa hipótese, verificando a precariedade dessa analogia e considerando a magnitude de Deus. Contudo, como Platão, parece propor gradual ascensão ao divino pela via do conhecimento, valorizando o conhecimento dos entes matemáticos, dotados de estabilidade e imaterialidade, nesse processo.

¹⁸⁰ Ver *Soliloquia* Livro II, cap. III-XII.

entendemos, no entanto, essas coisas subsistirão para sempre¹⁸¹? Observando proposição e questão, percebemos interessante relação entre os temas da verdade e da felicidade. Se nossa natureza racional reivindica a verdade, sua conquista implica em realização, contentamento, felicidade. Verdade que, buscada pela alma racional, orienta e oferece significados às nossas vidas.

Na ulterior meditação, em forma de solilóquio, razão e alma concordam: se existem verdades conhecidas pela alma é porque existe a Verdade, coincidente com Deus¹⁸². Abreviando o complexo desenrolar da tese agostiniana no referido diálogo, simplificando a seqüência de raciocínios ali desenvolvida, é possível concluir que, da demonstração da eternidade da Verdade, pela vocação humana ao conhecimento, Agostinho reivindica a possível imortalidade da alma.

¹⁸¹ Cf. *Soliloquia* II, I, 1.

¹⁸² O conhecimento de verdades supõe a existência da Verdade eterna e coincidente com Deus (*Soliloquia* II, II, 2): “R. — E parece-te que possa existir algo verdadeiro e não existir a Verdade? A. — De modo algum. R. — Portanto, existirá a verdade ainda que o mundo acabe. A. — Não posso negá-lo. R. — E se perecer a verdade, não será verdadeiro que a verdade terá perecido? A. — Quem o nega? R. — Mas o verdadeiro não pode existir se não existir a verdade. A. — Há pouco concordei com isso. R. — Portanto, a verdade não perecerá de modo algum. A. — Continua como começou, pois nada mais verdadeiro que essa recapitulação”. (“R. — Quid illud? Videtur tibi rerum aliquid esse posse, ut veritas non sit? A. — Nullo modo. R. — Erit igitur veritas, etiamsi mundus intereat. A. — Negare non possum. R. — Quid si ipsa veritas occidat, nonne verum erit veritatem occidisse? A. — Et istud quis negat? R. — Verum autem non potest esse, si veritas non sit. A. — Iam hoc paulo ante concessi. R. — Nullo modo igitur occidet veritas. A. — Perge, ut coepisti, nam ista collectione nihil est verius”). Negar a existência da verdade, portanto, implica em afirmar sua existência. Nos *Solilóquios*, Agostinho, confrontado com problemas originados dos debates com os neo-acadêmicos, sustenta, com insistência e força argumentativa, tanto a existência da Verdade como nossa capacidade de alcançá-la. Porque existe a Verdade, em consequência, somos capazes de proferir sentenças verdadeiras. Discorrendo sobre a falsidade (*Soliloquia* II, III, 3-4), propará que o engano não se encontra nas coisas, mas na pronta adesão da alma ao aparente. Afinal, é a alma, atuando através dos sentidos, quem concorda com a percepção enganosa. Engana-se, portanto, não quem vê coisas falsas, mas quem aprova coisas falsas. Santo Agostinho admite estatuto de verdade, próprio dos entes, pelo simples fato de suas existências. No entanto, podemos incorrer no engano involuntário; perceptivo ou judicativo, confundindo o verossímil (o assemelhado do verdadeiro) com o verdadeiro (*Soliloquia* II, V, 7-8 e II, VI, 9-12). É interessante destacar a distinção, realizada pelo doutor norte-africano, entre o embusteiro (*fallax*) e o ficcionista (*mendax*). O *fallax*, voluntariamente emite opiniões com o desejo de enganar, ou seja, possui a intenção de enganar. O *mendax* utiliza a mentira como recurso literário, valendo-se de situações e personagens, conhecidos em sua ficcionalidade pelas pessoas. No contexto das artes, a mentira é recurso lícito, pois é entendida, pelos destinatários, como artifício usado para comunicar a mensagem ou verdade literária. O *mendax*, em conclusão, diferenciando-se do *fallax*, não deseja voluntariamente enganar, ocultando a verdade, pois a verdade literária supõe o uso de imagens ficcionais. Do exposto, destacamos a preocupação em demonstrar, por distinções, definições, árdua reflexão, que nossa capacidade de proferir sentenças verdadeiras supõe e confirma a existência da Verdade mesma (o *verum* reclama a existência da *Veritas*), meta do exercício perceptivo e cognitivo do ser humano, sem a qual não poderíamos encontrar razão e sentido à vida.

A tese proposta nos *Solilóquios* estabelece que, se a verdade está ligada necessariamente à alma e, se existem verdades, elas procedem da Verdade eterna, portanto, de Deus, sendo a alma imortal¹⁸³. No desdobramento da proposição, tendo admitido que, pelos sentidos, estamos submetidos às coisas instáveis e, não obstante, conhecemos os inteligíveis e as regras da Sabedoria, resulta indagar: qual é a origem, afinal, desse conhecimento? Assim, nossa possibilidade para a ciência, ou seja, para o conhecimento evidente dos inteligíveis, implica a existência de uma Verdade, critério superior à própria razão, que seja eterna e coincidente com Deus. Ao mesmo tempo, como poderia a alma, se não fosse semelhante aos inteligíveis, conhecê-los? Dessa forma, se os inteligíveis são imateriais e participam da eternidade da Verdade, a alma, em conseqüência, é imortal.

O doutor da África Latina, de fato, nunca abandonou a confiança na razão, revelada nos exercícios especulativos dos *Solilóquios*, exemplificada na argumentação em favor da eternidade da Verdade e da imortalidade da alma; no entanto, caminharia para confiança moderada¹⁸⁴. Nessa direção, conservaria, por toda a vida, profunda convicção na possibilidade do conhecimento da verdade pelo exercício da razão.

¹⁸³ *Soliloquia* II, XIII, 24. Eis breve resumo conclusivo do final dos *Solilóquios*: “R. — Se tudo o que é próprio do sujeito permanece para sempre, é de necessidade que também o próprio sujeito permaneça. Toda ciência está na alma do sujeito. E se a ciência permanece para sempre, necessariamente permanece a alma para sempre. Ora, a ciência é a verdade e a verdade, como a razão o demonstrou, no início deste livro, permanece para sempre. Para isso, a alma permanece para sempre e não se diz que a alma tenha morrido. Poderá contestar, sem ser um absurdo, a imortalidade da alma, aquele que provasse que algumas das afirmações discutidas acima não estejam bem fundamentadas”. (“Omne quod in subiecto est, si semper manet, ipsum etiam subiectum maneat semper necesse est. Et omnis in subiecto est animo disciplina. Necesse est igitur semper ut animus maneat, si semper manet disciplina. Est autem disciplina veritas, et semper, ut in initio libri huius ratio persuasit, veritas manet. Semper igitur animus manet. Nec animus mortuus dicitur. Imortalem igitur animum solus non absurde negat, qui superiorum aliquid non recte concessum esse convincit”).

