

A Prática das virtudes no itinerário místico de Santo Agostinho

CRISTIAN JOSÉ OLIVEIRA SANTOS¹

Resumo

Analisa o itinerário de ascensão da alma no pensamento de Santo Agostinho a partir da leitura de algumas de suas obras, particularmente o tratado “Sobre a potencialidade da alma”, em que são apresentados os quatro últimos dos sete degraus de elevação. Partindo da discussão a respeito dos lexemas “mística” e “misticismo”, são confrontadas diversas acepções dos termos em questão no curso da história da filosofia, especialmente em Plotino e em alguns autores do século XIX, evidenciando o legado neoplatônico na mística agostiniana.

Palavras-chave

Mística. Santo Agostinho. Alma. Neoplatonismo. Plotino.

Abstract

It analyzes the route of ascent of the soul at the thought of St. Augustine from reading some of his works, particularly the treatise “On the potentiality of the soul”, in which the last four out of seven steps of elevation are presented. From the discussion about the lexemes “mystical” and “mysticism”, various meanings of the terms in question are confronted in the course of the History of Philosophy, mainly in Plotinus and in some nineteenth-century authors, highlighting the legacy of the mystical Neoplatonic Augustinian.

Keywords

Mystic. St. Augustine. Soul. Neoplatonism. Plotinus.

1 Doutor em Literatura e Práticas Sociais pela Universidade de Brasília. Mestre em Ciência da Informação. Graduado em Filosofia, Tradução, Biblioteconomia e Letras (Língua e Literatura Francesas). E-mail: crijol@gmail.com

1 INTRODUÇÃO

A experiência mística tem sido objeto de estudos recentes no campo filosófico, particularmente na filosofia antiga.² Essas investigações se remetem às relações de reciprocidade estabelecidas entre o eu e tu, sendo que esse nem sempre se reporta à divindade, mas a uma realidade excedente.³ Em Santo Agostinho, a mística está associada ao movimento ascensional da alma, o que se reporta à condição primeira de perda do seu estado beatífico. Pelo livre arbítrio, é facultado ao homem escolher entre os distintos bens, rigidamente ordenados em função do grau de perfeição. A virtude e o vício nascem desse movimento humano. O pecado, nesse contexto, é definido como a escolha deliberada de bens criados, finitos e, portanto, precários, ou, ainda, a transformação dos meios em fim, resultante do amor desordenado aos bens terrenos (*cupiditas*). O pecado implica não apenas num desejo desordenado à realidade sensível, mas no abandono do próprio Criador, força ordenadora de todas as coisas:

Isso porque ama o corporal que é menos do que a Vida. Devido a essa desordem, é corruptível o objeto de seu amor. Desfazendo-se, ele abandona o seu amante, tal como ela também abandonou a Deus quando desprezou o mandato de quem lhe dissera: “Coma isto e não aquilo” (Gn 2, 16.17). Portanto, o homem vê-se arrastado às penas, por amar as coisas inferiores. Está assim ordenado para aquelas regiões que levam à miséria de seus prazeres e suas dores.⁴

É uma constante na obra de Agostinho a preocupação em outorgar sentido ao mal presente no mundo. O dilema agostiniano acerca da sua existência parte do confronto entre duas realidades que, inicialmente, parecem inconciliáveis. A primeira delas é a natureza divina. Para Santo Agostinho, Deus é o Sumo Bem. Sua essência é a bondade, não podendo ser encontrado Nele uma dupla natureza ou qualquer nódoa de instabilidade, já que “[...] toda e qualquer mudança faz não ser o que era”.⁵

2 Cf. VAZ, c2003 ; FILOSOFIA E MÍSTICA, 2003.

3 FABRIS, A. Esperienza e mística. In: MOLINARO, A.; SALMANN, E. (Ed.). *Filosofia e mística: itinerari di un progetto di ricerca*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1997. p. 13-28.

4 AGOSTINHO, Santo. A verdadeira religião. In: _____. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002. II, 11.23, p. 47-48.

5 Id., 2005a. XIX, p. 32.

A segunda, a presença incontestável do mal entre os homens, independentemente das circunstâncias temporais e espaciais. Ora, frente a essa dicotomia, Agostinho lança uma questão que, além de pretender salvaguardar a natureza da divindade e das criaturas que participam do Seu ser, reconhece a presença do mal entre os homens: “[...] qual a sua origem, se Deus, que é bom, fez todas as coisas? Sendo o supremo e sumo Bem, criou bens menores do que Ele; mas, enfim, o Criador e as criaturas, todas são bons. Onde, pois, vem o mal?”⁶ Dois eixos são traçados por Agostinho para solucionar esse problema.

O primeiro, de cunho ontológico, concebe o mal como *privatio boni*, perspectiva essa nascida da própria concepção de um Deus Ser-Uno-Bem, fundamento da criação. Conclui-se que o mal nada mais é que a ausência ou defecção do bem, já que todas as coisas criadas por Deus, “[...] Dele receberam o ser segundo o seu modo particular”.⁷ Em outras palavras, o mal, destituído de substância, é a ausência da harmonia entre os elementos que, *per se*, são todos bons. De fato, por ser partícipe da divindade, a natureza é portadora de bondade e beleza, refletindo em seu ser, forma (*species*) e ordem. A bondade das criaturas provém do modo, da ordem e da espécie, as quais são estabelecidas pelo Deus trinitário. Um ser é tanto melhor quanto maior for o grau de investidura desses critérios. Estabelece-se, portanto, uma gradação dos seres criados em função do seu nível de bondade. O mal, portanto, é a corrupção da forma, da medida ou da ordem natural.

O segundo, o mal se define como todo ato humano de afastamento de Deus (o Um). Esse afastar-se implicaria num estado de dispersão, não derivante de um princípio maléfico, mas de um movimento ascendente em direção a substâncias provenientes do Um, na seguinte ordem: a Inteligência, a Alma cósmica, cujo aspecto inferior é a natureza, e, finalmente, a matéria. Observa-se, nesse caso, uma profunda conotação moral proveniente da solução ontológica proposta por Agostinho.⁸

6 AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, c1996. VII, 5, 7, p. 177.

7 Id., 2005a, XIX, p. 34.

8 SCIUTO, I. Se Dio, perché il male? In: PERISSINOTTO, L. (Org.). *Agostino e il destino dell'Occidente*. Roma: Carocci, 2000. p. 70.

O tema da união mística é recorrente na filosofia antiga e, de modo particular, em Plotino. Este estabelece como fim último da existência humana a unificação da alma com o princípio transcendente de todos os seres, a saber, o Uno. Para isso, delinea um itinerário, que tem por meta conduzir a alma ao divino, introduzindo-a num estado permanente de virtude.

