

PAULA OLIVEIRA E SILVA<sup>1</sup>

## FUNDAMENTOS ONTOLÓGICOS E ANTROPOLÓGICOS DA VISÃO DE DEUS EM AGOSTINHO DE HIPONA

**Resumo:** Este artigo analisa dois aspetos da mundividência de Agostinho de Hipona: a questão do fim do homem como posse do bem comum ou Deus e as propostas para alcançar essa meta; e a natureza do estado de beatitude, ao qual pertence a *visio dei ineffabilis*. O artigo examina os tipos de visão de realidades espirituais considerados por Agostinho e identifica as condições de possibilidade da visão de Deus e a sua natureza específica. Conclui que a visão de Deus, para Agostinho, não é um fenómeno de natureza estritamente cognitiva, mas envolve todas as dimensões do ser humano, nomeadamente a vontade. Mais do que uma experiência de cognição, a *visio dei* é a vivência da própria essência de Deus, como comunhão de diferentes. No ser humano, ela identifica-se com a vivência da *caritas*, que envolve a comunhão com todas as criaturas, racionais e irracionais.

**Palavras-chave:** Ordo, visio dei, *excessus mentis*, relação, comunhão.

**Abstract:** This paper examines both the question on the final end of man, which Augustine considers the individual attainment of the common good, and the question on the nature of happiness after dead, characterized by the *visio dei ineffabilis*. The analysis is focused on the Augustinian theory of the kinds of vision of spiritual realities. By analyzing some main texts where Augustine deals with these issues, we conclude that the vision of God is not as a purely cognitive phenomenon, but an act linking all dimensions of human being, including both will and emotions. The vision of God is identified with the experience of *caritas*. In turn, the essence of *caritas* is rooted in the communion of love among human beings and with all creatures. More than an experience of cognition, *visio dei* is the human experience of the very essence of God as communion.

**Keywords:** Concept of order, vision of God, *excessus mentis*, concept of relation, City of God.

### 1. VISIO DEI E ORDO RERUM

Na nossa publicação sobre a noção de ordem em Agostinho de Hipona<sup>2</sup> mostrámos a eficácia heurística deste conceito no interior da

<sup>1</sup> Investigadora Auxiliar, Instituto de Filosofia da Universidade do Porto – Gabinete de Filosofia Medieval (IF – GFM), Via Panorâmica, s/n, 4150-456, Porto, Portugal; pvsilva@letras.up.pt.

obra deste autor. Ela mostra-se como o exercício de uma razão dilatada, manifestando toda a sua força quer no diálogo com os filósofos do mundo antigo, quer na constituição de uma inteligência cristã da fé, quer, finalmente, no estabelecimento de referências que estruturaram a filosofia ocidental desde a Idade Média até aos nossos dias.

A noção agostiniana de *ordo* esclarece-se em torno a este filosofema: "Se Deus existe, como explicar a existência do mal?" A infatigável procura da verdade que caracteriza a obra de Agostinho leva-o a formular uma dupla interrogação, que preside à sua visão do mundo, sobre o que é o mal e como é que ele se conjuga com a experiência humana universal do desejo de felicidade. A temática é, sem dúvida, filha do seu tempo. Trata-se de uma questão emergente na filosofia greco-latina, da qual a *ratio* agostiniana é devedora, e ergue-se em questão universal, pois dá conta de uma inquietação fundamental do ser humano. Este, como Agostinho mostrou com a sua obra e com a sua vida, tende a alcançar a vida eterna, ou a paz.

Assumindo como paradigma de racionalidade a metafísica judaico-cristã, Agostinho procura a inteligibilidade de um universo que depende, em última instância, de um criador benfazejo. Neste universo, por conseguinte, toda a forma é compreendida a partir da relação que ela estabelece com aquele princípio supremo onde tem origem, facto que lhe garante a racionalidade e a bondade, em suma, a sua ordem. Prestando particular atenção à forma humana, Agostinho afirmará que a sua perfeição específica se alcança com a posse do bem supremo. Uma tal conquista realiza-se, no tempo, através do claro-escuro da fé, mas a sua realização plena alcança-se com um particular modo de visão, que Agostinho designa como inefável. Mais do que insistir na absoluta transcendência de Deus, Agostinho afirma a definitiva contingência das formas e a perpétua tensão delas na relação com o bem supremo. Mais do que na inefabilidade de Deus, que preside o discurso das teologias negativas, Agostinho insiste na visão possível do divino, ainda que mediante uma experiência inefável, cuja natureza e condições de possibilidade examina.