¹⁸⁴ Cf. *Retractationes* I, 1-6. Nas *Retratações*, Santo Agostinho visita sua obra, corrigindo-a e avaliando-a. Já maduro, tendo experimentado inúmeras situações originadas, primeiro, de sua dedicação ao ensino e, depois, do seu ministério pastoral, é capaz de reconhecer — nas obras de Cassiciaco — a presença de certo otimismo racionalista excessivo. Por isso, corrige algumas proposições, considerando, também, o aprendizado oriundo da Tradição Bíblica.

A partir dessas primeiras considerações, destacamos outros elementos presentes nos *Solilóquios*, por vezes, pouco valorizados. É nosso intuito investigar o processo de conversão da razão, olhar da alma, no trajeto ao conhecimento. Examinar as condições prévias para que ela, pelo esforço da razão, possa conhecer a si mesma, os inteligíveis e a Deus. Explicitar a importância das metáforas ligadas à dialética luz e sombras, no pensamento agostiniano. Identificar como a questão da virtude está presente no tema do conhecimento.

À Filosofia, exercício dialético por excelência, nas primeiras páginas dos *Solilóquios*, foram propostas duas questões necessariamente relacionadas, e fundamentais à vida humana. Na busca do conhecimento de Deus e da alma, entretanto, é preciso preparar os olhos corporais e os olhos da mente, habilitando-os à visão dos sensíveis e à contemplação das verdades das ciências, comparáveis a objetos iluminados pelo Sol¹⁸⁵. O retor norte-africano, como Platão e Plotino, explora a metáfora do Sol e da luz, caracterizando o empenho do filósofo na busca do conhecimento dessas realidades tão próximas e, ao mesmo tempo, tão elevadas e inefáveis. Deus manifesta-se à mente como o Sol se manifesta aos olhos, sendo as faculdades da mente comparáveis aos olhos da alma. Então, se é necessário preparar os olhos corporais para que possam ver sob a luz do Sol, igualmente, é preciso gradativa purificação dos olhos da alma, capacitando-os à visão dos inteligíveis e de Deus¹⁸⁶. Como é possível purificar os olhos da mente? Revestindo-os de virtude. A virtude, portanto, prepara a razão, olho da alma, à visão dos princípios da ciência, contemplados à luz que procede da Suma Verdade. E, nesse

¹⁸⁵ Cf. *Soliloquia* I, VI, 12.

¹⁸⁶ Cf. *Soliloquia* I, VI, 12.

esforço de purificação da alma e do seu olho, a razão, contamos com o precioso e indispensável auxílio das virtudes teologais¹⁸⁷.

Ampliando a analogia: se as enfermidades oculares obstaculizam o exercício da visão, de maneira semelhante, as perturbações da alma impedem o conhecimento. Somente quando estivermos concentrados, morando em nós mesmos, capacitados pelo exercício das virtudes, poderemos exercitar a Filosofia. A alma, liberta das distrações, residindo em si mesma e tendo curado seus olhos, poderá olhar e ver, pois

a razão é o olhar da alma. Mas como nem todo aquele que olha vê, o olhar bom e perfeito, aquele ao qual segue a visão, tem o nome de virtude. A virtude é, com efeito, a visão reta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três disposições: a fé que crê na visão do objeto da sua felicidade; a esperança, que confia haver de alcançar isso, caso olhe bem; e a caridade que faz contemplar e gozar do que viu. O olhar então, chega à visão mesma de Deus, que é o fim ao qual pretende. Não que o olhar cesse de existir, mas suspende suas funções por não haver outro objeto a que aspire. E nisso consiste a verdadeira perfeição da virtude: chegar a razão a seu termo e ser contemplada com a vida feliz. A própria visão é ato da inteligência que se realiza na alma, como resultado da união do entendimento do homem com o objeto conhecido. É o mesmo que acontece com a visão ocular, à qual correspondem dois termos: os sentidos que vê e o objeto que é visto. E

¹⁸⁷ À temperança acrescente-se a fé, a esperança e o amor (cf. *Soliloquia* I, VI, 12). Sem a temperança vivemos descentrados, exteriorizados, escravos dos bens exteriores, incapazes de usufruir os bens temporais na direção dos bens adequados à alma, os bens imutáveis. Pela temperança, somos reconduzidos à interioridade, curando nossos olhos interiores. Mas, poderemos atingir vida temperante, autodomínio, liberdade interior, cura da alma, contando, apenas, com o empenho da vontade e exercício de humana disciplina? Nesse árduo processo de conquista de nós mesmos e cura dos olhos da alma, encontraremos na fé preciosa ajuda. Ao empenho da vontade e disciplina acrescente-se, pois, a fé que nos auxilia na conquista de vida virtuosa. Ainda, se a alma não crê que verá, não se dará ao trabalho de buscar sua saúde. Igualmente, sem a esperança, não seríamos capazes de perseverar na busca do conhecimento de Deus e da alma. A esperança é estímulo indispensável, animando-nos pela antevisão da conquista almejada, mantendo-nos firmes no caminho. Contudo, somente quem ama, revestido pela fé, é capaz de perseverar na busca desse conhecimento. O amor, então, une todas essas coisas e dá sentido à vida e ao exercício da Filosofia. Somente quem ama, torna-se temperante, transforma-se na fé, persevera e busca a Sabedoria. Nesse momento da reflexão, nos *Solilóquios*, Santo Agostinho, interessadamente, valorizando a razão — faculdade que caracteriza o ser humano — reivindica o necessário complemento das virtudes teologais. Ciente de nossas capacidades e de nossa finitude, ao ligar o exercício filosófico às virtudes teologais, acaba unindo o horizonte da Filosofia com a tradição neotestamentária. Ao discorrer sobre o tema virtude pela adequação do olhar — tornado sadio pela temperança e virtudes teologais — o doutor norte-africano propõe as condições preliminares ao exercício da Filosofia, compreendida como conquista inacabada de conhecimento, enquanto tarefa humana de radical busca de significado à existência. Agostinho, assim, encontra-se muito próximo das propostas de Platão e Plotino, pois ambos, ligando Filosofia e vida, postulavam a conquista do conhecimento, enquanto realização de vida virtuosa e descoberta do núcleo divino no ser humano.

nenhum desses elementos pode ser eliminado, sob pena de ser impedida a visão¹⁸⁸.

Na vida presente, tendo curado os olhos interiores, perseverando na fé, na esperança e no amor, tornamo-nos capazes de entender a natureza da alma, antevendo a Deus, ou seja, compreendendo-o, ainda que provisoriamente. Nesse trajeto de permanente busca, de constante interrogação, a Filosofia, pela conquista das verdades das ciências – dos inteligíveis – possibilita essa contemplação prévia e incompleta da Suma Verdade. No presente peregrinar, portanto, o exercício da Filosofia contribui para a manutenção da sanidade dos olhos, habilitando-os à visão dos inteligíveis, da alma e de Deus. E, se nesse peregrinar necessitamos da fé, da esperança e do amor, na vida futura, na plena contemplação de Deus, restará apenas o amor, pois todas as coisas já terão sido cumpridas. Por enquanto, a razão une-se ao objeto conhecido pela mediação da Filosofia, iluminada pela luz que procede da Suma Verdade, contemplando os inteligíveis e a si mesma, efetuando compreensão antecipatória e provisória de Deus. A virtude, em conseqüência, pode ser definida como a razão reta e perfeita, razão que contemplou os objetos adequados à sua natureza, conquistando, desse modo, a *Beata Vita*.