Se Agostinho retoma a filosofia de Plotino, valorando a necessidade de superação de todas as determinações inteligíveis por meio da abstração para alcançar o Uno, não podemos afirmar que as duas vias sejam idênticas. De fato, os dois caminhos de subida se distinguem, consideravelmente, desde o princípio motivador de busca da comunhão mística, aos elementos que permitem tal união, passando pelos seres capazes de serem tocados por essas experiências. Desse modo, se o término desejado (*quo eundum est*) parece ser o mesmo, ou seja, a experiência com a alteridade, o caminho a ser trilhado (*via qua eundum est*) se diferencia sobremaneira.

O objetivo do presente trabalho é investigar o processo da subida mística proposta por Agostinho, particularmente a purificação da alma, que se dá no quarto degrau. Analisaremos, preliminarmente, os diversos significados atribuídos ao termo “mística” no campo filosófico, identificando as feições tomadas pelo que chamamos de “união mística” no curso da filosofia antiga, especialmente, em Plotino⁹. Posteriormente, discorreremos a respeito dos sete degraus ascensionais propostos por Agostinho. Isso se fará por meio da leitura de algumas de suas obras, particularmente do tratado *Sobre a potencialidade da alma*. Nela, ao responder a Evódio a respeito da natureza da alma e de como proceder quando unida ao corpo ou separada dele, o autor discorre a respeito dos quatro últimos degraus de elevação, iniciando pelo acrisolamento e finalizando com a contemplação da verdade.

9 PLOTINO. *Enéadas V-VI*. Madrid: Gredos, 1998.

2 MISTICISMO E FILOSOFIA

As tentativas de se abalizar o significado do termo “misticismo” são profusas e contraditórias. A dificuldade em estabelecer seu domínio performático se vincula ao fato de o misticismo estar frequentemente associado a uma série de fenômenos complexos, desde o que denominamos por imaginação, a experiências sensoriais de toda sorte. Nesse sentido, o quadro babélico apresentado por Revel¹⁰ na tentativa de definir o que viria a significar um sujeito místico permanece praticamente inalterável, abarcando desde figuras piedosas a doentes mentais perigosos, em consonância com as teses formuladas pelos *experts* de cada domínio do saber:

[...] alguns consideram os místicos como almas simples, possuidores de uma fé ardente, verdadeiramente viva, capaz de se unir a Deus pela elevação das potências da alma; [...] Para os médicos materialistas e certos psicólogos, o místico será um perturbado, um psicopata, um abúlico, um desequilibrado, um histérico, um futuro inquilino do hospício. E, enfim, para os filósofos, em geral, o místico será um aventureiro do pensamento, um descobridor de fantasias, um extravagante que acaba de se perder no oceano das ilusões, um desconfiado, um escrupuloso, um impulsivo em ideias fixas [...].

Observamos, de fato que, no curso dos séculos, a expressão assumiu sentidos múltiplos e, não raramente, ambíguos. O significado mais geral atribuído ao misticismo é a crença na possibilidade de acesso imediato a divindade, ao infinito ou a verdade absoluta, sem recorrer à inteligência¹¹. Portanto, o fenômeno se vincularia a um conhecimento não verificado, destituído de clareza e evidência. O estreito vínculo do termo ao segredo, o reportaria a uma linha de oposição ao racionalismo, já que se revela como um sistema filosófico de “amor ao sobrenatural, uma propensão a crer, preferencialmente, em tudo o que é obscuro, incompreensível, em tudo o

10 REVEL, L. *Les mystiques devant la science, ou, essai sur le mysticisme universel*. Paris: L. Bodin, 1903. p. 5-6, tradução nossa.

11 RANZOLI, C. Misticismo. In: _____. *Dizionario di scienze filosofiche*. Milano: Editore-Libraio della Real Casa, 1916. p. 708-709.

não pode explicar ou provar.”¹² Em razão disso, o misticismo é comumente associado a manifestações forjadas à margem das instituições, como uma religiosidade vaga. Nesse contexto, o panteísmo de Sêneca e Spinoza lhe valeria o título de místicos.¹³

Observa-se, ainda, que a palavra “mística” foi significativamente usada para designar algo desprovido de fundamento lógico, ou certo estado letárgico, o que justificaria sua frequente associação ao quietismo enquanto estado de perfeição da alma, absorvida na oração e na contemplação soturna da natureza divina, negligenciada de preocupações outras, convertendo-a, para alguns, num falso misticismo.¹⁴

Mesmo enquanto reconhecida sua autenticidade enquanto sistema filosófico, o misticismo foi encarado como um “[...] ato de desespero da razão humana que, forçada a renunciar ao dogmatismo, e não podendo se resignar ao ceticismo, não querendo abjurar sua independência, tenta uma sorte de compromisso entre a inspiração religiosa e a filosofia”.¹⁵

Para alguns, o misticismo, enquanto objeto, admite a identidade da alma e da divindade, e enquanto método atribui à revelação interior e sobrenatural como única via de acesso a verdade, já que nossa natureza, *per si*, seria precária para apreendê-la.¹⁶ Tratar-se-ia de um ato indefinível e misterioso, se manifestando, claramente, no plano dos sentidos, podendo ser um estado latente comum a todos os homens, mas que se revela de modo profundo apenas onde a consciência refletida não penetra, ou restrito a poucos, podendo se manifestar de modo intempestivo e natural, ou como um itinerário dividido em diversos graus, em que a alma se eleva por meio de uma preparação. Neste caso, mesmo reconhecendo que a intuição mística, cognominada êxtase, é um movimento divino voluntário

12 BOIRAC, É. *La dissertation philosophique: choix de sujets, plans, développements, avec une introduction sur les règles de la dissertation philosophique*. Paris: F. Alcan, 1890. p. 405, tradução nossa.

13 *Ibid.*, p. 405, tradução nossa.

14 LA HAUTIERE, E. de. *Cours élémentaire de philosophie morale: morale théorique, principes, notions historiques, morale pratique, applications*. Paris: Garnier, 1892.

