

História da Filosofia 21 A

Filosofia Cristã de Agostinho

Por Dr. Arthur Holmes do Wheaton College

Na última vez, tentei explicar tanto sua dívida para com o neoplatonismo, que serviu de catalisador para que ele enxergasse a verdade do cristianismo, quanto sua crítica às deficiências do neoplatonismo. Hoje, o que quero fazer é analisar como ele reuniu as peças e como esse tipo de platonismo cristianizado se apresenta a Santo Agostinho. Ora, sendo um platonismo cristianizado, seria natural esperar que, em seu cerne, estivesse uma teoria das formas.

E certamente é esse o caso. De fato, Agostinho vê as formas como transcendentais na mente de Deus e imanentes na criação. E, claro, é a nota neoplatônica, e não Platão em si, que torna isso possível em virtude da concepção platônica de emanção.

Assim, na mente de Deus, as formas são consideradas verdades eternas, rationes eterne, pensamentos eternos, verdades eternas. Sim, elas são arquétipos, padrões, na mente de Deus. Essa noção foi introduzida pela primeira vez pelos platônicos médios.

Na linguagem de Agostinho, isso equivale a falar da sabedoria eterna de Deus, da presciência de Deus, de seus conselhos eternos segundo os quais Ele criou e opera na criação. Ou seja, as rationes eterne. E na própria criação, rationes seminais, isto é, razão seminal, pensamentos seminais, verdades seminais.

Por assim dizer, as sementes que dão capacidade ao desenvolvimento na natureza. E em sua longa obra sobre a interpretação literal do Gênesis, uma obra interessante, ele tenta não apenas comentar o relato da criação no Gênesis, mas também entrelaçá-lo com essa teoria das formas. Entende? De modo que todos os tipos subsequentes de coisas na criação estão na forma seminal do ato original da criação e, posteriormente, se desenvolvem.

Mas essas formas seminais são, portanto, as formas que dão ordem, natureza, às diversas espécies de coisas. Então, se você quiser conhecer a natureza de uma espécie, a essência de algo, você precisa conhecer as formas. Bem, isso podemos ver com bastante facilidade, porque está muito presente na tradição platônica.

Mas isso imediatamente levanta questões epistemológicas. Como podemos conhecer as formas? E, claro, na obra de Platão, encontramos uma resposta por meio da dialética, que nos permite recordar o que é inato. Mas, para Agostinho, elas não são inatas à mente humana.

Em Aristóteles, encontramos outra resposta, na medida em que as formas são iminentes nas coisas, nos particulares, abstraindo-se as formas no pensamento a partir de nossa experiência de classes inteiras de particulares. Mas não, Agostinho também não pensa assim. Ele é platônico demais para isso.

Então, a questão continua sendo: como isso vai acontecer? Na verdade, diferentes intérpretes de Agostinho apresentaram diferentes teorias. Há quem defenda que existe um conhecimento inato dado por Deus. Assim, viemos a esta vida com, por assim dizer, o que um amigo meu chamou anos atrás de um canal para Deus, em virtude do qual essas ideias podem estar presentes na mente.

Não parece ser assim que Agostinho se expressa. Há outra visão, segundo a qual, de alguma forma, a mente humana é capaz de acessar diretamente a mente de Deus e conhecer os pensamentos de Deus tal como são em Sua mente, por meio de algum tipo extraordinário de iluminação.

Mas, é claro, isso significaria que a alma contempla diretamente a própria essência de Deus. E Agostinho certamente não diz isso. Ele vê muito mistério a respeito da natureza de Deus.

E, em todo caso, já que estamos falando de um conhecimento humano geral das formas, isso implicaria que até mesmo os incrédulos mais pagãos que possuem conhecimento das formas conhecem a essência de Deus. E isso também não parecia correto para o cristão Agostinho. Então, qual é a explicação? E Stumpf a apresenta, embora a faça soar um pouco como a de Aristóteles.

Coblestone explica isso muito bem. A questão não é que tenhamos acesso direto à mente de Deus. Não, não é isso.

A questão é que Deus ilumina a mente humana. Deus lança luz sobre a mente para nos permitir ver, reconhecer, as formas, as naturezas das coisas no mundo dos particulares. Elas são imanentes ali.