Prossegue o hiponense, no seu colóquio entre Deus e a alma¹⁸⁹, indicando as diferenças entre ver (as coisas visíveis) e contemplar (as coisas inteligíveis). Assim como a visão das coisas sensíveis supõe a mediação iluminadora do Sol, a

¹⁸⁸ *Soliloquia* I, VII, 13. “Adspetus animae ratio est: sed quia non sequitur ut omnis quis adspicit videat, adspetus rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur: est enim virtus vel recta vel perfecta ratio. Sed et ipse adspetus, quamvis iam sanos oculos convertere in lucem non potest, nisi tria illa permaneant, fides qua credat ita se rem habere, ad quam convertendus adspetus est, ut visa faciat beatum: spes, qua, cum bene adspexerit, se visurum esse praesumat: charitas, qua videre perfruique desideret. Iam adspetum sequitur ipsa visio Dei, qui est finis adspetus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se intendat: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur. Ipsa autem visio intellectus est ille qui in anima est, qui conficitur ex intelligente et eo quod intelligitur: ut in oculis videre quod dicitur, ex ipso sensu constat atque sensibili, quorum detrato quolibet, videri nihil potest”.

¹⁸⁹ *Soliloquia* I, VIII, 15.

contemplação das coisas inteligíveis implica a existência de Deus, Sol iluminador de nossa razão, tornando-a capaz de contemplar os inteligíveis. O doutor norte-africano recupera e propõe a hipótese de Platão e Plotino referente ao Uno (ou Bem) ¹⁹⁰, chave no processo do conhecimento. Não poderíamos alcançar a visão dos inteligíveis — ou das verdades das ciências — sem a participação do divino, nesse processo ¹⁹¹. Em suma, Deus, Sol da alma, iluminando a razão, possibilita o conhecimento dos inteligíveis.

No caminho da conquista da visão de Deus e da alma, pela via da virtude e segundo o exercício da Filosofia, encontramos na Sabedoria, rumo e meta de todos os esforços. Para Aurélio Agostinho, a Sabedoria — *castíssima beleza* — exige exclusiva dedicação amorosa para que, então, corresponda aos anseios dos seus amantes, desnudando-se e revelando-se ¹⁹². Para o hiponense, no entanto, o devotado, incondicional e exclusivo amor à Sabedoria, implica íntima partilha dos frutos desse amor. Como tal coisa é viável? Estimulando o maior número possível de pessoas ao cultivo da Filosofia. Assim, aumentado o número dos amantes dessa *castíssima beleza*, ampliar-se-á o número de amigos com os quais será possível — na intimidade da amizade — compartilhar esse mesmo amor ¹⁹³. Contudo, a

¹⁹⁰ Compreendido, explicitamente, como Deus na releitura de Santo Agostinho.

¹⁹¹ A razão, mutável e imersa no devir, no entanto, alcança a visão dos inteligíveis — estáveis e imutáveis — porque Deus é comparável, em sua ação, ao Sol. Na perspectiva agostiniana, em consequência, transcendente e transcendentais se confundem, pois o absolutamente transcendente, habitando na imanência da alma, participa à razão, olho da alma, luz e compreensão dos inteligíveis.

¹⁹² Cf. *Soliloquia* I, XIII, 22.

¹⁹³ Santo Agostinho propõe o ideal de vida filosófica e comunitária — em certa medida vivido e realizado em Cassiciaco — como possibilidade de realização do humano. Assim, quando do retorno à África, em Tagaste, sua cidade natal, adaptaria os ideais de vida comunitário-filosófica às exigências daquela pequena comunidade religiosa, formada por ele, seu filho Adeodato e amigos próximos. Sem dúvida, o retor norte-africano, homem aberto aos outros, intenso e contagiante, nunca poderia pensar a vida filosófica como exercício solipsista. Se a Filosofia supõe solidão meditativa, por outro lado, implica necessária partilha da verdade contemplada, debate, diálogo. No acento comunitário, desse modo, encontramos nota caracterizadora da compreensão agostiniana do humano. Esse acento estará presente na sua concepção de Filosofia e no seu entendimento da vida religiosa. Solidão, então, é solicitude ou abertura ao mundo, ao outro e a Deus. A solidão ou solicitude agostiniana, finalmente, resulta em partilha, tanto quanto isso seja possível, da visão conquistada.

Sabedoria, bela na sua simplicidade¹⁹⁴, somente revela seus encantos aos que a buscam com sinceridade, através de cândido abraço e límpido olhar e, por conseguinte, a reduzido e seletivo grupo¹⁹⁵. Pequeno grupo que, constituído na virtude, perseverando na busca, unido nesse exclusivo amor, torna-se capaz de partilhar e testemunhar os frutos da Sabedoria: verdade e beleza, capazes de transformar a vida do ser humano, encaminhando-o à felicidade. Dessa forma, tanto nos *Solilóquios*, como no *De Beata Vita*, a vida virtuosa conduz à Sabedoria e à felicidade. Ressaltamos, no entanto, que a ascensão à Sabedoria pela contemplação das coisas verdadeiras e belas, é processo de gradual adequação à sua luz:

Eis como devem ser os amantes da Sabedoria aqueles que ela busca para um casto e imaculado casamento. Mas não há um único caminho que conduz à Sabedoria. Cada qual abraça esse bem singular e verdadeiro conforme seu estado de saúde e força interior. A Sabedoria é como a luz inefável e incompreensível das inteligências. A nossa luz comum pode dar-nos alguma idéia a esse respeito. Existem olhos tão sadios e vigorosos que apenas abertos, podem olhar de frente, sem nenhuma hesitação, na direção do Sol. Para eles a luz é a própria saúde. Não necessitam de mestre, basta apenas alguma orientação. Para esses, é suficiente crer, esperar e amar. Para outros, ao contrário, ofuscam-se e se desvanecem com essa luz esplêndida que tanto desejam contemplar. Sem conseguir sustentar-se na claridade, por vezes, retornam para as trevas, e até com deleite. Ainda que possam ser considerados sãos, a esses ainda é perigoso mostrar o que ainda não suportam ver. É preciso exercitá-los antes, nutrindo o seu amor, diferindo prudentemente a visão desejada, numa proveitosa espera. Primeiramente, lhes serão mostrados objetos não luminosos, banhados por uma luz exterior, tais algumas vestimentas, paredes, etc. Hão de passar depois a fixar a vista em coisas que brilham, não por si mesmas, mas que refletem a luz com irradiação maior. Como, por exemplo, o ouro, a prata e outros metais cujos reflexos não ferem os olhos. Assim se poderá mostrar a eles, com precaução, o fogo terrestre, e sucessivamente os astros, a lua, o fulgor da aurora e o brilho transparente do céu. Habitando-se cada qual conforme sua disposição, nessa ordem de coisas, seja em toda sua integridade, seja

¹⁹⁴ Nos *Solilóquios* (I, XIII, 22) o retor norte-africano utiliza interessante imagem para caracterizar a Sabedoria, comparando-a a casta, exigente e bela mulher. Assim como uma bela mulher revela seus segredos (sua beleza) somente àqueles que lhe são fiéis, a Sabedoria, do mesmo modo, somente desnuda-se, mostrando seus encantos, àqueles que a buscam e amam com exclusividade, àqueles que lhe são fiéis. Tendo em conta essa imagem, entendemos por que Santo Agostinho vale-se de expressões como: castos abraços, castos olhares. São expressões de caráter sponsal que buscam caracterizar o exercício da Filosofia, amor à Sabedoria. A alma tendo encontrado, então, o objeto de seu amor, a Sabedoria, esposando-a, ama-a. Essas imagens, carregadas de intensidade afetiva, de fato, cumprem a função de exprimir a relação entre a alma (amante) e a Sabedoria (objeto de amor), bem como caracterizar as exigências originadas dessa inusitada relação.

