

3. A doutrina da iluminação

Dentre as inúmeras formulações de Platão, a separação entre mundo sensível e mundo inteligível foi a que mais decisivamente marcou o posterior desenvolvimento da filosofia, inaugurando o que veio a se chamar de metafísica. A esta distinção entre os dois mundos corresponderia ainda dois tipos de conhecimento: o do sensível e o dos inteligíveis, este sim considerado como episteme, ou conhecimento verdadeiro. Em Santo Agostinho também se tem o reconhecimento desses dois tipos de conhecimento, sendo que, para ele, o conhecimento verdadeiro era entendido como conhecimento das verdades eternas, das regras ou idéias divinas. No entanto, diferentemente de Platão, Agostinho irá formular que, para que se conheçam essas verdades, será necessário um movimento para dentro de si, num esforço da alma de encontrá-las em si mesma. É certo que já em Platão se tem um esboço desse movimento em direção ao interior, uma vez que as Idéias, embora se encontrando fora da alma, necessitam de operações do pensamento para que possam ser conhecidas. Contudo, como Platão nos fala, a alma, para conhecer as Idéias, precisará voltar seu olhar em direção a elas, que lhe estão fora, de modo a poder vê-las em toda sua beleza³⁶.

Platão nos fala ainda, na passagem da linha (*Rep.* VI, 509e), que a alma, exercitando o seu olhar, chega a uma espécie de "visão" do "princípio não hipotetizado", o *anypotheton*. (*Rep.* VI, 511b). Este acontecimento, porém, não parece manifestar nenhum tipo de experiência mística ou religiosa, diferentemente de Agostinho, que, a meu ver, no que tange ao conhecimento das verdades eternas, admite não dois tipos de conhecimento, mas dois produtos ou resultados do processo de conhecimento: um que se dá na ordem natural, e outro como uma experiência mística.³⁷ Esta última constituiria a possibilidade

³⁶ "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 o de fazer obter a visão, pois já a tem, mas, *uma vez que ele não está na posição correta e não olha para onde deve, dar-lhes os meios para isso.*" Platão, *A República*, VII, 518d/e

³⁷ É Gilson quem nos fala, quanto à iluminação, de um conhecimento dentro da ordem natural e outro na ordem do conhecimento místico. Para maiores informações ver Gilson, op. cit. p. 126/127. Cary, no entanto, defende a idéia de que não só ele, mas o próprio Gilson, reconheceriam que a concepção deste dois tipos de conhecimento no pensamento de Agostinho

de uma contemplação direta das idéias divinas, a qual, contudo, só pode ter uma duração breve, já que a criatura que somos não pode permanecer num estado alterado de experiência mística e precisa voltar ao mundo temporal.³⁸

Pode-se buscar o conhecimento, sem a incorrência de nenhuma experiência mística, nas criaturas. Este caso constitui um caminho em que se procura ver Deus por entre as coisas do mundo:

...Perguntei à terra, e esta me respondeu: "Não sou eu". [...] Interroguei o mar, os abismos e os seres vivos, e todos me responderam: "Não somos os teu Deus; busca-o acima de nós[...]" Pedi a todos os seres que me rodeiam o corpo: "Falai-me do meu Deus, já que não sois o meu Deus; dizei-me ao menos alguma coisa sobre ele". E exclamaram em alta voz: Foi ele quem nos criou. Para interrogá-los, eu os contemplava, e sua resposta era a sua beleza.. [...] Aos homens é dado indagar, para perceberem o Deus invisível através da compreensão das coisas criadas. (*Conf.* X, 6, 9-10)

Também o *DLA* faz menção a esse caminho ao dizer que: "...aquele que contemplou toda a criação e a apreciou cuidadosamente, se ele seguir o caminho que leva à sabedoria, realmente verá que esta se lhe revela afavelmente por todo o caminho..." (*DLA*, II, 7)

A esse respeito, Gilson (1943: 26) nos diz que, em Agostinho, essa indagação ao sensível teria preparado o "simbolismo medieval do mundo sensível", já que há, em seu pensamento, lugar para "...uma espécie de evidência sensível da existência de Deus. O mundo proclama seu autor e nos reconduz sem cessar a ele, porque a sabedoria divina deixou sua marca sobre todas as coisas..." (ibid. p.24) No entanto, ele nos chama a atenção para o fato de que, ainda que isso possa ocorrer, não devemos nos esquecer que, em Agostinho, "...o caminho que vai dos corpos à verdade passa pelo pensamento; e ainda que

não se enquadram bem no *DT*. cf. Cary, op. cit. p 338, nota 71 e 339. Eu, contudo, reconheço não dois tipos de conhecimento, como quer Gilson, mas dois resultados diferentes dentro do processo de conhecimento, conforme falei acima. Não se teria dois tipos de conhecimento, já que o conhecimento racional ou inteligível, em Agostinho, é um processo fundado na iluminação, a qual, contudo, poderá levar à pura constatação da verdade dos julgamentos ou a uma experiência de ordem mística. O processo de conhecimento é o mesmo, o resultado é que é diferente.

³⁸ "...Poucas pessoas, no entanto, conseguem elevar-se a essas razões pela penetração do olhar da mente e, caso aí cheguem, o quanto isso é possível, aqueles que o conseguem, não chegam a permanecer nelas. O próprio olhar é rechaçado, como que reverberado, surgindo apenas um pensamento passageiro sobre essa realidade que não é passageira." *DT*, XII, 14,23; cf. ibid. XV, 6,10 e XV, 27,50; cf. o êxtase de Óstia, de Mônica e Agostinho, in *Conf.* IX, 10. cf. também que, para Cary, não há nada de sobrenatural, por exemplo, no êxtase de Óstia, e nos diz que

ele (o pensamento) parta do mundo exterior, o itinerário normal de uma prova agostiniana vai então do mundo à alma e da alma a Deus." (ibid. p. 22)

Ele nos diz ainda que alguns historiadores sustentam ser possível encontrar, completamente desenvolvidas, em Agostinho, provas da existência de Deus "fundadas sobre a aplicação do princípio de causalidade ao mundo sensível", que teria vindo a se formular, na Idade Média, sob o nome de prova de *contingentia mundi*. Ele concorda que todos os elementos de uma tal prova estariam presentes em Agostinho. O que chama a atenção, porém, é para a subordinação desse tipo de prova às que passam pelo pensamento. De fato, tanto na passagem supracitada das *Conf.* quanto na do *DLA*, é possível se verificar seu desenvolvimento levando ao necessário recolhimento do pensamento ou da alma em si mesma, em seu interior, para que se venha a chegar até Deus. De todo jeito, buscar a Deus nas criaturas já pressupõe a iluminação, sem a qual não há a possibilidade de qualquer conhecimento inteligível.

A iluminação é aplicável não ao conhecimento do sensível em geral, aos objetos do mundo, mas aos inteligíveis, seja quando se dão via o próprio pensamento, tal como as idéias de bem, verdade, justiça, as idéias matemáticas, etc, seja quando, debruçando-se sobre o sensível, pode, sobre este, emitir juízos que revelem os inteligíveis; por exemplo, no caso de se emitir um juízo do tipo: "esse edifício é proporcional e belo", ou do tipo: "esse homem agiu justamente". Somente ao ter por objeto os inteligíveis é que se terá a iluminação, a qual possibilita, justamente, explicar como se pode dar o conhecimento da verdade, quer dizer, ela ocorrerá sempre que a alma tiver de ajuizar sobre o que quer que seja, à luz das razões eternas. Portanto, quer se trate de juízos que recaiam sobre os inteligíveis enunciados a partir de objetos sensíveis, quer de juízos que tenham como objeto os próprios inteligíveis, será sempre a iluminação que poderá atestar a sua veracidade. Isso não significa dizer que a iluminação possa ter por objeto os sensíveis, mas sim que é possível se extraírem juízos de verdade mesmo a partir do sensível, não no conhecimento do sensível mesmo, mas dos inteligíveis a ele referidos. Mas de que modo é possível à alma conhecer os inteligíveis?

"...it does not transcend rationality, but precisely leads the rational mind to its ground in the eternal Truth and its perfection in the divine Wisdom." op. cit. p. 63

3.1. O intelecto agostiniano

Para começar a falar sobre a iluminação, deve-se, primeiramente, observar o uso que Agostinho faz de termos como *scientia*, *ratio* e *intellectus*, *intelligentia*, já que a correta compreensão desses termos é pressuposta para se entender a doutrina. Muito embora Gilson (1943:56) fale-nos de uma certa flutuação de conceitos em Agostinho, é importante observar que a essa flutuação no uso dos termos não corresponde uma ambiguidade na compreensão dos conceitos.

De modo geral, é da seguinte forma que ele discrimina as diferentes partes da alma, segundo a concepção de Agostinho: *anima* é usado para designar o princípio animador dos corpos, tanto dos homens quanto dos animais; já *animus* é usado preferencialmente para designar a alma humana, "...quer dizer um princípio vital que é ao mesmo tempo uma substância racional e [...] neste sentido parece às vezes se confundir com *mens*." O termo *spiritus* é citado por Agostinho ou numa acepção tal como estaria em Porfírio, em que é entendido como uma imaginação reprodutiva ou memória sensível; ou em sua significação escriturária, em que "...designa ao contrário a parte racional da alma e torna-se conseqüentemente uma faculdade especial ao homem, que os animais não possuem...". Já *mens* se confunde com o próprio pensamento e é entendida como a parte superior da alma racional (*animus*). A *mens*, ou pensamento, contém ainda a razão (*ratio*) e a inteligência (*intelligentia*). "...A razão (*ratio*) é o movimento pelo qual o pensamento (*mens*) passa de um de seus conhecimentos a um outro para os associar ou dissociar..."; enquanto a inteligência (*intelligentia*) ou intelecto (*intellectus*) "...significa uma faculdade superior à razão (*ratio*). A inteligência é o que há no homem, e conseqüentemente, na *mens* de mais eminente. Por esta mesma razão, ela se confunde frequentemente com *intellectus*, [...] que é uma faculdade da alma, própria ao homem, que pertence mais particularmente à *mens*, e que é iluminado diretamente pela luz divina.[...] O *intellectus* é uma faculdade superior à razão, porque se pode ter razão sem ter a inteligência; mas não se pode ter a inteligência sem ter primeiramente a razão e é porque o homem possui a razão que ele deseja alcançar a inteligência. Em uma palavra, a inteligência é uma

visão interior pela qual o pensamento percebe a verdade que a luz divina lhe revela.³⁹

Por mais que as distinções acima expostas algumas vezes não sejam sempre tão nítidas, é pertinente dizer que a doutrina da iluminação será tributária, sobretudo, da diferença entre razão e intelecto. Isso porque, segundo o próprio Agostinho, a razão é que negociaria com o sensível enquanto é o intelecto que tem acesso aos inteligíveis.⁴⁰ Mas tomemos quatro passagens de Agostinho em que se tem a formulação da iluminação, a fim de se poder ver, nos textos mesmos, de que modo o intelecto funciona no conhecimento da verdade:

1- *DT*, XII, 15, 24

...Assim, é preferível acreditar que *a natureza da alma intelectiva foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza.*

2- *DT*, XIV, 15, 21

...Mas a alma pode ser lembrada para se voltar para o Senhor, como que para aquela luz que já a tocava de certa forma, mesmo quando dele estava afastada. [...] Onde não há de estar escritas (as regras eternas) senão no livro daquela luz que se chama verdade? Nesse livro é que se baseia toda lei que é transcrita e *se transfere para o coração do homem que pratica a justiça.* Não como se ela emigrasse de um lado para o outro, mas a modo de impressão na alma. Tal como a imagem de um anel fica impressa na cera, sem se apagar do anel.

3- *Conf.* VII, 10, 16

...Instigado por esses escritos a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo de meu coração sob tua guia e o consegui, porque tu te fizeste em meu auxílio. Entrei, *e com os olhos da alma*, acima destes meus olhos e acima da minha própria inteligência, vi uma luz imutável. Não era essa luz vulgar e evidente a todos com os olhos da carne, ou uma luz mais forte do mesmo gênero. Era como se brilhasse muito mais clara e tudo abrangesse com sua grandeza. [...] Também não estava acima de minha mente como o óleo sobre a água nem como o céu sobre a terra, mas acima de mim porque ela me fez, e eu abaixo porque fui feito por ela. Quem conhece a verdade conhece esta luz e quem a conhece conhece a eternidade.