A diferença em relação a Platão é que não apreendemos as formas em seu estado transcendente. A diferença em relação a Aristóteles é que não as abstraímos simplesmente, pelo exercício natural ordinário da mente humana, da experiência dos particulares. É necessária iluminação, iluminação divina, que Aristóteles não viu.

Então, o que Agostinho está dizendo é que todos os seres humanos têm acesso à verdade eterna concernente à natureza das coisas criadas em virtude de uma espécie de iluminação geral da mente humana. E, bem, Agostinho costuma citar textos bíblicos para apoiar seus pontos de vista. Ele cita João 1 sobre o Logos, a luz que ilumina a todos os que vêm ao mundo.

Uma iluminação geral universal pelo Logos divino. Observe, então, que a doutrina do Logos se torna muito importante nesse ponto. A função epistemológica do Logos em iluminar a mente, além de se tornar importante nesse contexto, reside no fato de que o Logos ordena a criação.

O funcionamento metafísico e o funcionamento epistemológico do Logos, ambos. Então, o que se tem no conhecimento humano é, por assim dizer, um concursus divino-humano. O termo concursus é frequentemente usado posteriormente por teólogos para falar sobre a maneira como a atividade divina, juntamente com a atividade humana, essas duas atividades concorrendo, a atividade divina cooperando com a atividade humana, tornam possível o conhecimento dos pensamentos.

Um concurso divino-humano. O que Agostinho quer dizer, claro, é como alguns daqueles padres da Igreja disseram sobre o conhecimento que alguns escritores pagãos possuíam. Ou seja, se eles sabiam dessas coisas, era graças a Deus.

Nesse sentido, toda a verdade vem de Deus, sem o qual não poderíamos conhecer. O que me parece uma forma de teísmo perfeitamente coerente. Se o teísmo afirma a dependência contínua das criaturas em relação a Deus, então isso certamente deveria incluir uma dependência epistemológica contínua das criaturas em relação a Deus.

Assim, Agostinho está falando sobre essa dependência epistemológica. O concurso divino-humano. Deus coopera com a atividade humana para tornar o conhecimento possível.

Então, em termos de epistemologia, é assim que as coisas se apresentam. E isso pode ser visto em vários de seus escritos. Em um livro dele chamado Contra os Acadêmicos.

Bem, digamos que contra os acadêmicos. Por acadêmicos, ele se refere aos céticos da academia. Você se lembra que, na história do ceticismo helenístico, havia o ceticismo grego original?

Houve então uma fase na academia de Platão, em sua história subsequente, que se tornou cética. É a esse ceticismo que ele responde em Contra os Acadêmicos. Pessoas como Carnelius, e outros.

E ele argumenta contra a negação cética de que possuímos a verdade. Ele defende que todos os homens possuem a verdade. E seus exemplos de verdade que possuímos incluem verdades lógicas.

Uma verdade lógica é aquela que possui a forma lógica da lei da identidade, ou da lei da não contradição, A é igual a A . A não é não- A . Verdades desse tipo. Isso inclui o conhecimento da autoexistência.

Sua famosa afirmação de que, mesmo se eu estiver enganado ou iludido, ainda assim devo existir. Veja "lawsome". Até um cético sabe disso.

Se ele diz que não sabe, pelo menos deve existir para não saber . Veja o caso de "lawsome". Ele fala sobre o papel da dialética em trazer esse tipo de verdade à luz da compreensão.

E ele até desenvolve, em outra de suas obras, vejamos, a ideia do livre -arbítrio . Em outra obra, ele desenvolve um argumento para a existência de Deus com base nisso. Seu argumento é que as verdades, verdades particulares, só são verdadeiras porque participam da verdade.

V maiúsculo. Ou seja, eles devem participar daquilo que é a própria essência e natureza da verdade. E, por definição, a essência e a natureza da verdade imutável, da qual todas as outras coisas que são verdadeiras podem ser verdadeiras, não é outra senão Deus, o Logos. E assim ele argumenta de verdades para verdades.