¹⁹⁵ Cf. *Soliloquia* I, XIII, 22 (primeiro parágrafo).

parcialmente, cedo ou tarde, essa pessoa estará capacitada para olhar diretamente para o próprio Sol, sem tremor e com grande alegria. É desse modo que procedem certos mestres junto aos esforçadíssimos amantes da Sabedoria, cujos olhos já estão abertos para ver, mas que se encontram ainda carentes de penetração. O ofício próprio de um bom mestre é fornecer esse método para a obtenção da Sabedoria. Seria preciso uma chance inacreditável para atingi-la sem essa graduação¹⁹⁶.

Se a Sabedoria, amada por causa de si mesma, é o objeto adequado às necessidades do ser humano, sua conquista, no entanto, exige progressiva adaptação do olhar. Como poucas pessoas, de modo direto e sem perturbação, conseguem orientar seu olhar ao Sol, gozando de sua claridade e enxergando os diversos objetos por ele iluminados, aos demais compete continuado esforço de adaptação e adequação. Na perícopie em destaque, como Platão e Plotino, o filho de Tagaste trabalha com interessantes imagens: luz e sombras, Sol, claridade, distintos graus de visibilidade, adaptação do olhar à luz e à sua fonte. Descreve gradativa ascensão do olhar que, das coisas sensíveis, alcança os inteligíveis e a Deus. Dois processos estão integrados nas imagens utilizadas: o perceptivo-visual e o intuitivo-intelectual. Os olhos, ainda que são, precisam exercitar gradualmente sua capacidade, transitando por objetos com diferentes graus de luminosidade, até que, aptos, possam perceber o Sol, fonte da luz e visibilidade das realidades

¹⁹⁶ *Soliloquia* I, XIII, 23. “R. — Prorsus tales esse amatores sapientiae decet. Tales quaerit illa cuius vere casta est et sine ulla contaminatione coniunctio. Sed non ad eam una via pervenitur. Quippe pro sua quisque sanitate ac firmitate comprehendit illud singulare ac verissimum bonum. Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium. Lux ista vulgaris nos doceat, quantum potest, quomodo se illud habeat. Nam sunt nonnulli oculi tam sani et vegeti, qui se mox ut aperti fuerint, in ipsum solem sine ulla trepidatione convertant. His quodammodo ipsa lux sanitas est, nec doctore indigent, sed sola fortasse admonitione. His credere, sperare, amare satis est. Alii vero ipso quem videre vehementer desiderant fulgore feriuntur, et, eo non viso, saepe in tenebras cum delectatione redeunt. Quibus periculosum est, quamvis iam talibus ut sanis recte dici possint, velle ostendere quod adhuc videre non valent. Ergo isti exercendi sunt prius, et eorum amor utiliter differendus atque nutriendus est. Primo enim quaedam illis demonstranda sunt quae non per se lucent, sed per lucem videri possint, ut vestis aut paries aut aliquid horum. Deinde quod non per se quidem, sed tamen per illam lucem pulchrius effulgeat, ut aurum, argentum, et similia, nec tamen ita radiatum oculos laedat. Tunc fortasse terrenus iste ignis modeste demonstrandus est, deinde sidera, deinde luna, deinde aurorae fulgor et albescentis caeli nitor. In quibus, seu tardius, sive per totum ordinem sive quibusdam contemptis, pro sua quisque valetudine assuescens, sine trepidatione et cum magna voluptate solem videbit. Tale aliquid sapientiae studiosissimis, nec acute, iam tamem videntibus, magistri optimi faciunt. Nam ordine quodam ad eam pervenire bonae disciplinae officium est, sine ordine autem vix credibilis felicitatis”.

sensíveis. Também a razão, realizando continuado esforço, movendo-se dos sensíveis aos inteligíveis, chega a Deus, fonte da inteligibilidade e causa do ser de todas as coisas. O exercício da Filosofia no seu momento ascendente, por conseguinte, supõe dupla e gradativa adaptação e adequação, seja dos olhos corporais à visão dos sensíveis, seja da razão, olho da alma, aos inteligíveis e a Deus. Atendendo às exigências e dificuldades desse processo, considerando nossas fragilidades, sabendo que podemos ceder e regredir, é mister renovado empenho, atenção e esforço da vontade¹⁹⁷. Na vida presente esse esforço implica continuada e inacabada conquista. O resultado dessa inacabada conquista, no entanto, é desproporcional ao nosso empenho, pois se revela na ação de um ver abrangente, em vida transformada e enriquecida pela Sabedoria. Para Santo Agostinho, finalmente, o amor à Filosofia, exercitado continuamente, é atitude de vida, transformação exterior e interior, compromisso com a visão conquistada.

Se a Sabedoria, para o doutor norte-africano, é o médico da alma, do exercício da Filosofia resulta a cura dos olhos interiores. Superando as trevas e contemplando a luz, alcançamos a saúde do corpo e da mente:

Dessa maneira, estes nossos olhos corporais poderiam dizer também: Só deixaremos de amar as trevas quando contemplarmos o Sol! Isso parece conforme a ordem das coisas de que tratamos, mas tal não acontece. Os olhos interiores amam as trevas, porque não estão sadios. E a não ser que estejam sãos, os olhos interiores não podem ver o Sol. A alma engana-se freqüentemente julgando-se sadia, ainda que não o seja. E por não ser admitida à contemplação do Sol, crê que tem o direito de se lamentar. Mas aquela divina

¹⁹⁷ Nas *Retractationes* (4, 1-4), o hiponense corrige algumas afirmações dos *Soliloquios* que podem gerar interpretações incorretas. Quando lá lemos, por exemplo, *que devemos fugir dessas coisas sensíveis* (cf. *Retractationes* I, 3 sobre *Soliloquia* I, 14, 24), desejou dizer, devemos fugir das coisas corruptíveis, daquelas que não estarão presentes no futuro escatológico. Devemos nos afastar, assim, daquelas coisas que nos distraem e desviam de Deus. Essa correção é importante, pensamos, pois diferentemente de Porfírio, Agostinho valorizava a criação em todas as suas manifestações. Buscar vida temperante, enquanto condição ao exercício da Filosofia e à contemplação da Sabedoria, significa libertar-se de todas as amarras inibidoras dessa meta. Contudo, sublinhamos, isso não implica desvalorização das coisas sensíveis.

Beleza sabe quando há de se revelar. Ela exerce a mesma profissão de médico, e conhece bem quais os espíritos realmente são, melhor do que quem tenta curar a si mesmo [...] ¹⁹⁸.