<sup>2</sup> P. OLIVEIRA E SILVA, *Ordem e Ser. Ontologia da Relação em Agostinho de Hipona*, CFUL, Lisboa 2007.

A análise agostiniana da *uisio dei* permite-lhe afirmar o que o conhecimento de Deus não é. No início do seu *De trinitate* identifica três modos erróneos de conceber a divindade. Um primeiro dá-se quando a mente atribui às realidades imateriais aquilo que obteve mediante o conhecimento de realidades materiais, quer este tenha sido alcançado por meio da experiência sensível, que corresponda a algum tipo de ciência ou arte. Um segundo consiste na construção da noção de Deus mediante a experiência dos estados da alma e das afeções psicológicas da mente humana. E o terceiro é o daqueles que, querendo subir da mutabilidade das criaturas à imutabilidade de Deus, não o conseguem fazer por presunção e por preferirem as suas opiniões à realidade de Deus<sup>3</sup>. Os primeiros erram porque concebem Deus como uma semelhança do mundo material. Os segundos colocam-no ao nível de um espírito criado. Os últimos, apoiados num certa autonomia do espírito humano no ato de conhecer, criam um ser fantástico e consideram-no Deus.

Agostinho elabora uma compreensão do inefável que ultrapasse estes três erros. Admite que Deus é cognoscível e que a razão humana pode alcançá-lo mediante as manifestações dele que existem nas criaturas, entre as quais se encontra a Escritura Sagrada. Mais ainda, para Agostinho, Deus é em si mesmo o mais cognoscível e toda a forma criada o manifesta. Agostinho propõe portanto diversos itinerários de apreensão da existência de Deus. Ao fazê-lo, mergulha a razão humana numa situação paradoxal. Deus existe. Ele é, simultaneamente, superior à *mens rationalis* e imanente a ela, o seu fim último, o bem cuja fruição e posse realizam a felicidade da mente. De que modo então é possível conhecer e possuir aquele que Agostinho diz não ser objeto de representação? Se a realização da beatitude humana se dá pela fruição de uma *uisio dei ineffabilis*, em que consiste a imagem de Deus, aí contemplada ou vista? A análise da noção de *uisio dei* em Agostinho permite compreender o modo como concebe a relação entre a mente humana e o inefável e o alcance da sua resposta à questão acerca da possibilidade de uma união entre o ser humano e o divino. É esta união que edifica a *ciuitas coelestis*, na qual todos os seres gozarão definitivamente da *beata uita*, correspondendo esta noção à fruição da

<sup>3</sup> Cfr. Agostinho, *De trinitate* (= *DT*) I, 1, 1 (CCL 50, pp. 27-28).

paz que emana da posse do bem comum, a paz de todas as coisas, a tão desejada *tranquillitas ordinis*<sup>4</sup>.

## 2. DEPENDÊNCIA ONTOLÓGICA E ASCESE PARA O UNO

O conjunto dos textos nos quais Agostinho analisa a estrutura das formas criadas dá conta de uma visão do mundo que canta o louvor da dependência ontológica e da contingência das formas, proclamando que toda a forma criada é sustentada pela relação fundante que mantém com o princípio supremo de ser e de bem. Dependência no ser e multiplicidade são, portanto, expressões de bondade e revelam à razão humana a essência do princípio de todas as coisas que, simplesmente por ser bom, as configura e mantém no ser. Toda a forma, dado que manifesta o princípio do qual depende, torna-se um itinerário possível para obter o conhecimento dele<sup>5</sup>.

Em muitos dos seus escritos, Agostinho propõe itinerários de ascese da mente para Deus, os quais, claramente influenciados pelo neoplatonismo, preservam as características erótica e dialética das ascèses para o Uno. A alma humana tende para o Uno, procura-o irresistivelmente e alcançá-lo-á seja através do amor à beleza presente em todas as formas, seja através da razão que em todas elas está presente. Os itinerários apresentados nas suas primeiras obras e diálogos filosóficos – através da noção de *pulchrum*, como em *De quantitate animae* e em *De vera religione*; da razão presente nas *liberales artes*, como em *De ordine* ou da noção de *numerus*, como nos cinco primeiros livros de *De musica* – concentram-se na análise da alma e das suas propriedades, e supõem um modelo de identificação da alma e do Uno que segue o princípio da harmonia do Todo com as suas

<sup>4</sup> Cfr. Agostinho, *De ciuitate dei* (= *CD*) XIX, 13 (CCL 48, pp. 678-680).