De Logoi a Logos, seu argumento para a existência de Deus. É talvez a primeira tentativa original de um pensador cristão de desenvolver um argumento teísta. E é um argumento que encontra ecos em escritores medievais posteriores.

Fique atento . Depois, em outro de seus escritos sobre o professor, ele pergunta como aprendemos. E qual é a função da linguagem nisso? E ele formula uma pergunta, uma forma de pergunta, que nos lembra Górgias, o antigo sofista cético.

Você se lembra de Górgias? Que disse: "Nada existe; se algo existe, eu não poderia saber; e se pudesse saber, não poderia comunicar". Bem, como Agostinho coloca o problema, é assim: se você já conhece o significado das minhas palavras, não estou lhe dizendo nada que você já não saiba.

Se você não entende o significado das minhas palavras, não posso lhe dizer nada que você já não saiba. Então, como posso lhe ensinar? Ora, é verdade que existe uma concepção terrivelmente simplista da linguagem que implica isso, e de como aprendemos a linguagem, e assim por diante. Mas ele está apresentando esse tipo de dilema.

O argumento dele é que não é o professor externo que nos ensina, mas o professor interno. Iluminando a mente para a verdade, e o professor que ensina interiormente é o Logos, que ilumina a mente. É Cristo quem ensina interiormente; ele é o professor.

Assim, a maneira como Agostinho desenvolve sua epistemologia se baseia na função epistemológica do logos. E é impossível não notar como ele equipara inequivocamente o logos a Cristo, baseando-se no prólogo do Evangelho de João. Alguma pergunta ou comentário ? Bem, é fascinante observar como ele une as peças.

Certo, e quanto à alma humana? Bem, em primeiro lugar, a alma não é uma coisa material, como pensavam os estoicos e Tertuliano. É, obviamente, uma substância imaterial. Além disso, a alma não é algo preexistente e eterno, como pensava Platão, e Orígenes seguiu Platão.

E a razão pela qual ele nega isso é que a alma está sujeita a mudanças. Pode não ser algo espacial, algo material, mas é algo temporal e está sujeita a mudanças. Aliás, ele explora três visões sobre a origem da alma individual.

Uma delas é a teoria da preexistência, que ele rejeita e, em geral, o pensamento cristão rejeitou ao longo dos séculos. Há algumas exceções. Ele considera a visão de Tertuliano, entre os estoicos, de que a alma é transmitida pela reprodução física, visão essa que Tertuliano aceitava.

Ele considera a visão criacionista de que a alma individual é criada separadamente por Deus em algum momento após a concepção, e não consegue se decidir entre as duas últimas. Portanto, ele não tem certeza sobre a origem, mas tem certeza de que ela não é preexistente. Ou seja, um ser humano é uma alma racional que utiliza um corpo.

E essa é uma expressão que ele usa às vezes: uma alma racional usando um corpo. Mais tarde, em seus escritos, ele parece achar que isso não confere ao corpo o seu devido lugar. E ele tende a dizer "uma alma racional com um corpo".

Então você é alma e corpo, não apenas alma usando um corpo. Esse uso de um corpo soa muito platônico, mas é a pessoa inteira que constitui a alma e o corpo racionais. Contudo, ao mesmo tempo, ele quer dizer que somente a alma deve ser considerada uma substância imaterial, portanto capaz de existência separada.

Assim, a imortalidade da alma se dá em virtude de ela ser uma substância imaterial que faz parte da substância composta, que é a pessoa como um todo. E, como resultado, ele se mostra bastante disposto a usar alguns dos argumentos de Platão para a imortalidade da alma. Como, por exemplo, o argumento de que a alma, sendo imaterial e não espacial, é indivisível.

Se algo é indivisível, é indestrutível, portanto imortal. Você se lembra disso em Platão? Ele argumenta isso em seus solilóquios.

Mas ele também tem um diálogo sobre a imortalidade, onde usa outro argumento platônico: é a alma que dá vida ao corpo, e aquele que dá a vida, sendo o doador da vida, não pode morrer. Porque o corpo depende da alma. A alma não depende do corpo.

