

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

COR INQUIETUM: UMA LEITURA DE CONFISSÕES

SÍLVIA MARIA DE CONTALDO

PORTO ALEGRE
2011

SÍLVIA MARIA DE CONTALDO

COR INQUIETUM: UMA LEITURA DE CONFISSÕES

**Tese apresentada como requisito
para obtenção do grau de Doutor
pelo Programa de Pós-Graduação
de Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da
Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul.**

Orientador: Dr. Urbano Zilles

Porto Alegre

2011

COR INQUIETUM: UMA LEITURA DE CONFISSÕES

**Tese apresentada como requisito
para obtenção do grau de Doutor
pelo Programa de Pós-Graduação
de Filosofia da Faculdade de
Filosofia e Ciências Humanas da
Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul.**

Aprovada em 11 de janeiro de 2011.

COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Urbano Zilles (Orientador) – PUCRS

Prof. Dr. Pedro Leite Junior – PUCRS

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Strefling –

Prof. Dr. Luís Evandro Hinrichsen –

Prof. Dr. Alfredo Culleton – UNISINOS

**A meus pais Theresa e Donato (*in memoriam*),
por terem me ensinado a amar o que merece ser amado.
E a não desistir.**

AGRADECIMENTOS

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, pelo apoio institucional e pelas inúmeras possibilidades de, ao longo da minha atividade docente, 'aprender perguntando'.

Ao Instituto Santo Tomás de Aquino: apoio, incentivo e zelo foram e continuam sendo imprescindíveis.

À Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, pelos generosos empréstimos da Biblioteca.

À Secretaria do Curso de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS, pelo cuidado acadêmico e atenção com quem mora mais longe...

À minha irmã Helena, especial leitora de textos e contextos.

Ao Frei Luiz Antonio Pinheiro, estimado amigo e exímio consultor dos textos de Agostinho.

Ao frater Henrique Mattos e à comunidade do Retiro São Vicente de Paulo, em Igarapé: pela hospitalidade naquele lugar em que todos se sentem verdadeiramente criaturas de Deus.

Ao Prof. Dr. Luis Alberto De Boni, querido professor e orientador. Devo-lhe boa parte da bibliografia e, mais do que isso, agradeço sua generosa disponibilidade.

Ao Prof. Dr. Urbano Zilles: seu apoio, estímulo e acolhida tornaram possível a finalização desse trabalho, muitas vezes realizado em condições adversas.

Especialmente ao Pe. Wolfgang Gruen: sua atenciosa bondade e exemplo de magistério que frutifica sabedoria e fraternidade – em muitos idiomas – foram essenciais, desde a minha graduação.

O firmamento e todas as coisas abaixo dele,
a terra e suas criaturas,
tudo muda,
e nós, parte da criação,
também temos de sofrer mudança.
(Ovídio)

RESUMO

A finalidade deste estudo é compreender o percurso filosófico de santo Agostinho, ao longo de sua obra *Confissões*, a partir de suas interrogações sobre si mesmo, sobre o homem, sobre Deus. Com ênfase na novidade do estilo que é adotado em sua narrativa – a autobiografia – a intenção é compreender o que nesse pensador pode ser chamado de manifesto do mundo interior. Ao longo da obra estão inscritas diversas questões de natureza filosófica e teológica que foram fundamentais não só para o desenvolvimento da Filosofia na Idade Média mas para toda a história das ideias do mundo ocidental. O fio condutor de seu pensamento abre um leque de questões e problematizações que podem sustentar projetos existenciais balizadores do sentido de ser e saber-se humano. Para isso buscou-se identificar e relacionar dois âmbitos do conhecimento, a saber, a razão e a fé, que são as vigas de sustentação do pensamento de Agostinho. Denominamos esse movimento de ideias, escritas em primeira pessoa e inscritas em sua singularidade, de *Cor inquietum*, em razão de seu modo absolutamente original de tratar os temas da Filosofia, muitas vezes confrontando-os com os temas da fé cristã. Nesse sentido, procurou-se também demonstrar que no pensamento filosófico de Agostinho encontram-se certas categorias antropológicas que definem o homem como ser em permanente diálogo consigo mesmo e com Deus, realizando sua vocação de *homo viator*.

Palavras-chave: Santo Agostinho. Confissões. Interioridade. Filosofia. Razão e fé.

ABSTRACT

The purpose of this study is to understand the philosophical route of St. Augustine, through his work *Confessions*, from their questions about himself about man, about God. With an emphasis on the novelty of the style adopted in his narrative – the autobiography – the intention is to understand what, this thinker, may be called the manifesto of the inner word. Throughout the book are listed several questions of philosophical and theological nature that were crucial not only for the development of philosophy in the middle ages but for the entire history of the ideas of the Occidental world. The main point of his thought opens up a range of questions and concerns that can support existential projects demarcating of the sense of being and knowing human. For that sought to identify and relate two fields of knowledge, that is the reason and the faith, which are the beams that support the thought of Augustine. We call this movement of ideas, written in first person and included in their uniqueness, the *Cor inquietum*, because of its absolutely original method of treating the subjects of philosophy, often confronting them with the themes of Christian faith. In this sense also sought to demonstrate that the philosophy of Augustine are some anthropological categories that define man as a being in constant dialogue with her self and with God, realizing his vocation of *homo viator*.

Key words: St. Augustine. Confessions. Interiority. Philosophy. Reason and faith.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	09
2 UM PERCURSO.....	14
3 MANIFESTO DO MUNDO INTERIOR.....	23
3.1 Confissões, <i>pars prima</i>.....	33
3.2 Confissões, <i>pars secunda</i>.....	52
4 <i>HOMO PHILOSOPHICUS</i>.....	56
4.1 No mais íntimo de si.....	61
5. MEMORIAL DA INTIMIDADE.....	67
5.1 Conversão à filosofia.....	70
6 CONCLUSÃO.....	79
REFERÊNCIAS.....	85
ANEXOS.....	94

1 INTRODUÇÃO

A Filosofia tem sido, ao longo da história, exercício da palavra viva, espaço de interrogações e inquietações. Em seu território destaca-se a figura de Agostinho de Hipona (354-430), pensador da Antiguidade tardia, cujo conjunto de obras tanto no âmbito da Filosofia quanto no âmbito da Teologia é marca indelével no percurso das ideias no Ocidente.

Com ênfase em seu percurso filosófico, a intenção é estudar o itinerário que Agostinho desenvolve em sua obra *Confissões*, entendida como ‘manifesto do mundo interior’¹. Especialmente essa obra, ‘suas confissões’, estimula, ou melhor, instiga a pesquisa que aponta explicitamente para o tema da interioridade, entendida não só como uma das dimensões da existência, mas também como projeto fundamental de ser humano e ser presença no mundo.

Para essa finalidade, tendo como base as *Confissões*, é conveniente, em primeiro lugar, precisar a natureza da obra. Ampla e continuamente estudada sob diversos enfoques e interpretações², julgo ser possível eleger um modo – dentre tantos – de compreender a obra como um feixe de inquietações e indagações sobre a condição humana à procura da verdade. Discutida e explicitada por Agostinho, “nessa tentativa de encontrar-se a si mesmo” (BROWN, 2005, p.202), a procura é abissal:

Ai! Ai! Por que degraus fui levado para as profundezas do inferno, debatendo-me e inquietando-me com a falta de verdade, embora te procurasse, não segundo o entendimento da mente, com que me fizeste superior aos animais irracionais, mas segundo o sentir da carne. Mas tu eras mais íntimo de mim mesmo e mais sublime do que o mais sublime de mim mesmo (Conf. III, vi, 11³).⁴

¹ Cf. descrição e comentário de Peter Brown acerca da obra *Santo Agostinho, uma biografia*. Traduzida para a língua portuguesa em 2005, essa obra foi escrita em 1966 e nela seu autor narra pormenorizadamente “as longas viagens interiores de Agostinho”. Na década de 60 o autor acrescentou ao texto original ‘um epílogo’, com as ‘novas provas e novas direções’ dos estudos sobre Agostinho.

² Agostino Trapè, responsável pela Introdução à edição de *Confissões* (2007), trata minuciosamente de todos os componentes da obra: finalidade, circunstâncias, unidade temática, influências, proposições filosóficas etc.

³ Para este trabalho utilizamos a seguinte edição: SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Edição Bilíngue. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2000. 779p.

Peter Brown (2005, p.202) lembra, com muita propriedade, que “as muitas tentativas de explicar o livro [*Confissões*] em termos de uma única provocação externa, ou de uma única *idée fixe* filosófica, ignoram quanto de vida o perpassa”.

Nessa perspectiva, procurar-se-á explicitar nas *Confissões* o que chamamos *Cor inquietum*. Presos à finitude, somos também busca de transcendência, o que na concepção agostiniana pode traduzir-se em busca permanente de compreensão de si mesmo, aprendizado da razão. Procurar compreender o sentido da existência e de ser no mundo tem sido uma das interrogações filosóficas que acaba por orientar o homem naquela direção tão bem descrita por Karl Jaspers (1883-1969): “enquanto existência (*Existenz*) somos devir em relação à transcendência, no fundo das coisas” (JASPERS, 2006, p.40).

Agostinho de Hipona é esse perguntador que vai ao ‘fundo das coisas’. Seja pela qualidade e intensidade de interrogações que encontramos em seus escritos, seja pela capacidade inesgotável de pôr-se em questão permanentemente. A proposição “eu próprio me tornara para mim uma questão magna” (Conf. IV, iv, 9)⁵ tornar-se-ia sua carta náutica. A leitura e a problematização de *Confissões* podem auxiliar essa navegação da Filosofia, há muito iniciada pelos gregos e historicamente inconclusa.

Ao longo da história da Filosofia encontramos vastas e diversificadas opções filosóficas e metodológicas. Como lembra Merino (2001, p.47, tradução nossa), “existem pensadores cuja vocação sistemática desemboca numa razão arquitetônica do saber. Mas há outros com vocação de existência que partem da vida, refletem sobre a vida e desembocam na vida”⁶. Agostinho pertence a esse grupo vocacionado para pôr o pensamento mais a serviço da vida do que a uma curiosidade intelectual.

O escritor francês George Bataille (1897-1962) em sua obra *Teoria da Religião* afirma que “uma filosofia jamais é uma casa, mas um canteiro de obras” (BATAILLE, 1993, p.15). No universo da Filosofia, como já foi dito, muitas concepções filosóficas têm sido construídas e outras tantas desconstruídas. A história dessa construção guarda uma relação muito estreita com o sentido de saber-se humano, da consciência que o homem tem de si mesmo.

⁴ “uae, uae! quibus gradibus deductus in profunda inferi, quippe laborans et aestuans inopia ueri, cum te, deus meus – tibi enim confiteor, qui me miseratus es et nondum confidentem [...] tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo”

⁵ “factus eram ipse mihi magna quaestio”

⁶ “Hay pensadores com vocación de sistema que concluyen e desembocam dialécticamente em uma razón arquitetónica del saber. Pero hay también pensadores com vocación de existência que partem da vida, reflexionam sobre la vida y desembocan em la vida”

Diferentemente dos animais, presos à *imediateidade* e à repetição, o ser humano distingue-se por essa capacidade de sair de si, por uma certa urgência existencial de interrogar-se. De inquietar-se sobre algo que não pode ser nem percebido nem entendido imediatamente, mas somente alcançado pela mediação da inteligência indagativa, pelo exercício da razão demonstrativa.

Pode-se dizer então que Agostinho é um desses pensadores que se distingue pela construção de um *canteiro de obras*. Por exemplo, logo no início de *Confissões*, sucessivas interrogações encadeiam o tema da interioridade, numa espécie de mosaico de perguntas cujas respostas demandam aprofundamento e volta a si mesmo: “E como invocarei o meu Deus, meu Deus e meu Senhor, uma vez que é para dentro de mim mesmo que o invoco quando o invoco? E que lugar há em mim para onde, dentro de mim, possa vir o meu Deus, para onde, dentro de mim, possa vir o Deus que fez o céu e a terra?” (Conf. I, ii, 2)⁷. Aliás, será esse o tom filosófico que perpassa todo o texto de *Confissões*. De uma pergunta nasce outra e outra e assim sucessivamente, constituindo-se em alicerce para sua composição literária e aventura da inteligência. Sua empreitada filosófica conjuga o perguntar e o responder *ad infinitum* e convida à reflexão acerca do homem e de suas inquietações existenciais. O centro de sua especulação filosófica está indissociavelmente ligado à sua própria vida interior e aí deve ser buscado. Trata-se de um caminho de radical interiorização da pesquisa filosófica.