15 COUSIN, V. *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*. Paris: Didier, 1863. p. 28, tradução nossa.

16 *Id.*, 1829. t. I.

e unilateral, acredita-se ser possível facilitar e provocar a revelação por meios ordinários, como a solidão, o silêncio, a inércia dos sentidos e a meditação.¹⁷

James¹⁸, um dos primeiros tratadistas de filosofia da religião, estabeleceu quatro pontos fundamentais da experiência mística: a) A inefabilidade, ou seja, uma realidade que escapa ao domínio linguístico, podendo ser verificado, exclusivamente, no campo pessoal; b) Um conhecimento de tipo intuitivo, mais associado aos sentimentos que as ideias; c) A instabilidade, que faz com que a experiência mística se reduza a um êxtase momentâneo, e não a um estado; d) A passividade, o que lhe outorga um significado de graça, ou seja, uma realidade que não pode ser provocada pela vontade do sujeito. Entretanto, James não ignora a complexidade destas manifestações que, não raramente, se reveste de tons patológicos.

O fato é de que, não por acaso, o termo “misticismo” se esvaiu em uma profunda subjetividade, revelando-se multifacetado, mas evocando, curiosamente, sua pretensa condição de experiência irracional:

Decaído de sua nobre significação original, acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade. Assim o vemos nas expressões como “mística do partido político”, “mística do clube esportivo” e em outras semelhantes. Essas expressões seriam inocentes e não representariam mais do que impropriedades de linguagem se a elas não estivesse subjacente uma inversão profunda da ordem que deve reinar em nossa atividade psíquica e espiritual.¹⁹

Etimologicamente, o termo “mística” provém do adjetivo grego *mystikós*, relacionado ao substantivo *mystérion*, os quais se reportam ao verbo grego *myô*, que se refere ao movimento de fechar, comumente adotado para

17 BOIRAC, É. *Mysticisme*. BERTHELOT, Marcelin et al. (Dir.). *La grande encyclopédie: inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts: par une société de savants et des gens des lettres*. Paris: H. Lamirault, 1885-1902. t. 24, p. 670.

18 JAMES, W. *Les formes multiples de l'expérience religieuse: essai de psychologie descriptive*. Paris: Éxergue, 2001.

19 VAZ, H. C. de L. VAZ, H. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 9.

designar o ato de cerrar a boca ou os olhos.²⁰ Sua afinidade ao silêncio se reporta ao compromisso do fiel iniciado nas cerimônias religiosas secretas de guardar para si o que experienciou. De fato, na antiguidade grega, a palavra *mystérion*, no plural *ta mystéria*, se referia aos cultos esotéricos, pois “[...] os que participavam neles se comprometiam a manter fechada a boca, a calar, para manter em segredo o conteúdo dos mesmos”.²¹ Portanto, em seu sentido primeiro, o termo místico se vincularia ao universo dos mistérios pagãos.

Este significado primitivo do termo *mystikós* e seus derivados foram conservados pelos platônicos. Na Era Imperial, por meio de práticas iniciáticas (*teletai*), o devoto estabeleceria relações estreitas com a divindade, atraindo para si proteção neste plano terrenal.²² A mística, portanto, era sempre encarada como fenômeno que se reportaria aos mistérios, ou seja, como fenômeno que teria por fim último transferir o homem a um novo *status* religioso.

Em Plotino, o termo *mystikós* foi usado uma única vez, e não para indicar a união da alma com o princípio primeiro, mas num contexto cosmológico, em que o mito de Hermes é interpretado alegoricamente. É evidente que o fato de não recorrer ao adjetivo implique na inexistência de experiências tidas como místicas. A mística neoplatônica se reveste de um sentido extremamente prático, implicando no contato da alma humana com o princípio divino por meio de movimentos supra-sensíveis. É desse contato que a alma é iluminada, fazendo-a conhecer o ser divino, participando de sua divindade e se tornando uma com ela. É imperativo compreender a mística plotiniana, mesmo que de modo panorâmico, já que Agostinho, mesmo tendo conhecido, ainda adolescente, outros autores, como Jâmblico, Porfírio e Apuleio²³, foram as *Enéadas*, de Plotino, que lhe causaram maior impacto, influenciando-o por toda a vida.²⁴

20 BOIRAC, É. *La dissertation philosophique: choix de sujets, plans, développements, avec une introduction sur les règles de la dissertation philosophique*. Paris: F. Alcan, 1890.

21 BELDA, M. *Guiados por el espíritu de Dios: curso de teologia espiritual*. Madrid: Palabra, 2006. p. 342, tradução nossa.

22 BRISSON, L. Pode-se falar de união mística em Plotino? *Kriterion: Revista de Filosofia*. v. 48, n. 116, Belo Horizonte, jul./dez. 2007.

23 COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: E. de Boccard, 1950.

24 PALADINI, V.; PARONETTO, V. S. *Agostino: pagine autobiografiche*. Torino: Loescher, 1982.

Suscitado por Amônio Saca e organizado por Plotino, o neoplatonismo alexandrino é marcado pelo sincretismo, derivado de elementos platônicos, neopitagóricos, aristotélicos, estóicos, eleáticos e judaicos. Do ponto de vista lexical, o fato de Plotino e Porfírio usarem o termo *mystikós* com parcimônia e num sentido puramente alegórico, desprovido de um significado unitivo entre a alma e a divindade, não implica em negar esta experiência em seu sistema filosófico. Para representar a essência de sua filosofia, Plotino usa a figura do centro, o princípio supremo da realidade, envolto por um círculo de luz, emanação de seu esplendor. Outro círculo de luz envolve este círculo e centro e, mais externamente, há um último círculo, que não possui luz própria.²⁵

O Absoluto, chamado também por Plotino de Um, Bem e Pai, princípio supremo da realidade, simples e auto-suficiente, é o centro, a potência de todo ente; de sua emanação surge o Intelecto: “sendo perfeito por nada procurar, nada ter e de nada necessitar, é como se tivesse transbordado e, de sua superabundância, fizesse o outro”.²⁶ O Intelecto (*Noús*), possuidor de uma natureza completa, imutável e plena, é a primeira irradiação do Absoluto, e nada mais é do que o conjunto de essências inteligíveis de tudo o que existe no mundo sensível, preservando, ao mesmo tempo, o todo em si e contemplando todas as outras essências, pois, “como ele é todas as coisas e é de todas elas, também sua parte deve conter tudo e todas as coisas”.²⁷

A Alma, representada como o segundo círculo, é a emanação e representação do Intelecto: volta-se para o próprio Intelecto, acolhendo deste ato contemplativo o reflexo das ideias e raciocinando sobre elas. Mesmo havendo muitas almas, as individuais e a Alma do mundo, todas participam da hipóstase Alma. Por ser a gênese do mundo sensível, a Alma do mundo é a mais importante de todas, já que as almas individuais regem, unicamente, os seres individuais. A matéria, originada da Alma, é concebida como o último grau de realidade, portadora de meros resquícios de Bem, definida como não-ser:

25 PLOTINO. *Enéadas V-VI*. Madrid: Gredos, 1998.

26 *Ibid.*, 1998. 11, 8, 9, p. 34.