<sup>5</sup> Esta é uma doutrina constante nas obras de Agostinho. Ela dá conta da compreensão, por parte do Hiponense, da doutrina criacionista como a que melhor explica a estrutura dos entes e a sua bondade. Esta mesma doutrina é também principal elemento de oposição às teses maniqueístas. Por isso, a sua exposição é recorrente nas obras de Agostinho, tanto nas que proclamam a bondade da criação como itinerário para Deus (v. g., *Confessionum Libri tredecim* ou *De vera religione*, *De libero arbitrio*), como nas que mais diretamente se inserem no contexto controversia maniqueísta (v. g., *De natura boni*, *De genesi contra manicheos*, *De genesi ad litteram duodecim libri*).

partes. Em obras posteriores, aprofundando a relação entre o Princípio criador e as formas, Agostinho completará aquela visão, demasiado próxima da ontologia neoplatónica, com a conceção trinitária da estrutura da mente humana, e com a essência trinitária do Princípio, ambos elementos característicos do modelo criacionista cristão. Nas obras antes indicadas, Agostinho considera as propriedades da alma sem oferecer uma explicação clara do modelo de relação que ela estabelece com o bem-uno supremo. No entanto, no decurso da sua meditação sobre o Princípio (realizada sobretudo com base na leitura do Livro do *Génesis*) – analisando a sua natureza relacional no seio da unidade divina, e o modelo de relação que ele estabelece com as *res quae facta sunt* – Agostinho aprofundará também o seu modo de compreender a relação entre Deus-Princípio e a forma humana. De facto, a partir da doutrina exposta em obras como *De libero arbitrio* e *Confessionum*, a indagação de Agostinho sobre a alma humana ultrapassará progressivamente o domínio psicológico para se ocupar da relação entre a *mens* e o Princípio, concebendo-a em termos ontológicos, i.e., pela definição das condições de possibilidade da sua existência e pela descrição da sua natureza própria. Agostinho compreendeu que as questões sobre a alma – a sua natureza, origem e imortalidade, a razão da sua presença no corpo e o seu modo de união com ele – mergulham em grande parte na obscuridade. Considerando estas questões como quase insolúveis, passará a considerar o modo de relação da forma humana com o Princípio, procurando compreender o modo como estes dois termos da relação interagem e se influenciam reciprocamente<sup>6</sup>. Desta análise resulta a compreensão do modo como a forma humana está constituída, na base da relação entre a mente e o Verbo-Princípio, sem que aquela exista ou subsista fora dessa relação. Por sua vez, o Verbo é ele mesmo relação: procede por geração do Princípio sem princípio, na relação eterna em que consiste a essência ou natureza da divindade. Os extremos daquela relação (a saber, da mente com o Verbo-Princípio) são portanto assintóticos. De um lado, uma realidade

<sup>6</sup> Cfr. v. g. Agostinho, *De Genesi ad litteram* XII, I, 5 (= DGL), onde Agostinho descreve a forma da criatura intelectual enquanto relação com o Verbo, manifestando-se tal relação como o apelo interior (*vox*) incessante à conversão, isto é, à adesão da mente ao bem supremo (CSEL 28-1, p. 9).

eterna subsistente por si mesma, do outro, uma realidade temporal, feita, cujo ser é dependência. Agostinho afirma assim que a forma humana adquire a sua perfeição pela livre conversão e adesão à forma divina. Para chegar a um tal estado de perfeição, ele conhece um caminho que, dependendo sobretudo do esforço humano, eleva a mente para o Princípio. Mas Agostinho analisa também um outro caminho para o inefável que, resultando de uma iniciativa do Princípio em direção à mente, fá-la experimentar o êxtase. Nos dois casos, Agostinho presume que o acesso ao bem supremo e comum se alcança simultaneamente para além da mente (no termo da relação que a supera) e no mais profundo do seu interior.

### 3. AS ESCALADAS PARA DEUS

No diálogo filosófico *De libero arbitrio*, Agostinho discute se Deus existe e se ele é o autor do mal. Para mostrar a verdade da primeira suposição, parte da convicção segundo a qual Deus é a ideia mais excelente que pode ser encontrada pela mente<sup>7</sup>. Nesta obra, procura, portanto, a noção que satisfaça esta condição, analisando a expressão mais simples do ato de pensar, expressa no juízo de existência: *scio me esse*. Apoiado nesta certeza, analisa os conteúdos da razão humana, identificando neles as realidades que, uma vez descobertas no interior da razão, devem ser preferíveis – as que são universais, imutáveis e eternas. Analisando a atividade da razão, distingue um domínio de realidades cuja presença na mente depende da relação com o corpo. Acima deste existe a razão, que julga sobre a atividade sensível. Nesta vida inteligente, por sua vez, Agostinho identifica outras três realidades: a própria razão, as realidades imutáveis que ainda têm alguma relação com a multiplicidade – a noção de *numerus* e as *regulae virtutum* – e, em última instância, a própria verdade. Esta é a própria norma quer das noções imutáveis, quer do exercício de toda a atividade racional. No cume desta ascense, Agostinho confere à verdade, em simultaneidade e identidade, os atributos de noção excelente, bem supremo e unidade suprema. A noção de unidade preenche, por conseguinte, os requisitos