Sem dúvida, as *Confissões* de Agostinho são uma das obras mais significativas e exemplares para a compreensão daquilo que impele o homem à procura de si mesmo, à procura de compreender-se no mais íntimo de si mesmo: “Confessarei, pois, o que sei de mim, e confessarei também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim, só o sei porque Vós me iluminais; e o que ignoro, ignorá-lo-ei somente enquanto as minhas trevas se não transformarem em meio-dia, na vossa presença” (Conf. X, v, 7)⁸. Essa atitude, de reclinar-se sobre si mesmo, permite compreender como o “homem Agostinho, que apaixonadamente busca, se transforma em categoria universal do homem enquanto *ser buscador*, eterno

⁷ “et quomodo inuocabo deum meum, deum et dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum uocabo, cum inuocabo eum? et quis locus est in me, quo ueniat in me deus meus? quo deus ueniat in me, qui “fecit caelum et terram”? itane, domine deus meus, est quidquam in me, quod capiat te? an uero caelum et terra, quae fecist et in quibus me fecisti, capiunt te? an quia sine te non esset quidquid est, fit ut quidquid est capiat te?”

⁸ “confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tandiu nescio, donec fiant tenebrae meae ‘sicut meridies’ in uultu tuo”

inquieto e *homo viator*” (MERINO, 2001, p.51, tradução nossa)⁹ em permanente investigação e busca de entendimento sobre si mesmo e sobre o que lhe transcende.

Sob essa ótica, *Confissões* também pode ser lida como história de um coração inquieto. Em Peter Brown (2005, p.206), lemos: “as Confissões [...] são a história do ‘coração’ de Agostinho, ou de seus “sentimentos” – de seu *affectus*”.

Obviamente existem modos diversos de interpretação e diferentes maneiras de analisar um mesmo texto. No presente trabalho, considerar-se-á, como chave de leitura da obra, o que denominamos arco tensional da nossa existência, itinerário horizontalizante cuja aspiração é verticalizante. As *Confissões* relatam, na primeira pessoa, fatos e acontecimentos que Agostinho viveu mais ou menos intensamente – o passado, ligando-o a seu presente –, ocasião da narrativa que, por sua vez, lança-o ao futuro. É desse encontro de tempos que o ser humano percebe-se finito e transitório, pré-disposto ao porvir que pode ser, ao mesmo tempo, esperança e desamparo. Daí o fio condutor que julgamos perpassar a obra, de uma construção pessoal e *temporal*, a um só tempo sequência e conexão de passado, presente e futuro, na tensão entre transitoriedade e finitude em busca do que está para além de si mesmo.

Nessa perspectiva, obedecendo à sequência da narrativa de *Confissões* e margeando os acontecimentos da vida de Agostinho, o trabalho será estruturado em três partes. Na primeira parte, intitulada *Manifesto do mundo interior*, procurar-se-á expor o itinerário de Agostinho em sua dimensão pretérita, a partir de suas interrogações:

Enquanto eu dizia estas coisas, e alternavam estes ventos, e me impeliam o coração de um lado para o outro, passavam os tempos, e eu tardava em voltar-me para o Senhor, e adiava de dia para dia viver em ti e não adiava todos os dias morrer em mim: amando a vida eterna, temia-a na sua morada e procurava-a, fugindo dela (Conf. VI, xi, 20).¹⁰

A segunda parte do trabalho, intitulada *Homo philosophicus*, pretende demarcar o território do exercício filosófico de Agostinho, especialmente em razão de suas experiências existenciais: “Por enquanto, ainda há um pouco de luz entre os homens; caminhem,

⁹ “De algún modo, el hombre Agustín, que busca apasionadamente, se transforma em categoria universal del hombre en cuanto ser buscador, eterno inquieto y *homo viator*”

¹⁰ “cum haec dicebam et alternabant hi uenti et impellebant huc atque illuc cor meum, transibant tempora, et tardabam “conuerti ad dominum et” differebam “de die in diem” uiuere in te et non differebam cotidie in memet ipso mori: amans beatam uitam timebam illam in se de sua et ab ea fugiens quaerebam eam”

caminhem, para não serem apanhados pelas trevas” (Conf. X, xxiii, 33)¹¹. Aí estariam os elementos constitutivos de sua autobiografia que também podem subsidiar a reflexão filosófica acerca do que é – no homem – imanência/transcendência, exterioridade/interioridade. Por exemplo, Agostinho põe em questão, com máxima originalidade, os conceitos de tempo e de eternidade, os valores que são atribuídos aos bens finitos e a quase insuficiência da linguagem para expressar o conhecimento do que é mais verdadeiro.

A terceira parte, intitulada *Memorial da Intimidade*, pretende mostrar que a narrativa de suas confissões, vasculhando o mais íntimo de si mesmo, é, de certa forma, uma conversão àquela Filosofia que é a um só tempo discurso e modo de vida, como o próprio Agostinho expressa ao final do Livro XII, finalizado com um pedido para encontrar a via da razão cordial, aquela que nos conduz à intimidade: “Permite-me, pois, que neles eu a ti confesse mais sucintamente, e que escolha uma coisa, que tu me inspirares, verdadeira, certa e boa, ainda que me ocorram muitas, onde muitas podem ocorrer”¹².

Por fim entendemos que ao longo da obra estão inscritas questões substantivas da Filosofia que foram postas à prova a partir do novo olhar de Agostinho. Fique claro que, para o escopo deste trabalho, consideramos dispensável a leitura analítica dos Livros XII e XIII, compostos por detalhadas descrições e discussões da natureza e criação do mundo, essencialmente teológicas e exegéticas.

¹¹ “adhuc enim modicum lumen est in hominibus; ambulent, ambulent, ‘ne tenebrae comprehendant”

¹² “sine me itaque brevius in eis confiteri tibi et eligere unum aliquid quod tu inspiraueris uerum, certum et bonum, etiamsi multa occurrerint, ubi multa occurrere poterunt”

2 UM PERCURSO

“o mais das vezes, no discurso é abundante a indigência da inteligência humana, porque o procurar fala mais que o encontrar” (Agostinho, Conf. XII, i, 1)

Pretende-se aqui mostrar o trajeto que Agostinho percorre em suas *Confissões*, visando mais à radiografia da obra, isto é, ver por dentro as etapas constitutivas de um relato que leva em conta as experiências emancipatórias do autor do que o registro cartorial dos acontecimentos da vida de Agostinho.

Agostinho é o pensador da inquietude, da dúvida, da procura da verdade. Desde a juventude vamos encontrá-lo empenhado nessa busca, seja a partir da leitura de *Hortensius*¹³, seja ligado ao Maniqueísmo¹⁴. Decepcionado com os maniqueus, Agostinho filia-se aos Acadêmicos¹⁵ até o momento em que descobre no Neoplatonismo¹⁶ o caminho seguro para alcançar o Cristianismo (Conf. V, xiii, 23)¹⁷, porto definitivo de onde ele construirá sua obra filosófica e teológica, *seu canteiro de obras*, cuja marca inscreveu-se fortemente na história da cultura filosófica no Ocidente:

¹³ Cf. Conf. III, iv, 7: “sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et uocatur Hortensius. Ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas et uota ac desideria mea fecit alia”.

¹⁴ O maniqueísmo é uma religião fundada por Mani ou Manés (nome que corresponde a um título honorífico concedido ao ‘mestre’ – “Espírito do Mundo Luminoso” –, de origem persa). A doutrina maniqueia afirmava a existência de dois princípios cósmicos. Um domina o reino das Luzes e o outro o reino das Trevas. Fundamentando-se na concepção dualista, os dois princípios – o Bem e o Mal – são absoluta e substancialmente opostos. A obra *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*, de Marcos Roberto Nunes Costa, apresenta detalhada e cuidadosamente os pilares constitutivos dessa religião e o convívio sistemático de Agostinho com os maniqueus por quase dez anos.

¹⁵ Cf. o comentário analítico do medievalista E. Gilson: “A refutação agostiniana do ceticismo está contida no *Contra Acadêmicos*. O escrito resume as conversas entre Agostinho e seus amigos na vila de Cassissíaco, imediatamente após sua conversão. Já é notável que a refutação do ceticismo tenha sido a primeira ocupação do novo cristão. “O desespero de encontrar a verdade”, que ele acabava de vencer em si mesmo, é também o primeiro inimigo que ele quer vencer nos outros.” (GILSON, 2006, p.84).

¹⁶ “Para os católicos de Milão, o Neoplatonismo era o que será o Aristotelismo para os Escolásticos, no século XIII, ou seja, a Filosofia, a verdade racionalmente estabelecida, uma Filosofia que, retocada aqui e ali, ou transposta, revelava-se capaz de ajudar a fé cristã a tomar consciência de sua estrutura interna e elaborar-se como Teologia: nesse meio passava-se bem naturalmente das *Enéadas* ao Prólogo do Evangelho de João, ou a São Paulo” (MARROU, 1960, p.31). Ao longo do trabalho esses sucessivos encontros serão explicitados em seus respectivos contextos.

¹⁷ “et ueni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei e sobriam uini ebrietatem populo tuo. ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer”

É interessante ver como a humanidade vai adquirindo coisas. Já vimos que adquirimos tantas coisas com os gregos. Com o Santo Agostinho a humanidade adquire o sentido de intimidade, o sentido do que é o homem interior, a possibilidade de entrar em si mesmo e aí buscar precisamente a Deus¹⁸.

Assim, antecipando-se a questões filosóficas atualíssimas, encontramos em *Confissões* um percurso da interioridade que se faz no tempo e com o tempo. Esse itinerário não pode ser concebido como sequência linear. Surge da permanente fusão das experiências do passado com expectativas do devir, numa espécie de movimento pendular. As *Confissões* expressam mais que a sucessão definida e descritiva de acontecimentos cotidianos, matéria de sua autobiografia. Entendemos que podem ser lidas como expressão filosófica de suas inquietações, apoiadas em sua linguagem narrativa e criadora, que resultou em uma belíssima ‘história do coração’.

Confissões foi escrita entre os anos 398 e 400, posterior à redação de *Quaestiones ad Simplicianum* (*Sobre diversas questões a Simpliciano*), *Contra epistolam quam vocant fundamenti* (*Contra a Epístola que os Maniqueus chamam de Fundamento*), *De agone Christiano* (*Sobre a luta cristã*), *De doctrina christiana* (*Sobre a Doutrina Cristã*) e *Contra partem Donati* (*Salmo abecedário sobre o partido de Donato*), escritos entre os anos 395 e 398.¹⁹ É mais do que conveniente ressaltar que o título dessa obra – plural do substantivo confissão – tem um sentido muito mais profundo do que possa parecer à primeira vista. Em geral, a palavra confissão está associada ao ato de expor a outrem os pecados e as mazelas da nossa própria vida, conferindo-lhe assim certa antipatia semântica. Mayer (2007, p.71) lembra que no latim cristão o substantivo *confessio*, semelhante ao verbo *confitere*, do qual deriva, tem diversos níveis de significação. Na Antiguidade Clássica, por exemplo, *confitere* significava, em primeiro lugar, “reconhecer e confessar atos passíveis de punição diante de um tribunal”. Dessa forma, o termo ganhava o sentido de *confessio peccatorum*. Aqui compreendemos que confissão é o relato de uma vida cujos episódios revelam conquistas e tropeços, seja das experiências mais banais, cotidianas e comuns, seja expressão do mais íntimo e profundo que vai pelo coração do homem. Portanto, confissões e não confissão. Confissões e não conversão. Confissões de um coração inquieto.

¹⁸ Trata-se de trecho da conferência de Julian Marías, proferida para o curso “Los estilos de la Filosofía”, em Madri (1999). O tradutor Ho Yeh Chia manteve o estilo original.

¹⁹ Cf. VEGA, Angel C. *Prologo a las “Confesiones”*, p.55.

A trama dos episódios narrados e sua manifesta heterogeneidade conferem, por incrível que possa parecer, certo encadeamento temático, transformando a obra numa história singular. Peter Brown (2005, p.198) descreve a narração desse conjunto de acontecimentos: “para ele [Agostinho] conversar significava arrastar pensamentos vívidos *pelos veredas longas e sinuosas da fala*”. E justifica:

o tipo de vida que Agostinho se dispusera a viver, quando em seu apogeu, não perduraria até sua velhice. Ele precisava basear seu futuro numa visão diferente de si mesmo; e como poderia conquistá-la senão reinterpretando justamente a parte de seu passado que culminara na conversão, na qual, até época recente, ele havia depositado tão grandes esperanças? (BROWN, 2005, p.201).