³⁹ Toda esta parte foi retirada de Gilson, op. cit. p. 56

⁴⁰ *DT*, XII, 2, 2; XII, 3, 3.

4- DGL, XII, 31, 59⁴¹

..Outra coisa no entanto é a luz ela mesma, pela qual a alma é iluminada, *porque ela vê tudo aquilo que ela apreende com verdade pelo intelecto*, seja nele mesmo, seja nessa luz. Porque essa luz de que tratamos agora, é Deus ele mesmo, ao passo que a alma é uma criatura que, ainda que feita racional e intelectual à sua imagem, quando ela se esforça por ver a luz ela mesma, se agita fracamente e malogra; é no entanto de lá que lhe vem *tudo o que ela apreende pelo intelecto como ela o pode fazer. Quando então ela é transportada até lá e, subtraída aos sentidos carnis, ela se encontra colocada mais distintamente face a esta vista (não mudando de lugar, mas à sua maneira), é acima dela que vê essa luz, por meio da qual ela vê tudo o que vê nela mesma pelo intelecto.*

As partes grifadas das três primeiras passagens apontam para a concepção agostiniana de intelecto, a parte da alma capaz de "ver" a luz imutável que é o próprio Deus. Na quarta passagem, tem-se a constatação de que é o intelecto a faculdade da alma capaz de operar o "transporte" desta até a visão da luz de Deus, muito embora não seja dito como isso se dá, já que é "à sua maneira". Este trecho nos remete, também, para o limite da própria iluminação, uma vez que, se o intelecto consegue apreender "com verdade" alguma coisa, no entanto, quando a alma se esforça em ver a própria luz, fracassa. Quer dizer, na ordem do conhecimento natural, no âmbito do qual se dá a iluminação, a tentativa de ver a luz é inútil; somente na ordem do conhecimento místico, a que já me referi, é que seria possível vê-la, ainda que não em toda sua plenitude e de modo passageiro.

A partir destes quatro textos, podemos identificar dois fatos cruciais para se entender a iluminação agostiniana:

- 1- a diferença entre a "luz inteligível", "luz incorpórea", "luz imutável" e a luz criada do homem, os "olhos da alma", que não é outro que o intelecto mesmo;
- 2- o fato da necessidade de que disponhamos desse intelecto para que possamos conhecer a verdade. Como nos mostra Gilson (1943:118), "...é que de fato isto que o nosso intelecto vê na luz da iluminação, e não por sua luz, é a verdade de seus próprios julgamentos..." É bastante interessante a distinção que ele aponta entre a concepção de intelecto em Agostinho e em São Tomás, sobretudo porque, neste último, o intelecto agente produz os conceitos, enquanto a

⁴¹ citado por Gilson, op. cit. p. 126

iluminação agostiniana produz a verdade. (ibid) Após uma análise comparativa detalhada entre os dois filósofos, Gilson esclarece por que motivo Agostinho não tem necessidade de formular um intelecto que funcione como o intelecto agente de São Tomás, e nos diz que: "...num mundo aristotélico, é necessário um intelecto agente para fazer o inteligível, isto de que a abstração se encarrega; no mundo platônico, ao contrário, o intelecto agente não é requisitado a produzir os inteligíveis, porque os encontra feitos em suas imagens, mas somente para conferir a luz inteligível ao sujeito inteligente...", e conclui: "...iluminação do pensamento por Deus no agostinismo; iluminação do objeto por um pensamento que Deus ilumina, no aristotelismo, eis a diferença entre a iluminação-verdade e iluminação-abstração."(ibid) (A respeito da possibilidade da abstração no pensamento de Santo Agostinho, irei falar mais no item que se segue).

Agostinho, portanto, não necessitaria do intelecto agente aristotélico, já que sua doutrina da iluminação só tem por objeto os inteligíveis puros; se não chega a eles a partir da abstração dos sensíveis, qual a função de um intelecto agente em seu pensamento? Nenhuma. Além do mais, para ele, desde a sensação é já a alma que está operando: o intelecto não precisa produzir os inteligíveis a partir da abstração do sensível, mas, ao contrário, é porque já os detém dentro de si que consegue identificá-los nos sensíveis. Como não há, porém, unanimidade entre os intérpretes quanto à maneira como a alma operaria com vistas a chegar aos inteligíveis a partir do sensível, resolvi investigá-la.

3.2. A iluminação e o sensível

Apesar de os intérpretes concordarem que a iluminação agostiniana só tem por objeto os inteligíveis, sabemos que ela também ocorre quando enunciarmos juízos sobre objetos sensíveis, uma vez que é porque já teríamos impressas em nós noções como beleza, equilíbrio, harmonia, justiça, é que poderíamos, por exemplo, atestar que um arco é perfeito ou que uma ação é justa. Como Gilson (1943:123) nos diz, "...lá, onde o intelecto aplica a iluminação divina aos conceitos sensíveis, como o de arco ou de homem, não é para formar em nós a noção, mas para formular a lei, ou para definir o tipo

necessário, que nenhuma experiência sensível não saberia revelar. A experiência, não a iluminação, nos ensina o que é um arco, um homem; a iluminação, não a experiência, nos ensina o que um arco perfeito ou um homem acabado devem ser.”

Já Boyer (1940:239), contudo, acredita ser possível encontrar embutida, em Agostinho, a idéia de abstração, uma vez que ao nos depararmos, por exemplo, com um edifício, seria por meio dela que iríamos chegando às idéias de proporção, beleza e equilíbrio, quer dizer, é a visão exterior das coisas que leva à visão interior das idéias, como podemos ver nesta passagem: "...mas é necessário, como os textos o obrigam, fazer depender a aparição de nossas idéias da apresentação das coisas sensíveis, e se o espírito, a idéia uma vez surgida, a considera como realizada no objeto apresentado pelos sentidos, não é claro que a idéia foi descoberta na realidade material?"

Para ele, não haveria diferença mais significativa entre a metafísica de Agostinho e a de São Tomás, chegando mesmo a dizer que "... elas devem resultar numa mesma teoria do conhecimento."(ibid. p. 241) Ao que Gilson (1943: 113,nota2) responde dizendo que se é possível que as duas metafísicas coincidam, as duas psicologias, porém, por serem completamente diferentes, levam a duas teorias do conhecimento distintas. A diferença residiria na relação da alma com o sensível nas duas doutrinas, já que "...é necessário que a alma tomista elabore em inteligível o sensível que ela sofre; a alma agostiniana, ao contrário, é agente desde a sensação ..." (ibid.) Para ele, todo o processo de conhecimento em Agostinho é um processo dentro e no próprio pensamento, não podendo, portanto, ser consequência do contato com o sensível. Como ele mesmo nos diz, a própria sensação é uma operação da alma e, sendo assim, pode-se perceber a prevalência do movimento anímico em toda e qualquer sensação, enquanto a abstração dependeria da possibilidade, na verdade impossível, em Agostinho, de que algum corpo possa exercer uma ação sobre a alma.

Ao tentar me posicionar sobre a questão, deparei-me com duas passagens bastante ilustrativas, uma do *DLA*. e outra do *DT*, quais sejam:

... Quando você afunda nas coisas externas, ela (a Sabedoria) usa as formas daquelas coisas mesmas para te chamar de volta para dentro, de modo que você possa ver que o que quer que te agrade nos objetos materiais e te atrai através dos sentidos corporais tem número. Assim você irá perguntar de onde esse número vem; voltando para dentro de você mesmo, você irá entender que você não pode nem aprovar nem desaprovar nada do que você percebe através dos sentidos corporais, a não ser que você tenha dentro de você certas leis da beleza às quais você remete cada coisa bonita que você vê fora de você.

2- *DT*, IX, 3, 3

...Portanto, assim como a mente adquire noções sobre coisas corpóreas servindo-se dos sentidos corporais, do mesmo modo, em relação às realidades incorpóreas, ela as adquire por si mesmas.

Nestas duas passagens não há dúvida quanto à proveniência via inteligível das realidades incorpóreas, as quais já estão dentro de nós. No entanto, no livro VIII, do *DT*, há uma passagem que, à primeira vista, poderia ser "lida" como uma alusão à abstração. Vejamos:

3- *DT*, VIII, 3, 5

...Por conseguinte, não haveria bens transitórios se não existisse um Bem imutável. Eis porque quando ouves falar: isto ou aquilo é bom, falas de coisas que poderiam não ser boas. E se puderes fazer abstração desses bens que não são bons senão pela participação no Bem, perceberás o próprio Bem, por cuja participação são bons outros bens. Tu o descobres, quando ouves dizer que isto ou aquilo é bom. Portanto, prescindindo desses bens, se o podes, perceberás o Bem em si mesmo, e então verás a Deus. E se a ele aderires pelo amor, serás feliz no mesmo instante.

Mas será que realmente Agostinho está pensando na abstração? Será que é no contato com as coisas que iremos chegar à idéia de Bem? Ele mesmo nos responde, numa passagem um pouco antes dessa:

4- *DT*, 3, 4

...O que mais posso citar? Bom é isto e bom é aquilo. Prescinde disto e daquilo e contempla o próprio Bem, se o podes. Então verás a Deus, que é bom, não por algum outro bem, mas o Bem de todos os bens. Em relação a todos aqueles bens a que fiz menção, ou outros que possam

ser vistos ou pensados, não diríamos que um seja melhor que o outro, ao fazer um julgamento certo, *a não ser que estivesse impressa em nós a noção mesma do bem, segundo a qual aprovamos alguma coisa e a preferimos a outra.* (grifo meu)

Quer dizer, é porque já temos impressa em nós a idéia de bem, que podemos identificar, no mundo sensível, as coisas boas. Boyer (1940:190) reconhece que temos as idéias impressas em nós, porém ele se distancia de Gilson quando diz que "...segundo Santo Agostinho, é nas coisas que nos apresentam os sentidos que, ao mesmo tempo, nós vemos realizadas nossas idéias as mais universais, e que tomamos posse dessas idéias. Não que os sentidos as mostrem ou as agarrem; mas sua atividade coloca em movimento nossa força intelectual; o olho exterior, por sua visão corporal, convida o olho interior a se abrir por seu lado. Um objeto está assim presente, sobre o qual se fixam todas as nossas possibilidades de conhecê-lo. Os sentidos o intuem, a inteligência o julga..." A julgar por esta e outras passagens, o inteligível ficaria a reboque do sensível; quer dizer, é a partir dele que "nossa força intelectual se coloca em movimento". E se não houvesse o sensível, como ficaria este inteligível que é, de certo modo, "acordado" pelo sensível? Não creio que esta descrição corresponda ao pensamento de Agostinho, o qual, o tempo todo, se empenha em que sejamos reconduzidos ao mundo da alma, da mente, para, aí sim, a partir das descobertas que se puderem fazer, serem encontradas as idéias eternas. Outra coisa: não encontrei nada em Agostinho que fale que os sentidos sejam capazes de intuir; ao contrário, creio que a intuição é uma operação da alma, mais especificamente do intelecto. Mas isso veremos daqui a pouco, pois ainda estamos sem saber de que modo é possível ao intelecto "ver" a luz imutável, se ele, por ser uma criatura, é mutável, enquanto a luz divina é imutável e eterna. Uma possível resposta talvez possa ser encontrada na relação que Agostinho traça entre a iluminação e a concepção cristã de criação.