E, independentemente do corpo, a alma sobrevive à morte do corpo. Portanto, seus argumentos para a imortalidade são, essencialmente, argumentos da filosofia grega. Da mesma forma, sua visão de como a alma governa o corpo.

Aqueles que, como os estoicos, tinham uma visão materialista da alma, a concebiam como espacialmente difundida por todo o corpo, energizando e revitalizando os sentidos e as funções corporais. Mas Agostinho era lúcido o suficiente para perceber que, se a alma é imaterial, não pode estar espacialmente difundida.

Assim, em vez de governar o corpo por difusão, governa-o direcionando a atenção. Exerce influência sobre as partes do corpo concentrando a atenção nessas partes. Ora, na verdade, suspeito que haja um certo grau de evidência empírica para isso.

Sabe, se você quer saber o que é essa sensação vaga que você tem na perna, você examina a perna, não é? Você presta atenção na perna. Você não precisa olhar para ela. Você apenas tenta se concentrar nas sensações na perna.

Talvez, além de senti-la, também a observe. Portanto, é em virtude desse tipo de atenção vital, atenção mental. Lembre-se, comentei da última vez que uma das coisas que o impressiona na mente ou na alma é a capacidade de alcançar o espaço e abarcar em seu pensamento coisas que estão a quilômetros de distância.

Sabe, muita gente está com a cabeça em Washington e nas audiências do Senado há vários dias. Interessante. A quilômetros de distância.

Mas onde, como costumamos dizer, suas mentes estiveram? Em outros lugares que não seus próprios corpos, nesse aspecto. Portanto, a imortalidade da alma e a maneira como ela governa o corpo. Mas o mais interessante sobre a alma humana, pelo menos para mim, em Agostinho, é a forma como ele explora as concepções de tempo e eternidade.

E isso fica evidente naquele trecho das Confissões na Antologia Kauffman, começando no versículo 510 e indo até o 520. Este é outro caso em que se tem o que parece ser um ponto de vista platônico que se converte ao cristianismo. Para Platão, como você deve se lembrar em seu Timeu, o tempo era descrito como uma imagem mutável do eterno.

Porque no mundo do tempo, considerando a linha divisória, no mundo do tempo, o que você tem são particulares que mudam. No reino do eterno, o que você tem são formas imutáveis. E, claro, os particulares são então cópias mutáveis de formas imutáveis.

O tempo é a imagem mutável do eterno. Essa é a maneira platônica de falar sobre ele. Em contraste com a visão de Aristóteles, que dizia que o tempo é simplesmente a medida do movimento físico.

Tantos quilômetros por hora, uma forma de medir o movimento, a distância percorrida. Bem, a própria visão de Agostinho parte mais de Platão. E ele investiga nossa consciência do tempo, o tempo tal como ele se apresenta na alma.

Em outras palavras, é um exercício de descrição psicológica introspectiva. Examina a psicologia da consciência do tempo, de forma introspectiva. E ele destaca que, dentro da alma, apenas o tempo presente é real.

O passado não é o agora, exceto na memória presente do passado. Mas isso é presente e real. A memória é real.

O futuro ainda não chegou, mas está presente na antecipação que temos dele. Assim, na experiência presente da alma, neste momento, o passado torna-se presente em virtude da memória. O futuro torna-se presente na antecipação.

Mas apenas o presente é real. Parece uma forma complicada de fazer as coisas. Mas é fiel à nossa experiência, não é? Agora você pode desfrutar das expectativas do futuro.

Agora você pode desfrutar de memórias do passado. Mas você as desfruta agora, entende, no presente. Então, segue-se que o tempo, esse tempo passou, o tempo surgiu e desapareceu.

O tempo é o reino da mudança, do devir e do deixar de existir. O reino da geração e da desintegração. Tempo.

Essa é a visão agostiniana do tempo. Você percebe essa nota agostiniana no hino conhecido que diz: "Mudança e decadência em tudo que vejo? Mudança e decadência em tudo que vejo"? Certo, então. É o tempo presente que é real, mas, da mesma forma, todos os tempos estão presentes na alma.

O passado é presente, o futuro é presente. Todos esses tempos estão presentes na alma. E a alma os experimenta como um agora sempre presente.