Para compreender esse exercício reinterpreativo é possível ler em *Confissões* o percurso geográfico da sua interioridade marcado pelas diversas etapas que foram condição para sua maturidade filosófica e para o fortalecimento da sua fé. A disposição inesgotável para buscar o conhecimento ficou registrada nos treze livros das *Confissões* e, conforme Agostinho avançava territorialmente, também mudava a direção da sua rota espiritual. Do primeiro ao nono livro podemos acompanhá-lo sucessivamente em Tagaste, Cartago, Roma, Milão, Cassisiaco, Óstia. Situado geograficamente nessas regiões, será exatamente desses espaços exteriores que, aos poucos, Agostinho abrirá caminho para sua paisagem interior, no intenso movimento do *homo viator* e do *homo-abysus*. Sua intimidade, sua inquieta interioridade será intensa e densamente descrita nos Livros X e XI. E poderíamos dizer que os Livros XII e XIII, dedicados à exegese de textos bíblicos que tratam do Universo e da Criação, conforme assinalado na Introdução, são ao mesmo tempo porto de chegada e de partida. Pois é dessa condição peregrina de partir do mais íntimo de si que o *homo viator* poderá alcançar a “paz do sábado que não entardece” (Conf. XIII, xxxv, 50). E pode ainda confirmar sua condição abissal: “Mas para ti, Senhor, diante de cujos olhos está nu o abismo da consciência humana” (Conf. X, ii, 2).

Conforme Agostinho progredia em sua busca, percebe-se o alargamento do seu percurso filosófico. Leituras não lhe faltaram. De diferentes matizes e variações metodológicas, Agostinho narra seu caminho e progresso intelectual. Essas leituras que marcam seu trajeto e fundamentam as inúmeras problematizações postas ao longo da obra não foram realizadas sem a devida relação com outros textos, especialmente aqueles das

Sagradas Escrituras, com os quais Agostinho dialoga permanentemente, passo a passo, numa espécie de exercício dianoético. Aliás, sobre isso, escreve Dulaey (2007, p.119): “Agostinho familiarizou-se tanto com as Escrituras que elas acabaram sendo sua segunda língua [...]. Em sua escrita, o comentário se transforma numa criação poética e, passado o tempo das Confissões, é justamente por trás da explicação de um versículo que ouvimos as quase confidências sobre sua vida íntima”.

Em *Confissões*, cada leitura é parte de um projeto maior. Se tomadas em si mesmas, numa espécie de ilhamento teórico, perde-se o sentido da obra como um todo, na qual estão declaradamente presentes o empenho e o esforço para percorrer, com máxima profundidade, o caminho que possa conduzir a Deus. Também não faltam a Agostinho o gosto e a disposição intelectual para cotejar textos e estabelecer entre eles relações aparentemente contraditórias para daí extrair a conclusão. Ao longo da obra, em todos os livros, não há sequer uma página em que Agostinho não tenha feito esse exercício metodológico, servindo-se abundantemente do Velho e do Novo Testamentos. Pode-se dizer que Agostinho é fiel à letra das Escrituras porém mais fiel ao seu espírito, e por isso não recusava o enfrentamento das questões de ordem teológica ou filosófica que, naquela obra, apontavam explicitamente para o modo de ser e saber-se humano. Tomamos aqui como exemplo um brevíssimo trecho do Livro IV, no qual Agostinho refere-se à sua obra *Da beleza e do apto*²⁰. Ali interroga-se sobre o que é o belo e para tal parte de um texto de Isaías para interrogar sobre nossas experiências estéticas, profundamente humanas:

Não conhecia então estas coisas e amava as coisas belas inferiores, e ia para o abismo [Isaías, 31:6], e dizia aos meus amigos: ‘Acaso alguma coisa amamos a não ser o belo? Mas que é o belo? E o que é a beleza? Que é que nos atrai e nos une às coisas que amamos? Se nelas não houvesse graça e formosura, de nenhum modo atrairiam para si (Conf. IV, xiii, 20).²¹

O mais valioso, nos parece, é o modo e o método de interrogação, que perscruta o que há de mais profundo. Nesse exemplo, Agostinho não formula prontamente a resposta, mas aponta para o cerne das questões, buscando compreendê-las no âmbito das

²⁰ Trata-se de obra sobre a qual nada se sabe. Agostinho declara que sobre o tema da beleza, que brotou do íntimo do seu coração, escreveu dois ou três livros (*De pulchro et apto*) que se extraviaram, sem causa aparente.

²¹ “haec tunc non noueram et amabam pulchra inferiora et ibam in profundum et dicebam amicis meis: num amamus aliquid nisi pulchrum? quid est ergo pulchrum? et quid est pulchritudo? quid est quod nos allicit et conciliat rebus, quas amamus? nisi enim esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se mouerent”

experiências humanas. E dessa maneira procede em todo o trajeto de *Confissões*. Seja para tratar da beleza das coisas humanas ou da beleza das coisas divinas, seja para tratar da liberdade ou da causalidade absoluta de Deus, seja para tratar do tempo das criaturas ou da eternidade do Criador.

Dessa forma, o percurso de Agostinho é expressão tanto de exercício intelectual comparativo entre diversas concepções filosóficas quanto de exercício amoroso na procura da verdade e da Sabedoria. Provavelmente seja um caminho sem previsão de chegada ou, pelo menos, sem promessas de recompensas finais para aqueles que julgaram ser possível percorrê-lo com facilidade. Nesse sentido, concordamos inteiramente com as considerações de Susin (2010, p.7):

Há séculos de distância se compreendeu finalmente que Agostinho trabalhou arduamente entre as ruínas do mundo antigo na construção de um mundo novo, e seu pensamento se tornaria um alicerce do paradigma nascente como cristandade latina. Ele pagou com o próprio suor e com a própria conversão o lugar novo que ele desenhou não só para si mas para gerações inteiras, antecipando-se em certos elementos à própria modernidade ocidental.

É sob essa ótica que podemos acompanhar o itinerário do filósofo Agostinho. Foram sucessivas conversões²² de modo a alcançar o fim último de suas inquietações, o conhecimento de Deus. Melhor dizendo, alcançar o que o homem pode conhecer acerca de Deus. Pois, como afirma Zilles (1997, p.14), “embora a razão tenha seu campo próprio, no Cristianismo antigo e medieval, sempre se desenvolve à luz e a serviço da fé. S. Agostinho escreve: ‘O entendimento é dom da fé’ (in: Jo Ev. XXIX; PL35,1630)”.

Igualmente importantes para a compreensão desse intercâmbio entre o entendimento e a fé, pilares de seu percurso, são as leituras filosóficas que Agostinho indica, explicita e comenta em *Confissões*. No caso, a intenção é mostrar, segundo o ritmo da obra em pauta, como determinados textos filosóficos e também literários contribuíram fortemente para cimentar sua visão cristã do mundo e do homem.

O primeiro deles aparece logo no Livro I e refere-se à *Eneida*²³, obra de Virgílio (70 a.C.-19 a.C.). Em seguida Agostinho recorre a Cícero (106 a.C.-43 d.C.), nas *Tusculanas*²⁴, e a

²² Cf. SAVIAN FILHO, 2003, p.50-53.

²³ Cf. Conf. I, xiii, 20: “adamaueram enim Latinas, non quas primi magistri, sed quas docent qui grammatici uocantur”.

²⁴ Cf. Conf. I, xvi, 25.

Terêncio (185 a.C.-159 a.C.)²⁵, em sua obra *Eunuco*, para lembrar certos equívocos pedagógicos a partir de suas próprias experiências de aprendizagem. Por exemplo, valendo-se das narrativas literárias e de seu valor didático, Agostinho afirma: “Não acuso as palavras enquanto vasos eleitos e preciosos, mas o vinho do erro, que neles nos davam a beber os ébrios doutores, e se não bebêssemos éramos açoitados, e não nos era lícito apelar para um juiz que estivesse sóbrio” (Conf. I, xvi, 26)²⁶. No Livro II, Agostinho recordará a narrativa da *Conjuração de Catilina*, de Salústio (86 a.C.-34 a.C.), para ilustrar o episódio do roubo das pêras que lhe serviria para discutir e indagar, de maneira bastante original, a causa da maldade sem aparente motivo²⁷.

No Livro III amplia-se o repertório dos textos. Além de *Éclogas*, outra obra de Virgílio, Agostinho faz referência às obras literárias *Fastos* e *Remédios*, do poeta romano Ovídio (43 a.C.-18 d.C.)²⁸, ponderando sobre o que se deve almejar com os pleitos forenses. Ainda naquele livro Agostinho descreve sua leitura de *Hortensio*²⁹, de Cícero, obra que marcará seu caminho filosófico: “foi esse livro que mudou os meus afectos e voltou para ti, Senhor, as minhas preces” (Conf. III, iv, 7)³⁰. E ao introduzir em suas confissões o tema do Maniqueísmo³¹, tanto em relação à sua adesão àquela seita quanto à discussão de suas contradições teóricas, Agostinho lança mão de mais literatura romana, *Medeia*, de Ácio (170 a.C.-86 a.C.) e *Eneida* de Virgílio, já citada no Livro I (xiii, 20)³².

No Livro IV encontram-se referências a Cícero, Virgílio, Horácio (65 a.C.-8 a.C.), Lucrécio (94 a.C.-55 a.C.), Sêneca e Salústio. Na sequência da sua narrativa autobiográfica, essas outras vozes fazem coro às suas interrogações e Agostinho se pergunta pela sua natureza, pela sua condição, pela sua humanidade: “E quem é o homem, qualquer homem, sendo homem?” (Conf. IV, i, 1)³³. Essa questão, por exemplo, é uma das marcas e traçado da

²⁵ Cf. Conf. I, xvi, 26.

²⁶ “non accuso uerba quae uasa electa atque pretiosa, sed uinum erroris, quod in eis nobis propinabatur ab ebris doctoribus, et nisi biberemus, caedebamur nec appellare ad aliquem iudicem sobrium licebat”

²⁷ Cf. Conf. II, iv, 9: “dicat tibi nunc esse cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia”

²⁸ Cf. Conf. III, iii, 6.

²⁹ Em suas obras Agostinho utilizaria largamente o texto de *Hortensius*. Trata-se de um diálogo, escrito em 45 a.C., hoje perdido. Por isso, a obra de Agostinho é valiosa para ‘encontrar’ numerosos fragmentos que dele restam.

³⁰ “ille uero liber mutauit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutauit preces meas ut uota ac desideria mea fecit alia”

³¹ Cf. nota 14.

³² Cf. Conf. III, vii, 13.

³³ “et quis homo est quilibet homo, cum sit homo?”

obra, reveladora de suas inquietudes. Marca também o reconhecimento da consciência como uma profundidade abissal, conforme afirmado anteriormente.

O Livro V merece especial atenção. Lá Agostinho noticia a existência de alguns filósofos chamados Acadêmicos. E foram justamente esses sucessores de Platão que se constituíram ponte e passagem que favoreceram larga e profundamente sua vocação filosófica: “os filósofos [...] eram de opinião de que se deve duvidar de tudo e sustentavam que a verdade não pode ser apreendida pelo homem” (Conf. V, x, 19)³⁴.

O Livro VI evidencia as hesitações de Agostinho. Nem cristão, nem maniqueu, e convivendo com os amigos Alípio³⁵ e Nebrídio³⁶, não abandona suas inquietudes. Continua a servir-se de Virgílio (i, 1), Cícero (v, 7), Horácio (x, 17), Sêneca (viii, 13). Além desses autores, Agostinho interroga os Acadêmicos: “Ó grandes homens, vós os da Academia! Não é possível ter a certeza de nada para viver a vida?” (Conf. VI, xi, 18)³⁷. Essa seria uma das questões a merecer resposta filosoficamente elaborada, logo que se converteu ao Cristianismo³⁸.

No Livro VII encontramos referências a Virgílio (ix, 13), a Cícero (xvii, 23) e ao importante e decisivo encontro com os Platônicos. Sabemos da importância desse encontro com o Neoplatonismo, conforme trataremos mais adiante. Por ora vale lembrar as palavras de Agostinho sobre a recepção da concepção filosófica dos neoplatônicos:

proporcionaste-me, por um certo homem inchado de enormíssimo orgulho, uns certos livros dos Platônicos traduzidos da língua grega para a língua latina, e aí li, não exatamente nestas palavras, mas com muitas e variadas razões, que, no conjunto, se argumentava isso mesmo: *no princípio era o Verbo e o Verbo estava junto de Deus e Deus era o verbo*” (Conf. VII, ix, 13).³⁹

A *Eneida* de Virgílio é citada três vezes ao longo do livro VIII (ii, 3; iii, 7 e iv, 9), além da referência às *Fábulas* de Fedro (30/15 a.C.-44/50 d.C.). Mas vale notar mais uma

³⁴ “ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid ueri ab homine comprehendi posse decreuerant”

³⁵ Alípio foi eleito bispo de Tagaste em 394. Foi um dos mais caros amigos de Agostinho, conforme se pode atestar em correspondência com Agostinho nas Epístolas 27, 28, 126, 176, 177.

³⁶ Agostinho refere-se ao seu ‘doce amigo’ no Livro IX, III, 6. Provavelmente Nebrídio faleceu em 390 ou 391 e dele restam algumas cartas a Agostinho com as respectivas respostas.