<sup>7</sup> Cfr. Agostinho, *De libero arbitrio* (= LA) I, 2, 5: (CCL 29, p. 213).

da noção de deidade de que se partira: a ideia excelente a que a mente pode chegar.

Se em *De libero arbitrio* a subida para Deus se constrói sobre a análise da atividade da razão, em *Confessionum* Agostinho toma sobretudo em consideração os conteúdos da memória. Assim, no Livro X e uma vez mais não sem paradoxo, é descendo ao mais profundo de si mesmo que a mente alcança o cume da hierarquia ontológica<sup>8</sup>. O processo define-se aí como um itinerário de *aprendizagem de Deus*, marcado pela expressão *ex quo te didici* – cuja condição de possibilidade reside na memória<sup>9</sup>. Agostinho afirma que aprendeu Deus na memória, tendo compreendido que o modelo de relação entre os seres feitos e o Princípio se exerce no movimento simultaneamente de diferença radical e de semelhança real<sup>10</sup>. Considerado o itinerário desde o uno para o múltiplo, a diferença entre os termos da relação é radical. As formas criadas proclamam *o que Deus não é*, a dissemelhança dele em relação às criaturas. Inversamente, analisada desde o múltiplo para o uno, a razão considera preferencialmente os degraus de semelhança entre as formas criadas e o Princípio que as faz, pois embora não sendo “o que é”, elas são alguma coisa e, essencialmente, são a relação que as constitui no ser. Contudo, nos dois movimentos, mais do que o conhecimento de Deus, o que a razão obtém é o conhecimento das realidades criadas. É por causa da presença do princípio em cada forma que elas remetem para Deus, tornando inexcusável o reconhecimento da sua existência. Toda a realidade louva e proclama a existência de Deus, quer por via negativa – *non sumus deus* –, quer por afirmação da sua dependência ontológica: *ipse fecit nos*. Todavia, esta *uox* das criaturas não se torna inteligível a não ser àqueles que a aferem com a verdade que se manifesta no interior deles próprios. É ela que ratifica a verdade das coisas inferiores à mente. Esta, sendo interior, coloca-as em relação com a verdade, superior, aferindo-as por ela. Este é o modo como Agostinho expõe a dinâmica do juízo humano. É essa a sua estrutura essencial – sempre axiológica, portanto, pois avalia o que é com o que

<sup>8</sup> Cfr. Agostinho, *Confessionum* (= *Conf.*) X, 25, 36 (CCL 27, p. 174). Deus, que permanece imutável acima de todas as coisas, habita na memória humana.

<sup>9</sup> Agostinho, *Conf.* X, 27, 26: «Si praeter memoriam te invenio, immemor sum tui. Et quomodo inveniam te, si memor non sum tui?» (CCL 27, p. 169).

<sup>10</sup> Cfr. Agostinho, *Conf.* X, 6, 8-10 (CCL 27, pp. 158-160).

deve ser. E este é o modo como Agostinho apresenta os itinerários da mente para Deus, mediante as faculdades que estão em relação com a atividade cognitiva da mente, isto é, a razão e a memória<sup>11</sup>. O resultado deste processo de ascese e de aferição da verdade recolhida externamente com aquela que reside interiormente é a produção de uma *uera ratio*, caracterizada pelo modo de raciocinar que reconhece as coisas na verdade, isto é, o feito no incriado e fonte originária da criação. Em virtude destas características, a *vera ratio* é sempre verdadeira, reconhecendo as coisa de modo reto, justo e ordenado<sup>12</sup>.