27 *Id.*, 2008, p. 73.

É como o extremo empalidecer das últimas irradiações da luz, a qual, a medida que languesce, vai faltando aqui e acolá, quebrando sua continuidade com franjas de sombra. [...] Esta sombra projetada pela luz, esta declinação ou ausência de luz [...] é a matéria que, por isso é [...] negação do ser, irrealdade que tem aparência de ser unicamente no contraste com o ser espiritual que a engendra.²⁸

De todo modo, sabendo que a matéria é indefinida, a existência do mundo sensível só é possível com a participação da Alma que, contemplando o Intelecto, garante formas inteligíveis a matéria. Entretanto, Plotino reconhece que o mundo corpóreo refletiria de modo precário a realidade inteligível. Nesse sentido, ao reconhecer que a vida sensível não representa o ser em sua inteireza, a alma deve mover-se em direção ao Uno, elevando-se do sensível ao inteligível. Para Plotino, conhecer o fundamento da realidade se dá, exclusivamente, por meio da contemplação. Contemplar a realidade implicaria em tocar o Um, sendo introduzido num estado de êxtase.

Segundo Sorajbi²⁹, os predicados da mística plotiniana são: a) Senso de atemporalidade; b) A experiência mística implica no contato, ou, em certos casos, na união com o Intelecto e, posteriormente, com o Uno; c) Durante a união, há a transcendência do mundo físico e as imagens deixam de ser apreendidas; d) A identidade do eu como ser distinto é temporariamente perdida; e) Se a união com o Intelecto implica num movimento deliberado da alma, a ascensão ao Uno deve ser esperada; f) a união com o Uno não é de natureza cognitiva; g) A união não está particularmente associada a morte, podendo ser experimentada diversas vezes, o que implica num estado de purificação da alma; h) A quietude é condição basilar para que o filósofo perceba a alma, o Intelecto e a Uno dentro de si; i) O procedimento envolve voltar-se para si mesmo; j) O amor e o desejo brotam naqueles que veem o Uno. A mística de Plotino, portanto, se vincula, essencialmente, a ideia de retorno à unidade.

28 LAMANNA, E. P. *Historia de la filosofía: filosofía de la antigüedad*. Buenos Aires: Hachette, 1957. p. 334, tradução nossa.

29 SORAJBI, R. *Time, creation and continuum: theories in antiquity and the early middle ages*. Ithac: Cornell University Press, 1983.

É incontestável a influência do neoplatonismo na filosofia cristã. A rivalidade de três séculos entre a Escola de Alexandria e a Igreja não impediu que ambas compartilhassem certas diretivas, tais como a fusão dos espíritos grego e oriental, o ecletismo e, o que mais nos interessa, o misticismo.³⁰ Santo Agostinho, de modo particular, consegue sincretizar, de forma genial, o neoplatonismo com o cristianismo, particularmente em relação ao tema de retorno da alma a Deus.³¹

Se, na antiguidade tardia, a influência da filosofia pagã no pensamento cristão se manifestou em outros escritores, como o Pseudo-Dionísio, disseminador das ideias de Próclo e Damácio, é Santo Agostinho que ganha maior notabilidade³², tornando-se o grande mestre da mística latina ocidental, ladeado por Cassiano (IV-V século) e São Gregório Magno (VI século). Entretanto, para o objeto de nosso estudo, merece questionar, preliminarmente, se o bispo de Hipona desenvolveu, de fato, um pensamento de natureza mística. A interrogação é relevante, pois, durante muito tempo, a via mística de Agostinho esteve sob suspeição, particularmente por enfatizar o caráter generalista da comunhão do fiel com Cristo por meio da Igreja:

No curso do século XX, um número de estudiosos duvidou da possibilidade de Agostinho ser chamado de “místico”, sobretudo porque ele não falou sobre a união da alma com Deus, mas se restringiu a linguagem da união à ligação que todos os cristãos têm em Cristo enquanto constituem o seu Corpo, que é a Igreja.³³

Observa-se, desde já, que a incorporação à Igreja garante a todo cristão a possibilidade de acesso ao divino. Nesse sentido, “é somente no e pelo corpo de Cristo [a Igreja] que podemos chegar a Deus nesta vida e na futura”.³⁴ Este primeiro

30 SAISSET, É. *Essais sur la philosophie et la religion au XIXe siècle*. Paris: Charpentier, 1845.

31 DU ROY DE BLICQUY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391[...]*. Paris: Études augustiniennes, 1966.

32 O'DALY, G. *Platonism pagan and Christian: studies in Plotinus and Augustine*. Aldershot; Burlington: Ashgate, c2001.

33 MCGINN, B. *Early Christian mystics: the divine vision of the spiritual masters*. New York: Crossroad Pub, c2003. p. 154, tradução nossa.

34 *Ibid.*, p. 154, tradução nossa.

aspecto tem implicações profundas no campo da mística. De fato, ao estabelecer uma relação unívoca entre experiência mística genuína e pertença eclesial, Agostinho não julga inconciliável estas duas realidades. De todo modo, ele subordina à fé todo movimento de interiorização. Estabelece-se, portanto, um vínculo indissociável entre Deus enquanto Senhor da História, que se revela no meio de uma comunidade terrenal, a qual, gradativamente, assumirá feições espirituais.

A união espiritual se investe de um tom marcadamente coletivo, não associado a um grupo restrito de almas eleitas: “Pode acontecer que a alma, com toda sua boa vontade, seja em relação a si mesma, seja em relação aos outros, procure conquistar os bens interiores e superiores, que não são o privilégio só de alguns, mas de todos os que põem o amor nessas coisas.”³⁵

A mística agostiniana, nesse sentido, se apresenta como um movimento, em que Deus, assumindo o papel de protagonista, atua no meio da *ecclesia*, elevando-a a uma condição beatífica. A Igreja, portanto, se apresenta como via privilegiada de retorno do homem à comunhão com o seu criador, pois somente introduzido no seu seio que o ser humano tem sua razão iluminada, capacitada a apreender verdades que lhe escapam. Ao distinguir o caráter conciliador da Igreja, entidade capaz de restabelecer a unidade entre Criador e criatura, Agostinho reconhece o estado fissurador que o homem se encontra, tanto em relação a Deus quanto aos seus semelhantes. A Igreja se revela como entidade capacitada para recriar o *ethos* outrora perdido pelo pecado adâmico:

Agostinho acreditava que a Igreja podia tornar-se co-extensiva à sociedade humana como um todo: podia absorver, transformar e aperfeiçoar os laços existentes das relações humanas. [...] O sentimento pungente da necessidade de recuperar a união perdida talvez seja o traço mais característico da mística agostiniana da Igreja Católica.³⁶

A recuperação da condição perdida implicará num processo ascensional relativamente árduo, que contará com o esforço humano, mas sem ignorar o auxílio da graça.