³⁷ “o magni uiri Academicici! nihil ad agendam uitam certi comprehendi potest?”

³⁸ Cf. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, de E. Gilson. O capítulo I expõe detalhadamente a argumentação de Agostinho para desconstruir as proposições dos Acadêmicos.

³⁹ “procurasti mihi per quendam hominem immanissimo typho turgidum quosdam Platonicorum libros ex Graeca lingua in Latinam uersos, et ibi legi non quidem his uerbis, sed hoc idem omnino multis et multiplicibus suaderi rationibus, quod “in principio erat uerbum et uerbum erat apud deum et deus erat uerbum”

referência a *Hortensius*, de Cícero, na qual ele expressa seu desejo de procurar a verdade, ao mesmo tempo em que se reconhece hesitante em sua escolha: “tinha sido despertado para a procura da sabedoria e adia dedicar-me a procurá-la, desprezada a felicidade terrena; o não encontrá-la, mas apenas o procurá-la devia ser preferido até aos tesouros encontrados” (Conf. VIII, vii, 17)⁴⁰.

As perguntas “Quem sou eu e como sou eu”? (Conf. IX, i, 1)⁴¹ abrem o Livro IX, prenunciando o aprofundamento daquelas questões que atravessam o pensamento de Agostinho e constituem seu fundamento antropológico. Nesse livro não faltaram inúmeras referências aos textos bíblicos, mas Agostinho não deixaria de lado os mestres latinos: Horácio e suas *Odes* (Conf. IX, i, 1), Virgílio e sua *Eneida* (Conf. IX, ix, 19). É também nessa altura do seu relato autobiográfico que Agostinho faz referência à sua própria obra *De magistro* (Conf. IX, vi, 14)⁴², escrita em 398, em Tagaste. Ainda no Livro IX, Agostinho faz referência a Evódio⁴³, amigo e futuro interlocutor nas obras *De quantitate animae* (387-388) e *De libero arbitrio* (388-395).

O livro X, como se sabe, é notadamente filosófico. Aqui vamos encontrar por três vezes citações de Cícero (Livro X, xvi, 25; xx, 29; xxi, 31) e uma referência a Terêncio (Conf. X, xxiii, 34) em meio a cerca de duzentas e trintas referências aos textos bíblicos. À medida que Agostinho amadurece seu pensamento e responde às suas inquietações⁴⁴, parece transitar com mais profundidade e familiaridade entre temas interrelacionados, cujo fundamento é a mensagem cristã.

No Livro XI, no qual Agostinho daria original tratamento ao tema do tempo, há uma única referência a um antigo mestre que lhe ensinara certas concepções expressas no *Timeu* de Platão: “Ouvi dizer a um certo homem douto que o tempo não é senão os movimentos do

⁴⁰ “excitatus eram studio sapientiae et differebam contempta felicitate terrena ad eam inuestigandam uacare, cuius non inuentio, sed uel sola inquisitio iam praepronenda erat etiam inuentis thesauris”

⁴¹ “quis ego et qualis ego?”

⁴² “est liber noster, qui inscribitur de magistro: ipse ibi mecum loquitur”. Nesse diálogo, constituído por 14 capítulos, os interlocutores são Agostinho e seu filho Adeodato, com quem discute e põe em questão os principais tópicos da filosofia da linguagem, antecipando-se às modernas discussões em vários âmbitos da investigação filosófica. São postos em discussão a fala, a natureza e as funções da linguagem. Conforme Santos (2009, p.15), “o título do diálogo *De Magistro* (Sobre o Mestre) é um espelho que reflete o itinerário espiritual de Agostinho: aprender e ensinar, expressar-se por meio da palavra e ouvir foram partes essenciais de sua vida seja como discípulo [...] seja como mestre”.

⁴³ Evódio foi bispo numa diocese perto de Útica, cidade do norte da África que estava situada a nordeste de Cartago, no atual território da Tunísia, a 40 km a nordeste da sua capital. Foi a capital da província romana da África Proconsular entre 146 a.C. e 25. Também combateu as heresias donatista e pelagiana. Conservam-se dele algumas cartas endereçadas a Agostinho e lhe é atribuída a obra *De Fide contra Manicheos*.

⁴⁴ Cf. Conf. X, i, 1: “‘cognoscam’ te, cognitor meus, ‘cognoscam, sicut et cognitus sum’”.

sol, da lua e das estrelas, e eu não concordei” (Conf. XI, xxiii, 29)⁴⁵, entre mais de uma centena de referências a textos bíblicos. E sem apelar a concepções filosóficas ou teológicas já cristalizadas acerca de um assunto bastante difícil e espinhoso, Agostinho torna-lo-á fascinante ao tratar a questão do ponto de vista da criatura, vale dizer, do ponto de vista do homem que se interroga sobre passado, presente e futuro como tempos intercambiantes.

Enfim, os Livros XII e XIII serão ocupados com questões de natureza exegética e teológica, conforme afirmado anteriormente. Nem por isso Agostinho perderia o fio de sua caminhada, seu itinerário filosófico-religioso e a razão principal de sua obra, qual seja, a difícil procura da verdade. Nesses livros, e não poderia ser de outro modo, o cotejamento com os textos bíblicos seria de fundamental importância. A cada passo Agostinho faz transitar textos do Antigo e do Velho Testamentos. Mas não deixa de ser surpreendente encontrarmos claríssimas referências ao Neoplatonismo em passagens como esta: “Mas o homem animal, que é como uma criança em Cristo e bebe leite até que ganhe forças para um alimento sólido e fixe o olhar na contemplação do sol, não se sinta abandonado na sua noite, mas alegre-se com a luz da lua e das estrelas (Conf. XIII, xviii, 23)⁴⁶. A procura da verdade, desde Heráclito – “A mim mesmo me procurei” (fr. 249) –, depende desse investimento em si mesmo para justamente sair de si, uma forma de ascese intelectual que, em Agostinho, mostra-se continuamente como um modo de deslocamento interior.

É justamente sobre esse movimento de construção interior e exterior que trataremos a seguir.

⁴⁵ “audiui a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui”

⁴⁶ “animalis autem homo” tamquam ‘paruulus in Christo’ lactisque potator, donec roboretur ad solidum cibum et aciem firmet ad solis aspectum, non habeat desertam noctem suam, sed luce lunae stellarumque contentus sit”

3 MANIFESTO DO MUNDO INTERIOR

“Rápido, voltei-me por inteiro para mim mesmo” (C. Acad., II, ii, 5)

Em *Confissões* Agostinho escreve, por assim dizer, um manifesto do mundo interior. Mediante seu relato autobiográfico, vai maturando questões filosóficas bastante relacionadas a experiências absolutamente pessoais. Os temas aí tratados ligam-se primeiramente aos *tempos passados*, pois se referem à narrativa de sua vida anterior à sua conversão ao Cristianismo. E é justamente o reconhecimento de seu coração inquieto que dará a Agostinho o balizamento de sua radiografia interior: “És tu que fazes com que ele se delicie em louvar-te, porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti” (Conf. I, i, 1)⁴⁷. Essa é sua marca irretocável, abertura de inúmeras possibilidades de voltar-se para si mesmo, de abrir por inteiro o ‘coração desejoso’⁴⁸ de concentrar livremente em si mesmo: “Faço-o por amor do teu amor, rememorando os meus péssimos caminhos, na amargura da minha reflexão, para que te tornes doce para mim, doçura não falaciosa, doçura feliz e segura, e que me congrega da dispersão em que estou retalhado em pedaços” (Conf. II, i, 1)⁴⁹. A clara percepção da vida interior, da intimidade, continuamente descrita ao longo da obra atesta o valor perene do ensinamento socrático. Sempre partir de perguntas, de interrogações, de inquietudes. Respostas prontas prestam-se facilmente ao erro, como reconhece o próprio Agostinho:

Que sou eu para mim sem ti, senão um guia que conduz ao abismo? Ou que sou eu, quando estou bem, senão uma criança que suga o teu leite ou frui de ti, como alimento que não se corrompe? E quem é o homem, qualquer homem, sendo homem? Mas zombem de mim os fortes e os poderosos, e nós, fracos e desamparados, confessamo-nos a ti (Conf. IV, i, 1).⁵⁰

⁴⁷ “tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”

⁴⁸ Cf. Conf. I, xiv, 23: “didici uero illa sine poenali onere urgentium cum me urgeret cor meum ad parienda concepta sua”.

⁴⁹ “amore amoris tui facio istuc, recolens uias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et segura, et conligens me a dispersione”

⁵⁰ “quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceptis? aut quid sum, cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum aut fruens te cibo, qui non corrumpitur? et quis homo est, quilibet homo, cum sit homo? sed irrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes confiteamur tibi”

Reconhecer o não saber, dar-se conta das próprias inquietudes, permite e favorece o voltar-se sobre si mesmo, distanciando-se do que se apresenta para nós apenas exterior e superficialmente. A esse procedimento socrático às avessas, de fora para dentro, denominamos via da interioridade. De fato, é o caminho preferencial de Agostinho, sua rota de busca e procura na qual se manifesta o mundo interior:

Não queiras ser vã, ó minha alma, e ensurdecer no ouvido do coração com o tumulto da tua vanidade. Ouve também tu: é o próprio Verbo que chama para que voltes, e aí é o lugar do repouso imperturbável, onde não é abandonado o amor, se ele mesmo se abandona. Eis que se vão umas coisas para que outras lhes sucedam e o universo inferior se mantenha coeso em todas as suas partes (Conf. IV, xi, 16).⁵¹

O itinerário agostiniano em busca da interioridade não desconhece nem desconsidera o mundo exterior. Antes toma-o como referência para se posicionar servindo-se abundantemente da linguagem que expressa a experiência e a presencialidade das coisas sensíveis. Por exemplo:

Amo uma certa luz, e uma certa voz, e um certo perfume, e um certo abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume, alimento, abraço do homem interior que há em mim, onde brilha para a minha alma o que não ocupa lugar, e onde ressoa o que o tempo não rouba, e onde exala perfume o que o vento não dissipa, e onde dá sabor o que a sofreguidão não diminui, e onde se une o que a saciedade não separa (Conf. X, vi, 8).⁵²

E ainda: “o meu desejo não era ter mais certezas acerca de ti, mas sim ter mais firmezas em ti. Quanto à minha vida temporal, tudo vacilava e o meu coração precisava de ser limpo do velho fermento” (Conf. VIII, i, 1)⁵³.

Vendo-se a si mesmo, Agostinho buscaria outro alimento, diferente daquele que segundo o Apóstolo (I Cor 5,7) tem a massa fermentada e por isso não pode mesmo saciar fomes:

⁵¹ “noli esse uana, anima mea, et obsurdere in aure cordis tumultu uanitatis tuae. audi et tu: uerbum ipsum clamat, ut redeas, et ibi est locus quietis imperturbabilis, ubi non deseritur amor, si ipse non deserat. ecce illa discedunt, ut alia succedant et omnibus suis partibus constet infima uniuersitas”

⁵² “et tamen amo quandam lucem et quandam uocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non diuellit satietas”

⁵³ “nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam. de meo uero temporali uita nutabant omnia et mundandum erat cor a fermento ueteri”

[...] porque tinha fome dentro de mim, do alimento interior, de ti mesmo, meu Deus, e, nessa fome, não sentia fome, mas estava sem desejo dos alimentos incorruptíveis, não porque estivesse saciado deles, mas porque quanto mais vazio estava tanto mais fastio tinha. E por isso minha alma não estava de boa saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si, ávida de se roçar miseravelmente no contacto das coisas sensíveis (Conf. III, i, 1).⁵⁴

“Eis o meu coração, ó meu Deus, ei-lo por dentro!”⁵⁵, exclama Agostinho, voltando-se inteiramente para o seu interior. Curta frase exclamativa, manifestação mais profunda do homem interior. Seu coração, por dentro, dolorosamente inquieto: “Para onde fugiria de si mesmo o meu coração? Para onde fugiria eu de mim mesmo? Para onde não iria eu mesmo atrás de mim? E todavia fugi da pátria” (Conf. IV, vii, 12)⁵⁶. São essas perguntas socraticamente encadeadas que vão construindo outra pátria, cidadela interior e feixe de interrogações: “Ó Verdade, em toda parte estás à disposição de todos os que te consultam, ainda que sobre coisas diversas. Tu respondes claramente, mas nem todos te ouvem claramente. Todos te consultam sobre o que querem, mas nem sempre ouvem o que querem” (Conf. X, xxvi, 37)⁵⁷.

Desse modo, ‘nas sinuosas veredas da fala’, das perguntas sobre tropeços e projetos da existência humana, é que Agostinho conduz seu texto. Não constrói um sistema fechado, sistemático, enciclopédico. Deixa espaços e vãos para o exercício vivo da confissão.