Um outro itinerário de ascese da mente para Deus apresentado por Agostinho é aquele realizado não já a partir de uma das faculdades da mente, mas da sua estrutura relacional. Tal itinerário parte da convicção segundo a qual a mente humana é imagem de Deus e é desenvolvido sobretudo na obra de maturidade *De trinitate*. O itinerário analisa esse ícone impresso na mente e é desenvolvido sobretudo ao longo dos Livros VIII a XIII de *De trinitate*. Contudo, uma análise desses itinerários mostra, mais uma vez, que mais do que o conhecimento de Deus, Agostinho obtém um conhecimento da mente humana, dada a ausência de reciprocidade entre a mente e a realidade da qual ela é imagem. Para não afetar o primado da noção de Deus, e procurando evitar os erros enunciados no início dessa obra, e que aqui reportámos, acerca do conhecimento da divindade, Agostinho evidencia que esta noção não é nem produzida nem criada pela mente. Nesta medida, uma das características comuns destas vias de ascese para Deus é a chamada de atenção feita por Agostinho para que o esforço de ascese ultrapasse o domínio psicossomático da mente humana, pois não será nunca nesse domínio que ela poderá vislumbrar a noção de Deus. De facto, os itinerários agustinianos de ascese para Deus são estabelecidos a partir das faculdades da *mens* – a memória, a razão ou o dinamismo das faculdades. Contudo, Agostinho insiste no facto de que, para alcançar Deus, é necessário ultrapassar o nível psicossomático da experiência

<sup>11</sup> Cfr. Agostinho, *Conf.* X, 6, 10. A verdade não se manifesta através das criaturas a não ser àqueles que, recebendo a sua voz vinda do exterior, a conferem no seu interior com a verdade suprema: isso é, para Agostinho, julgar segundo uma *vera ratio* (CCL 27, 160). Vd. *Conf.* X, 26, 38: «Vbi ergo te inveni, ut discerem te (...) nisi in te supra me?» (p. 175).

<sup>12</sup> Cfr. Agostinho, *LA* III, 5, 13-14 (CCL 29, pp. 282-283).



cognitiva humana, o que é exigido pela própria natureza da divindade, a um tempo puramente espiritual e suprema com relação a todas as realidades criadas. Sendo assim, toda a compreensão daquela noção excelente que seja dada quer como semelhança corporal, quer como representação mental gera um conhecimento equívoco de Deus, na base do qual apenas se poderá construir uma relação idolátrica. Ora, o imenso paradoxo da metafísica agustiniana reside neste facto: embora coloque Deus e o conhecimento dele para além das categorias de espaço e tempo, que correspondem à experiência humana e determinam a sua condição, Agostinho afirma sistematicamente que o fim final da forma humana é o conhecimento e posse de Deus, e que um tal conhecimento terá lugar à margem de toda a representação, enigma e mistério, vindo a dar-se sob forma de *visão*. É certo que esta *plenitudo* não será alcançada a não ser no estado de separação do corpo, ao menos do modo como o ser humano o experimenta no curso dos tempos, isto é, na sua condição historicamente determinada. Agostinho coloca o alcance da *beata uita* não apenas no final da vida humana temporal, mas também numa dimensão escatológica do tempo: no final do próprio curso dos tempos. Para esse momento, Agostinho reserva a experiência de Deus sob forma de visão. Ora, esse facto obriga a razão a indagar acerca das condições de uma tal visibilidade.

#### 4. VISIO DEI E EXCESSUS MENTIS

Para além dos itinerários da mente para o inefável cuja iniciativa parte do ser humano, Agostinho admite que por vezes o próprio Deus toma a decisão de se manifestar. Neste caso, não se falará de itinerário, pois não existe nem progresso, nem gradação. Uma tal experiência não se submete às coordenadas de espaço e tempo, nem é comensurável pela *mens* humana, pois ela ultrapassa os limites que afetam as suas faculdades. Trata-se antes de uma experiência de ultrapassagem – *excessus* –, que excede também as condições corpóreas e psicológicas do ser humano. Em última instância, dado que é o termo absolutamente outro da relação *mens-Veritas* que, neste caso, toma a iniciativa, esta experiência torna-se única, irreduzível e inefável. Agostinho designa-a pelo termo *ecstasis* ou, na derivação latina, *excessus mentis*.

A análise agustiniana do fenómeno do *excessus mentis* encontra-se associada à sua exegese dos textos bíblicos que descrevem a experiência

de Paulo e Moisés sobre a visão de Deus. No Livro XII de *De genesi ad litteram*, analisando o rapto de S. Paulo ao terceiro céu, Agostinho distingue os níveis psicológico e ontológico da experiência de Deus, quer dizer, os fenômenos de êxtase e a visão do inefável. Se o êxtase se realiza mediante a presença de estados de alma, então a experiência de Deus realiza-se ainda num plano humano, ao qual se associam como elementos intervenientes os níveis psicológico e o psicossomático. Porém, não é de modo algum neste nível epistemológico que se opera a *uisio dei ineffabilis*, pois ela nunca é um fenômeno de ordem psicológica mas uma experiência unitiva entre a *mens* e Deus.