É agora que você vivencia o passado e o futuro. No agora. Portanto, todos os tempos estão presentes agora na alma.

Agora, compreenda isso, e você poderá ver o que ele quer dizer quando fala de Deus como eterno, imutável e atemporal. Deus é eterno, imutável e atemporal. Porque se não há mudança em Deus, seguindo o modelo grego, se não há mudança em Deus, então não há passado que tenha deixado de existir em Deus, nem futuro que ainda não tenha se concretizado.

Deus é imutável, portanto, sem tempo, nesse sentido. Nada muda em Deus ou em Seu pensamento. Porque Ele possui conhecimento perfeito de todo o nosso passado e do nosso futuro.

Nesse sentido, Ele está além do tempo. Ele próprio é atemporal. Sim, o conhecimento de Deus, então, é de coisas atemporais, de exemplos atemporais.

O conhecimento de Deus é o conhecimento das formas daqueles exemplos atemporais que não surgem nem deixam de existir. E Ele conhece os detalhes através do conhecimento das formas. As formas que lhes conferem a sua existência.

Assim, quando Deus criou o céu e a terra, criou também a mudança e os tempos que vêm e vão. Portanto, a vida humana é distinta da vida divina.

O conhecimento humano será diferente do conhecimento divino. E mesmo o nosso conhecimento das verdades eternas será diferente do conhecimento direto e intuitivo que Deus tem dessas verdades eternas. A alma humana, portanto, está no reino da mudança.

Faz sentido? Sabe, depois de ler Dr. Seuss naquela noite hilária de ontem, fico me perguntando se o que você está ouvindo hoje é o som das palavras ou das ideias. Falar de tempos que vêm e vão pode ser apenas o som das rimas em Dr. Seuss. Você captou a ideia? Quero dizer, a ideia de Agostinho, não de Seuss.

Sim, Janelle. Repita isso. Como a natureza é influenciada.

Ah, entendi. O pensamento de Deus consiste nas rationes eterne, aquelas verdades eternas na mente de Deus. O que Deus pensa são formas imutáveis.

Ora, quando Deus cria um mundo de mudanças, veja bem, o que Ele está fazendo é criar um mundo que participa dessas formas arquetípicas. Sim. Um mundo ordenado pela presença das formas seminais, as rationes seminales.

Mas, num mundo em constante mudança, a materialização dessas formas específicas é algo que surge e desaparece. Entende? Bem, nós não conhecemos as formas como

elas são na mente de Deus diretamente. Não temos esse tipo de discernimento da essência divina.

Deus sabe. Portanto, Ele tem conhecimento perfeito deles. Mas, por mais que busquemos em nossas próprias almas, encontraremos tempo.

Vindo a ser. Perdendo a existência. Nossa experiência com detalhes.

Mas nossa experiência com os particulares é tal que a mente iluminada pelo logos nos permite reconhecer as essências, as naturezas, a forma das coisas no mundo dos particulares. Isso ajuda? Sim. E essa é a pergunta óbvia que coloca os medievais em apuros.

E, bem, parece que eles querem o melhor dos dois mundos. Porque, por um lado, Agostinho fala de um Deus que me ama e me conhece por dentro e por fora. Mas, por outro lado, ele fala de um Deus que conhece as formas.

Sim. Agora, pode ser um conhecimento de ambos? A questão é: qual é a relação, e aqui é melhor chegarmos a este ponto, qual é a relação do meu eu individual com as formas, com os exemplos? E Agostinho parece estar pensando que existem diversas formas nas quais eu participo. Diversas formas nas quais eu participo.

A forma da humanidade. Uh, presumivelmente a, uh, a forma da ousadia. Isto, aquilo e a outra forma de propriedades físicas, outros tipos de qualidades.

Assim, ao conhecer uma combinação particular de muitas formas, veja bem, ele me conhece como a combinação particular dessas muitas formas. Ora, essa leitura de Agostinho, é uma leitura de Agostinho, antecipa a maneira como alguns dos medievais posteriores a veem. Essa individuação, e esse é o termo envolvido nesta discussão, essa individuação é assegurada em virtude de uma combinação peculiarmente individual de muitas formas possíveis.