3.3. A iluminação e a concepção cristã de criação

No *DT XII*, 15, 24, Agostinho diz: "...a natureza da alma intelectual foi criada de tal modo que, aplicada ao inteligível segundo sua natureza, e tendo

assim disposto o Criador, possa ver esses conhecimentos em certa luz incorpórea de sua própria natureza". Só por esta passagem, pode-se apreender o grau de vinculação da doutrina da iluminação agostiniana à sua concepção de criação, já que toda sua concepção da alma não pode prescindir da idéia de ter sido ela criada e é porque foi criada com determinados atributos que se torna capaz de conhecer. O que Agostinho nos dá é um retrato daquela que, dentre todas as criaturas, mais se aproxima de Deus. Esse retrato mostra-nos uma conformação espiritual criada de forma tal que permite o conhecimento: sem os sentidos, não haveria a sensação e o conhecimento do sensível; sem a razão não haveria a ciência; sem o intelecto não haveria a sabedoria e/ou o conhecimento verdadeiro. A alma humana, portanto, criada por Deus com esses distinguidos atributos é o que, no homem, poderá conhecer. Contudo, para o conhecimento verdadeiro é necessária a colocação em operação do intelecto, a parte da alma que tem acesso à luz incorpórea ou luz divina que, assim como o sol ilumina os objetos para que possamos enxergá-los, ilumina os objetos inteligíveis, os quais, se sempre são o que são, só podem ser contemplados por meio dessa luz divina. Se ela se retirar, nada poderemos conhecer ou contemplar. A luz divina, o próprio Deus, é que nos criou com uma luz, essa sim criada, o intelecto ou a inteligência, de modo a que pudéssemos ascender no conhecimento verdadeiro. Não fosse a vontade de Deus, tudo o que existe não existiria ou poderia deixar de existir⁴². É, portanto, esse fato da profunda subordinação e dependência das criaturas a seu criador que se tem de ter sempre em mira quando se fala da iluminação agostiniana.

Como, contudo, uma verdade divina pode tornar-se a verdade na criatura, pergunta Gilson? Segundo ele, esse problema advém do fato de Agostinho ter utilizado a idéia de iluminação divina de Plotino sem ter feito os remanejamentos internos necessários a fim de compatibilizar a iluminação com a idéia de criação. Porque, se para Plotino, a alma, engendrada das emanções da Inteligência e do Um, quer dizer, no âmbito do divino, encontra em si mesma a luz divina⁴³, já que é ela mesma divina, em Agostinho a alma não se confunde

⁴² *De Gen. ad litt.* IV, 12,22-23; citado por Gilson op. cit. p. 111

⁴³ "Es-tu tout entier une lumière véritable,...une lumière absolument sans mesure, parce qu'elle est supérieure à toute mesure et à toute quantité? Te vois-tu dans cet état? Tu es alors devenu une vision; aie confiance en toi; même en restant ici, tu as monté; et tu n'a plus besoin de guide; fixe ton regard et voit." Plotino, *Ennéad.* I, 6, 8 e 9, citado por Gilson, op. cit. p. 145, nota 3.

com o divino, ficando, portanto, difícil dizer como ela pode ver a "luz imutável" de Deus. A diferença entre Agostinho e Plotino não seria apenas de tom, mas de doutrina, porque, como Gilson (1943:146) diz, "...se a alma plotiniana conta apenas com ela mesma para descobrir em si a luz, é porque ela a possui; a alma agostiniana, ao contrário, só pode contar com Deus para dele receber a luz que de si mesma não saberia obter." Acrescenta ainda que a verdade, enquanto divina, é imutável e necessária, ao passo que, tornando-se nossa, é mutável, temporal e contingente. Como, então, deter os atributos necessários para se chegar à verdade divina? Para ele (Gilson, 1943: 147), Agostinho responde a isso com uma metáfora: a luz divina nos "toca", muito embora ele permaneça querendo saber justamente como se dá a possibilidade de tal contato. Qual poderia ser, então, a natureza desse "tocar"?

3.4. A intuição agostiniana

Neste ponto convém introduzir a discussão a respeito da possibilidade de que a iluminação comporte ou não a intuição, o que poderia constituir uma resposta à natureza desse "tocar" a que se refere Gilson. Em primeiro lugar, não há dúvida de que, muitas vezes, Agostinho usa os termos *intueri* ou *intuitu* para se referir ao conhecimento das verdades eternas⁴⁴. Gilson (1943:110), porém, rejeita a idéia de que haja alguma forma de intuição na iluminação, como ele nos diz: "...na ordem do conhecimento normal, não místico, não há para nós nem intuição das razões eternas, nem visão da luz mesma de Deus.". Quiles (1958:257), no entanto, aceita que haja a idéia de intuição na iluminação e nos diz que: "...todavia, cremos que há um elemento, assinalado por Hessen, que se deve ter em conta na iluminação agostiniana, e é o de uma verdadeira intuição, e, por conseguinte, um conhecimento imediato."

Se tomamos o que o dicionário latino⁴⁵ nos diz sobre '**intuitus, -us**', temos as seguintes acepções: 1- olhar, atenção favorável (de Deus); 2-

⁴⁴ "Assim, até das coisas materiais emitimos um juízo sobre essas formas, comparando-as àquela *forma* da verdade eterna e que intuimos (*intuitu*) com o olhar de nossa mente.", in *DT*, IX, 6, 11.

⁴⁵ Devo à professora Miriam Sutter esta pesquisa que encontrou o termo em Blaise, Albert - *Lexicon Latinitatis Medii Aevi*, Turnholtí Typographi Brepols Editores Pontificii MCMLXXXV.

(escolástica) visão interior, inteligência; 3- (lat. mod.) intuição, conhecimento de uma verdade evidente: Descartes. É na acepção 2 que me parece estar sendo usada a noção de intuição em Agostinho, no sentido de uma visão interior, inteligência, já que é por meio dela que eu reconheço algo superior a mim; por meio dela posso emitir um determinado juízo que se adequa ou não à verdade que vejo dentro de mim: mesmo os ímpios conhecem o que é errado e o que é o certo, ainda que não o sigam⁴⁶. Quer dizer, esta visão interior é que me franqueia o acesso às verdades eternas. Não creio que Agostinho esteja trabalhando com a acepção 3, mesmo porque esse momento de "intuir" as verdades eternas é, para ele, o resultado de uma busca (ao molde platônico) e não o conhecimento de uma verdade evidente sem prévio esforço. Esse "intuir" não se dá num estalar de dedos: ele é o coroamento de um percurso compreendido entre uma fé que busca e uma inteligência que vai achar.

Essa "intuição" (como na acepção 2) é que vai me permitir reconhecer as verdades eternas armazenadas na memória, já que Agostinho (*DT*, IX,6,11) nos diz: "...mas bem outra coisa é perceber pela pura intuição as razões e as leis, inefavelmente belas dessa imagens, pois são elas superiores ao olhar da mente". Ela me fala de um tipo de conhecimento não-discursivo, que vejo não nas deduções ou nos raciocínios, mas direto, imediato. Não se trata, no entanto, de uma intuição vinda do nada, de uma comunicação sobrenatural que nos é feita. E talvez isso tenha constituído um problema para Gilson, porque ele reconhece a ocorrência da intuição, mas, apenas, na ordem do conhecimento místico.⁴⁷ Mas se ele tem a compreensão da intuição como algo da ordem "sobrenatural", justamente porque ela comporta uma idéia não-discursiva, logicamente ela seria, a seus olhos, incompatível com a iluminação, uma doutrina que se desdobra totalmente no âmbito da ordem natural do conhecimento humano.⁴⁸

Mas será que a intuição realmente transita por esse território ambíguo, abarcando tanto algo do conhecimento racional quanto algo do sobrenatural? Ou ela não poderia constituir uma tentativa de explicar algo, de certo modo,

⁴⁶ *DT*, XIV, 15, 21.

⁴⁷ "...dans l'ordre de la connaissance normale, non mystique, il n'y a pour nous ni intuition des raisons éternelles, ni vue de la lumière même de Dieu." in Gilson, op. cit. p. 110

⁴⁸ No entanto, o próprio Gilson aceita a idéia da intuição, até porque Agostinho usa o termo, justamente concebendo-a como uma "...simplex intelligentia" qui atteint les idées éternelles "super aciem mentis". C'est de cette intuition que naît en nous le verbe intérieur. On observera qu'il n'y a rien de mystique dans ces exemples.", in Gilson, op. cit. p. 120

inexplicável, algo que foge à possibilidade de ser agarrado com palavras, como é a idéia de Deus, ou de um primeiro princípio, ou da imortalidade da alma? Mas, vale lembrar, desde Platão, a filosofia lida com objetos suprasensíveis e, sendo assim, difícil de serem "agarrados", a não ser que se tenha uma faculdade como a intuição, como se observa na passagem da linha da *República*, em que se tem a defesa de um princípio que resiste a toda refutação e que é considerado como um *anypotheton*⁴⁹. Não há nada de sobrenatural neste evento, mas talvez fuja um pouco à idéia do natural, por trazer elementos que fujam à pura razão, já que não podem ser descrito em palavras. Mas nem por isso, isso significa dizer que ela não pode se dar no escopo de um conhecimento natural.

A intuição, tal como se dá na iluminação agostiniana, é o resultado de um esforço na busca de Deus, um esforço da alma racional que se volta sobre si mesma para, questionando-se sobre sua própria natureza e finalidade, verificar, por meio da razão mesma, a existência de algo que lhe é superior. É ela o coroamento de um longo processo de fortalecimento do olhar da alma com vistas a garantir o conhecimento verdadeiro. Por isso mesmo Cary (1994:404) vai chamar a atenção para o aspecto, dentro do relato de Platão na alegoria da Caverna, que mais impacto causou em Agostinho: justamente o caráter educativo da necessidade do fortalecimento do olhar para se poder ver a verdade.⁵⁰

Santo Agostinho, contudo, sabia que o conhecimento verdadeiro que pretendia tão intensamente não só defender, provar, como também difundir,

⁴⁹ Ver a respeito da intuição em Platão os estudos de Robinson: "...nesta teoria da intuição do caminho ascendente, este caminho não é um processo de prova. Ele não demonstra o "princípio" ao qual ele chega. Sócrates nunca diz que ele o faz; ele apenas usa uma linguagem vaga tal como um "procedimento" para um princípio", Robinson, R. "Hypothesis in the *Meno*"; "Hypothesis in the *Phaedo*"; "Hypothesis in the *Republic*", in *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 1966, p. 172, 173, 174, 175, 177, 157, 158.

Ver também Goldsmith, com base na passagem da Carta Sétima onde Platão nos fala dos modos para se adquirir a ciência: "...haveria assim os quatro modos, que se desenrolam livremente na discussão e que nos propõem a qualidade, e mais, o brilho da sabedoria e da inteligência, visão direta que nos revela a essência. Pensamento discursivo que, num dado momento, transforma-se em intuição.", Goldsmith, V. "Les étapes de la démarche dialectique", in *Les Dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1971, p.9

Ver ainda Cornford: "...Platão distinguia *noesis* e *dianoia*, *noesis* (em um de seus sentidos) significando o movimento ascendente da intuição.", Cornford, F. M. "Mathematics and Dialectic in the *Republic VI-VII*", p. 43.

⁵⁰ "...it seems likely that the metaphor of dazzlement is what attracted Augustine in the first place to Plato's Allegory of the Cave and its talk of illumination.", in Cary, op. cit. p. 404. Cary vai dizer que a metáfora do ofuscamento do olhar levará à idéia do fortalecimento do olhar da alma, tanto em Platão quanto em Agostinho.

não lhe fora dado apenas pela razão. Seu papel nesta tarefa, e, anteriormente, em sua busca pela verdade, fora a de coletora, a de juntar as experiências vividas, as emoções sentidas, os fracassos e as dores sofridas. Não é uma tarefa menor, é uma tarefa para seres racionais, para os que dispõem de um atributo em sua maneira de ser capaz de realizar essa operação de junção entre fatos aparentemente desconectados, de síntese dos aparentemente diferentes, que só os humanos, pelo menos até onde sabemos, são capazes de realizar. É a razão que lhe permite associar, identificar, relacionar os conhecimentos adquiridos, os quais, por sua vez, lhe apontam para algo que a transcende. Por isso mesmo Agostinho (*DT* XII,14,21b) vai dizer que "...sem a ciência não se pode sequer adquirir as virtudes pelas quais levamos uma vida reta e governamos de tal modo esta mísera existência que conseguiremos alcançar a verdadeira vida feliz que é a eterna."