A atividade filosófica, precedida de conquista de vida virtuosa, reafirmamos, culmina na visão dos inteligíveis e de Deus. Se no *Tratado da Vida Feliz* a Sabedoria é descrita como medida ou virtude da alma, nos *Solilóquios*, a Sabedoria é caracterizada como o médico da alma. A Sabedoria, secreta beleza, se revela a quem desejar, sendo vã toda lamentação proferida por aqueles, aos quais ela ainda não se manifestou. Exercitando-nos na virtude, afastadas as possíveis distrações, superadas as trevas, nos habilitamos à contemplação da Sabedoria. A conquista da Sabedoria, pela cura dos olhos interiores, paradoxalmente, é resultado dos nossos esforços e de sua gratuita revelação. Conquista que, confirmando-nos na virtude, encaminha-nos à felicidade.

Ao propor as condições prévias ao conhecimento de Deus e da alma, Santo Agostinho, nos *Solilóquios*, recupera elementos preciosos da tradição clássica relativos à concepção de Filosofia. Para Platão, Plotino e Agostinho, observando as perspectivas trabalhadas nesse estudo, Filosofia é movimento da totalidade da existência na direção de visão abrangente, capaz de situar – com sentido – o ser humano no mundo. Sendo contemplação das causas últimas do real, nas dimensões sensível e inteligível, Filosofia consiste, igualmente, em compromisso com a vida. E, desse inacabado exercício de conquista da visão da fonte de onde emana bem, beleza e verdade, tanto quanto nos seja possível, resulta solicitação de conseqüente testemunho. Esse testemunho é tradução das exigências relativas à *con-versão* da

¹⁹⁸ *Soliloquia* I, XIV, 24. “Hoc modo posset et iste oculus corporis dicere: tum tenebras non amabo, cum solem videro. Videtur enim quasi et hoc ad ordinem pertinere quod longe est secus. Amat enim tenebras, eo quod sanus non est: solem autem nisi sanum videre non potest. Et in eo saepe fallitur animus, ut sanum se putet et sese iactet; et, quia nondum videt, veluti iure conqueritur. Novit autem illa pulchritudo quando se ostendat. Ipsa enim medici fugitur munere, meliusque intelligit qui sint sani quam ipsi qui sanantur”.

razão, olho da alma, ao conhecimento conquistado. Os três pensadores, ao proporem dialética interação entre humano, cósmico e divino, entre mundo sensível e inteligível – supondo a busca de adequação, segundo os momentos de ascensão e retorno – inserem o esforço filosófico no mundo da vida, valorizando a consciência como *locus* dessa interação. Entrementes, para o doutor da África Latina, considerando sua dupla filiação ao mundo clássico e ao Evangelho, se Filosofia é amor à Sabedoria, essa Sabedoria identifica-se com Deus. Deus que, havendo sido nomeado como Suma Verdade ou Beleza Plena, coincide com o Deus da Revelação Testamentária, motivo das transformações operadas na vida do filho de Tagaste, testemunhadas nos textos que temos meditado.

CONCLUSÕES FINAIS

Após termos caminhado com Aurélio Agostinho, indagando sobre o significado do processo conversional ao Sumo Belo, cumpre indicar nossas descobertas. O pensador de Hipona valoriza, singularmente, a vivência estética, destacando a importância das belas-artes na formação do humano, inclusive na perquirição da Verdade.

Para o filho da África Latina, a estimação estética é ação do homem integral, radicada na unidade corpo-alma, reivindicando interação entre os sentidos corporais e as faculdades da mente. A estimação estética é ação relacional, temporal e intencional, que encontra na Perfeita Unidade, paradigma não-definível, os critérios avaliativos das belezas multiplamente manifestas na criação, nas belas-artes e na alma humana. Nessa ação, a alma racional unida ao corpo, intenciona, através dos órgãos sensoriais, nas harmonias sensíveis, as causas inteligíveis de sua beleza. Nesse processo, todas as faculdades da mente coligidamente operam, contudo, cumpre à vontade papel ativo na percepção, pois a inteligência e a memória são faculdades contemplativas. A alma unida ao corpo, portanto, sensoria ativamente as belezas sensíveis, decodificando-as, avaliando-as, interpretando-as, nelas encontrando contentamento.

A estimação estética, ao sublinhar o caráter intencional da percepção e do conhecimento, encontra na liberdade humana expressão de nossa racionalidade e semelhança com o divino. O homem, para o hiponense, não é objeto passivo

determinado exteriormente por leis de causa e efeito, como na concepção mecanicista. O ser humano, marcado pela finitude, é também ser racional e espiritual, transcendendo no conhecer e no amar, na busca da contemplação e compreensão da beleza e bondade existentes na criação e em si mesmo, cuja fonte é Deus. Contudo, a liberdade humana é marcada, igualmente, pela fragilidade que nos acompanha, buscando conteúdo e orientação. O filósofo norte-africano, ao descrever os embates da vontade, descobre na força unitiva do amor, resposta às ambigüidades dessa vontade. No amor ao Belo, no exercício estimativo estético, conseqüentemente, a liberdade encontra conteúdo, orientação, realização. A música como na metáfora da canção inacabada, é expressão dessa liberdade em tensão, dessa existência por completar-se, dessa peregrinação inquiridora de sentido e permanência.

No itinerário da *Beata Vita*, a vontade encontra repouso na visão da Suma Beleza e da Suma Verdade. Nessa procura, animada pelo desejo interior de contentamento e plenitude, o cultivo das disciplinas liberais embeleza a alma, tornado-a capaz da contemplação de Deus, Suma Verdade e Suma Beleza. Dentre as disciplinas liberais, são dignas de destaque, as belas-artes (música e poesia), pois permitem intencionar e contemplar nas belezas visíveis, o fundamento invisível de todas as manifestações do Belo.

Nosso filósofo, herdeiro de Platão e Plotino, alcança novos horizontes, pois, tendo vivido no período tardo-romano, inspirou-se tanto na tradição clássica como nas Sagradas Escrituras. Nessa direção, Agostinho através de instrumental filosófico platônico, mas estimulado pela Tradição Testamentária, afirma positivamente a unidade do humano: corpo e alma em permanente interação, cujo destino, na consumação escatológica, é a ressurreição.

No itinerário conversional postulado por Platão e Plotino, pela via estética, eles pensam a transformação do *eros*, pelo governo da razão, em virtude. O filho de Tagaste, concordando com os dois filósofos, no entanto, julga a dimensão erótica da vida a partir de dois outros conceitos: *caritas* e *dilectio*. Eros ou desejo, de fato, encaminham o ser humano à transcendência pelo governo da razão. Entretanto, no ser humano, segundo o hiponense, a causa dos desvios na trajetória ao Sumo Belo, encontram sua raiz na tendência duplicadora da vontade. No amor, como já afirmávamos, o ser humano encontra possibilidade de retorno a si mesmo, de superação dos desvios da vontade. Por isso, o amor às belezas finitas precisa tornar-se amor à Suma Beleza. E esse amor é *caritas*, amor que, procedendo de Deus, recebido como dom, é capaz de plenificar a vontade.