E é pelo ofício da palavra, como se pode ler, que Agostinho expõe sua inquietude em relação ao sentido da existência e seu fim último: “deixa-me falar, porque é à tua misericórdia que eu falo, não a um homem que me critica” (Conf. I, vi, 7)⁵⁸. Com os olhos no passado, Agostinho volta-se para si ao mesmo tempo em que se dirige a Deus. Põe a descoberto sua luta interior, sua experiência subjetiva que oscila entre imanência e transcendência, seu sentimento de incompletude, sua indignação: “Em que espécie de frivolidades me apascentava eu nesse tempo, e não me alimentava!”⁵⁹.

⁵⁴ “quoniam famis mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quod inanior, fastidiosior. et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi auida conctatu sensibilibium”

⁵⁵ Cf. Conf. IV, vi, 11: “ecce cor meum, deus meus, ecce intus”.

⁵⁶ “quo enim cor meum fugeret a corde meo? quo a me ipso fugerem? quo non me sequerem? et tamen fugi de patria”

⁵⁷ “ueritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diuersa consulentibus. liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt. omnes unde uolunt consulunt, sed non non semper quod uolunt audiant”

⁵⁸ “sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me terram et cineram, sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor”

⁵⁹ “qualibus tunc pascebar inanibus et non pascebar”

O olhar cuidadoso para as experiências passadas conduziria às certezas daquele tempo presente, alcançadas por um *cogitantis acies*⁶⁰. “O olhar do que pensa” reflete sobre o passado, realinha os acontecimentos que vão expressando o sentido de nossa finitude e (in)capacidade de dar conta de entender-se a si mesmo por inteiro:

Mas porque falo disto? Já não é agora tempo de fazer perguntas mas de me confessar a ti. Desditoso eu era, e desditoso é todo o espírito acorrentado pela amizade das coisas mortais, e é dilacerado quando as perde, e então sente a desdita que o torna desditoso mesmo antes de as perder (Conf. IV, vi, 11)⁶¹.

Num longo percurso de muitas veredas “redigidas sob a forma de uma prece a Deus, comum numa longa tradição de filosofia religiosa” (BROWN, 2005, p.202), Agostinho vai marcando o compasso de seu trabalho filosófico. Segundo Peter Brown (2005, p.202), sua “investigação filosófica beirava a natureza concentrada de um ato de oração, e a busca da sabedoria era impregnada de uma ânsia de esclarecimento que ia buscar sua própria origem na consciência humana – no estabelecimento de uma relação direta com Deus”. Ao iniciar a obra, Agostinho compartilha com o leitor sua ‘inteligência orante’⁶² e faz mesmo uma prece: “Que eu te procure, Senhor, invocando-te, e te invoque crendo em ti” (Conf. I, i, 1)⁶³. Nesse mesmo trecho inicial encontra-se também uma sugestiva definição de homem – ‘*portio creaturae tuae*’ (Conf. I, i, 1). Pode-se medir por aí a complexidade das questões que Agostinho teria de considerar. Sendo o homem esse ‘fragmentozinho da criação, particulazinha da criação’, que possibilidades lhe são dadas para conhecer-se a si mesmo? Frente à ‘Grandeza, Poder e Sabedoria’ de Deus (Conf. I, i, 1)⁶⁴, o que poderia o homem almejar conhecer? É clara a inquietação, a ânsia e uma certa desordem interior que não se acalmam com os dados da Revelação. Por isso uma inteligência orante:

⁶⁰ Cf. A Trindade, XI, 3, 6. *De Trinitate* (400-416) é uma obra de maturidade, de profunda investigação e exposição de questões essenciais da doutrina cristã. Consta de treze livros e uma carta dirigida a Aurélio, bispo de Cartago no período de 392 a 429. Essa carta, de número 174, abre o tratado sobre a Trindade.

⁶¹ “qui autem ista loquor? non enim tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi. miser eram, et miser est omnis animus vinctus amicitia rerum mortalium et dilaniatur, cum es amittit, et tunc sentit miseriam, qua miser est et antequam amittat eas”

⁶² Cf. o texto *A Metafísica da Interioridade – Santo Agostinho*, de H.C. LIMA VAZ, escrito em 1954. São admiráveis o rigor e a precisão para tratar a intrincada proximidade entre o ‘homo religiosus’ e o ‘homo philosophicus’. O referido texto integra a coletânea *Escritos de Filosofia IV – Ontologia e História*, publicada pela primeira vez em 1968.

⁶³ “quaeram te, domine, inuocans te et inuocem te credens in te”

⁶⁴ “magnus es, domine, et laudabilis ualde; magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus”

Por isso, meu Deus, eu não existiria, não existiria absolutamente, se não existisses em mim. Ou antes, não existiria se não existisse em ti, de quem procedem todas as coisas, por quem e em quem todas as coisas existem? É mesmo assim, Senhor, é mesmo assim. Sendo eu em ti, para que te invoco? Ou de onde poderás vir para dentro de mim? Efectivamente, para onde me afastarei fora do céu e da terra, para daí vir para dentro de mim o meu Deus que disse: *Eu encho o céu e a terra*” (Conf. I, ii, 2).⁶⁵

É nessa perspectiva que *Confissões* desenvolve uma espiral cujo fio condutor manifesta o que foi denominado ‘metafísica da experiência interior’⁶⁶. Lima Vaz (2001, p.77-78) traduz perfeitamente o sentido desse plano experiencial: “a experiência de Agostinho é uma experiência do espírito mais rigorosa [...] onde é superada a contingência do empírico, e os dados parciais tomam sentido numa estrutura de valor”. Em *Confissões* é claríssimo o ritmo inigualável dessa experiência, ou melhor, dos diversos planos experienciais que evidenciam o entrelaçamento da fé, da inteligência e do amor. Essa composição triádica sustenta a permanente inquietude e mantém, em toda a obra, a pergunta pela natureza mais íntima do ser humano e pelo sentido de sua existência. Vejamos alguns exemplos dessa composição. Neles pode-se perceber que cada um desses vetores cumpre essa função de ultrapassagem do plano contingencial e busca de repouso no âmbito da interioridade que, afinal, é abertura para o transcendente.

No livro I lemos: “Quem me fará repousar em ti? Quem fará com que venhas ao meu coração e o inebries para eu esquecer os meus males e te abraçar a ti, meu único bem?” (Conf. I, v, 5)⁶⁷. Coração/fé, abraço/amor devem convergir para um único bem, buscado pelo esforço da própria Inteligência. E mais adiante, ainda no livro I: “Atende, Senhor, a minha súplica, não desfaleça a minha alma sob a tua disciplina [...] para que te tornes para mim mais doce que todas as seduções que eu seguia, e te ame com todas as minhas forças e me agarre à tua mão com todas as fibras do meu coração” (Conf. I, xv, 24)⁶⁸. E especialmente vale destacar o texto em que fica claramente demonstrado que Agostinho construiu uma

⁶⁵ “non ergo essem, deus meus, nom omnino essem, nisi esses in me. an potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia? etiam sic, domine, etiam sic. quo te inuoco, cum in te sim? aut unde uenias in me? quo enim recedam extra caelum et terram, ut inde in me ueniat deus meus, que dixit: *caelum et terram ego impleo?*”

⁶⁶ Conforme Lima Vaz (2001, p.77), “o agostinismo se define como “uma metafísica da experiência interior”, na expressão admiravelmente justa de Windelband, retomada por E. Gilson”.

⁶⁷ “quis mihi dabit adquiescere in te? quis dabit mihi, ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliuiscar mala mea et unum bonum meum amplectar, te?”

⁶⁸ “exaudi”, domine, “deprecationem meam”, ne deficiat anima mea sub disciplina tua [...] ut dulcescas mihi super omnes seductiones, quae sequebar, et amem te ualidissime et amplexer manum tuam totis praecordis meis et eruas me ab omni temptatione ‘usque in finem’”

amorosa dialética ascensional, cujo ponto de partida está na efemeridade e transitoriedade das coisas sensíveis – que ele não despreza – e devem caminhar para o fim que lhes é próprio. As coisas criadas são passagem e nelas não há repouso:

Louve-te a minha alma por todas essas coisas, Deus, criador de todas elas, mas não se prenda nelas com visco do amor, por meio dos sentidos do corpo. Porque elas vão para onde iam, para o não ser, e dilaceram-na com desejos pestilentos, porque ela própria quer ser e deseja repousar naquilo que ama. Nessas coisas, porém, não há onde, porque não permanecem: fogem, e quem as segue com o sentido da carne? Ou quem as apreende, mesmo quando estão presentes? Lento é o sentido da carne, porque é sentido da carne. Essa a sua medida. Ela é suficiente para aquilo para que foi feito, mas não é suficiente para apreender aquilo que transcorre desde um início devido até a um fim devido. Na tua palavra, pela qual são criadas, ouvem dizer: “Daqui e até aqui” (Conf. IV, x, 15).⁶⁹

A operação conjunta de inteligir e orar resultaria em conversão. Conversão ao interior que, segundo Lima Vaz (2001, p.79), é “ainda, na unidade de um mesmo movimento, conversão ao superior”. Ao final do Livro V, Agostinho declara-se disposto a dar forças ao espírito, a aguçar a inteligência de modo a progredir na sua metafísica do espírito. Ainda que decepcionado com seitas e correntes filosóficas de diversos matizes, Agostinho continuaria a procurar não uma teoria à qual pudesse se agarrar cegamente, mas um caminho construído pela engenharia do seu espírito. Guardada a distância entre épocas históricas diversas, quase se ouve a voz do poeta espanhol Antonio Machado: “Caminante, son tus huellas/el camino y nada más;/Caminante, non hay camino, se hace camino al caminar”⁷⁰. Para essa caminhada Agostinho precisava certificar-se da existência de um plano espiritual, superior ao mundo material e, ao mesmo tempo, desvencilhar-se das teorias às quais ele mais se afiliara e, de certa forma, nelas estava enredado. Dúvidas não lhe faltavam e, sob o céu de doutrinas discordantes, Agostinho pôde assumir seu lugar de “formulador impenitente de perguntas incômodas” (BROWN, 2005, p.203). Brown (2005) lembra que Agostinho, em

⁶⁹ “laudet te ex illis anima mea, deus, creator omnium, sed non eis figatur glutine amore per sensus corporis. eunt enim quo ibant, ut non sint, et conscindunt eam desideriiis pestilentiosis, quoniam ipsa esse vult et requiescere amat in eis, quae amat. in illis autem non est ubi, quia non stant: fugiunt, et quis ea sequitur sensu carnis? aut quis ea comprehendit, vel cum praesto sunt? tardus est enim sensus carnis, quoniam sensus carnis est: ipse est modus eius. sufficit ad aliud, ad quod factus est, ad illud autem non sufficit, ut teneat transcurrentia ab initio debito usque ad finem debitum. in uerbo enim tuo, per quod creantur, ibi audiunt: “hinc et huc usque”

⁷⁰ Antonio Machado (1875-1939) é reconhecidamente um dos mais importantes poetas espanhóis. Esses versos, sempre repetidos em muitas línguas, estão em Proverbios y Cantares, XXIX nas *Poesías completas*.

outra obra, *Solilóquios* (387)⁷¹, seu primeiro autorretrato íntimo, “sente-se livre para aplicar em si mesmo a sova intelectual que sabia ser impossível aplicar num adversário sem ofender suas suscetibilidades” (BROWN, 2005, p.149). Considerando as diferenças entre uma e outra obra, estilo, contexto da redação, finalidade etc., pode-se dizer que em *Confissões* Agostinho aprofundou esse, por assim dizer, método.

Por aí se vê o filósofo Agostinho, *homo viator*, exposto e disposto a autointerrogar-se continuamente e enfrentar inúmeras *dubitaciones*.

Entre tantas dúvidas e seguindo seu próprio itinerário, Agostinho alcança a pergunta pela natureza de Deus. E trata dessa questão de modo absolutamente direto, sem rodeios e sem desvios: “Então, que és tu, meu Deus? Que és, pergunto, senão Senhor e Deus?” (Conf. I, iv, 4)⁷². Em toda a obra suas respostas serão marcadas por diversos pares de opostos, colhidos na nossa experiência sensível: oculto/presente, mutável/imutável, novo/antigo, movimento/repouso, ira/calma, pobreza/riqueza, carência/completude⁷³. Não se trata de elaborar a melhor resposta, ou pelo menos a mais completa que pusesse fim às suas inquietações, mas de reafirmar seu propósito inicial. Diante de Deus – “*vita mea, dulcedo mea sancta*” – Agostinho quer também “provocar nosso intelecto” (BROWN, 2005, p.203).