Agostinho distingue a este propósito três tipos de visão: corporal, espiritual e intelectual/mental. As duas primeiras referem-se às realidades corporais. Não podendo não se misturar com as realidades corporais, tais tipos de visões não podem, de modo nenhum, obviar a visão de Deus. Só na *uisio intellectualis*, mediante a qual a *mens* compreende as realidades puramente espirituais, não se verifica nenhuma relação com o corpo. Por entre as realidades compreendidas por meio desta forma suprema de visão, Agostinho sublinha a *caritas* e a própria divindade<sup>13</sup>. Os dois primeiros géneros de visão, na medida em que dependem dos domínios somático e psicológico do conhecimento humano, afastam-se da *uera ratio*. Esta realiza-se na relação entre a *mens* e a *Veritas, nulla interposita creatura*, quer dizer, sem mediação de nenhuma forma criada. É neste domínio de conhecimento que as outras formas adquirem o seu significado, sendo a *uisio mentis* o quadro hermenêutico dos outros níveis de visão. Situando-se fora deste domínio, a *uisio corporalis* e a *uisio spiritualis* são passíveis de erro. Mesmo se por meio delas se pode produzir um conhecimento verdadeiro, uma vez que as criaturas e as representações das criaturas se interpõem, elas não têm necessariamente a sua origem na verdade que é Deus. Deste modo, as imagens de realidades

<sup>13</sup> Cfr. Agostinho, *DGL XII*, 6-11; 12-14 (CSEL 28-1, pp. 386-395; pp. 398-403). Neste texto, Agostinho distingue a visão corporal, espiritual e intelectual. Os dois primeiros são passíveis de erro, podendo inclusivamente a visão espiritual ser a sede da intervenção dos demónios no conhecimento humano. Como formas inferiores de conhecimento, estas duas ordenam-se à visão intelectual, a única que, tendo origem no próprio Deus, não se engana nunca. Só ela pode por isso julgar da verdade dos modos de visão que lhe são inferiores.

espirituais, que contêm por vezes revelações proféticas e visões de realidades divinas ou, ao menos, de realidades superiores à mente, podem encontrar-se no domínio psicológico da mente. O ser humano que os recebe pode portanto experimentar também os estados de alma associados à percepção das imagens e visões recebidas sem intervenção do corpo e das suas afeções. No entanto, o domínio da *mens* no qual ela entre em conexão com Deus-Verdade ultrapassa esta experiência e diverge dela absolutamente. Para Agostinho, os aspetos da experiência extática como sejam as visões espirituais e a separação da alma e do corpo, as revelações através de vozes ou de imagens, permanecem portanto confinadas ao domínio psicossomático. Mais ainda, Agostinho afirma que os estados associados a elas revelam, de facto, a intervenção de um espírito superior sobre o espírito humano, mas tal espírito não é necessariamente Deus. A origem destas experiências pode encontrar-se na ação de espíritos angélicos sobre o homem, e estes podem ser mesmo de natureza maligna, como sucede nos casos de possessão<sup>14</sup>.

Na sua análise sobre a natureza da mente, Agostinho chega a distinguir a experiência extática dos fenómenos psicossomáticos que lhe possam estar associados. Toda esta experiência, por seu turno, se distingue da visão inefável de Deus. Sublinhando a diferença entre estas duas experiências, Agostinho insiste no facto de que a *visio dei* se realiza no domínio excelente da *mens rationalis* e por isso se designa *imago dei*. Ora, sendo Deus uma realidade absolutamente incorporeal, a sua forma está para além de toda a representação e a *imago* dele impressa na *mens* deve encontrar-se também num domínio que escape a toda a representação. Emerge, portanto, uma questão, que se impõe de modo apodíctico: se a experiência de Deus ultrapassa todo o universo das representações, mesmo das espirituais, de que modo pode Deus ser visto?

##### 5. VISIO DEI INEFFABILIS E CARITAS

Na sua *Epístola* 147, Agostinho enuncia explicitamente a questão da visibilidade de Deus. Se a visão é um órgão do corpo para ver corpos, e se Deus não é corpo, de que modo pode ele ser visto? Para

<sup>14</sup> Cfr. Agostinho, *DGL* 12, 12-13 (CSEL 28-1, pp. 395-398).