A intuição não deixa, contudo, em última instância, de apontar para uma dimensão para além da razão, no sentido de que requer uma disponibilidade interna para se poder "ver" ou não essas verdades. Qual a natureza dessa disponibilidade? Provavelmente a fé. Por isso é tantas vezes citado: "Se não credes, não entenderéis"(Is. 7,9). Porém, se "a fé busca, o entendimento encontra"⁵¹; isto é, a inteligência acha porque a fé busca; sem essa busca primeira, certamente não se há de achar nada.

Não me parece haver problema em compatibilizar a metáfora agostiniana de "tocar" com essa definição de ver a verdade de Deus de modo intuitivo. Outro ponto a ressaltar é que o "tocar" a que Gilson se refere, ou esta intuição da verdade divina, não significa uma visão direta de Deus; quer dizer, se a alma, em Plotino, por ser divina, pode ver a luz em si mesma, e se, em Agostinho a alma vê, com o intelecto, a verdade, não está porém vendo a Deus ele mesmo. Isso é fora de cogitação em Agostinho na ordem do conhecimento natural. A intuição de Deus, ou das verdades eternas, é ainda uma visão imperfeita, um ensaio daquela visão que só se tomará perfeita quando "...chegar o dia da visão *face a face* (1Cor 13,12), a nós prometida..."⁵², no fim do mundo, quando aquele que adorou a Deus receberá um corpo incorruptível.

⁵¹*DT*. XV, 2, 2

⁵² *ibid*, XV, 23, 44a

Nesse dia a visão será perfeita: "...pois a semelhança de Deus será perfeita nessa imagem, quando a visão de Deus for perfeita." ⁵³

No *DT*, por exemplo, o tempo todo o que se tem é uma tentativa de ver a Trindade divina em outras trindades, humanas. Porque, como Agostinho endossa o que São Paulo falou : "...Agora vemos a Deus em espelho e em enigma, mas depois o veremos face a face" (1Cor 13,12)), é impossível ao homem ver a Deus diretamente nesta vida, ou ao menos conseguir sustentar sua visão, tal como se dá na experiência mística do êxtase. Fora esses hiatos no tempo, que caracterizam essa experiência, só podemos vê-lo em enigma e em espelho, o que significa dizer em nós mesmos, isto é, de uma maneira imperfeita.

Portanto, do ponto de vista de Agostinho, não é problemático supor o conhecimento das verdades divinas por meio da intuição, e, por isso, as diversas ocorrências de expressões relativas a ela em seus textos. Pode-se dizer, então, que a iluminação em Agostinho é a doutrina que faculta o conhecimento da verdade e que utiliza a idéia de intuição porque defende que a posse completa e perfeita da visão de Deus não poderá se dar nesta vida. É o melhor que podemos conseguir. Por isso a intuição, porque é uma visão imperfeita. No âmbito do conhecimento humano, só imperfeitamente podemos conhecer a Deus. Esse conhecimento intuitivo, imperfeito, antecipa o objetivo único de o homem ter sido criado à imagem e semelhança de Deus: o de buscar a Deus.⁵⁴ Logo, a intuição é o instrumento que a alma detém capaz de possibilitar o conhecimento humano possível, o conhecimento que revela ao homem a finalidade mesma da razão de ser de sua alma racional. Quando ele vê acima de si as verdades eternas, as regras divinas, ele percebe que a finalidade última de sua existência, que lhe facultará a felicidade plena, é a busca de Deus, o bem eterno, imutável. Ou para que teria sido criado com uma alma racional e com um intelecto? Se eu creio que tudo o que existe foi criado, eu tenho de me perguntar por que motivo eu fui criado diferentemente de todas as outras espécies vivas, que eu disponho da possibilidade de conhecer, que eu tenho a capacidade de armazenar as experiências vividas, que eu posso relacioná-las, discriminá-las, enunciar juízos sobre a experiência e, também, que eu sou capaz de me debruçar sobre o ato

⁵³ ibid. XIV, 17, 23

⁵⁴ *DT*, XV, 2, 2

mesmo de pensar, que eu posso me observar pensando, raciocinando, e que eu tenho consciência disso, eu sei que isto está acontecendo.⁵⁵

Creio que é tendo essa dimensão da necessária existência de um princípio criador, capaz de explicar porque tudo existe, e que, se dá uma razão para que tudo exista, dá também a idéia de que a verdade existe, moldando nossas ações e pensamentos, que Agostinho trabalha. Sua filosofia é uma busca no sentido de tentar entender aquilo que sente. Nele, a filosofia é o lugar da confluência entre o pensar e o sentir, não constituindo apenas um exercício de pensamento. A própria existência do pensamento aponta para algo que o transcende. Sendo assim, cabe investigar o que é esse algo, por que razão ele existe, e de que forma nós a ele nos vinculamos. No escopo de seu pensamento, é absolutamente coerente e pertinente a pretensão da possibilidade do conhecimento da verdade pelo homem, por meio do intelecto e da iluminação, instrumentalizada pela intuição. Não há lacunas a serem preenchidas, não há contradições a serem resolvidas, há apenas a constatação de que isso é possível e acontece. Para ele é claro como água o fato de termos sido criados com um estatuto diferenciado e de que somos capazes de conhecer a verdade. O que Boehner (1988:157) diz a respeito da existência de Deus, de que "...Agostinho não prova a necessidade da existência de Deus: contenta-se com chamar a atenção para o fato de sua existência. Não é o nosso argumento que torna necessária a existência de Deus ...", pode também ser aqui aplicado: não se trata de provar que o intelecto humano é capaz de conhecer a verdade, ou mesmo de demonstrar como ele o faz, mas sim de responder às perguntas: para que fomos criados assim e por que, se assim fomos criados, tantas vezes nos enganamos ou nos afastamos da verdade?

A iluminação, portanto, preocupa-se menos em demonstrar *se* podemos ou não conhecer a verdade, e mais em nos fornecer a condição de possibilidade para que o façamos. Nesse sentido, é entendida como uma

⁵⁵ Estas perguntas sempre me remetem à questão heideggeriana: "Por que existe, afinal, algo, e não antes, o nada?" (in *O que é a metafísica?*) Porque, de fato, dentre os bilhões de combinações possíveis capazes de gerar um infinitesimal princípio de vida e de ser, seria muito mais provável que nada tivesse vindo a ser. No entanto, o mundo aí está. O que explica sua existência? E o que explica o reconhecimento da existência de uma linguagem universal, como a matemática, e de postulados morais também universais? Se tudo tivesse vindo a ser por mero acaso, como se justificaria a existência de linguagens universais, reveladoras de um princípio racional capaz de ser entendido por todos?

operação especial da alma, uma operação realizada pelo intelecto, e que nos permite conhecer a verdade nas razões eternas impressas na alma. Ela se atualizaria sempre que a mente se visse na necessidade de ajuizar (ainda que sobre questões de ordem moral), conferindo um estatuto de verdadeiro ou falso ao que lhe fosse apresentada. Como nos diz Gilson (1943:119), a iluminação não só atua apenas no conhecimento da verdade (qualquer outro tipo de conhecimento não a implica), como também pressupõe que tenhamos um intelecto. Para que a iluminação aconteça, então, é necessário que haja em nós o intelecto (uma luz criada) que possa ver, com os olhos da alma, a verdade, quando esta assume um caráter legal, normativo. Cada vez que a mente emite um julgamento, o faz segundo as regras eternas impressas em seu intelecto. Mas, afinal, o que são essas verdades eternas?

3.5 . As idéias divinas

Agostinho refere-se às verdades eternas segundo diversos nomes: *ideae*, *formae*, *species*, *rationes* ou *regulae*. De acordo com Gilson (1943:109), estas idéias subsistem na inteligência de Deus e, por isso mesmo, confundem-se com Deus ele mesmo. Se são o próprio Deus, elas não podem ter sido criadas e, ao contrário, são a causa de tudo o que existe. (ibid) É a concepção cristã de criação que vem em auxílio de Agostinho para explicar de que modo as idéias divinas operam nas coisas criadas, como nos mostra Gilson(1943:116): "...o universo, tal como ele o concebe, é uma matéria impregnada de inteligível pelas idéias divinas; tudo é ordem, medida e número, as formas dos corpos se reduzindo a certas proporções numéricas e as operações da vida se desenrolando, elas também, segundo as leis inteligíveis dos números. Na verdade, o universo é inteligível para um pensamento capaz de o conhecer como tal." Quer dizer, durante a criação Deus utilizou suas idéias arquetípicas de todas as espécies ou de todos os indivíduos para aplicá-las a uma matéria também criada por ele.⁵⁶

⁵⁶ "He [Augustine] followed a tradition, already respectable in his day, of identifying Plato's intelligible world of forms with the divine mind containing the archetypal ideas of all its creatures, the creative Wisdom and Word (Logos) of God." in Markus, op. cit. p. 364

Dentro da ordem do conhecimento normal, não podemos ter uma visão direta das idéias elas mesmas, mas apenas em imagem. Dizer que as vemos em imagem significa dizer que as vemos seja nas criaturas seja no próprio pensamento por meio da intuição, o que, em última análise, não deixa de ser "na criatura", já que tanto os homens quanto seu intelecto são também criados.⁵⁷ Nosso intelecto, dentre todas as criaturas, é o que é capaz de ter acesso aos inteligíveis puros, *res intelligibiles*, os quais são as próprias idéias divinas.⁵⁸ A visão direta e imediata da intuição, portanto, não corresponde a uma visão das idéias elas mesmas, mas somente a uma visão em imagem, uma visão imperfeita.⁵⁹ Por isso mesmo, diz-nos Gilson (1943:115,116): "...o agostinismo é uma doutrina em que o pensamento, capaz de ler diretamente o inteligível na imagem, só se preocupa em saber onde está a origem da verdade."

As idéias não podem, portanto, serem conhecidas em si, mas somente por uma visão imperfeita. No entanto, é possível dizer que o intelecto humano tem acesso a elas, não no sentido de vê-las propriamente,⁶⁰ mas no sentido de ver o caráter necessário que elas imprimem ao conhecimento da verdade, de que nos fala Gilson. Muito embora ele não aceite a idéia desta visão como sendo a intuição, não vejo de que outro modo poderíamos ter acesso a esse caráter imperativo a que a verdade está submetida, segundo as idéias eternas, além do mais se, como ele mesmo procura nos mostrar, a abstração está ausente do pensamento de Agostinho. Por isso mesmo, a certa altura de seu estudo, ele pergunta: "se a iluminação não abstrai, o que ela faz?" (Gilson:1943:115) A

⁵⁷ São Paulo diz: "...Quanto ao homem, não deve cobrir a cabeça porque é a imagem e a glória de Deus." (1Cor. 11,7) cf. Gên 1,26: "...Façamos o homem à nossa imagem e semelhança."

⁵⁸ Gilson *ibid.* p. 109

⁵⁹ "Por outro lado, em relação àquela suma, inefável, incorpórea e imutável natureza a ser contemplada de modo imperfeito pela inteligência, nunca o olhar da mente, sob a direção única da regra de fé, pode se exercitar melhor, do que naquilo que o homem possui com maior perfeição do que os demais animais, e mesmo do que as outras partes da alma humana, isto é, a sua própria mente. Foi outorgada a ela certa percepção das coisas invisíveis; a ela que situada como que em lugar superior e interior e como na presidência de honra dos sentidos corporais, os quais lhe comunicam tudo o que é objeto de juízo. Acima dela, nada há a quem deva se submeter, a não ser a Deus." *DT*, XV,27, 49

⁶⁰ Cary, no entanto, sustenta que o pensamento de Agostinho defende a idéia de que podemos chegar a conhecer a essência divina. Segundo ele, Agostinho entende que faz parte da natureza da alma humana conhecer a Deus, a essência de Deus, como se pode ver nesta passagem: "...this implies, of course, that human reason is by nature capable of seeing God.", *op. cit.* p. 317. Discordo completamente. Como procurei mostrar no item relativo à intuição, somente na vida eterna é que poderemos conhecer e ver a Deus face a face. Até lá, a natureza de nossa alma racional somente nos faculta um conhecimento imperfeito de Deus e, a meu ver, não se pode chamar um conhecimento imperfeito de "capable of seeing God".

meu ver, o próprio Agostinho responde: a iluminação, por meio do intelecto, intui as verdades eternas. Porém, segundo ele, Agostinho não nos diz "...nem como o intelecto opera, nem o que ele opera", esquecendo as inúmeras passagens em que o filósofo remete a essa visão das verdades eternas pelo olhar da mente (o que estou considerando como uma intuição), como em: "...Assim, até das coisas materiais emitimos um juízo sobre essas formas, comparando-as àquela *forma* da eterna verdade e que intuimos com o olhar de nossa mente." (DT, IX,6,11) Ou ainda: "...E o que é conhecer a Deus senão o contemplar e perceber com firmeza, com os olhos da mente?" (ibid. VIII,4,6) Mas não pretendo mais usar citações de Agostinho para tentar defender a idéia de que ele nos fala de intuição e isso não significa que estou tentando suprir lacunas em seu pensamento, mas apenas aceitando algo dito por ele mesmo.