35 AGOSTINHO, Santo. *A trindade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995. XII, 10, 15, p. 380.

36 BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2006. p. 74.

3 A ASCENSÃO MÍSTICA EM SANTO AGOSTINHO: OS SETE DEGRAUS

A metáfora da dispersão, que expressa o movimento do homem em direção às coisas sensíveis, inferiores em ordem, introduzindo-o numa condição de perda de sua própria unidade, é central em seu pensamento, particularmente em *Confissões* e *A Trindade*. Trata-se de um elemento simbólico recorrente em *Enéadas*, de Plotino, e *Sentenças* e *Carta a Marcela*, de Porfírio. Repetidamente, Porfírio se refere à dispersão como condição de miséria, batizada por Agostinho³⁷ de *regio egestatis* (região da indigência).

Para Agostinho, esta condição de miserabilidade é fruto do desaparecimento do caráter unitário da criatura, ao serem desconfigurados, em menor ou maior grau, o ser, forma e ordem, características refletoras da Trindade. A alma tem a imagem divina deteriorada ao aspirar autonomia, afastado-a da unidade: “A alma, deleitando-se com seu próprio poder, resvala do bem universal para o seu interesse particular. A culpa é do orgulho, que ama as *divisões*.”³⁸

Agostinho³⁹ elenca as paixões que escravizam o homem, reduzindo-o à miséria: “Aí está a maneira de designar as nossas três grandes paixões: “concupiscência da carne” é relacionada aos amantes dos vis prazeres; “concupiscência dos olhos”, quanto aos curiosos e “ambição do século”, referente aos orgulhosos. Interessante observar que, para Agostinho, a própria atração às concupiscências deveria levar o homem a prática da virtude.

De fato, todo corpo é atraído pelas paixões no intuito de encontrar a beleza eterna: ao fornicar, o homem procura o descanso infinito; com a altivez, busca-se o poder, que lhe garantiria a liberdade de agir; ao alimentar a curiosidade, pretende alcançar o conhecimento. Entretanto, onde encontrar repouso senão numa realidade inalterável e ausente de necessidade? Como atingir liberdade sem que a alma se submeta ao amor de Deus? Como alcançar conhecimento seguro se o homem não se dirigir para objetos eternos e imutáveis?⁴⁰

37 AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, c1996. II, X, 18, p. 234.

38 Id., 1995, XII, p, 14, p. 379, grifo nosso.

39 Id., 2002, VI, 38, 70, p. 97.

40 Ibid., VI, 38, 71, p. 97-98.

Se o amor às coisas materiais leva o homem ao abandono de Deus e a consequente perda de sua essência, a alma pode ser reconduzida à *regio ubertatis*, a Jerusalém eterna⁴¹, recuperando, assim, sua condição arruinada pelo pecado: “Não luteis senão contra o mau hábito das imaginações corpóreas. Vencei-as e tudo mais será vencido. É por certo o Uno que nós procuramos”.⁴²

Para isso, Agostinho retoma a filosofia de Plotino que considera possível, num mesmo movimento, uma radical separação da alma ao sensível e a união com o Um. Nesse sentido, a alma se situa entre o corpo e Deus. É em razão disso que Agostinho, em *Sobre a Potencialidade da Alma*, discorre a respeito dos três níveis de atuação do elemento anímico: no corpo, em si mesma e em Deus.

A ascensão implica, primariamente, numa separação da alma e do corpo, em sete etapas distintas. Os três primeiros degraus da subida da alma a Deus reportam-se a tríade proposta por Varrão.⁴³ Os quatro últimos, por sua vez, são, possivelmente, inspirados no tratado *Sobre as Virtudes*, de Plotino, ou, ainda, nas *Sentenças*, de Porfírio.⁴⁴ O fato é que a via de retorno a Deus proposta pelo Bispo de Hipona se reveste de um caráter sincrético em relação às fontes herdadas, o que não implica em restringir a subida agostiniana a uma mera transposição da filosofia neoplatônica. De fato, observaremos que a intervenção do Uno no movimento de ascensão e a necessidade de instrumentos racionais para que a união mística aconteça, incluindo a linguagem, são dois aspectos que distanciam as vias de Agostinho e Plotino.

Na primeira, o corpo é vivificado pela alma cósmica, tanto nos homens, quanto nas plantas; posteriormente, o impacto do elemento anímico é muito mais poderoso nos homens que nos animais; na terceira, a alma se encontra, exclusivamente, no pensamento humano. É somente no quarto estágio que a alma inicia o processo de catarse. No quinto, ela se encontra em absoluto despojamento da alteridade. O sexto degrau refere-se à ação e suprema

41 AGOSTINHO, Santo. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, c1996. II, IX, X, 24, p. 245.

42 Id., 2002, IV, 35, 65, p. 90.

43 CÍCERO. *Tusculanas*. Madrid: Alianza, 2010.

44 MORESCHINI, C. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana, 2004.

contemplação, e o último consiste na visão e contemplação do “Deus Verdade [...], em quem não há discrepância, confusão, mudança, indigência nem morte”.⁴⁵ Vamos nos restringir à análise das quatro virtudes constitutivas do degrau purificar no plano ascensional proposto por Santo Agostinho.

4 O QUARTO DEGRAU E AS QUATRO VIRTUDES

É somente no quarto degrau que a alma, de fato, sofre um processo de purificação, de retorno a Deus, restaurando o estado unitivo outrora perdido. Este ato catártico implica em vencer as cobiças. Se para Plotino este despojar-se é de cunho meramente volitivo, Santo Agostinho enfatiza a imperiosa necessidade da graça para que a alma abandone a dispersão. A intervenção do divino implica em dois movimentos da alma: não duvidar da força da graça e submeter-se a ela, irremediavelmente. Desse modo, “da dissipação de tantas coisas transitórias, voltará ao Uno imutável”.⁴⁶ A cura se dá por meio de quatro movimentos. Agostinho⁴⁷ apresenta estas ações de forma sintética:

[...] quanto mais se compraz em seus bens, mais se distancia das imundícies e se purifica toda e se torna cada vez mais pura e ataviada; fortifica-se contra todas as adversidades que intentam movê-la de seu alvo e de seus projetos; mostra grande apreço pela sociedade humana e nada quer que aconteça ao outro do que não quer para si; obedece à autoridade e aos preceitos dos sábios e acredita que Deus lhe fala por meio deles.