responder à questão, alarga o domínio da visão, afirmando que existe uma *uisio mentis* superior àquela realizada pelo corpo. Essa visão é causada pela ação de uma luz incorporal, superior àquela corporal<sup>15</sup>. Em seguida, afirma que só aqueles que têm o coração puro poderão ver Deus. Deste modo, as condições de possibilidade de visão de Deus são deslocadas do objeto a ver para as características que a mente terá de reunir para ver<sup>16</sup>. Ora, a *uisio cordis* não se circunscreve à atividade cognitiva da mente, pois ela articula e integra as dimensões afetiva e volitiva daquela faculdade suprema da alma. Convergindo na prática do amor, uma tal visão exerce-se não mediante uma faculdade intelectual, mas através da prática da própria caridade, a qual escapa a toda a representação<sup>17</sup>. Em que consiste, então, o amor como qualidade da *mens*? Por que razão ele é a pedra de toque da autenticidade da visão de Deus? A análise agostiniana da noção de *imago dei* e da *uisio mentis* conclui que nenhuma destas noções se explica mediante o nível psicossomático do conhecimento humano, e nem sequer se justifica mediante a atividade puramente noética da *mens*. É verdade que a *uisio dei* supõe uma intervenção da inteligência e, nesta, se realiza mediante a ação de um *lumen* particular. Contudo, para Agostinho a natureza de Deus não é puramente noética, ele não é um puro inteligível. Portanto, ela não pode ser captada apenas mediante uma intuição intelectual, o que obriga Agostinho a proclamar que a *uisio dei* integra compreensivamente todas as afeções da alma e a totalidade das virtudes.

Em que consiste, portanto, esta *uisio mentis*, através da qual o ser humano alcança a sua perfeição própria e a plena compreensão da divindade? Sob que imagem a *mens* conhece Deus? A *uisio mentis* reproduz uma particular conceção de Deus, obtida *post mortem* e capturada na contemplação face-a-face do inefável? Agostinho nega que a essência de Deus possa ser alcançada mediante representações ou imagens puramente intelectuais. Uma tal visão é possível, mas ela permanece ainda exterior à mente e submete-se aos condicionamentos

<sup>15</sup> Cfr. Agostinho, *Ep.* 147, 3 (CSEL 44, p. 276).

<sup>16</sup> Cfr. Agostinho, *Ep.* 147, 5, 12 (CSEL 44, p. 285).

<sup>17</sup> Agostinho, *Ep.* 147, 17, 44: «Ecce etiam caritas (...) nec in loco uidetur nec corporalibus oculis quaeritur nec circumscribitur uisu nec tactu tenetur nec auditur affatu nec sentitu incessu. Quanto magis deus ipse, cuius hoc pignus in nobis est!» (CSEL 44, p. 318).

de espaço e tempo, próprios da condição humana. De facto, uma tal visão, como a que pode ocorrer em sonhos ou no êxtase, pode apresentar-se mesmo às mentes disformes, e até mesmo ao diabo, termo que identifica àquele ser cuja mente está maximamente deformada e longe de Deus<sup>18</sup>. Ora, uma tal visão não é certamente aquela que corresponde à *uisio cordis*, mas a de uma visão produzida pela mente com apoio nas realidades corpóreas.

Pelo contrário, a *uisio ineffabilis dei* corresponde à experiência, feita pela *mens*, da essência de um Deus que não se manifesta de tal ou qual forma – o que ocorre em todas as teofanias recebidas sob forma de representação –, mas *na sua própria essência: sicuti est*. Ora, Deus, diz Agostinho, é *communio aeterna consubstantialis: caritas*. A *uisio ineffabilis dei* será portanto uma experiência da *caritas* que o próprio Deus é. Mas uma tal visão não pode esgotar-se na experiência cognitiva: ela constitui-se pela comunhão da *mens* com Deus e, em Deus, com todas as formas criadas. Agostinho afirma também que uma tal visão não poderá ocorrer a não ser no final dos tempos. Embora se comece a construir e a conquistar no tempo, ela tende para a eternidade, pois trata-se de uma visão de totalidade. Para explicar esta visão, Agostinho analisa a experiência de S. Paulo sobre a compreensão de Deus. Tal como o Apóstolo, ele emprega os advérbios de tempo – *nunc, tunc* – para exprimir a tensão inerente à condição histórica do ser humano, no seu itinerário para o bem supremo. Atualmente – *nunc, in statu via* – o acesso a Deus dá-se sob forma de enigma e como que por espelho, condição que corresponde à aproximação a ele feita na fé. *Tunc*, no final dos tempos, os que construíram a sua relação com Deus de modo direto e sem interposição de criaturas – *nulla interposita creatura* – vê-lo-ão *tal como ele é*<sup>19</sup>. Mas como é que Deus é?