Mais importante agora é tentar ver qual o papel que as idéias divinas exercem no conhecimento humano. Como vimos, para Gilson (1943:119), as idéias eternas são o que faculta ao homem conhecer a verdade. Ele nos diz que o intelecto agostiniano, diferentemente do tomista, recebe a verdade dos julgamentos, não a produzindo. É isso o que a iluminação faz: "vê" a verdade de seus próprios julgamentos à luz das verdades eternas. Por isso a verdade está impressa em nós como a imagem de um anel sobre a cera: a verdade já está em nós; o que a iluminação faculta é seu conhecimento e não sua produção.

Ele (Gilson, 1943:123) dedica uma parte de seu estudo a discutir o caráter destas noções impressas em nossas mentes, tentando verificar se elas "são conceitos propriamente ditos, ou simples regras que se aplicariam formalmente aos conceitos". Se não chega a nenhum resultado mais conclusivo quanto a essa questão, afirma, contudo, que a ação das regras eternas sobre o pensamento não comporta nenhum conteúdo e é essencialmente reguladora (ibid.p.125) e indica dois aspectos, segundo ele, seguros, quanto à compreensão do papel das noções impressas na iluminação: 1) o fato de que nenhuma das noções presentes na iluminação contém nenhum elemento de origem empírica; e 2) a noção impressa supõe a intervenção da iluminação assim que assume um caráter de necessidade. Isto o possibilita dizer que "...o ponto de aplicação da iluminação é menos a faculdade de conceber que a faculdade de julgar, já que a seus olhos (de Agostinho) a inteligibilidade do conceito reside menos na

generalidade de sua extensão do que no caráter normativo que sua necessidade confere a ele mesmo." (ibid.p.124)

Para Markus (1967:367), contudo, as noções impressas em nossas mentes podem funcionar tanto como conceitos quanto como um critério de julgamento, muito embora julgue difícil determinar qual o conteúdo exato do conhecimento operado pela iluminação. (ibid. p.366) Para ele, se a iluminação constitui um relato válido do processo de conhecimento racional, ela, porém, não anularia a hipótese de que Agostinho considera mais de uma maneira em que a divina presença pode se mostrar à mente, ou como ele mesmo diz, "...mais de um nível em que a mente participa da verdade eterna"(ibid.p.369), em que está se referindo não só ao caráter legislativo exercido pelas noções impressas, mas também ao necessário movimento da alma em direção à luz interior de Deus, o que ele chama de "lembrar" de Deus. (Veremos no capítulo dedicado ao Mestre interior o que significa mais propriamente este "lembrar-se" de Deus).

Já Quiles (1958:257), ainda que aceitando a idéia de que as noções impressas funcionem como princípios para a capacidade de julgar, afirma que "...não é possível restringir a função da iluminação à simples regulação de nossos juízos, senão que se estende ao conhecimento mesmo de Deus e da alma e dos conceitos ou essências ou *rationes eternae* em si mesmas".

Quanto a mim, tendo a concordar, numa primeira abordagem, com Gilson, já que todas as passagens de Agostinho com que me deparei sobre as idéias divinas parecem-me apontar para seu caráter regulador e normativo, como se pode ver na seguinte seleção:

1-...Mas contemplamos (*intuemur*) a verdade inviolável pela qual conseguimos definir de modo perfeito, o quanto podemos _ não qual seja o estado da alma de cada um, *mas qual deva ser*, conforme as razões eternas. (*DT*, IX, 6, 9 grifo meu)

2- ...Contudo, é a uma função mais alta da inteligência que pertence a possibilidade de fazer juízo e respeito dessas realidades corporais, segundo razões incorpóreas e eternas. (*DT*, XII, 2, 2)

3- ...Fazemos es ses julgamentos em concordância com as regras interiores da verdade, as quais percebemos em comum... (*DLA*. II, 12)

4-...Alguns, certamente, têm, para contemplar nossa luz, uma vista mais penetrante que a nossa; mas eles não podem atingir esta luz incorporal que se irradia de alguma forma em nosso espírito, *a fim de nos permitir fazer sobre todas as coisas um julgamento reto*; porque é na medida em que a possuímos que somos capazes. (DCD, XI, 27-grifo meu)

Por essas passagens podemos depreender, sobretudo, a finalidade primeira do conhecimento das verdades eternas por nós: o de sermos capazes de emitir um julgamento correto a respeito de todas as coisas. Contudo (e aí tenho de reconhecer que Markus tem razão), se a função primordial da iluminação não é a produção dos conceitos, ela tem de pressupô-los a fim de que se tenha o parâmetro com o qual nossos juízos se deparam com vistas a aferir sua verdade ou não. Estou querendo dizer que, em última análise, não posso julgar uma coisa, se ela é perfeita ou não, justa ou não, bela ou não, se já não disponho dos conceitos de perfeição, justiça, beleza (já que não cheguei a essas idéias abstraíndo-as do sensível). E se deles disponho, Agostinho me diz, é porque foram impressos em mim; não no sentido de que detenho a perfeição, a justiça, ou a beleza em minha mutável natureza, mas sim que, no ato mesmo de buscar a verdade dos meus juízos, aquilo com o que me deparo é o caráter necessário da verdade dos meus juízos. Por isso mesmo Gilson (1943:122) vai nos dizer que "...tudo se passa como se Agostinho não considerasse o conceito senão como a matéria dos julgamentos apodícticos que ele funda e como se este elemento do conceito fosse precisamente isto que a iluminação divina se propõe antes de tudo a explicar". Mas será que dizer que o conceito pode ser considerado como a matéria dos julgamentos apodícticos que ele funda não é dizer que as noções impressas nos fornecem, além do caráter legal e necessário dos julgamentos, também o seu conteúdo? Gilson diz que não. Não é o conteúdo do conceito que as idéias divinas, ou noções impressas, imprimem em nós, mas o "...julgamento pelo qual elas se explicitam".(ibid.123) Quer dizer, todo o conteúdo das noções impressas "...se reduz para nós aos julgamentos que as exprimem." (ibid.p.124) Mas em que isso é diferente de dizer, com Markus, que "...a noção impressa é claramente tanto um conceito e um critério de julgamento _ as duas coisas fundindo-se uma na outra..."? (Markus, 1967:367)

Creio que o aspecto que Gilson pretende afastar é o da possibilidade de se interpretar existir na iluminação um ontologismo, no sentido de que a iluminação franquearia o acesso aos conteúdos das idéias divinas. Nesse sentido, concordo plenamente com ele: a iluminação não pressupõe um contato com o conteúdo das idéias divinas: em nenhum texto encontra-se tal pressuposição. Mas este fato não significa negar a existência dos conceitos quando a iluminação acontece, como Markus fala acima. As noções impressas têm de funcionar também como conceitos para que tenhamos o parâmetro com o qual confrontaremos nossos juízos. Ainda que, como Gilson diz, "o conteúdo das noções impressas se reduz aos julgamentos que as exprimem", para que esses julgamentos existam é necessário, a meu ver, que as noções impressas nos forneçam as idéias de justiça, beleza, virtude, sabedoria etc. E isso não constitui o que se chama de conceitos? De que outro modo os julgamentos a que Gilson se refere podem existir se as noções impressas não funcionarem também como conceitos?

Na verdade, ele faz uma distinção entre a interpretação das idéias divinas como conceitos ou das idéias divinas como regras: se fossem conceitos, seriam conteudísticos e não se explicitariam como regras. Mas uma coisa não exclui a outra e, a meu ver, o fato de se aceitar a interpretação das noções impressas como sendo também conceitos não implica dizer que se está tendo um acesso ao conteúdo dessas idéias ou noções: elas seriam conceitos na medida em que fornecem justamente as regras necessárias capazes de emitirmos nosso juízos. Se não se interpreta o conceito em um sentido conteudístico, creio que é perfeitamente possível conciliá-lo com a iluminação. Ou de que outra forma teríamos acesso ao caráter apodítico das noções impressas, como ele mesmo nos diz?

Mas será possível um conceito não ser conteudístico? Se entendermos conceito no sentido proposto pelo próprio Gilson, como a matéria dos julgamentos apodíticos que exprimem as noções impressas ou como as regras com as quais nos defrontamos na emissão dos juízos, creio que é possível. Só assim se pode compreender o fato de ele negar um valor de conteúdo às noções impressas, e, no entanto, segundo eu vejo, exemplificar a ação das idéias divinas sobre o pensamento lançando mão, de alguma forma, de aspectos conceituais existentes nas noções impressas, como ele (Gilson, 1943:123/124) nos diz: "...a

justiça é entregar a cada um aquilo que lhe é devido; a sabedoria é preferir o eterno ao temporal; a caridade é amar a Deus acima de todas coisas..." Isso quer dizer que, em última instância, ele estaria mais próximo de Markus do que pode parecer à uma primeira vista.

Cabe agora procurar saber se estas noções foram impressas em nós de uma vez por todas ou se, na verdade, a elas só temos acesso por meio do esforço do pensamento em busca da verdade. Neste ponto Gilson e Boyer concordam: as ideias divinas não foram colocadas em nós de uma vez por todas.⁶¹ Se não o foram é porque, em alguma medida, elas deverão ser objeto não de sua produção por nós, mas de seu reconhecimento e alcance. Quero dizer que será somente pelas operações do pensamento que se chega às ideias divinas. É isto que Agostinho nos diz em *Conf. X*, 11, 18:⁶²

...Descobrimos assim que aprender as coisas _ cujas imagens não atingimos pelos sentidos, mas que contemplamos interiormente sem imagens, tais como são em si mesmas _ significa duas coisas: colher pelo pensamento o que a memória já continha esparsa e desordenadamente, e obrigá-lo pela reflexão a estar como que à mão, em vez de se ocultar na desordem e no abandono, de modo a se apresentar sem dificuldade à nossa reflexão. Quantas noções desse gênero contém a minha memória, noções já encontradas e, segundo a expressão usada anteriormente, como que à mão, e neste caso dizemos que as aprendemos e conhecemos. Se, porém, deixamos de evocá-las, ainda que por pequeno espaço de tempo, elas de novo mergulham e se dispersam em remotos recessos. Então, é preciso que o pensamento as descubra, como se fossem novas, e as extraia (pois não têm outra habitação), e novamente as reúna, para que seja possível conhecê-las, como que juntando-as depois de dispersas. Dessa operação deriva o verbo *cogitar*, sendo que *cogo* está para *cogito*, como *ago* está para *agito*, *facio* para *facito*. No entanto, a palavra *cogito* tornou-se exclusiva do espírito, de modo que agora *cogitar* significa a ação de colher, mas somente no espírito, e não alhures.