A resposta a esse amor, que procede de Deus, é denominada pelo filho de Mônica, *dilectio*. Dilectio é amor que, na gratuidade do dom recebido, ama em todas as criaturas ao Sumo Belo. O amor ao Belo, que supõe o cultivo das virtudes morais, assim, ama, nas finitas manifestações da beleza, a Suma Beleza. Esse amor não é caracterizado pela posse, mas pela abertura a todas as belezas e à fonte delas, o Plenamente Belo, Deus. O homem, na trajetória da existência e no caminho da *beata vita*, em conclusão, tendo abraçado a Sabedoria como virtude e medida da alma, vivendo segundo a *ordenata dilectio*, se torna belo, adquirindo a capacidade de contemplar a beleza em todos os graus de sua manifestação: no mundo, nas outras pessoas, em si mesmo e, principalmente, em Deus. A conversão do olhar, por conseguinte, reivindica permanente educação da razão, olho da alma, habilitando-a à visão abrangente, tornando-a capaz contemplar no cosmo criado e na própria alma a presença do divino.

Sendo a beleza a fresta que une o mundo sensível ao mundo inteligível, considerando a importância do exercício perceptivo visual e auditivo no processo de apreciação do Belo, o corpo não é barreira, mas condição da estimacão estética. Se a criação, podemos afirmar, é a magnífica epifania de Deus, sua catedral, a interioridade do homem é seu sacrário, pois Deus é o secreto hóspede da alma humana. Entretanto, para interpretar os acordes da sinfonia de Deus, divino Maestro, precisamos ouvir e ver, perceber. Se, na percepção, não se completa a estimacão estética, no entanto, ela é o momento inicial desse processo, finalizado, quando da interpretação racional do seu significado e no gozo da Beleza de Deus.

No percurso estético, da percepção das belezas sensíveis somos conduzidos à contemplação das belezas inteligíveis e dessas à visão da Beleza de Deus. Na ação estimativa estética, avaliamos as belezas contempladas segundo razões eternas encontradas junto à Unidade Perfeita, sua fonte. Entretanto, a Suma Unidade, por ser o fundamento último da estimacão estética, é não-predicável. A estimacão estética, enquanto amor ao Belo, que reclama sua compreensão, nos conduz, em consequência, ao não-predicável, sinalizando as fronteiras tocadas pelo pensamento e pela linguagem. A estimacão estética, tendo tocado no inefável de Deus, reivindica, em última instância, respeitoso silêncio.

Na estimacão estética amamos o Belo. Amamos, sobretudo, o Sumo Belo. E amando o Sumo Belo, no tempo e na história, amamos tudo aquilo que o Sumo Belo ama. E amando, cuidamos e promovemos a criação, expressão e epifania da Beleza e do amor de Deus. Na estimacão estética, pela educação do humano, nos tornamos, pois, responsáveis pela integridade da criação, seus promotores. O cultivo da dimensão estética da vida, da sensibilidade profunda, da inteligência e da

vontade, implica responsabilidade, concluindo, responsabilidade para com o destino do mundo.

Se a habitação do mundo supõe reverente admiração e respeito à criação, canção inacabada de Deus, o cultivo da dimensão estética pode em muito ajudar nessa tarefa. Numa época em que acreditamos que todas as respostas às necessidades do ser humano podem ser oferecidas pela técnica, em que a vida em geral e a vida humana, em especial, é constantemente ameaçada, o cultivo da sensibilidade profunda pela contemplação do Belo, abre reverentemente espaço à acolhida do outro, do mundo e de Deus. Acolhida que é respeito, cuja resposta é compromisso de cuidado.

BIBLIOGRAFIA

Básica

AGOSTINHO DE HIPONA [Augustinus Hipponensis / Aurelius Augustinus]

Contra Academicos

AGOSTINHO, Aurélio. *Contra Los Académicos*. 4. ed. Trad. Victorino Capánaga. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1971. t. III, p.2-200.

De Anima et eius Origine

_____. *Del Alma y su Origen*. Trad. Mateo Lanseros. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1971. t. III, p. 641-818.

De Beata Vita

_____. *De La Vida Feliz*. 3. ed. *In: Obras de San Agustín*. Trad. Victorino Capánaga. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1957. t. I, p.617-672.

_____. *Diálogo Sobre a Felicidade*. Trad. Mário Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *A vida feliz*. 2. ed. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998. p. 110-157.

Confessiones

_____. *Le Confessioni*. Trad. Carlo Carena. 2. ed. Torino: Einaudi, 2002.

_____. *Le Confessioni*. 21. ed. Trad. Carlo Vitali. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 2001.

_____. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardim Amarante. 17. ed. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *Confissões*. Trad. J. Oliveira Santos; A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

De Civitate Dei

_____. *La Ciudad de Dios*. Trad. José Moran. 2. ed. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1964. t. XVI. Libros I-XII.

_____. *La Ciudad de Dios*. Trad. José Moran. 2. ed. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1964. t. XVII Libros XIII-XXII.

_____. *A Cidade de Deus Contra os Pagãos*. 2. ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Petrópolis: Vozes, 1990. Parte I, Livro I-X.

_____. *A Cidade de Deus Contra os Pagãos*. 2. ed. Trad. Oscar Paes Lemes. Petrópolis: Vozes, 1990. Parte II, Livro XI-XXII.

De Diversis Quaestionibus Octoginta Tribus

_____. *Ochenta y Tres Cuestiones Diversas*. Trad. Teodoro C. Madrid. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC.

De Doctrina Christiana

AGOSTINHO, Aurélio. De La Doctrina Cristiana. 2. ed. Trad. Balbino Martín. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1969. t. XV, p. 43-285.

_____. *A Doctrina Cristã*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002.

De Inmortalitate Animae

_____. La Inmortalidad del Alma. Trad. Lope Cilleruelo. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: El Editorial Católica / BAC, 1988. t. XXXIX, p. 4-46.

De Libero Arbitrio

_____. Del Libre Albedrío. Trad. Evaristo Seijas. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: BAC, 1951. t. III, p. 235-521.

_____. *O Livre Arbitrio*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. *Il De Libero Arbitrio di S. Agostino*. Trad. Franco De Capitani. Milano: Vita e Pensiero, 1994.

De Magistro

_____. Del Maestro. Trad. Manuel Martínez. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1951. t. III, p. 667-759.

_____. O Mestre. Trad. António Soares Pinheiro. Porto: Porto Editora, 1995.

_____. *Il Maestro e la Parola (De Magistro, De Dialectica, De Rhetorica, De Grammatica)*. Trad. Maria Bettetini. Milano: Bompiani, 2004.

De Mendacio

_____. *Sulla Bugia*. Trad. Maria Bettetini. Milano: Bompiani, 2001.

De Musica

_____. La Música. *In: Escritos de San Agustín*. Trad. Alfonso Ortega. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1988. t. XXXIX, p. 49-361.

_____. *La Musica*. Firenze: Sansoni, 1969. Testo Latino Dall'Edizione Maurina.

_____. *La Musica*. Trad. Maria Bettetini. Milano: Rusconi, 1992. p.83-269.

De Natura Boni

_____. *Natura del Bene*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2001.

De Ordine

_____. Del Orden. *In: Obras de San Agustín*. Trad. Victorino Capánaga. 3. ed. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1957. t. I, p.675-812.