Trata-se, em outras palavras, da prática das virtudes cardeais. Toda virtude, para Agostinho, nada mais é que o caminho ordenado para o amor (*ordo amoris*): “o amor, que faz com que se ame bem o que se deve amar, deve ser amado também com ordem, e assim existirá em nós a virtude, que traz consigo o viver bem. Por isso, me parece que a definição mais breve e acertada da virtude é esta: a virtude é a ordem do amor.”⁴⁸ A prática da virtude, ao

45 AGOSTINHO, Santo. Solilóquios. In: _____. *Solilóquios; A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 2010a. I, I, 3, 4, p. 16-17.

46 Id., 2002, II, 12.24, p. 48.

47 Id., 2008, XXXIII.73, p. 341-342.

48 Id., 2009, 15, 22, p. 132.

mesmo tempo em que é concebida como movimento em plena conformidade com a razão, encontra na lei eterna a sua força.⁴⁹

Mesmo sabendo que a virtude é a via para a plena realização humana, e sendo naturalmente superior a qualquer sorte de vício, já que este se opõe a reta razão, praticá-la exige do homem a posse das três virtudes teológicas, a saber: fé, esperança e caridade. Desse modo, a felicidade da alma implicaria, em primeiro lugar, fazer uso da razão; segundo, garantir que tal uso seja reto, o que evoca a prática da virtude; e terceiro, reconhecer as virtudes cardeais como condição *sine qua non* para alcançar uma razão reta:

O olhar da alma é a razão. Mas como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita. Entretanto, o mesmo olhar não pode voltar os olhos, mesmo já são, para a luz, se não houver essas três coisas: a fé pela qual, voltando o olhar ao objeto e vendo-o, se torne feliz; a esperança pela qual, se olhar bem, pressupõe que o verá; e o amor pelo qual deseja ver e ter prazer nisso.⁵⁰

Se apenas o amor subsiste na vida *post mortem*, no plano terrenal as três virtudes teológicas são imprescindíveis para a prática das virtudes cardeais. Esta relação estreita entre virtudes cardeais e teológicas reflete, perfeitamente, a complementariedade presente no pensamento agostiniano entre ascese, ou seja, o hábito para o bem, e o auxílio divino, a graça:

Deus pede ao homem que se esforce em renovar-se, em restaurar-se como imagem que reflete a divindade [...]. Mas, devido ao estado de natureza decaída em que se encontra o homem, este, por suas próprias forças, não pode encontrar com facilidade o sentido último das questões existenciais, nem tampouco triunfar frente ao despotismo das paixões. A partir deste pressuposto, Agostinho defende a necessidade da fé, da graça divina para curar o homem, tanto de seu obscurantismo intelectual como de sua ruptura moral.⁵¹

49 AGOSTINHO, Santo. *O livre arbítrio*. São Paulo: Paulus, 2004. II, 10.20, p. 50.

50 Id., 2010a, I, VI. 13, p. 31.

51 PEGUEROLES, J. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Labor, 1972. v. II, p. 731, tradução nossa.

Mesmo sendo possível que a doutrina das quatro virtudes tenha sua origem entre os pitagóricos, é em Platão que encontramos a mais antiga enumeração. Em seus diálogos da juventude, as virtudes são em número de cinco, apresentadas, panoramicamente, em *Protágoras* e *Górgias*; a temperança será discutida em *Cármides*, a coragem em *Laques*, a piedade em *Eutífron* e as outras duas virtudes, justiça e saber, se encontram diluídas em outras obras. Posteriormente, Platão⁵² passa a conceber a piedade como extensão da justiça, reduzindo as virtudes em quatro: “– [...] Creio que a nossa cidade, se de facto foi bem fundada, é totalmente boa. – É forçoso que sim. – É, portanto, evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa.”

É atribuída a Santo Ambrósio a designação de “cardeais” as virtudes enumeradas por Platão.⁵³ Como o bispo de Milão, seu mestre, Agostinho estabelece uma comparação entre as virtudes cardeais e os braços do rio que circundavam o Jardim do Éden. A prática das virtudes garantiria a alma gozar dos prazeres paradisíacos:

O rio que procedia de Éden, isto é, das delícias, prazeres ou manjares, rio este insinuado pelo profeta nos salmos, ao dizer: *Tu os embriagas com um rio de delícias*: isso é Éden, que no vernáculo se denomina delícia. Ele se divide em quatro partes e significa as quatro virtudes: prudência, fortaleza, temperança, justiça. [...] ⁵⁴

Agostinho, em suas *Retratações*⁵⁵, reconhece o legado de Cícero em seu pensamento: “A questão não é minha, mas de Cícero. Mas como a fiz conhecer aos irmãos, eles a incluíram entre os fragmentos recolhidos. Desejavam conhecer como Cícero definia e dividia as virtudes da alma”. E o que afirma Cícero⁵⁶ a respeito? Que a virtude nada mais é que

52 PLATÃO. *A república*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987. IV, 427e, p. 176.

53 FLECHA ANDRÉS, J. *Vida cristã, vida teologal*: para uma moral da virtude. São Paulo: Loyola, 2007. p. 57.

54 AGOSTINHO, Santo. Sobre o gênesis, contra os maniqueus. In: _____. *Comentário ao gênesis*. Paulus: São Paulo, 2005b. II, X, 13, p. 559-560, grifo do autor.

55 Id., c1968, I, 26, p. 39, tradução nossa.

56 CICERO. *De inventione*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione2.shtml>>. Acesso em : 11 jun. 2012.

[...] um hábito da alma conforme a natureza e a razão [...]. Tem quatro partes: prudência, justiça, fortaleza e temperança. A prudência é o conhecimento das coisas boas, más e indiferentes; tem três partes: memória, inteligência e providência, conforme se focalize o passado, o presente ou o futuro. A justiça é um hábito da alma que observa a utilidade ou o bem comum e dá a cada um o que é seu, segundo sua dignidade; suas partes são a religião, a piedade, a gratidão, a consideração, a observância, a sinceridade. A fortaleza consiste em enfrentar, deliberadamente, os obstáculos e infortúnios, e em superar as provas; suas partes são a magnanimidade, a confiança, a paciência, a perseverança. A temperança é o domínio firme e sensato das paixões desordenadas da alma; suas partes são a continência, a clemência, e a modéstia.