⁶¹ "...Mais on voit en même temps par là en quel sens et dans quelles limites il est légitime de parler d'un innéisme augustinien. Non seulement, ainsi qu'on vient de voir, ce sens exclut toute préexistence à la manière de Platon, mais il exclut encore que Dieu ait déposé en nous, une fois pour toutes, des idées toutes faites...", in Gilson, op. cit. p. 101; e ainda Boyer: "...Saint Augustin a-t-il pensé que l'action divine pose dans l'esprit les idées toutes faites, ou bien at-il laissé dans leur formation un rôle actif aux énergies humaines?" Ao que responde: "...Nous ne voyons pas qu'on puisse attribuer l'innéisme à saint Augustin. Il en repoussait l'hypothèse dès lors qu'il réclamait pour l'esprit non pas un contact transitoire, opéré une fois pour toutes, avec la première Intelligence, mais une relation continue avec Dieu, un recours à lui répété, une dépendance de lui actuelle et renouvelée à chaque intelligence.", in Boyer, op. cit. p. 237/8

⁶² *Conf.* Edit. Paulus, tradução de Maria Luiza Jardim Amarante, com revisão cotejada de acordo com o texto latino por Antonio da Silveira Mendonça.

Em outra tradução encontramos do seguinte modo esta frase final:

...Porém a inteligência reivindicou como próprio este verbo (*cogito*), de tal maneira que só ao ato de coligir (*colligere*), isto é, ao ato de juntar (*cogere*) no espírito, e não em qualquer parte, é que propriamente se chama "pensar" (*cogitare*).⁶³

Ainda que esta passagem remeta para questões como o problema da reminiscência e o da memória que iremos ver mais à frente, ela importa por mostrar o ponto que interessa aqui, a saber, o de que as idéias divinas, ou as noções impressas, embora estejam dentro da alma, só podem ser conhecidas via o ato de pensar (*cogitare*). Sem o pensamento não se as conhece. Portanto, para o conhecimento das noções impressas torna-se indispensável uma participação, uma colaboração, de cada um, de cada alma, buscando-as. Novamente temos aqui a idéia de que é preciso buscar para encontrar, pensar para conhecer.⁶⁴

Não há, em Agostinho, uma concepção de inatismo ou ineísmo ao molde platônico, em que a alma possui desde seu nascimento as idéias de todas as coisas, por já as ter contemplado em outra vida. Muito embora haja uma controvérsia de se, nos primeiros diálogos, Agostinho estaria adotando ou não a teoria da reminiscência platônica, é certo que em sua concepção mais definitiva, em sua obra madura, é absolutamente impensável a aceitação da preexistência das almas. Por isso mesmo, Gilson(1943:96) vai dizer que "...eliminando a reminiscência, Agostinho elimina *ipso facto* o inatismo".

O que Agostinho está nos dizendo é que as noções inatas, impressas na alma, só podem ser conhecidas quando o pensamento se coloca em movimento. Porém, esse movimento, ou essa operação do pensamento, não produzirá as noções ou a verdade, mas sim será capaz de reconhecê-las. De novo temos a referência à doutrina da iluminação, com o intelecto podendo "ver" as noções impressas. Contudo, não há inatismo no sentido platônico já que o que o

⁶³ Conf. Os Pensadores, tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, S.J.

⁶⁴ "...Com efeito, é assim que as realidades incompreensíveis devem ser procuradas, de modo que não considere ter encontrado aquele que compreende quão incompreensível é o que busca. Porque nesse caso, se insiste na procura, se se percebe ser incompreensível o que se busca, senão porque não se há de desistir enquanto avança na pesquisa do incompreensível, e que se aperfeiçoa cada vez mais, aquele que procurando tão inestimável bem sabe que se deve procurar é para encontrar, e que se encontrar é para procurar com maior ardor? Procura-se para que sua descoberta seja mais gratificante, e encontra-se para que sua procura seja feita com mais

intelecto vê não são os conteúdos propriamente das noções, já completamente prontos. Ele não tem acesso às idéias de beleza, justiça, virtude, sabedoria, etc, como já tendo sido postas completamente prontas e acabadas dentro de cada um, mas, ao contrário, estas idéias necessitam ser objeto da operação do intelecto para que se chegue a elas. Não é porque eu já contemplei a beleza em outra vida que eu reconheço algo belo, mas porque eu vejo o que a beleza deve ser, explorando minha racionalidade e consciência, é que posso considerar algo belo. A beleza em si não existe como um conteúdo a ser conhecido, mas deve ser o produto de uma inquirição de nossa mente. Se inquirimos nossa alma, com uma reta vontade, o Mestre interior, o Verbo divino,(como iremos ver já) nos dirá o que é belo e o que não é, o que é justo e o que não é, o que é certo e o que não é.

Este movimento do pensamento, da alma, na busca da verdade é chamado a *cogitatio* agostiniana. Como bem nos mostra Gilson (1943:101), "...*cogitare* é então o movimento de um pensamento que recolhe em si os conhecimentos latentes que ele contém, seja os que ele ainda jamais considerou (quando então ele *aprende*), seja os de que já tinha conhecimento, mas havia esquecido, quando então se diz que ele *lembra*." Eu só sei o que a beleza deve ser se minha mente está funcionando, analisando, comparando. Logo, não há inatismo, no sentido conteudístico, daquilo já completamente dado e acabado. Mas, sem dúvida, há algum inatismo no que tange à maneira como as noções foram colocadas em nós: elas estão em nós não num sentido espacial, já que a alma é incorpórea e não ocupa espaço, mas dentro de um modelo de concepção da criação do homem que postula existir em nós a capacidade e a possibilidade de se encontrar a verdade no interior da alma. Nesse sentido, Gilson (1943:102) nos lembra que apenas em dois casos se pode falar em inatismo no pensamento de Agostinho: 1) enquanto se opõe ao empirismo aristotélico que "...faz derivar da sensação o conteúdo de todos os nossos conhecimentos; e 2) enquanto apresenta uma concepção de conhecimento que remete ao interior da alma ao encontro da verdade, já que, em "...todo conhecimento verdadeiro encontra-se um elemento cuja origem não está nem nas coisas, nem em nós mesmos, mas em uma fonte que nos é mais interior que o nosso próprio interior." Somente

aidez." in *De Trin.* XV, 2, 2; cf. ainda:"... Uma realidade incorpórea é vista quando compreendida; e é conhecida quando compreendida." *ibid.* XIV, 6, 8b.

nestes dois casos se pode falar em inatismo em Agostinho, muito embora seu pensamento antecipe o que veio mais tarde a constituir a doutrina das idéias inatas, como bem nos mostra Taylor.⁶⁵

Se as idéias divinas precisam ser objeto de um percurso do pensamento para que sejam encontradas, este processo se dá concomitantemente à geração de um verbo interior. É o que veremos agora.

3.6. O verbo interior e a iluminação

Há um paralelismo claro entre a concepção de Agostinho sobre o verbo interior e a doutrina da iluminação: pode-se dizer que o verbo interior está para o Verbo divino assim como a luz criada está para a luz incorpórea de Deus. Agostinho faz diversas referências a esse verbo interior, verbo humano que, no entanto, aponta para algo que o transcende e, por isso mesmo, é um verbo anterior à sua enunciação em qualquer língua conhecida. Vejamos como ele o concebe:

..Naquela Verdade eterna, segundo a qual todas as coisas temporais foram feitas, é que contemplamos com o olhar da mente a *forma* que serve de modelo a nosso ser, e conforme à qual fazemos tudo o que realizamos em nós ou nos corpos. Graças a ela, nós temos conhecimento verdadeiro das coisas, conhecimento que é como o verbo por nós gerado em uma dicção interior[...] Assim, pois, nada fazemos por meio dos membros do corpo, em nossas ações e palavras, que utilizamos para aprovar ou reprovar a conduta moral das pessoas, que não seja antecipado por esse verbo gerado em nosso interior. Ninguém faz algo voluntariamente sem antes o ter dito em seu coração. (DT, IX,7,12)

Ainda que de nítida inspiração estoíca, a idéia de que não fazemos nada voluntariamente sem que antes o tenhamos dito no coração será revestida, em Agostinho, de uma dimensão transcendente que revelará sobretudo a inserção simbólica do pensamento cristão. Quero dizer que se encontrará aí, como em

⁶⁵ "Augustine, by taking the Platonic notion of memory and cutting it from its roots in the theory of prenatal experience (a doctrine hard to square with Christian othodoxy), developed the basis for what later became the doctrine of innate ideas. Deep within us is an implicit understanding, which we have to think hard to bring to explicit and conscious formulation. This is our *memoria*. And it is here that our implicit grasp of what we are resides, which guides us as we

diversos outros aspectos de seu pensamento, a idéia de que a mente humana é a depositária de formulações que apontam para algo que está no lugar de, isto é, o verbo interior é o verbo gerado por nós mas que só existe devido a algo que o transcende, o Verbo divino, causa última de sua razão mesma de ser. Daí o simbólico da construção, já que está-se transitando por um lugar que diz de algo que, para significar, necessita de um outro algo. No caso do verbo interior, ele só adquire significado quando é remetido ao Verbo de Deus. Por isso mesmo, o verbo verdadeiro nada tem de seu, ainda que tenha nascido de nossa ciência⁶⁶ e, como vemos na citação acima, é graças à Verdade que temos o conhecimento verdadeiro das coisas, de tal modo que, como nos mostra Agostinho, "...aquele que está na verdade está no verbo e o que não está na verdade, também não está no verbo." (*DT*, XV,11,20)

Esse verbo interior pré-existe à sua enunciação em qualquer língua, ele é "...anterior a todos os signos nos quais se traduz."⁶⁷ No entanto, necessita ser comunicado aos outros. Para isso, precisa-se de algum "sinal", no dizer de Agostinho: "...Entretanto, como é preciso fazer chegar ao conhecimento daqueles com que falamos, assumimos algum sinal que o signifique."⁶⁸

Agostinho, no livro XV do *DT* procura estabelecer as semelhanças possíveis entre o nosso verbo interior e o Verbo de Deus. Por isso ele diz que é o verbo humano aquele que "...à semelhança do qual se percebe de alguma maneira, como em enigma, o Verbo de Deus." (*DT*, 10,19) Uma das semelhanças é assinalada no fato de que assim como o Verbo de Deus se fez carne, também o verbo da mente, o verbo interior, encarna-se no som sensível: "...Assim, nossa palavra torna-se, de certo modo, voz do corpo ao assumir essa voz para se revelar aos homens de modo sensível _ tal como o

move from our original self-ignorance and grievous self-misdescription to true self-knowledge." in Taylor, op. cit. p. 135

⁶⁶ "Esse verbo não pertence a nenhum idioma, é um verbo verdadeiro provindo de uma realidade verdadeira, nada tem de próprio, mas nasce inteiramente do conhecimento do qual se origina. [...] O essencial é que o verbo seja verdadeiro, ou seja, originado de realidades conhecidas." in *DT*, XV, 12, 22a

⁶⁷ *ibid.*; cf. também XV, 10,19: "...O pensamento informado pelo que sabemos é o verbo pronunciado no coração. Verbo que não é palavra grega, nem latina ou de qualquer idioma."

⁶⁸ *ibid.* XV, 10, 19; cf. também XV, 11,20: "...A palavra que soa no exterior é, pois, um sinal da palavra que resplandece em nosso interior, à qual convém, mais adequadamente, o termo de verbo. Pois o que se refere pela boca carnal é a voz da palavra interior e denomina-se com propriedade verbo, devido ao que foi assumido para se exteriorizar."

Verbo de Deus se fez carne, assumindo-a para se manifestar aos sentidos dos homens, de modo sensível." (ibid. XV, 11,20)

Outra semelhança reside na sentença escriturária segundo a qual *tudo foi feito por ele*, quer dizer, tudo veio a existir a partir do Verbo de Deus; para Agostinho, também é do verbo interior que as ações derivam, já que "...não há obra humana que não seja dita no coração, antes de ser realizada". (ibid.)