_____. *Diálogo sobre a orden*. Trad. Paula Oliveira e Silva. Rev. Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda. 266p.

_____. *L'Ordine*. Trad. Maria Bettetini. Milano: Rusconi, 1992. p.1-82.

De Quantitate Animae

_____. De La Cantidad del Alma. 4. ed. Trad. Eusebio Cuevas. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1951. t. III, p. 523-665.

_____. *Sobre a Potencialidade da Alma*. Trad. Graciano Conzález. Petrópolis: Vozes, 1997.

De Trinitate

_____. Tratado sobre La Santísima Trinidad. 2. ed. Trad. Luís Arias. *In: Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1956. t. V.

_____. *A Trindade*. Trad. Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1995.

De Vera Religione

AGOSTINHO, Aurélio. De La Verdadera Religión. Trad. Victorino Capánaga. In: *Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1956. t. IV, 1-258.

Enarrationes in psalmos

_____. *Comentário aos Salmos*. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo de Caxambu, MG. São Paulo: Paulus, 1997.

Retractationes

_____. Las Retractaciones. Trad. Teodoro C. Madrid. In: *Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1995. t. XL.

Soliloquia

_____. Los Soliloquios. Trad. Victorino Capánaga. In: *Obras de San Agustín*. Madrid: La Editorial Católica, 1957. t. I, 399-621.

_____. *Solilóquios*. Trad. Ir. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1993.

_____. Solilóquios. 2. ed. Trad. Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998.

PLATONE. *Tutti gli scritti*. Trad. Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000.

PLATÃO. *A República*. 4. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1983.

PLOTINO. *Enneadi*. Trad. Giuseppe Faggini. Milano: Bompiani, 2000.

GERAL (Citada)

ALICI, Luigi. *L'altro nell'io*. Roma: Città Nuova, 1999.

ARENDDT, Hannah. *O Conceito de Amor em Santo Agostinho*. Trad. Alberto Pereira Diniz. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *A Vida do Espírito*. O pensar, o querer, o julgar. Trad. Antônio Abranches; César Augusto R. Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume – Dumará / UFRJ, 1991.

BODROZIC, Ivan. *La numerologia in Sant'Agostino*. Roma: Lateranensis / Augustinianum, 2002.

BOEHNER, Philoteus; GILSON, Étienne. *História da Filosofia Cristã*. Desde as origens até Nicolau de Cusa. 3. ed. Trad. Raimundo Vier, OFM. Petrópolis: Vozes, 1985.

BEIERWALTES, Werner. *Plotino. Un camino de liberazione verso l'interiorità, lo Spirito e l'Uno*. Trad. Enrido Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1993.

BETTETINI, Maria. Introduzione, Cronologia, Bibliografia. In: SANTO AGOSTINO. *Le Confessioni*. Torino: 2002. p. V – LVII.

_____. Introduzione Generale. In: SANTO AGOSTINO. *Ordine, Musica, Bellezza*. Milano: Rusconi, 1992. p. V – LXV.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho. Uma Biografia*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005.

COSTA, Marcos Roberto. *Santo Agostinho. Um gênio Intelectual a serviço da fé*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

DE BONI, Luis Alberto. A antropologia cristã de Tomás de Aquino. In: COSTA, Elcias Ferreira (org.); COSTA, Marcos Roberto Nunes (org.). *Temas Tomistas em Debate*. Recife: Círculo Católico de Pernambuco, 2003.

CAPRA, Fritjof. A concepção mecanicista da vida. In: *Idem. O ponto de mutação*. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix, 1997.

DE BRUYNE, Edgar. *Historia de la estética: la Antigüedad Griega y Romana*. Trad. Armando Suarez, OP. Madrid: La Editorial Católica / BAC, 1963. t. I, 486p.

_____. *La Antigüedad Cristiana. La Edad Media*. Trad. Armando Suarez, OP. Madrid: La editorial Católica / BAC, 1963. t. II, 776p.

FITZGERALD, Allan D. (ed.). *Augustine through the ages. An Encyclopedia*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

GILSON, Étienne. Introdução allo studio di Sant'Agostino. 3. ed. Trad. Vincenzo Venanzi Ventisette; Rev. Giuseppe Cestari. Genova: Marietti, 1992.

HAMAN, H. *Santo Agostinho e seu tempo*. Trad. Álvaro Cunha. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

HEIDEGGER, Martin. A Coisa (*Das Ding*). In: *Idem. Ensaaios e Conferências*. 2. ed. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 143-160.

_____. A origem da Obra de Arte. Trad. Irene Borges Duarte; Filipa Pedroso. In: *Idem. Caminhos de Floresta (Holzwege)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 5-94.

_____. *O Conceito de Tempo*. Trad. Irene Borges-Duarte. Lisboa: Fim de Século, 2003.

_____. Para quê poetas? Trad. Bernhard Sylla; Vitor Moura. In: *Idem. Caminhos de Floresta (Holzwege)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002. p. 307-367.

HINRICHSEN, Luís Evandro. A Conversão do olhar: da metáfora da luz ao retorno às coisas mesmas. In: Costa, Marcos Roberto Nunes (org.). *A Filosofia Medieval no Brasil: persistência e resistência*. Recife: Printer Gráfica e Editora, 2006a. p. 135-150.

_____. *Deus Modulator*. Santo Agostinho: o itinerário estético da interioridade. 2000. 111 fs. Dissertação (Mestrado em Filosofia) PUCRS, Porto Alegre, 2000.

_____. Martin Heidegger e a pergunta pelas coisas mesmas: redescobindo o horizonte das origens. *Cadernos La Salle*. Filosofia. Canoas, v. 1, n. XII, 2006b. p.81-99.

HUSSERL, Edmund. *A crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. 2. ed. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 63-96.

_____. *A Filosofia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau. Pref. Joaquim Carvalho. Coimbra: Atlântida.

JAEGER, Werner. Paidéia. *A formação do homem grego*. 3. ed. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