Isso não vai satisfazer a todos. Portanto, quando chegamos a Duns Scotus depois de Tomás de Aquino, descobrimos que Duns Scotus quer dizer que, além de todas as várias formas em que participo, ainda existe a natureza do meu ser. A essência do meu ser.

Veja bem, hi-kay-a-tas, isso. E, um século depois, meio século depois, uh, Guilherme de Ockham está dizendo, esqueçam as formas. Tudo o que existe sou eu, e o outro eu, e o outro eu, indivíduos.

Por que você precisa das formas? Sua pergunta é crucial. Veja bem, é notável que uma das limitações de uma teoria das formas, ou seja, mesmo que ela possa explicar

a individualidade, distinta da natureza da espécie, ainda pareça priorizar o universal e atribuir menor valor à individualidade.

Entendeu? Um valor inferior. E isso está implícito na hierarquia do ser, onde o indivíduo que participa de forma imperfeita de certos ideais ocupa uma posição inferior na hierarquia. Portanto, aí reside um problema real.

Tomás de Aquino tenta fazer isso por meio de uma teoria do que se chama de formas substanciais, naturezas individuais, de que Deus conhece minha natureza individual de alguma forma.

Mas esse é o rumo que as coisas tomarão. Qual é a pergunta, David? Bem, ele evita o problema de Platão, de certa forma, na medida em que considera Deus como uma causa ativa, eficiente e poderosa, algo que Platão não tinha. Mas talvez ele perca a vantagem de Plotino de que a individualidade é gerada pelo processo de emanção.

Sim. Acho que alguém poderia responder que, para Agostinho, o que Deus cria são sempre indivíduos. Deus cria indivíduos.

Com rationes seminales. Com formas seminais. Sim.

Sim. Sim, suponho que possa ser, embora você não encontre Agostinho se referindo a Aristóteles. Os escritos de Aristóteles parecem ter se perdido nessa época.

Só foram recuperados mais tarde. Portanto, qualquer conhecimento que ele tenha de Aristóteles seria através dos elementos aristotélicos presentes em Plotino. Sim, senhor.

Então você está certo em pressentir algo aí. Embora a concepção de eternidade como atemporalidade, imutável, remonte ao próprio Platão. Sim, senhor.

Sabe, o debate na teologia filosófica continua até hoje sobre se Deus é atemporal ou não. Basicamente, existem duas visões diferentes da eternidade. Uma é que a eternidade é atemporal .

A outra é que a eternidade é a perpétua . Eterna, sim, através da sucessão dos tempos. De modo geral, a influência platônica aponta para a atemporalidade.

E eu acho que, em muitos casos, a influência aristotélica. Enquanto a eternidade parece ser uma visão mais, vejamos, mais moderna. Embora eu ache que também esteja mais próxima da visão hebraica.

Mas existe uma vasta literatura sobre este assunto. Se tiver interesse, há um livro de Nelson Pike, que leciona, creio eu, na Universidade da Califórnia em Irvine.

Um livro chamado Deus e a Atemporalidade, que argumenta contra a visão da atemporalidade. Sim, argumenta, não é? Não tenho certeza se há diferença, entende? E é por aceitar a teoria das formas, que são imutáveis e eternas, que Agostinho também aceita a visão de que Deus, essencialmente a forma de todas as formas, é imutável e atemporal.

Portanto, não tenho certeza se há diferença. A diferença está na forma como é explicitada. Ou seja, essa psicologia introspectiva do tempo é obra de Agostinho.

E, claro, a forma como isso é explicitado em uma doutrina da criação, em vez da emanção, é obra de Agostinho. Mas, basicamente, a visão de Deus como atemporal e imutável é a visão de Platão. E acho que isso apresenta problemas.

Isso cria problemas na compreensão de certos tipos de linguagem bíblica. Entende ? Porque se um ser é imutável, no sentido aristotélico, esse ser não pode agir em um determinado momento. Porque então ele mudaria de não agir daquela maneira naquele momento para agir daquela maneira naquele momento.