Finalmente, do mesmo modo que há uma semelhança entre a imagem nascida de Deus (o Filho) e Deus mesmo, há também uma semelhança entre o conhecimento implícito que a alma tem de si mesma (*notitia*) e a geração, a partir desse conhecimento, de um verbo, necessariamente verdadeiro e semelhante ao conhecimento que o gera:"...Portanto, quando o que está no conhecimento (*notitia*) faz-se verbo, então há um verbo verdadeiro e é a verdade, tal como pode ser esperado da criatura humana. De tal modo que aquele que está na verdade está no verbo, e o que não está na verdade também não está no verbo. E aqui é onde se reconhece aquele: *sim, sim; não, não* (Mt, 5,37). Assim, essa semelhança da imagem criada aproxima-se, na medida do possível, daquela semelhança da imagem nascida, pela qual o Deus Filho é proclamado substancialmente semelhante ao Pai, em tudo. (ibid)

Apesar das semelhanças entre o verbo interior e o Verbo de Deus, também no livro XV do *DT* Agostinho arrola as dessemelhanças existentes entre eles. Essas dessemelhanças repousam, sobretudo, em que: 1) em Deus, ser e saber são uma única coisa, enquanto em nós o "...ser não se identifica com o saber, porque podemos existir sem que tenhamos o gosto do saber" (*DT*, XV, 13, 22b). Desse modo, nossa ciência é muito diferente e distante da ciência divina, ao passo que a ciência de Deus é a sua própria sabedoria: em Deus o Verbo nasce da essência do Pai, sendo-lhe igual em natureza. Em nós, o verbo nasce de uma ciência imperfeita, uma ciência que não é ela mesma sabedoria; 2) em nós, é possível o verbo ser falso, seja porque nos enganamos ou porque mentimos, enquanto em Deus não existe essa possibilidade: o Verbo de Deus não se engana nem mente; 3) nosso verbo está inserido no tempo, vem de um conhecimento e é produto de nosso pensamento, sendo portanto "formável" antes mesmo de se formar; enquanto o Verbo de Deus é coeterno a ele. As dessemelhanças são tais que, mesmo no fim dos tempos, quando virmos o Verbo de Deus tal como ele é (1Jo,3,2), ainda assim nunca o verbo humano lhe será igual em natureza, pois "...a natureza criada será sempre inferior com relação à natureza do Criador." (*DT*, XV, 16,26) Posto que existam

dessemelhanças entre o Verbo de Deus e o verbo humano, é porque também há semelhanças que é possível se traçar uma concepção do verbo interior que revela a eleição do homem como a criatura distinguida de toda a criação, pois só a mente humana é capaz de contemplar, ainda que de modo imperfeito, a Trindade perfeita.⁶⁹

Toda a concepção do verbo interior em Agostinho repousa sobre a idéia de que existe um saber imanente à alma, o qual antecede sua enunciação em qualquer língua; o verbo interior "...nasce de um saber imanente à alma, quando esse saber se exprime numa palavra interior." (*DT*, XV, 27,49). Daí porque a formulação do verbo interior remete-nos à doutrina da iluminação, na medida em que o verdadeiro conhecimento deverá estar articulado ao conhecimento das verdades eternas, que serão como que a *forma* que inspirará a busca da verdade, e buscá-la é o mesmo que entrar em contato com o Verbo divino, como nos atesta a Ir. Nair de Assis Oliveira: "...Todo conhecimento verdadeiro é necessariamente conhecimento nas verdades eternas do Verbo. Isso porque o ato mesmo de conceber a verdade em nós, não é senão uma imagem da concepção do Verbo pelo Pai, no seio da Trindade. Com efeito, como o Pai concebe eternamente uma perfeita expressão de si mesmo, que é o Verbo, assim também, o pensamento humano, fecundado pelas razões eternas do Verbo, gera interiormente, um conhecimento verdadeiro de si mesmo."⁷⁰

O verbo interior gerado pela mente é concebido pelo amor, que é como "...o laço de união entre o verbo e a mente que o gera e incorpora-se a eles, como um terceiro elemento, em amplexo incorpóreo..." (*DT*, IX,8,13) O amor, no entanto, poderá se inclinar ou à concupiscência ou à caridade, o amor das criaturas ou o amor a Deus. Não que Agostinho nos diga que não se devm amar as criaturas, mas sim que se deve amar a Deus nas criaturas e não nelas mesmas. Quando o amor dirige-se ao conhecimento de Deus e das coisas espirituais, não há distância entre a concepção e o nascimento do verbo; porém, quando se

⁶⁹ "Por outro lado, em relação àquela suma, inefável, incorpórea e imutável natureza a ser contemplada de modo imperfeito pela inteligência, nunca o olhar da mente, sob a direção única da regra de fé, pode se exercitar melhor, do que naquilo que o homem possui em sua natureza com maior perfeição do que os demais animais, e mesmo do que outras partes da alma humana, isto é, a sua própria mente. Foi outorgada a ela, certa percepção das coisas invisíveis; a ela que situada como que em lugar superior e interior e como na presidência de honra dos sentidos corporais, os quais lhe comunicam tudo o que é objeto de juízo. Acima dela, nada há a quem deva se submeter, a não ser a Deus." *ibid.* XV,27,49.

⁷⁰ Ir. Nair de Assis Oliveira, *DT*, Editora Paulus, nota 23, p. 630/631

dirige às coisas carnis separa-se a concepção do verbo e o seu nascimento. Isso porque, segundo Agostinho:

...nesse caso, o que foi concebido pela concupiscência só nasce ao ser possuído e desejado. Pois não basta à avareza conhecer e amar os riquezas se não as possuir; nem conhecer e amar os prazeres da mesa e da cama, se não os desfrutar de fato; nem conhecer e amar as honras e o poder, se não os conseguir. E acontece que mesmo tendo conseguido tudo isso não lhe traz satisfação.⁷¹

Somente quando a mente gera um verbo cujo amor dirige-se às coisas espirituais é que se tem a possibilidade de um conhecimento verdadeiro, a posse da verdade, que leva à felicidade. E mesmo quando nos enganamos, ou mentimos, ou conhecemos um vício, gera-se um verbo verdadeiro, a saber, o verbo que constata que estamos enganados, que estamos mentindo, ou que reprovamos certo vício.⁷² Porém, somente no amor de Deus se pode descansar. Toda a inquietude da alma em busca da verdade e da felicidade só cessa na fruição de Deus.⁷³ Portanto, a mente estará em permanente busca (*DT*, IX,12,18) de um verbo que a apazigue e este verbo só pode existir quando vem acompanhado de um amor pela verdade, que é o amor a Deus.

Apontar a dimensão simbólica da formulação do verbo interior é importante também na medida em que toda sua construção virá marcada por uma dialética do espírito, em que o verbo interior é um contínuo vir-a-ser⁷⁴ em oposição ao Verbo permanente e eterno de Deus. Esse contínuo vir-a-ser de nosso verbo é resultado da busca do amor que nos move a encontrar o seu próprio conhecimento. Aquele que ama e que busca já tem algum conhecimento implícito (*notitia*), conhecimento, porém, que só se atualiza plenamente na geração de um verbo interior concorde com a realidade a que se refere. O que Agostinho nos mostra é que nesse processo de busca parte-se não do

⁷¹ *ibid.* IX, 9, 14; cf. também a explicação da Ir. Nair de Assis: "...O verbo será concebido pelo amor _ por um amor culpável da criatura, ou pelo amor casto e puro de Deus. O verbo e a mente que o gera vêm-se enlaçados por um abraço espiritual (*complexu incorporeo*), pelo amor unitivo (*amor coniungit*). O amor tem, pois, sua origem, nessa união da alma com o verbo. Ele é o terceiro elemento, o termo de permissão (*quasi medius amor coniungit*) que une o gerador ao gerado e os mantém entrelaçados." *De Trin.* nota 27, p. 632

⁷² *ibid.* IX, 10, 15 e XV, 15, 24

⁷³ "...também nós descansaremos em ti, no sábado da vida eterna, depois dos nossos trabalhos, que são bons porque os concedeste a nós." *Conf.* XIII, 36.

⁷⁴ "Acontece que nosso verbo mental, que é um enigma, encontra-se em contínuo vir-a-ser, na procura de um saber que o forme e gere." Ir. Nair de Assis Oliveira, nota 44, do *DT*, XV,15, 25.

desconhecido, já que "...um ideal (*speciem*) atrai a alma _ ideal que ela conhece, ao qual aplica seu pensamento."(*DT*, X,1,2)

Pode-se perceber a estreita ligação de teses matrizes no pensamento de Agostinho e como se dá a inter-comunicação entre sua concepção de criação, a doutrina da iluminação e a do verbo interior. Porque, como vimos, a iluminação só encontraria sua justificação última na concepção cristã de criação da alma, a qual seria dotada, desde sua criação, com a luz criada, o intelecto; do mesmo modo, o verbo interior, gerado pela mente impulsionada pelo amor, irá buscar uma elocução onde mais se assemelhe ao Verbo divino, isto é, na verdade e nas razões eternas. Quanto mais se volte para essas realidades, mais caminhará na perfeição, transformando-se para chegar o dia em que seremos semelhantes a Deus. Por isso nosso verbo é semelhante, como em um enigma, ao Verbo de Deus. (ibid. XV, 15,24)

Se, então, o homem foi criado inteligente com a finalidade de buscar a Deus (ibid. XV, 2,2) e se, nessa busca, gera um verbo que, em enigma, procura assemelhar-se a Deus, devemos supor existir no pensamento de Agostinho um escalonamento na busca da verdade, ou, se estamos tratando da iluminação, de graus ascendentes a fim de se chegar a ela. Como isso ocorre?

3.7. Os graus da iluminação

Já fiz menção ao fato de que a possibilidade de o intelecto "ver" ou "intuir" as verdades eternas é resultado de um esforço da mente a fim de encontrar a verdade. Não se trata, portanto, do conhecimento de uma verdade evidente sem prévio esforço. Por outro lado, sabe-se que a busca pela verdade não se esgota em si mesma, constituindo como que uma etapa ou prévia ou concomitante à vida feliz. A veemente defesa de que podemos conhecer a verdade que, como vimos, é Deus, acontece como uma primeira prova de certeza para aqueles que buscam uma vida imortal na beatitude divina. Por esse motivo se, do ponto de vista epistemológico, conhecer a verdade é o fim último, do ponto de vista moral (o qual aliás é o mais distinguido no pensamento de Agostinho), esse conhecimento funciona como uma ancoragem para um bem maior, a obtenção da felicidade e da sabedoria. Tendo esses aspectos em mira,

pode-se dizer que o fato de a iluminação ocupar-se predominantemente das questões relativas ao conhecimento é o que determina o seu próprio limite; porque se permite o conhecimento da verdade, não garante, pelo menos a princípio, a salvação.⁷⁵ Sem dúvida, o conhecimento da verdade tal como Agostinho entende, de alguma forma, necessariamente, implicará na obtenção da felicidade e da sabedoria, já que não é possível percorrer todo o caminho em sua busca e ao encontrá-la, ela que é o próprio Deus, não se encontre também estes dois outros objetivos.

Contudo a iluminação pode se desvincular do objetivo do conhecimento da verdade primeira e única e circunscrever-se a um terreno mais restrito, o da aquisição da verdade dos juízos a respeito, por exemplo, de objetos sensíveis. Pode ser que alguém seja douto nas artes mecânicas, ou de construção, ou de navegação, na numismática, astronomia e, no entanto, não esteja na busca de uma verdade única e primeira. Sua inteligência o capacita em conhecimentos específicos, nos quais se destaca, porém não necessariamente o fará perguntar-se sobre a proveniência de sua capacidade, sobre o princípio causador de sua aptidão. Nesse caso, a doutrina da iluminação está em operação, para garantir a posse de conhecimentos verdadeiros em áreas específicas, mas não avança na discussão ou na busca filosófica pela felicidade e sabedoria. Sendo assim, temos de admitir alguma gradação dentro da iluminação, uma gradação que vai desde o seu nível mais primário, o da aquisição do próprio conhecimento dos sensíveis, até um conhecimento maior, a obtenção da sabedoria. Se tomamos o que Quiles (1958:257) nos diz, citando Sciacca, que "...distingue, de pronto, três graus da iluminação: a luz natural da razão, com que se julga as coisas; a luz da inteligência, ou intuição das verdades inteligíveis, e a luz da graça, com que se conhecem as verdades sobrenaturais...", vemos como é possível haver iluminação sem que haja a sabedoria ou a própria salvação.