- KANDINSKY, W. *Do Espiritual na Arte*. Trad. Álvaro Cabral. Martins Fontes, 1990.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991. v. 1.
- MAMMÍ, Lorenzo. Santo Agostinho, o Tempo e a Música. 1998. 432 fs. Tese (Doutorado em Filosofia) Universidade de São Paulo, 1998. v. 1. 217p. / v. II 215p.
- MANFERDINI, Tina. *Comunicazione ed estetica in Sant'Agostino*. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *O Olho e o Espírito*. Trad. Paulo Neves; Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.
- _____. A dúvida de Cézanne. In: *Idem. O Olho e o Espírito*. Trad. Paulo Neves; Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004. p. 121-142.
- MASSI, Jean; MASSIN, Brigitte. *História da Música Ocidental*. Trad. Ângela Ramalho Viana; Carlos Sussekind; Maria Teresa Resende Costa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.
- O'DALY, Gerard. *La Filosofia della mente in Agostino*. Trad. Nazareno Ilari; Rossela Ilari. Palermo: Edizioni Augustinus, 1988.
- OLIVEIRA E SILVA, Paula. Introdução e notas complementares. In: Santo Agostinho. *Diálogo sobre a ordem*. Trad., Int. e Not. de Paula Oliveira e Silva; Rev. Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Casa da Moeda, 2000. p. 13-81 / p. 235-263.
- OLIVEIRA, Loraine. O Belo em Plotino: do múltiplo ao Uno. *Síntese – Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v.32. n.103, 2005.
- RABUSKE, Edvino Aloísio. *Antropologia Filosófica*. Porto Alegre: EST, 1981.
- REALE, Giovanni. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perini; Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994. v. II 503p.
- _____. *História da Filosofia Antiga*. Trad. Marcelo Perini; Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994. v. IV. 608.
- REGO, Francisco. *La relación del alma con el cuerpo. Una reconsideración del dualismo agustiniano*. Buenos Aires: Gladius, 2001.
- SARAIVA, F.R. dos SANTOS. *Novíssimo Dicionário Latino Português*. 10 ed. Belo Horizonte: Livraria Garnier, 1993.
- SCIACCA, Michele Federico. San Agustín. Trad. Ulpiano Alvarez Díez. Barcelona: Luís Miracle Editor, 1955. t. I. 495p.
- SOUZA NETTO, Francisco Benjamim. Tempo e memória no pensamento de Santo Agostinho. In: PALACIOS, Pelayo Moreno (org.). *Tempo e Razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2001.
- SVOBODA, Karel. *La Estética de San Agustín y sus fuentes*. Trad. Luís Rey Altuna. Madrid: Editorial Augustinus, 1958.

SANTIAGO DE CARVALHO, Mário. Introdução e notas. In: SANTO AGOSTINHO. *Diálogo Sobre a Felicidade*. Lisboa: Edições 70, 1988. p.9-17 / p.91-107.

SCHELER, Max. *A posição do homem no cosmos*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense, 2003.

SUSIN, Luiz Carlos. *A criação de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

ULLMANN, Reinhold Aloysio. *Plotino. Um Estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

TSCHOLL, Josef. *Dio & il Bello in Sant'Agostino*. Trad. Paolo Crescini; Apr. Joseph Ratzinger. Milano: Edizioni Ares, 1996.

UÑA JUAREZ, Agustín. *Cántico del Universo. La Estética de San Agustín*. Madrid: Complutense, 2000.

VAN DER MEER, F. *San Agustín, Pastor de almas*. Trad. Daniel Ruiz Bueno. Barcelona: Herder, 1965.

ZILLES, Urbano. A fenomenologia Husserliana como método radical. In: Husserl, Edmund. *A Crise da Humanidade Européia e a Filosofia*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p.13-62.

GERAL (Consultada e não-citada)

SANT'AGOSTINO. *La Belleza*. Int. e not. Remo Piccolomini. Roma: Città: Nuova, 1998.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. 2. ed. Trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1982.

_____. *Poética*. 2. ed. Trad. Eudoro Souza. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1990.

Altuna, Luís Rey. La actitud Estimativa del Bello en San Agustín. In: *Augustinus*. v. 3, 1958, p. 351-358.

_____. La Forma Estética de Universo Agustiniiano. In: *Augustinus*. v. 01, 1956, p. 235-247.

_____. San Agustín y la Música. In: *Augustinus*. v. 5, 1960, p. 191-206.

_____. *Qué es lo Bello? Introducción a la Estética de San Agustín*. Madrid: Instituto Luís Vives de Filosofía, 1945.

BETTETINI, Maria. *La Misura delle Cose*. Milano: Rusconi, 1994.

BÍBLIA. Português. *A Bíblia de Jerusalém*. 4. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.

CERESOLA, Giovanna. *Fantasia e illusione in S. Agostino. Dai Soliloquia al De Mendacio*. Genova: Il Melangolo, 2001.

CHADWICK, Henry. *Augustine*. New York: Oxford University Press, 1986.

CHAUÍ, Marilene. Janela da alma, espelho do mundo. *In: Novaes (org.), Aauto. O Olhar.* São Paulo: Cia das Letras, 1988.

GAETANO, Lettieri. La Dialettica della Coscienza nel *De Trinitate*. *In: ALICI, Luigi (org.). Interiorità e intenzionalità in S. Agostino.* Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro de Studi Agostiniani di Perugia. Roma: Augustinianum, 1990.

GIORGINI, Claudio. *I Grandi Temi della Filosofia Cristiana nel De Libero Arbitrio di Agostino.* Roma: Urbaniana, 2000.

GIRÓN, María Ángeles Navarro. *Filosofía del Lenguaje en San Agustín.* Madrid: Editorial Revista Agustiniana, 2000.

HEIDEGGER, Martin. *Estudios sobre mística medieval.* 2. ed. Trad. Jacobo Muñoz. México: Fondo de Cultura, 1997.

HADOT, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard.* Paris: Gallimard, 1997.

MAMMÌ, Lorenzo. Deus Cantor. *In: Artepensamento.* São Paulo: Companhia das Letras, 1994. p. 43-58.

_____. Stillae Temporis. Interpretação de uma passagem das Confissões, XI, 2. *In: PALACIOS, Pelayo M (org.). Tempo e Razão. 1600 anos das Confissões de Santo Agostinho.* São Paulo Loyola, 2002.

MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustine et la fin de La Culture Antique.* Paris: BOCCARD, Éditeur, 1938.

_____. *Saint Augustin et la fin de La Culture Antique. Retractatio.* Paris: BOCCARD, Éditeur, 1949.

MARTINS, Manuela Brito. *L'Herméneutique Originare D'Augustin en Relation avec une Ré-appropriation Heideggerienne.* Porto: Gabinete de Filosofia Medieval / Universidade Católica Portuguesa, Mediaevalia, n. 13/14, 1998.

MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition.* Los Angeles: University of California Press, 1999.

MERLEAU-PONTY. *A Prosa do Mundo.* Trad. Paulo Neves. Cosac & Naify, 2002.

_____. *O Visível e o Invisível.* 4. ed. Trad. José Artur Gianotti; Armando Mora. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PAGLIACCI, Donatella. *Volere e amare.* Roma: Città Nuova, 2003.

PIANA, Giovanni. *A Filosofia da Música.* Trad. Antonio Angonese. Bauru: EDUSC, 2001.

PIRETTI, A. Interiorità e Intenzionalità: la dignità del finito. *In: ALICI, Luigi (org.); PICCOLOMINI, Remo (org.). Ripensare Agostino: Interiorità e Intencionalità.* Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostiniani di Perugia. Roma: Augustinianum, 1993.

PIZZANI, Ubaldo. Intentio ed escatologia nel sesto libro del *De Musica* di S. Agostino. In: ALICI, Luigi (org.). *Interiorità e Intenzionalità in S. Agostino*. Atti del I e II Seminario Internazionale del Centro de Studi Agostiniani di Perugia. Roma: Augustinianum, 1990.

RUBIO, Santiago Sierra. *Patria y Camino*. Madrid: Ediciones Religión y Cultura, 1997.

TOMÁS, Lia. *Música e Filosofia*. São Paulo: Irmãos Vitale, 2005.

_____. *Ouvir o Logos: Música e Filosofia*. São Paulo: UNESP, 2002.

VV.AA. *Ecoteologia Agostiniana: simpósio sobre Ecoteologia Agostiniana a partir da América Latina*. São Paulo: Paulus, 1996.