Provocar nosso intelecto, nesse caso, é um modo de potencializar a capacidade que o ser humano tem de compreender, problematizar, contra-argumentar com a força da razão. De diversos modos, em diferentes contextos⁷⁴, Agostinho viu-se provocado. E,

⁷¹ A obra *Solilóquios* foi redigida em 386, na chácara de Cassiciaco, situada nas colinas do lago Com, a 20 km de Milão. O lugar pertencia a Verecundo, também ele professor e entusiasta da vida em comunidade com os amigos. Lá estavam reunidos seu filho Adeodato, seu irmão Navió, seu amigo Alípio, seus primos Lastidiano e Rústico e seus alunos Trigécio e Licencio. Naquele local, hoje provavelmente Casciago de Brianza, Agostinho ocupou-se de trabalhos manuais, conversações filosóficas e literárias, o que ele mesmo chamou de *otium liberale*, uma espécie de ‘retiro cultural’.

⁷² “quid es ergo deus meus? quid, rogo, nisi dominus deus?”

⁷³ Por exemplo, no Livro I, iv, 4: “summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis mutans omnia; numquam nouus, numquam uetus, innouans omnia...”.

⁷⁴ Vale lembrar que suas cartas, mais de duas centenas, são, de modo geral, incansável esforço de busca de esclarecimentos, escuta de opiniões, acerto de posições discordantes. A divisão maurina considera quatro grupos: confidenciais, pastorais, doutrinários e oficiais. Outras divisões, como a de Simpson, ordenaram-nas em onze classes, a saber: 1. cartas anteriores à consagração episcopal; 2. cartas sobre o paganismo; 3. cartas sobre a doutrina cristã; 4. cartas sobre os cismas da Igreja africana; 5. cartas sobre a doutrina da Graça; 6. exposições bíblicas; 7. correspondência com São Jerônimo; 8. cartas a mulheres; 9. cartas sobre a Eucaristia; 10. cartas sobre a administração diocesana e o último grupo compreende sua diversa correspondência dos últimos anos. E, um dado sumamente importante: “em 1975, Johannes Divjak, da Academia Austríaca de Ciências, Viena, viajou à França. Na Biblioteca Municipal de Marselha encontrou uma coleção-padrão de cartas agostinianas à qual tinham sido acrescentadas outras 29 cartas. Vinte e sete delas revelaram-se totalmente desconhecidas. Convencionou-se chamá-las as “cartas de Divjak’ [...]. O manuscrito em que Divjak fez sua descoberta não era antigo. Datava de 1455-1456. Era um objeto prestigioso, com iluminuras de um artista que havia trabalhado

particularmente em *Confissões*, ele demonstrava sua disposição para explorar questões que emergiam no curso de sua conversão: “Eis os ouvidos do meu coração diante de ti” (Conf. I, v, 5).⁷⁵

No entanto, nem sempre essa disposição correspondeu, na mesma medida, ao grau de entendimento. Se nosso coração tem ouvidos, nossa alma, muitas vezes, é estreita: “Estreita é a morada da minha alma para que venhas até ela: seja alargada por ti. Está em ruínas: reconstrói-a” (Conf. I, v, 6)⁷⁶. Apesar da precariedade e da estreiteza da nossa razão, há algo em nós que dirige nossa atenção e tensão para que possamos compreender para além da superfície das coisas: “Amemo-lo: foi quem fez essas coisas e não está longe. Porque ele não se foi embora depois de criar, mas é graças a ele que existem nele. Eis onde ele está: está onde está o sabor da verdade. É íntimo ao coração, mas o coração afastou-se dele” (Conf. IV, xii, 18)⁷⁷. E para tratar do que é transcendente, espiritual, Agostinho não economiza a experiência dos sentidos. A expressão “saborear a Verdade” fala por si. Saborear é experiência humana e humanizante, nasce da nossa imersão no sensível que dá gosto à vida e imprime sabor à existência. Como também não economiza palavras: “Que és tu para mim? Tem piedade de mim e deixa-me falar.” (Conf. I, v, 5)⁷⁸. Também notamos que Agostinho chama a atenção, em toda a obra, para uma outra característica do nosso modo de ser no mundo. Somos seres falantes, loquazes. O pedido a Deus não poderia ser de outra maneira, pois a linguagem é a nossa senha: ‘deixa-me falar’. Ao longo da história parece ser a linguagem a chave que abre – ou fecha – as possibilidades de encontro consigo mesmo e com o Outro. Mesmo quando recusava a possibilidade de converter-se ao Cristianismo, ainda assim era a força da palavra que lhe alargava a alma:

Embora me esforçasse, não por aprender o que ele dizia [Ambrósio], mas apenas por ouvir como dizia – ficara-me esta inane preocupação visto que perdera a esperança de que fosse acessível ao homem o caminho para ti – no entanto, chegava-me ao espírito, juntamente com as palavras de que eu gostava também o conteúdo que eu punha de lado; na verdade, não podia

para a corte do Rei René, de Anjou [...], grande número dessas cartas referia-se a acontecimentos dramáticos, na África setentrional e noutros lugares, dos quais antes não tínhamos nenhum conhecimento, ou dispúnhamos de um conhecimento parcial. Elas nos levam, com detalhes cativantes, às últimas décadas da vida de Agostinho” (BROWN, 2005, p.547).

⁷⁵ “ecce aures cordis mei ante te, domine”

⁷⁶ “angusta est domus animae meae, quo venias ad eam: dilatetur abs te. ruinosa est: refice eam”

⁷⁷ “hunc amemus: ipse fecit haec et non est longe. non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt. ecce ubi sapit ueritas. intimus cordi est, sed cor errauit ab eo”

⁷⁸ “te? quid mihi es? miserere, ut loquar”

separar uma coisa da outra. E, enquanto abria o coração para apreender com quanta eloquência se exprimia, da mesma maneira entrava nele, embora gradualmente, com quanta verdade o fazia. Em primeiro lugar, começara já a parecer-me que essas mesmas coisas eram defensáveis, e considerava que a fé católica, em favor da qual tinha julgado que nada se podia dizer contra os ataques dos maniqueus, se podia afirmar sem acanhamento... (Conf. V, xiv, 24).⁷⁹

De fato, não poderia ser de outra maneira, tratando-se de um professor de Retórica que, paulatinamente, teria seu ofício reconhecido para além do solo africano. A título de exemplo desse reconhecimento, recordemos esse fato:

E, assim, depois que de Milão foi comunicado ao prefeito da cidade de Roma que fosse contratado um professor de retórica para aquela cidade, sendo concedida a possibilidade de utilizar a mala-posta imperial, eu mesmo solicitei, por intermédio daqueles que se embriagavam com as futilidades dos Maniqueus – ia-me embora para me livrar deles... (Conf. V, xiii, 23).⁸⁰

Disposto então ao enfrentamento de questões que ainda hoje desafiam e instigam a razão humana e têm alimentado o inventário filosófico, Agostinho mergulha em sua interioridade em busca de respostas não prontas, primeiramente decodificadas em perguntas essenciais, numa espécie de exercício socrático de reconhecimento de não saber, conforme descrito anteriormente. É interessante observar que em outra obra, *A Trindade*⁸¹, Agostinho também advertia seu leitor acerca desse procedimento: “Não me cansarei de procurar, se tiver alguma dúvida; e não me envergonharei de aprender, se cair em algum erro”⁸² (De Trin. I, 2, 4). Nessa mesma obra, como em várias outras, Agostinho demonstraria seu caráter indagativo e controverso (I,3,5): “Todo aquele que ler estas explanações, quando tiver certeza do que afirmo, caminhe lado a lado comigo; quando duvidar como eu investigue comigo; quando reconhecer que foi seu o erro, venha ter comigo; se o erro for

⁷⁹ “cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire – ea mihi quippe iam desperanti ad te uiam patere homini inanis cura remanserat – ueniebant in animum meum simul cum uerbis, quae diligebam, res etiam quas neglegebam. neque enim ea dirimere poterem. et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam uere diceret, gradatim quidem. nam primo etiam ipsa defendi posse mihi iam coeperunt uideri et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici aduersus oppugnantes Manichaeos putaueram...”

⁸⁰ “itaque posteaquam missum est a Mediolanio Romam ad praefectum urbis, ut illi ciuitati rhetoricae magister prouiderentur, impertita etiam euectione publica, ego ipse ambiui per eos ipsos Manichaeis uanitibus ebrios”

⁸¹ Cf. nota 60.

⁸² “nec pigebit autem me, sicubi haesito, quaere; nec pudebit, sicubi erro, discere”

meu, chame minha atenção”⁸³. Considerando sua interlocução com seus leitores, Peter Brown comenta que

as duas grandes obras da meia idade de Agostinho, *De Genesi ad Litteram* e *De Trinitate*, são uma prova notável de sua capacidade especulativa. Até um conhecimento superficial desses dois livros é suficiente para desfazer a impressão simplista de que Agostinho só desenvolveu suas idéias como controversista (BROWN, 2005, p.343-344).

E assim, progressivamente, pode-se dizer que, por um movimento ascensional, Agostinho vai afirmando ou confirmando, com alguma certeza, o que vai e se esvai pela alma humana. Desse modo, o caminho em direção a Deus, para ele verdade maior, seria longo e entrecortado por difíceis travessias e custosos progressos da inteligência. Por essa razão, entre tantas questões postas em *Confissões*, quase que incontáveis, tomamos essa que consideramos paradigmática. Haveria outra questão que pudesse tocar o mais profundo de nós mesmos? O que pode haver de mais inquietante para o ser humano senão a pergunta pelo sentido de sua vida? E ainda que essa questão tenha sido repetida, reelaborada, ressignificada, respostas e certezas ainda não foram definitivamente alcançadas para pôr fim a essa interrogação maior: “Mas que quero eu dizer, Senhor, a não ser que não sei de onde vim para aqui, para esta vida mortal, digo, ou para esta morte vital?” (Conf. I, vi, 7)⁸⁴. Segundo Capanaga (1975, p.225), toda a vida de Agostinho foi uma luta pela definição da natureza humana.

Na exposição dessas questões, Agostinho chama a atenção para temas filosófico-antropológicos que ainda transitam na contemporaneidade. Ancorado em porto teológico, Agostinho navega profunda e livremente em águas filosóficas. É o que se percebe em sua autobiografia, que traz a presença constante dos amigos, sejam os companheiros de viagem como Alípio, Nebrídio, Verecundo, ou daqueles que tiveram papel determinante em seu caminho, como Fausto, Simpliciano e Ambrósio, para citar os mais significativos. Sabe-se que as biografias íntimas circulavam naquele ambiente cristão e, aos poucos, criava-se o hábito de partilhar as experiências espirituais de conversão. Segundo Peter Brown (2005, p.195), “[a] mesa de Agostinho vivia cercada por homens assim. Eles não conversavam sobre coisas,

⁸³ “proinde quisquis haec legit, ubi pariter certus est, pergat mecum; ubi pariter haesitat, quaerat mecum: ubi errorem suum cognoscit, redeat ad me; ubi meum, revocet me”

⁸⁴ “quid enim est quod uolo dicere, domine, nisi quia nescio, unde uenerim huc, in istam dico uitam mortalem an mortem uitalem?”

mas sobre pessoas”. E mais ainda: “ao ler a biografia desse homem extremamente introspectivo, de repente percebemos, para nossa surpresa, que ele quase nunca ficou sozinho. Sempre esteve cercado de amigos” (BROWN, 2005, p.217). No caso de *Confissões*, Agostinho combina ‘o autorretrato íntimo’ com o exame filosófico-teológico de suas questões. Quando foi publicada em Roma pela primeira vez, a obra teria impressionado vivamente “um grupo heterogêneo: Paulino, Secundino, um maniqueísta culto, e Pelágio. No entanto, estavam unidos pelo laço comum de busca da perfeição que caracterizou a geração admirável do fim do século IV” (BROWN, 2005, p.197). Trataremos, a seguir, da exposição dessas questões, reagrupadas em duas partes.

3.1 *Confissões, pars prima*

Vejamos então esse encadeamento de questões e confissões. O Livro I, dividido em vinte capítulos, é dedicado à rememoração da sua infância, passando a limpo suas primeiras inquietudes, talvez como modo de alcançar a maioridade existencial. “E eis que a minha infância já morreu há muito tempo e eu continuo a viver” (Conf. I, vi, 9)⁸⁵. Relembra, passo a passo, seu crescimento sob o cuidado materno e também as amas, o balbuciar das primeiras palavras, o ingresso na vida escolar, os conflitos da vontade, as pequenas faltas, os passos incertos na direção da verdade e o desejo anunciado de bem conservar-se na existência: “O meu pecado era procurar, não nele, mas nas suas criaturas, em mim e nos outros prazeres, grandezas e verdades, e assim me precipitava na dor, na confusão e no erro” (Conf. I, xx, 31).⁸⁶ Ou ainda, em outra passagem, lemos quase uma súplica para que não se deixasse sucumbir: “Tivessem os teus louvores, Senhor, tivessem os teus louvores, por intermédio das tuas Escrituras, plantado o bacelo do meu coração, e não teria sido arrebatado através da inanidade de tais bagatelas, como torpe presa das aves” (Conf. I, xvii, 27)⁸⁷.