Do mesmo modo, Gilson (1943:127) nos fala de uma gradação de iluminações quando o intelecto ou apreende a verdade cada um em si mesmo, ou quando ele a apreende na luz divina, caso dos maus e injustos (creio que a

⁷⁵ "Enfin, parlant de la nécessité du baptême pour l'illumination de l'âme, saint Augustin rencontre le texte de saint Jean sur le Verbe qui illumine tout homme venant en ce monde: la création de l'oeil intérieur, de la raison qui sommeille chez l'enfant, n'est-ce pas une illumination? Soit, répond Augustin, mais ce n'est pas l'illumination qui sauve." in Boyer, op. cit. p. 237

maioria de nós), em que se está mais distante do que o primeiro no conhecimento da verdade, já que sabem o que são as virtudes sem as ter.

Portanto, se a iluminação é pressuposta para a maioria dos homens como condição para se chegar à própria sabedoria e à beatitude, ela, contudo, não é garantia de sua obtenção. Por isso mesmo, Agostinho ocupa-se em propor um programa de salvação⁷⁶ ao cristão, com vistas a ajudá-lo a aprimorar-se em sua gradual e progressiva ascense espiritual.⁷⁷ É o que ele faz tanto na *DC*, quanto do *DQA*, ainda que partindo de diferentes estágios.⁷⁸ Na *DC*, por exemplo, ele parte de um estágio em que a alma já reconhece a prevalência do espiritual sobre o temporal, partindo do temor a Deus, tornando-se manso pela piedade, exercitando-se na ciência (o estudo das Escrituras), fortalecendo-se na fortaleza (apartado da alegria das coisas temporais), aperfeiçoando-se no amor ao próximo no conselho (onde purifica sua alma desassossegada), subindo à purificação interior quando já suporta melhor a visão da luz divina, mas ainda

⁷⁶ A idéia de um programa de salvação, ou de graus de ascensão da alma nas virtudes, nos fala de um modo de pensamento de Agostinho que tem correspondência também com seu modelo de explicação do sensível, com a noção "progresso" presidindo muito de seu pensamento. Poderia ser objeto de um estudo específico tentar verificar, por exemplo, se essa idéia de "progresso" (que poderíamos ler como "evolução", o que nos permitiria pensar que o caráter evolutivo que veio a marcar tanto de nosso pensamento pudesse ter como fonte questões de ordem tanto filosóficas quanto teológicas) pode explicar questões tanto no desenvolvimento da matéria moral quanto naquelas relativas ao mundo físico, quando Agostinho adota a noção estoica das *rationes seminales* para dar conta do vir-a-ser do mundo, tentando compatibilizar o modelo de criação cristão com o fato reconhecido de que muitas coisas vieram a ser em diferentes momentos, como ele observa do *DT*, III, 9.

⁷⁷ O que chamo de programa de salvação é identificado por Cary, nos primeiros diálogos de Agostinho, com um programa de educação baseado no método socrático pergunta-resposta, com um acento mais filosófico do que teológico, o que caracterizaria a idéia de um programa de salvação. Diz-nos ele: "...His own descriptions of his early program of education frequently echo it, connecting learning with recollection, and both with the method of question and answer, by which we are to rise "step by step" from sensible things to intelligible things.", op. cit. p. 202. Cary nos diz ainda que entre os diálogos de Cassiciaco e as obras da fase madura de Agostinho há uma mudança de cenário, que passa de conversações filosóficas a um cenário mais teológico, de modo que "...the form of education shifts from liberal disciplina to catholic doctrina." *ibid.* p. 267

⁷⁸ Cary remonta o que ele chama de um programa de estudos ao *De Ordine*, onde Agostinho aponta para "...the seven liberal disciplines whose purpose is to lead us from our current state of ignorance to a knowledge of the Truth. The program culminates in the study of philosophy, which is mainly concerned with issues of Platonist ontology such as the nature of evil and the relation between God and the soul." Cary, op. cit. p. 274. Pode-se observar, com base na leitura que ele faz do *De Ordine* que se, nesta obra, a disciplina culminante é a filosofia, na *DC* e no *DQA* os últimos graus de ascensão da alma já vêm revestidos de contornos menos filosóficos e mais teológicos; do que se pode dizer que não é que nos diálogos de Cassiciaco Deus esteja ausente, mas que, para Agostinho, a verdadeira filosofia não se distingue do ápice da felicidade, que é o encontro de Deus. Daí o caráter mais acentuadamente escatológico que o programa de educação passa a assumir em suas obras mais maduras.

em "enigma e em espelho" e, finalmente, chegando à sabedoria, "onde gozará delícias, tranquilo e em paz". (*DC*, II,7,9-11)

Já no *DQA*, ele nos fala dos sete graus de magnitude do poder da alma sobre o corpo partindo, porém, desde sua função primeira, a saber, a de unificar e conservar o corpo; indo depois à sensação, uma forma mais alta de vida, e chegando então à ciência e à arte de tudo o que a potência humana de raciocínio e imaginação pode produzir. Este três primeiros graus da ascensão da alma dão-se, ainda, no dizer de Gilson (1943:160), anteriores à graça, a qual só começará a se manifestar a partir do quarto grau, quando "...por uma decisão que a introduz [a alma] à sabedoria, começa a se voltar do baixo para se dirigir ao alto." O quarto grau é onde começa a "bondade e o louvor verdadeiro".(*DQA*, cap. 33) Segundo Gilson este quarto grau do *DQA* corresponderia, em alguma medida, do primeiro ao sexto apontados no *DC*, quer dizer, o temor a deus, a piedade, a ciência e a fortaleza, o conselho e a purificação compreenderiam o que, no *DQA*, Gilson identifica como virtude. O quinto grau é o que se poderia chamar de tranquilidade, em que "...uma coisa é procurar a pureza de oração, outra coisa é já ter atingido esse estado. Coisa distinta é a ação com que ela mesma se purifica do mal, outra coisa é não consentir mais no pecado." (ibid) O sexto é o grau da reafirmação da integridade moral da alma, quando esta já está purificada. E, finalmente, o sétimo é "...a mesma visão e contemplação da verdade[...] o que constitui o mais elevado grau da alma, e já não é um grau, é certa mansão ou morada onde se chega através dos graus." (ibid) Os três últimos graus do *DQA* correspondem, para Gilson, à sabedoria do sétimo grau da *DC*.

Estes sete degraus ou etapas na ascense até a Sabedoria pressupõem, sem dúvida, um objetivo maior que o de apenas conhecer as coisas desse mundo. E se os antigos definiam a sabedoria como *sapientia est rerum humanarum divinarumque scientia*⁷⁹, para Agostinho ela é reservada apenas às coisas divinas, ficando as coisas humanas aos cuidados da ciência.

Quando, porém, estará a iluminação operando, tomando-se esta descrição em graus das atividades da alma? Creio que nos dois primeiros graus do *DQA* certamente ela ainda não está presente. Será somente no terceiro grau,

⁷⁹ *DT*, XIV, 1, 3

o das artes e ciências, que ela se manifestará. Contudo, como já aponte, a iluminação pode ficar restrita a esse grau, se a alma não se move em busca de um bem maior e contenta-se com o saber sobre o sensível/temporal. Mas, se buscar esse outro objetivo, então é que se terá uma atualização mais plena da iluminação, quando ela procurará dar conta não só do conhecimento das coisas do mundo, mas ingressará pelo caminho da sabedoria e da contemplação divina.

A iluminação, portanto, não é a garantia da posse da verdade, no sentido de um encontro existencial único, que virá juntamente com a sabedoria e a felicidade; isso, somente a interioridade poderá facultar. É bastante ilustrativa, a esse respeito, a passagem em que Agostinho se pergunta onde é que a alma se pergunta sobre a justiça e encontra a resposta, não em alguma experiência prévia, mas em algo inerente a ela mesma alma. Eis a passagem:

Com efeito, quando afirmo: "é justa a alma que segundo os ditames da ciência e da razão dá a cada um o que a cada um pertence, na vida e nos costumes", não estou pensando em alguma coisa ausente, como Cartago, ou imaginando, como posso, no caso da cidade de Alexandria. Seja essa imagem verdadeira ou não. Mas contemplo e vejo em mim mesmo algo presente, embora seja a mim que estou contemplando. E todo aquele que me ouve e concorda conscientemente, por sua vez, o contempla dentro de si, embora não seja ele mesmo a quem contempla. Entretanto, quando é um justo que o diz, ele vê e diz o que ele mesmo é. E onde o contempla senão em si mesmo? [...] O que é para se admirar de que uma alma veja em si mesma o que nunca viu em parte alguma, e o veja verdadeiramente, e veja que a alma é de fato uma alma justa? Ela se faz uma idéia exata do que seja uma alma justa e, sendo uma alma, não é ela essa alma justa que ela vê em si.. Haverá, por acaso, uma alma justa numa alma que ainda não é justa? E se não há, a quem vê ela em si mesma, quando vê e diz o que é uma alma justa, que não é vista por ela fora dela mesma, se entretanto ela mesma ainda não é justa? O que ela vê não será essa Verdade interior presente à alma capaz de a ver? Mas nem todos são capazes. E aqueles que o são, não são todos aquilo que vêem; dito de outra forma: não são por isso almas justas, ainda que sejam capazes de ver, de dizer o que seja uma alma justa. (*DT VIII, 6,9*)

O que se observa nesta passagem é justamente a idéia de que a iluminação por si só não garante o encontro da verdade, da sabedoria e da felicidade. Porque se a alma, ao se indagar sobre a justiça, não sendo justa, pode até chegar a conhecer a idéia de justiça, dada-lhe pela Verdade interior que

a habita, contudo, isso não é garantia para que ela se torne justa e, portanto, também sábia e feliz. Somente a alma que se indaga, que busca conhecer a verdade em si mesma, não como algo exterior que lhe forneça parâmetros para um juízo verdadeiro a respeito do que quer que seja, quer dizer, que deseje não somente conhecer a justiça, mas sim viver retamente, é que será feliz. E para isso o percurso da interioridade é fundamental, pois lhe faculta um conhecimento da Verdade interior que se transforma em uma vivência da verdade.

Na verdade, os graus da ascensão da alma já envolvidos com a busca da sabedoria nos falam justamente deste percurso da interioridade, percurso que pressupõe uma alma já desejanse por uma Verdade primeira, por uma razão de ser de si mesma e que ela presente estar em algo que a ultrapassa. Isto significa dizer que se a iluminação não pressupõe, necessariamente, a interioridade (uma vez que pode ficar restrita aos juízos que se debruçam sobre o sensível), esta, contudo, tem de se dar no âmbito da iluminação, porque se não detivéssemos em nós uma alma criada com a possibilidade de conhecer a Verdade, a interioridade não poderia vingar. Nesse sentido, a interioridade constitui, a meu ver, um caminho mais propriamente filosófico, um caminho que precisa se desdobrar dentro e no próprio pensamento, a fim de se chegar ao conhecimento da verdade e, do mesmo modo, da sabedoria. É no âmbito dessa delimitação que se deve procurar entender a interioridade, ressaltando que é a doutrina da iluminação que lhe fornecerá as condições de possibilidade do conhecimento pretendido.⁸⁰ Para entendermos, então, a interioridade, precisamos cruzar a doutrina da iluminação com a do Mestre interior.

⁸⁰ A esse respeito, vale mencionar a colocação de Cary de que a postulação do movimento para o interior feito por Agostinho pode ser lido como o *a priori* kantiano, na medida em que "...it investigates conditions of the possibility of knowledge that are logically prior to actual cognition, and it is transcendental in that it locates these conditions in the subject of knowledge (i.e. in the soul's cognitive faculties) rather than its object." op. cit. p. 226. Cary está tomando o movimento para o interior em Agostinho como afim do movimento para o sujeito operado pela filosofia moderna. Sem dúvida, ele tem razão. Apenas sugiro que que, como acabei de observar, é na doutrina da iluminação que se poderá fundar esse movimento de colocar as condições de possibilidade do conhecimento no sujeito e que, sem ela, não seria possível, ou seria inócuo, o movimento para o interior. Só tem sentido voltar-se para dentro para buscar a verdade se se acredita que a verdade pode ser conhecida dentro. E quem sustenta isso é a iluminação, com sua postulação de que detemos em nós uma luz criada capaz de nos fazer chegar ao conhecimento da verdade.