Para Agostinho, há um estreito vínculo de oposição entre vícios e virtudes. De fato, “cada virtude tem o seu contrário e lutando contra ele, se afins, se robustece, se aperfeiçoa. [...]. As virtudes cristãs, portanto, são de choque e de batalha. A espiritualidade é [...] um combate interior onde guerreiam as virtudes com os vícios capitais”.⁵⁷ A temperança venceria a voluptas, a prudência derrotaria a curiositas, e a fortaleza e a justiça aniquilariam juntas a superbia. Analisaremos as quatro virtudes, na ordem apresentada por Agostinho em *Sobre o Gênesis*, contra os Maniqueus:

- a) Prudência: Mesmo reconhecendo sua natureza inefável, Agostinho⁵⁸ a concebe como “[...] a doutrina que ensina a viver”, que “[...] brilha como o ouro mais puro, depurada de todas as impurezas terrenas; e encerra também a verdade que não é vencida por qualquer falsidade, assim como o brilho do diamante não é vencido pela noite.” Mais do que, simplesmente, distanciá-la das imundícies terrenais, a prudência conduz a alma a refletir a respeito das terríveis implicações do mal. Este movimento, que Agostinho chamou de “repouso do pensamento”, nada mais é que romper com o espaço e o tempo. Em outras palavras, a prudência implica em contemplar a verdade, em toda a sua extensão,

57 CAPÁNAGA, V. Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana. Madrid: Editorial Católica, 1975. p. 225, tradução nossa.

58 AGOSTINHO, Santo. Sobre o gênesis, contra os maniqueus. In: _____. Comentário ao gênesis. Paulus: São Paulo, 2005b. II, X, 13, p. 558-559.

livre de elementos circunstanciais que a obscureceriam. Não por acaso, Agostinho a compara ao Pishón, o braço de rio do Éden que rodeava toda a terra e onde se encontrava ouro, diamante e ônix. As três pedras representariam, respectivamente, a pureza, a verdade e a eternidade⁵⁹ Possuí-la levaria o homem a reconhecer que todo ato de concupiscência nada mais é que o não-ser. Portanto, sabendo que todo homem deseja ser, o que implica em possuir a Deus⁶⁰ isso lhe impõe a moderação do espírito (*modus animi*), evitando, assim, que a alma se atire “em excesso na direção dos prazeres, da ambição, do orgulho e de todas as outras paixões do mesmo gênero.”⁶¹

- b) Fortaleza: implica em permanecer vinculado a Deus, único ente que se conserva em sua estabilidade. Ao afastar-se Dele, o homem se torna débil, esvaindo-se em sua própria vicissitude. A fortaleza garante ao homem a liberdade, associada, por sua vez, a dois movimentos da alma: apagar-se ao imutável e abdicar de tudo aquilo que se revela perecível. Somente é livre aquele que, fortalecido por Aquele que não muda, relativiza o sofrimento, suportando os incômodos da vida presente.⁶² Ao recorrer a imagem do Guijón, braço de rio que circundava a Etiópia, “terra sobremaneira árida e quente,”⁶³ Agostinho evoca a rapidez e diligência da própria virtude. Desse modo, permanece firme o homem que, cheio de reta intenção e movido pela graça divina, é capacitado a redimensionar as dificuldades da própria história, convertendo-as no que Agostinho chamou de “instrumento de fortaleza.”⁶⁴
- c) Temperança, que garante ao homem moderar ou vencer as paixões, ou seja, os prazeres depravados e culpáveis.⁶⁵ A prática da ascese não implica, necessariamente, em estar inserido num ambiente

59 AGOSTINHO, Santo. Sobre o gênesis, contra os maniqueus. In: _____. Comentário ao gênesis. Paulus: São Paulo, 2005b. II, X, 13, p. 559-560.

60 Id., 2010b.

61 Ibid., IV, 33, p. 154.

62 Id., 1995, XIV, 9, 12, p. 457-458.

63 Id., 2005b, II, X, 14, p. 560.

64 Id., 2002, II, 15, 29, p. 52.

65 Id., 1995, XIV, 9, 12, p. 457-458.

virtuosamente favorável: “No meio da abundância dos prazeres e bens materiais, ele mostra e robustece sua temperança. Nas tentações, afina sua prudência”.⁶⁶ Reportando-se ao Tigre, rio “[...] que corre para os assírios [...], Agostinho designa a temperança, que combate a concupiscência, do mesmo modo que “o termo “assírios” é empregado em lugar de “adversários.”⁶⁷

d) Justiça: tornar-se justo implica amar com maior intensidade os bens maiores e dedicar menor afeição aos bens menores: “Esta é a perfeita justiça – a que nos leva a amar mais o que vale mais, e amar menos o que vale menos.”⁶⁸ Isto implica em observar a *lex aeterna*, que impõe ao homem “[...] estar sujeito a quem tudo governa [...]”.⁶⁹ ou seja, a seu Criador, e a viver em harmonia consigo mesmo e com o próximo. A justiça, portanto, deve ser concebida como todo movimento que garanta o cumprimento da ordem das coisas estabelecidas por Deus. Em outras palavras, espera-se que o corpo, enquanto realidade inferior, se submeta a alma, e que Deus exerça o domínio sobre esta. Deve modo, a justiça é alcançada a partir do ato de dar a cada um o que lhe é de direito. O amor a si mesmo e ao outro só é alcançado à medida que se reconhece a potencialidade de toda alma, criada pelo Sumo Bem, em ser imaculada:

Que uma alma sábia e perfeita seja amada tal como nós a vemos. Uma alma insensata – não como a vemos – mas pela capacidade que possui de perfeição e sabedoria. Nem a nós mesmos devemos nos amar como se fôssemos uns incapazes. Pois quem se ama como incapaz, não progride na sabedoria.⁷⁰

66 AGOSTINHO, Santo. A verdadeira religião. In:_____. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002. II, 15, 29, p. 52.

67 Id., 2005b, II, X, 14, p. 560.

68 Id., 2002. VI, 48, 93, p. 119.

69 Id., 1995, XIV, 9, 12, p. 457.

70 Id., 2002, VI, 48, 93, p. 119.

O caráter instrutivo da afirmação acima não deixa dúvidas de que a prática da virtude implica num processo de exercício continuado de depuração do próprio olhar lançado sobre as criaturas, que não mais as vê como estorvo quanto ao progresso da alma em relação à felicidade. Do ponto de vista metafórico, a justiça é comparada ao rio Eufrates, que tem seu percurso omitido na narrativa bíblica, o que em si representa a amplitude da justiça, que abarca “[...] todas as partes da alma, visto ser a própria ordem e a equidade da alma”.⁷¹

5 CONCLUSÃO

A mística em Agostinho está associada a combinação entre virtude e graça. Espera-se da alma tocada pela ação de Deus, um movimento deliberado de dócil submissão à vontade divina. O descumprimento dessa ordem é o próprio vício, em que a alma se arroga o direito de se rebelar contra a ordem original, perdendo a estabilidade e a firmeza: “A primeira deformidade da alma racional é a vontade de executar o que a suma e íntima Verdade lhe proíbe. Assim, o homem foi expulso do paraíso para este mundo, passando dos bens eternos aos temporais, da abundância à miséria, da estabilidade à fraqueza”.⁷²

Observa-se, desse modo, que Agostinho não se inclui entre os que concebem a mística como fenômeno que culminaria na perda da personalidade humana, ou, ainda, no rechaço a vida ativa, ao trabalho e ao corpo. Entretanto, reconhece que a experiência com o Sumo Bem implica num processo de escolha entre os bens, optando por aqueles tidos como superiores.