Entende ? Isso levanta questões sobre o que significaria haver alegria no céu pelos pecadores que se arrependem. Ou seja, a satisfação de ver o que foi previsto realmente acontecer . Seria difícil entender que Deus tivesse propósitos nos quais estivesse trabalhando.

Entende ? Porque as noções de propósito são orientadas pelo tempo . E então o que você precisa fazer é reformular todos esses conceitos em uma estrutura conceitual diferente daquela que a língua inglesa comum parece sugerir. O que cria o problema.

É exatamente por isso que algumas pessoas defendem a eternidade como perpétua , em vez de atemporal. E eu prefiro essa última visão. Perpétua.

Hum... Carl. Sim. Sim.

Sim. Sim. Sim.

Certamente, pensar no sentido de seguir uma linha de raciocínio, ou uma linha de reflexão que serpenteia de um foco para outro, envolve mudar o foco, mudar a atenção para uma etapa do processo lógico. Certo? Mas eu acho que, independentemente da visão de eternidade de cada um, quando dizemos que Deus pensa, não queremos dizer que Deus trabalha com silogismos para chegar a conclusões lógicas. Entende ? Deus não precisa passar por esse processo.

Se você pensa rápido, tira conclusões precipitadas. Mas Deus está lá primeiro, por assim dizer. Ele vê o fim da linha de raciocínio intuitivamente.

Agora, se você está pensando em Deus como onisciente, onipresente, isso significa que Deus tem todas as coisas em seu foco ativo e consciente de atenção, e eu acrescento, em todos os momentos, para o bem daqueles que pensam na eternidade como perpétua, isso significa que Deus tem todas as coisas em todos os momentos no foco ativo e consciente de sua atenção, de modo que não haja mudança no foco de seu pensamento? Entende ? Bem, é aí que a dificuldade em usar a linguagem comum das Escrituras, por exemplo, cria problemas. Porque o que significaria , por exemplo, Deus dizer: "Deus não me lembrarei mais dos seus pecados"? Ou o que dizer da figura de linguagem: "Deus se arrependeu de ter feito isso e aquilo"? Entende ? Parece falar de uma mudança de mentalidade. Então, acho que a linguagem da atemporalidade no pensamento de Deus, embora lide muito bem com a noção de que Deus não precisa recorrer a silogismos, parece criar dificuldades no sentido de que a atitude de Deus em relação a algo muda.

Isso teria que se tornar simplesmente uma linguagem fenomenal, a linguagem da forma como se apresenta aos humanos. Entende ? Mas, na realidade, bem, o que é isso na realidade? E você acaba ficando meio que preso a uma linguagem metafórica ao falar de Deus. E você pode começar a se perguntar se está realmente fazendo teologia ou apenas antropologia quando fala de Deus.

Você está falando da nossa experiência, certo? Você está falando de Deus. Entende o problema? É o tipo de problema que Kant, Kierkegaard e outros enfrentam. A teologia moderna está bem ciente disso.

Existe um objetivo em Agostinho, ou é apenas através da iluminação? Não, há muito mais... Ah, retiro o que disse. É apenas através da iluminação? Bem, veja bem, não há conhecimento de nada fora da iluminação divina. Portanto, é uma verdade óbvia dizer que o conhecimento de Deus se dá através da iluminação.

Não, veja bem, se fosse apenas por iluminação, a mente seria passiva e, portanto, você nem sequer teria conhecimento. Esse é um verbo ativo. A iluminação ilumina a mente para que você possa ver com os olhos da mente.

Mas você precisa Veja na iluminação. Sim, tudo bem. Como conhecemos a Deus? Sim, isto é, refletindo sobre a criação, sua beleza, sua ordem, suas formas, sim, chega-se a conceber a fonte de beleza, bondade, ordem e forma da qual toda a criação participa.

Então, nesse sentido, você diria: "Sim, os céus declaram a glória de Deus. Sim." E esse argumento para a existência de Deus, de verdade em verdade, pode ser comparado, nesse sentido, a um argumento de bens em bens, de belezas em belezas.

Entendeu? Da forma à formalidade e assim por diante. Então, sim, existe algum conhecimento natural de Deus que é possível. E acho que seria muito difícil para qualquer pessoa negar isso consistentemente, porque significaria que, se não houvesse conhecimento natural de Deus, não haveria conceito de Deus fora do acesso a alguma autorrevelação divina especial.