⁸⁵ “et ecce infantia mea olim mortua est et ego uiuo”

⁸⁶ “hoc enim peccabam, quod non ipso, sed in creaturis eius, me atque ceteris, uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque ita irrueram in dolores, confusiones, errores”

⁸⁷ “laudes tuae, domine, laudes tuae per scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei, et non raperetur per inania nugarum turpis praeda uolatilibus”

Relembrando infância e juventude, Agostinho se dá conta de que aos poucos entrara “em profundidade na tempestuosa sociedade da vida humana” (Conf. I, viii, 13)⁸⁸. Mediante o aprendizado da linguagem, pelo exercício da palavra, Agostinho ia descobrindo a senha do mundo adulto. Jogos de linguagem a serem decifrados e interpretados, condição essencial de sentido e exploração da personalidade. Vale a pena transcrever um valioso trecho no qual Agostinho esboça, para não dizer, lança fundamentos, de uma filosofia da linguagem⁸⁹ e suas correlações com as ciências dos afetos, dando a atenção devida à linguagem do corpo.

Fixava na memória quando eles nomeavam um objecto, e quando, consoante a palavra, moviam o corpo em direcção a alguma coisa, eu via e registava {sic} que designavam essa coisa com o som que proferiam quando queriam mostrá-la. Pelo gesto descobria-se que eles queriam uma coisa, como que tratando-se das palavras naturais de todos os povos, que se concretizam com a fisionomia, um aceno do olhar, um movimento dos braços e um som da voz, para indicar o estado da alma quando pede, possui, rejeita ou evita alguma coisa. Assim, eu ia deduzindo pouco a pouco de que coisas eram signos as palavras colocadas nas várias frases em posição apropriada e frequentemente pronunciadas, e com elas, afeiçoada a boca a esses signos, eu já enunciava os meus desejos” (Conf. I, viii, 13).⁹⁰

Em boa parte do Livro I Agostinho descreve, explicita e ajuíza detalhes, venturas e desventuras da puerícia e do brilho da mocidade:

Digo-te e confesso-te, meu Deus, aquilo em que era elogiado por aqueles: agradar-lhes era então para mim viver honestamente. Pois não via o abismo de torpeza que era lançado longe do teu olhar” (Conf. I, xix, 30).⁹¹

A detalhada descrição daquele período de sua vida não permite supor necessariamente que Agostinho apenas classificara, em franca e cerrada oposição, bem e mal, virtude e vício, soberba e humildade, inocência e pecado. Ao contrário, pode-se ver um diagnóstico da nossa humanidade que congrega e reúne ambigualmente as afecções da alma. Talvez por isso mesmo, ainda no Livro I, Agostinho se dá conta de que ser humano é

⁸⁸ “et vitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum”

⁸⁹ Cf. nota 42.

⁹⁰ “prensabam memoria, cum ipsi appellabant rem aliquam et cum secundum eam uocem corpus ad aliquid mouebant, uidebam, et tenebam hoc ab eis uocari rem illam, quod sonabant, cum eam uellent ostendere. hoc autem eos uelle ex motu corporis aperiebatur tamquam uerbis naturalibus omniis gentium, quae fiunt uultu et nutu oculorum ceteroque membrorum actu et sonitu uocis indicante affectionem animi in petendis, habendis, reiciendis fugiendisue rebus. ita uerba in uariis sententiis locis suis posita et crebro audita quarum rerum signa essent paulatim conligebam measque iam uoluntates edomito in eis signis ore per haec enuntiabam”

⁹¹ “dico haec et confiteor tibi, Deus meus, in quibus laudabar ab eis, quibus placere tunc mihi erat honeste uiuere. non enim uidebam uoraginem turpitudinis, in *quam proiectus eram ab oculis tuis*”

construção, cuidadosa e cuidada, que faz do sujeito não algo pronto e acabado, mas um eu constitutivo de bens, sejam eles maiores ou menores: “Mas todas essas coisas são dádivas do meu Deus. Não fui eu que as dei a mim mesmo: não apenas as coisas boas, mas além disso, todas essas coisas sou eu” (Conf. I, xx, 31)⁹². Séculos depois ainda estamos às voltas com a constituição do eu, cada vez mais doída e fragmentada.

É também nesse sentido que se afirma a genialidade de Agostinho. Nem tanto pela exposição de respostas elencadas rigorosamente à luz de suas leituras e fé cristã, mas na descoberta da interioridade, fonte permanente de perguntas e inquietações. À medida que amadurecia em seu território interior via a possibilidade de alcançar regiões mais luminosas:

Porque mesmo então eu existia, vivia, e sentia, e cuidava da minha incolumidade, vestígio da secretíssima unidade da qual me vinha o ser, guardava com o sentido interior a integridade dos meus sentidos e, nesses mesmos pensamentos, pequenos e de pequenas coisas, deleitava-me com a verdade (Conf. I, xx, 31).⁹³

Agostinho demonstraria essa incansável vigilância do seu interior em muitas outras obras. Na Epístola 22⁹⁴, “esse auto-exame angustiado”, segundo a expressão de Peter Brown (2005, p.200), já estava anunciado: “Estas coisas as digo cada dia para mim, ou melhor, me as diz aquele que constitui os louváveis preceitos que se encontram nas divinas lições ou que são sugeridos no interior da alma”⁹⁵.

Também é muito interessante o entrelaçamento das questões que vão sendo reelaboradas. De interrogação em interrogação Agostinho vai desenhando um mapa da alma humana que só amplia o universo de respostas inconclusas. Assim o Livro II avança em direção à sua juventude. Entre os dez capítulos que o constituem está o famoso relato do roubo das pêras⁹⁶ e sua original intuição sobre os sentimentos ambíguos resultantes de nossas ações, sejam elas boas ou más. A questão da origem do mal e seus inúmeros

⁹² “at ista omnia Dei mei dona sunt. non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego. bonus ergo qui fecit me...”

⁹³ “eram enim etiam tunc, vivebam atque meamque incolumitatem, vestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam, custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis parvis parvarumque rerum cogitationibus veritate delectabar”

⁹⁴ Essa carta endereçada ao bispo Aurélio, de Cartago, foi escrita em 392, anterior à redação das *Confissões*. Nela podemos ler esta autodeclaração: “Haec propterea scripsi, ut si tuae Sanctitati iam non sunt necessaria, sive quod plura huiusmodi ipse cogites atque utilora, sive quod tuae Sanctitati medicina ista non opus sit, mala tamen mea nota sint tibi, sciasque unde pro mea infirmitate Deum rogare digneris” (II, 9).

⁹⁵ “haec mihi ipse canto quotidie, vel potius ille cuius salutaria praecepta sunt, quaecumque sive in divinis Lectionibus inveniuntur, sive quae intrinsecus animo suggeruntur”

⁹⁶ Cf. *Confissões*, II, iv, 9.

desdobramentos, como sabemos, ocupou bastante a atividade intelectual de Agostinho e, especialmente em *Confissões*, lemos muitas provocações filosóficas. Também em obras como *O Livre Arbítrio*⁹⁷, diálogo inigualável entre Agostinho e Evódio que, tratando dos mesmos dilemas do agir humano, sopesa a liberdade humana e a vontade de Deus, de modo a não corromper o fiel da balança. Mas importa ressaltar que *Confissões* não é a descrição de casos que podem acontecer a qualquer um pois não é apenas um livro de reminiscências. Aliás, diga-se de passagem, a obra *Confissões* sofreu duramente com esse equívoco. Ao procurar ler apenas ‘os pecados’ do santo, perde-se a chance de refletir e compreender mais criticamente as motivações interiores de nossas ações e, por consequência, o peso que lhes é atribuído. E é justamente nesse ponto que Agostinho percebeu com lucidez insuperável a questão que havia colocado anteriormente n’*O Livre Arbítrio*: “Eu já admito que Deus nos concedeu a vontade livre. Mas não te parece, pergunto-te, que se ela nos foi dada para fazermos o bem, não deveria poder levar-nos a pecar” (I, 2, 4). Percebeu que a questão não está tanto em fazer o mal, mas em gostar de fazê-lo:

Diga-te agora o meu coração o que pretendia com isso, a ponto de eu ser mau sem motivo, e a causa da minha maldade não ser senão a maldade. Era feia, e eu amei-a; amei perder-me; amei o meu defeito, não aquilo porque ansiava, mas amei o meu próprio defeito, torpe alma que saltavas fora da tua base firme para a morte (Conf. II, iv, 9).⁹⁸

E, além disso, Agostinho também declara o prazer que se obtém quando a má ação é realizada em silenciosa convivência com o outro. Sozinhos, pode ser, não cometeríamos as mesmas ações:

Eis, aqui diante de ti, meu Deus, a viva recordação da minha alma. Sozinho não faria aquele furto, em que não me apetecia aquilo que roubava, mas

⁹⁷ Agostinho redigiu o diálogo *O Livre-arbítrio* na chácara em Cassiciaco, para onde se dirigiu, após sua conversão, com sua mãe, familiares, amigos e alguns discípulos. Essa obra, cuja redação iniciou-se em 388, somente foi concluída entre 394 e 395, em Hipona. Na carta enviada ao bispo Paulino, de Nola, em 396, Agostinho ‘anexa’ o exemplar: “Tres libros, atque utinam tam grandis quaestiones ita explicatores ut grandes, tanto minus metuens in te laborem legendi, quando ardorem perspicio diligendi, misi Sanctitati et Charitati tuae; nam quaestio eorum de Libero Arbitrio est” (Epístola 31, 7).

⁹⁸ “dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens”

sim porque roubava: o que não me apeteceria, de modo algum, fazer sozinho, nem o faria (Conf. II, ix, 17).⁹⁹

É nesse sentido que se pode dizer que *Confissões* antecipa questões centrais da natureza das motivações humanas. “Em ambos [*Confissões* e *Segundo problema sobre diversas questões a Simpliciano*], a vontade é vista como dependente de uma capacidade de “deleite” e os atos conscientes como resultado de uma aliança misteriosa entre o intelecto e o afeto” (BROWN, 2005, p.207). É interessante notar que esse mesmo tema ocupa hoje o cenário das modernas teorias psicológicas, cada vez mais refinadas na explicação da psique humana e que tenha sido exposto com tamanha originalidade e claríssimas intuições¹⁰⁰ nos complicadíssimos tecidos culturais do século IV. O Livro II de *Confissões* encerra-se com uma afirmação bastante direta sobre os desacertos e descaminhos que, muitas vezes, têm revelado a vacuidade do modo de ser do homem contemporâneo: “Afastei-me de ti e andei errante na adolescência, meu Deus, muitíssimo fora do caminho da tua estabilidade, e tornei-me para mim mesmo um terreno de indigência” (Conf. II, x, 18)¹⁰¹.

No Livro III, constituído por doze partes, Agostinho nos apresenta Cartago. Sua mudança para aquela cidade deixaria marcas indeléveis em sua vida. Os estudos e os divertimentos misturados dão, à primeira vista, impressão de superficial desordem interior, confusão de caminhos e metas. Porém essa nova vida na segunda cidade do Império Ocidental¹⁰² traria mudanças profundas em sua cidadela interior. Agostinho iria sobressair-se na escola de Retórica. Seria o primeiro aluno¹⁰³. Ao longo do livro III, Agostinho retrata sua juventude turbulenta que ‘fervia a sertã’¹⁰⁴ e nos dá informação preciosa para compreender

⁹⁹ “ecce est coram te, deus meus, uiua recordatio animae meae. solus non facerem furtum illud, in quo me non libebat id quod furabar, sed quia furabar: quod me solum facere prorsus non liberet, nec facerem”

¹⁰⁰ Infelizmente estão aí os exemplos: vandalismo, grupos de extermínio, preconceito ‘armado’, destruição de bens alheios etc.

¹⁰¹ “defluxi abs te ego et erravi, deus meus, nimis deuius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis”

¹⁰² Não é difícil compreender que o jovem Agostinho tenha se fascinado com os cenários urbano e cultural de Cartago. Veja-se a descrição de Peter Brown (2005, p.79): “Seu maravilhoso porto artificial era cercado de colonatas, suas avenidas simétricas, ensombrecidas pelas árvores, e sua zona portuária, aberta para o vasto mundo. No ‘Desfile Marítimo’, Agostinho pôde ver uma ossada de baleia grande o bastante para abrigar doze homens, e um mosaico que exhibia ciópodes, os estranhos habitantes de terras situadas muito além do Império Romano; nas bancas de livros que se enfileiravam pelas ruas, ele podia comprar obras de hereges gnósticos com séculos de idade – mais tarde, uma fonte de aflição para o bispo já mais velho, porém uma descoberta empolgante para as multidões de observadores curiosos que folheavam as páginas”.