71 AGOSTINHO, Santo. Sobre o gênesis, contra os maniqueus. In: _____. *Comentário ao gênesis*. Paulus: São Paulo, 2005b. II, X, 14, p. 560.

72 Id., 2002. III, 20.38, p. 60-61.

6 BIBLIOGRAFIA

AGOSTINHO, DE HIPONA, Santo. *Cidade de Deus*. 12. ed. São Paulo: Vozes, 2009. 2 v.

_____. *Confissões*. São Paulo: Nova Cultural, c1996.

_____. A grandeza da alma. In:_____. *Contra os acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre*. São Paulo: Paulus, 2008. p. 253-351.

_____. *O livre arbitrio*. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. *A natureza do bem*. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005a.

_____. *The retractationis*. Washington: Catholic University of America Press, c1968.

_____. Sobre o gênese, contra os maniqueus. In:_____. *Comentário ao gênese*. Paulus: São Paulo, 2005b. p. 499-591.

_____. Solilóquios. In:_____. *Solilóquios; A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 2010a. p. 11-108.

_____. *A trindade*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. A verdadeira religião. In:_____. *A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002. p. 25-138.

_____. A vida feliz. In:_____. *Solilóquios; A vida feliz*. São Paulo: Paulus, 2010b. p. 111-157.

BELDA, M. *Guiados por el espíritu de Dios*: curso de teologia espiritual. Madrid: Palabra, 2006.

BOIRAC, É. *La dissertation philosophique*: choix de sujets, plans, développements, avec une introduction sur les règles de la dissertation philosophique. Paris: F. Alcan, 1890.

_____. *Mysticisme*. BERTHELOT, Marcelin et al. (Dir.). *La grande encyclopédie*: inventaire raisonné des sciences, des lettres et des arts: par une société de savants et des gens des lettres. Paris: H. Lamirault, 1885-1902. t. 24, p. 670.

BRISSON, L. Pode-se falar de união mística em Plotino? *Kriterion: Revista de Filosofia*. v. 48, n. 116, Belo Horizonte, jul./dez. 2007.

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

CAPÁNAGA, V. *Agustín de Hipona: maestro de la conversión cristiana*. Madrid: Editorial Católica, 1975.

CICERO. *De inventione*. Disponível em: <<http://www.thelatinlibrary.com/cicero/inventione2.shtml>>. Acesso em : 11 jun. 2012.

_____. *Tusculanas*. Madrid: Alianza, 2010.

COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: E. de Boccard, 1950.

COUSIN, V. *Cours de l'histoire de la philosophie*. Paris: Pichon et Didier, 1829. t. I.

_____. *Histoire générale de la philosophie depuis les temps les plus anciens jusqu'à la fin du XVIIIe siècle*. Paris: Didier, 1863.

DU ROY DE BLICQUY, O. *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391[...]*. Paris: Études augustiniennes, 1966.

FABRIS, A. Esperienza e mistica. In: MOLINARO, A.; SALMANN, E. (Ed.). *Filosofia e mistica: itinerari di un progetto di ricerca*. Roma: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1997. p. 13-28.

FILOSOFIA E MISTICA (2003: ROMA). *Esperienza mística e pensiero filosófico: atti del Colloquio "Filosofia e mística"*, Roma, 6-7 dicembre 2001, Pontificia Università Lateranense e Pontificio Ateneo Sant'Anselmo. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, c2003.

FLECHA ANDRÉS, J. *Vida cristã, vida teologal: para uma moral da virtude*. São Paulo: Loyola, 2007.

JAMES, W. *Les formes multiples de l'expérience religieuse: essai de psychologie descriptive*. Paris : Éxergue, 2001.

LA HAUTIERE, E. de. *Cours élémentaire de philosophie morale: morale théorique, principes, notions historiques, morale pratique, applications*. Paris: Garnier, 1892.

LAMANNA, E. P. *Historia de la filosofia: filosofia de la antigüedad*. Buenos Aires: Hachette, 1957.

MCGINN, B. *Early Christian mystics: the divine vision of the spiritual masters*. New York : Crossroad Pub, c2003.

MORESCHINI, C. *Storia della filosofia patristica*. Brescia: Morcelliana, 2004.

O'DALY, G. *Platonism pagan and Christian: studies in Plotinus and Augustine*. Aldershot; Burlington: Ashgate, c2001.

PALADINI, V.; PARONETTO, V. S. *Agostino: pagine autobiografiche*. Torino: Loescher, 1982.

PEGUEROLES, J. *El pensamiento filosófico de San Agustín*. Barcelona: Labor, 1972.

PLATÃO. *A república*. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

PLOTINO. *Enéadas III. 8 [30]: sobre a natureza, a contemplação e o uno*. Campinas: Editora da Unicamp, 2008.

_____. *Enéadas V-VI*. Madrid: Gredos, 1998.

RANZOLI, C. *Misticismo*. In: _____. *Dizionario di scienze filosofiche*. Milano: Editore-Libraio della Real Casa, 1916. p. 708-709.

REVEL, L. *Les mystiques devant la science, ou, essai sur le mysticisme universel*. Paris: L. Bodin, 1903.

SAISSET, É. *Essais sur la philosophie et la religion au XIXe siècle*. Paris : Charpentier, 1845.

SORAJBI, R. *Time, creation and continuum: theories in antiquity and the early middle ages*. Ithaca: Cornell University Press, 1983.

SCIUTO, I. *Se Dio, perché il male?* In: PERISSINOTTO, L. (Org.). *Agostino e il destino dell'occidente*. Roma: Carocci, 2000. p. 61-77.

VAZ, H. C. de L. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Mistica e politica: esperienza mística e filosofia nella tradizione occidentale*. Città del Vaticano: Libreria editrice vaticana, c2003.