Veja bem, isso simplesmente não é verdade. Existem muitos conceitos de Deus, de vários tipos. Mas como podemos ir além desse conhecimento natural de Deus? E essa é a questão que eu gostaria de abordar: a experiência religiosa.

Certo? E essa é a questão, porque na tradição platônica, na tradição neoplatônica, como já observamos, existe uma abordagem mística de Deus. Bem, e quanto a Agostinho? Veja bem, essa é a pergunta óbvia. Muito bem.

No décimo livro de suas Confissões, ele pergunta: "O que eu amo quando amo a Deus?". E sua reflexão sobre isso se desenrola em uma série de etapas. A primeira delas é: não é que eu ame a beleza física quando amo a Deus. E ele não está menosprezando a beleza física.

É que o amor a Deus não se resume ao amor por algo fisicamente belo. O que eu amo é algo que reside na minha alma. E por que na minha alma? Porque nela há vislumbres da eternidade.

De que forma? Que todos os tempos estão presentes e sempre presentes agora em minha alma. Passado, futuro e presente. Esse é um vislumbre do que é a eternidade.

E sempre presente agora. Então, quando amo a Deus, o que amo é algo em minha alma, e por isso devo alcançá-lo através da minha alma. Além da vida que une corpo e alma, além de todas as percepções sensoriais que tenho, além até mesmo da minha memória de percepções sensoriais passadas, além da minha memória de todo o conhecimento liberal que possuo, matemática e tudo o mais que me introduz às formas, além do conhecimento que tenho por dialética independente das imagens sensoriais, além dos meus sentimentos.

Ora, eu não encontro Deus na percepção sensorial, não encontro Deus nos sentimentos, não encontro Deus no meu conhecimento das formas, nem na minha memória. Entende? Mas, ao contrário, quando procuro a Deus, diz ele, procuro esse bem, essa bem-aventurança no bem que se alegra na verdade, no próprio bem. Percebe a conotação platônica nisso? Procuro o bem, a fonte de todas as formas.

E, portanto, nas confissões, ele fala de Deus como seu amor, sua vida, como bom, como belo, como verdadeiro. E há algo de misticismo nisso? Bem, estou tentado a dizer que sim e não. Não, no sentido de que é somente através do que Deus fez, estendendo a mão para nós em Cristo, que realmente chegamos a conhecer a Deus.

Mas sim, no sentido de que existe um Deus onisciente na intimidade da experiência religiosa, que envolve a disciplina da mente e da alma, afastando-se das imagens sensoriais e buscando transcender o conhecimento, mesmo das verdades imutáveis. Entende ? E, por vezes, ele parece estar apreciando o tipo de experiência mística da qual Plotino fala. Ora, reconheço que isso é ambíguo.

Sim, porque acho que Agostinho é muito ambivalente em relação a isso. Às vezes, ele usa uma linguagem neoplatônica para descrever a experiência religiosa, outras vezes se limita a uma linguagem mais bíblica. Mas as duas, pelo menos nas Confissões, que tratam da experiência religiosa, estão tão intimamente entrelaçadas e misturadas que ele parece não fazer distinção entre elas.

Então, acho que a resposta é que é ambígua. Bem, acho que isso está implícito no que temos dito. Existe um conhecimento natural acessível a todos em virtude da luz do logos, um conhecimento da natureza das coisas criadas.

Existe um conhecimento natural da existência de Deus disponível. Isso é indicado, por exemplo, por seu argumento a respeito da existência de Deus. Mas esse conhecimento de Deus na experiência religiosa só é possível graças à vinda de Cristo e ao perdão que recebemos.

E isso é importante para ele. Porque é em virtude do perdão de Deus que a alma é purificada daquilo que escraviza, inibe e, com um sentimento de culpa, impede que a pessoa alcance algo além daquilo que a transforma em direção a Deus. Portanto, basta dizer que Agostinho está muito consciente do papel do Evangelho em nosso conhecimento de Deus.

Sim, estou bem ciente disso.