<sup>18</sup> Cfr. Agostinho, *Ep.* 147, 15, 37 (CSEL 44, p. 310). Caim e o próprio diabo viram Deus por meio de uma forma criada pelo próprio Deus. Viram-no, por conseguinte, através das criaturas, e esta visão não corresponde àquela dos bem-aventurados, que o verão através do coração puro.

<sup>19</sup> Agostinho discute se uma tal *uisio mentis* integra também a visão por meios dos olhos do corpo, mesmo considerando que este será transformado em corpo espiritual, resistindo a essa hipótese. Com efeito, o corpo vê corpos, mesmo se estes forem espirituais. Porém, Deus não é corpo. A *uisio dei ineffabilis*, mediante a qual a mente experimenta a essência de Deus, é uma propriedade exclusiva da mente, expandindo-se a partir dela para os outros seres.

Agostinho proclama por todos os meios e modos que a essência de Deus é *caritas*, e identifica esta noção com a comunhão dos diferentes na unidade do bem comum. É de facto esta a essência relacional de Deus-Trindade, e a essência relacional, à semelhança de Deus, da mente humana. É este mesmo paradigma que é proposto para a construção da cidade de Deus, isto é, para a edificação da comunidade humana que subsistirá para sempre – a Jerusalém celeste. Ora, a *uisio dei ineffabilis* é justamente a experiência individual e comunitária, total, desta vivência de comunhão. Ela é portanto o resultado do exercício da *caritas*, quer dizer, da comunhão que todas as formas criadas estabelecem entre si e com o Princípio. Para Agostinho, a *uisio ineffabilis dei* não é portanto uma pura consideração intelectual da substância de Deus. Ela não corresponde, também, à experiência da fusão de todas as formas numa forma única – o uno indiferenciado de Plotino – e à sua contemplação extática. Trata-se do exercício perpétuo da comunhão da beatitude dos bem-aventurados, cuja fonte é o próprio Deus. O conhecimento do inefável veiculado pela *uisio dei* realiza-se pela articulação das três faculdades da *mens* – memória, inteligência e vontade – com a totalidade da forma humana: corpo, alma e espírito. Realizando-se através de um movimento que centra o bem próprio no bem comum, ela exige um itinerário de conversão. Sendo este um movimento em conexão com o próprio ato criador de Deus, a visão de Deus torna-se uma experiência de efusão, viabilizada pela doação do dom que é o próprio Princípio. Por isso, Agostinho fala de uma *uisio dei* porque ela tem a sua origem e o seu fim na própria deidade. Esta efusão realiza na forma humana a própria essência de Deus, a qual se define como comunhão substancial, abertura consubstancial, realização plena e efetiva – quer dizer, realização que faz ser, criadora e instauradora da realidade subsistente que é o amor – do bem comum. O efeito desta comunhão é por isso a expansão do ser, a abertura do bem próprio ao bem comum.

A união entre a *mens* e Deus, através da qual o ser humano alcança o seu *finis optimus*, não centra nunca a mente sobre si própria. Agostinho compreendeu, desde os seus primeiros passos no cristianismo, o que as propostas gnósticas de auto perfeição continham de falacioso, e terminará a sua vida combatendo os pelagianos, que propunham um ideal de perfeição centrado no esforço para alcançar a excelência humana. Para Agostinho, toda a proposta de perfeição que

reduza o bem comum ao bem próprio, encerrando-se à comunidade, não pode vir de Deus nem conduzir a ele. Deste modo, não realiza, igualmente, o fim último da forma humana. Inversamente, na perspectiva de Agostinho, a conquista da *beata uita* obtém-se pela realização plena da forma humana, abrindo-a à relação com o bem comum, e, nele, com todas as formas de ser. Em *De ciuitate dei* insiste sobre o caráter de comunhão inerente à visão plena de Deus. Sintetizando este projeto, evidencia o tipo de visão que decorre de uma plena participação no bem. Uma tal visão unificadora realiza-se como visão espiritual, por meio de um corpo espiritual: «Deus ser-nos-á conhecido e visível de tal modo que será visto em espírito por cada um de nós; será visto por uns nos outros; será visto em si próprio; será visto no novo céu e na nova terra; será visto em todo o corpo, com os olhos do corpo, para onde quer que se voltem esses olhos do corpo espiritual»<sup>20</sup>.

<sup>20</sup> Agostinho, *CD XXII*, 29: «(...) deus nobis erit notus atque conspicuus, ut uideatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, uideatur ab altero in altero, uideatur in se ipso, uideatur in caelo nouo et terra noua atque in omni, quae tunc fuerit, creatura, uideatur et per corpora in omni corpore, quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perueniente directi» (CCL 48, p. 862).