¹⁰³ Cf. Conf. III, iii, 6.

¹⁰⁴ Conf. III, I, 1: “ueni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitosorum amorum”. Agostinho faz um jogo com as palavras, pois a palavra *sartago*, que significa ‘frigideira’, soava mesmo a *Cartago*.

a natureza de sua transformação mais íntima e profunda. Em Cartago, Agostinho conhecerá a obra de Cícero, *Hortensius*¹⁰⁵, famosa por seu estilo e elogio à Filosofia:

segundo a costumada ordem de aprendizagem, chegara a um livro de um tal Cícero, cuja língua quase todos admiram, mas não assim o coração. Esse livro contém uma exortação à Filosofia e intitula-se *Hortensio*. (Conf. III, iv, 7).¹⁰⁶

A exortação à Filosofia, entendida como Sabedoria, era expressão de busca amorosa do conhecimento, conforme o próprio Agostinho recordaria em *De Trinitate*:

Essa sabedoria contemplativa é a que as Escrituras, conforme penso, chamam propriamente de sabedoria, distinguindo-a da ciência. Sem dúvida, é sabedoria do homem, embora não lhe pertença, a não ser que receba daquele que, por participação, pode tornar realmente sábia a alma racional e inteligente. É dela que Cícero faz o elogio, no final do seu diálogo a “Hortêncio”: Meditando estas coisas dia e noite, e com elas exercitando nossa inteligência que é como o olhar da mente, e estando alerta para que ela não se embote [...] devemos nos dedicar a esses estudos, com afinco e inteligência (De Trint. XIV, xix, 26).¹⁰⁷

Será também em Cartago que Agostinho conhecerá bem de perto o Maniqueísmo. Tão de perto que se tornará maniqueu e, por quase uma década, alimentar-se-á daquela doutrina:

Quanto a essa técnica de discussão, por lhe haver dado início depois de me tornar ‘ouvinte’ (entre os maniqueus), tudo o que eu apreendia por minha própria inteligência, ou através da leitura, de bom grado o atribuí a efeitos dos ensinamentos deles. E assim, a partir de sua pregação, entusiasmei-me pela controvérsia religiosa e, a partir desta, passei a gostar mais e mais dos maniqueus a cada dia. Foi assim que, numa medida surpreendente, passei a aprovar tudo o que eles diziam não porque o soubesse, eu mesmo, mas por querer que fosse verdade.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Cf. nota 49.

¹⁰⁶ “et usitato iam discendi ordine perueneram in librum cuiusdam Ciceronis, cuius linguam fere omnes mirantur, pectus non ita. sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et uocatur Hortensius”

¹⁰⁷ “hanc contemplativam sapientiam, quam proprie puto in Litteris sanctis a scientia distinctam sapientiam nuncupari, duntaxat hominis, quae quidem illi nom est, nisi ab illo cuius participacione vere sapiens fieri mens rationalis et intellectualis potest, Cícero commendans in fine dialogi *Hortensii* “Quae nobis, inquit, dies noctesque considerantibus, acuentibusque intelligentiam, quae est mentis acies [...] in his studiis nobis omnis opera et cura ponenda est”

¹⁰⁸ De ii anim, 11 *apud* Brown (2005, p.59).

Seu empenho em buscar a verdade, o entusiasmo com a Sabedoria, a sagacidade com as palavras foram basilares para sua filiação a essa religião que oferecia “o controle completo de sua identidade essencial e [assim] estaria apto a garantir sua libertação” (BROWN, 2005, p.63). Em outras palavras, o maniqueísmo oferecia-lhe ‘iguarias’, ‘bandejas de ficções brilhantes’, ‘ficções vãs’, ‘manjares’ que ‘mais debilitavam do que nutriam: “Nos sonhos, a comida é muito parecida com os alimentos de quem está acordado, mas dela não se alimenta quem está a dormir: porque está a dormir” (Conf. III, vi, 10)¹⁰⁹.

Sem dúvida a influência maniqueia na obra de Agostinho foi marcante. Questões refinadíssimas, como por exemplo a natureza do bem¹¹⁰, transformar-se-iam em escritos exemplares tanto para o embate entre divergências filosóficas quanto para a elaboração e a formulação dos fundamentos da doutrina cristã. As questões acerca da causa eficiente do mal atravessam grande parte de sua obra e, nitidamente em *Confissões*, esse é um tema que o atormenta.

Enfim, o livro III das *Confissões* é uma espécie de antessala para as narrativas subsequentes nas quais, progressivamente, Agostinho aprofundaria o sentido filosófico de temas que ele mesmo levantara, buscando alcançar o mais difícil em si mesmo. E assim, a essa altura da obra, Agostinho faria de seu balanço daqueles nove anos passados em Cartago uma constatação que é também uma espécie de confissão:

Na verdade, seguiam-me quase nove anos durante os quais eu me revolvi naquele lamaçal do abismo e nas trevas da falsidade, procurando muitas vezes sair de lá e sendo mais gravemente esmagado, ao passo que ela [Mônica] casta, viúva, pia e sóbria, como aquelas que amas, já de facto mais contente com a esperança, mas não menos solícita nas lágrimas e no gemidos, não cessava, em todas as horas das suas orações, de chorar por mim diante de ti, e à tua presença chegavam as suas orações, e todavia, deixavas-me ainda revolver e envolver naquela escuridão (Conf. III, xi, 20).¹¹¹

A redação do Livro IV inicia com a instituição desse movimento de *volvere et involvere*, marca de diversos acontecimentos, sucessivas reflexões e momentos de

¹⁰⁹ “cibus in somnis simillimus est cibus uigilantium, quo tamen dormientes non aluntur: dormiunt enim”

¹¹⁰ O opúsculo *De Natura Boni contra Manichaeus*, escrito em 405, apresenta uma série de proposições argumentativas na qual se demonstra a inconsistência das teses maniqueias: Deus, sumamente bom, não pode ser, Ele mesmo, autor do mal.

¹¹¹ “nam nouem ferme anni secuti sunt, quibus ego “in illo limo profundi” ac tenebris falsitatis [...] et intrabant in conspectum tuum preces eius, et me tamen dimittebas adhuc uolvi et inuolvi illa caligine”

autorreflexão: sua soberba e vaidade na prática do ensino da Retórica (Conf. IV, i, 1)¹¹², sua relação com o médico Vindiciano (Conf. IV, iii, 6)¹¹³, que lhe abriu os olhos para as falsidades dos profissionais da Astrologia e, sobretudo, o registro de uma primeira grande perda, a morte de um amigo de infância. Viriam outras, como se sabe, mas naquele momento ele experimentaria intensamente angústia e dor pela morte desse amigo: “Com esta dor fez-se trevas o meu coração e tudo o que via era morte. E a pátria era para mim um suplício, e a casa paterna uma incrível infelicidade” (Conf. IV, iv, 9)¹¹⁴. Experimentaria também a dolente inquietude do coração. Nesse episódio, especificamente, Agostinho expõe de modo peculiar o sentimento complexo que a experiência da morte suscita. Na literatura ficcional, diz ele, referindo-se à amizade de Orestes e Pílates, os amigos dispõem-se a morrer juntos, pois o amigo é “metade da sua alma”¹¹⁵. No entanto Agostinho se dá conta de um sentimento contrário – “não sei que sentimento tinha nascido em mim, tão contrário a este” – e, por isso mesmo, sofre: “por isso a vida era para mim um horror, porque eu não queria viver por metade, e talvez por isso temia morrer, para que não morresse totalmente aquele que eu muito amara” (Conf. IV, vi, 11)¹¹⁶.

Enfim, na complexa narrativa dos dezesseis capítulos do Livro IV, Agostinho esteve atento, assim como em toda a obra, à tensão permanente entre nossa prisão na imanência e o anseio pela transcendência. Compreender essa tensão seria também seu ofício na vida de professor e pastor. Segundo as palavras de Martin (2007, p.258, tradução nossa), “toda sua vida, desde seu retiro em Cassissíaco até sua estadia nos mosteiros de Hipona, passando por sua ‘residência monástica’ de Tagaste e em qualquer outro lugar em que estivesse, Agostinho constantemente deu o exemplo desta prática. Para a posteridade deixou o fruto de sua *simul quaeramus* em forma de diálogos, sermões e tradados estruturados em perguntas e respostas”¹¹⁷. Naquele momento, estava absolutamente enredado nesse tipo de

¹¹² “Per idem tempus annorum nouem, ab undeicensimo anno aetatis meae usque duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in uariis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales uocant”

¹¹³ “et hoc quidem ab illo uel per illum procurasti mihi; et quid ipse postea per me ipsum quaererem, in memoria mea deliniasti”

¹¹⁴ “quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. et era mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas”

¹¹⁵ Agostinho refere-se a Horácio (Odes, I, 3) e considera belíssima a expressão do poeta.

¹¹⁶ “et ideo mihi horrore erat uita, quia nolebam dimidius uiuere, et ideo forte mori metuebam, ne totus ille moreretur, quem multum amauebam”

¹¹⁷ “Toda su vida, desde su retiro em Casiciaco hasta su estadía em los monasterios de Hipona, pasando por su “residencia monástica” de Tagaste y cualquier outro lugar en el que parase, Agustín dio constantemente

questões: “Para onde o meu coração fugiria do meu coração? Para onde fugiria de mim mesmo? Para onde não me seguiria?” (Conf. IV, vii, 12)¹¹⁸. Não ecoa aqui a voz de outros mestres da interioridade e de diferentes épocas? Por exemplo, a voz de Camus, outro africano de coração inquieto?¹¹⁹ Em Agostinho, esse tumulto da interioridade inquieta o seu destino, como afirma E. Gilson (2007, p.17): “para ele [Agostinho], esta é toda a questão: procurar se conhecer para saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor e, se possível, a fim de bem ser”.

Assim Agostinho ‘fugiu’ para Cartago mas não fugiu de si mesmo. E, por mais que ele se esforçasse para alcançar Deus e aproximar-se dele, pesavam ainda as dificuldades e incompreensões acerca da origem dos males, da natureza humana, dos limites do entendimento da razão, da natureza da verdade imutável, dentre tantas outras:

sopro errante, não voltava a ti, e caminhando, caminhava para aquilo que não é, nem em ti nem em mim, nem no corpo, nem me era sugerido pela tua verdade, mas congeminado pela minha vaidade a partir do corpo, e dizia aos pequeninos, teus fiéis, meus concidadãos, dos quais sem saber me exilava, dizia-lhes, palavroso e inepto: “Por que é que erra a minha alma, sendo Deus que a fez?”. E não admitia que me retorquisses: “Então porque é que, portanto Deus erra?” E porfiava que a tua incomutável substância era obrigada a errar, de preferência a confessar que a minha, que era mutável, se tinha desviado por si própria, e por castigo errava (Conf. IV, xv, 26).¹²⁰

Além disso, também de outras leituras como *As Dez Categorias* de Aristóteles, feita naquele período, não conseguiu obter muito proveito, pois:

Que me aproveitava isto, uma vez que até me prejudicava, procurando eu compreender-te a ti, meu Deus, maravilhosamente simples e incomutável – considerando tudo o que existe absolutamente incluído naqueles dez

ejemplo de esta práctica. Dejó a la posteridad el fruto de su *simul quaeramus* em forma de diálogos, sermones y tratados estructurados en preguntas y respuestas”

¹¹⁸ “quo enim cor meum fugeret a corde meo? quo a me ipso fugerem? quo non me sequerem?”

¹¹⁹ Coincidentemente e apenas para registro informativo, comemora-se, em 2010, cinquentenário da morte de Albert Camus (1913-1960). Esse genial escritor argelino, outro ‘formulador impenitente’ de perguntas (vide *O mito de Sísifo, O Estrangeiro, A peste...*) faleceu em janeiro de 1960.

¹²⁰ “itaque repellebar, et resistebas uentosaee ceruici mea et imaginabar formas corporeas et caro carnem accusabam et ‘spiritus ambulans’ non reuertebam ad te et ambulando ambulabam in ea, quae non sunt neque in te neque in me neque in corpore neque mihi creabantur a ueritate tua, sed a mea uanitate fingebantur ex corpore, et dicebam paruulis fidelibus tuis, ciuibus meis, a quibus nesciens exulabam, dicebam illis garrulus et ineptus: cur ergo errat anima, qaum fecit deus? et mihi nobelam dici: cur ergo errat deus? et contendebam magis incommutabilem tuam substantiam coactam errare quam meam mutabilem sponte deuiasse et poena errare confitebar”

predicamentos – como se também tu estivesses subordinado à tua grandeza ou beleza, de modo que estes existissem em ti, como numa espécie de suporte, como sucede com o corpo, quando a tua grandeza e a tua beleza és tu mesmo, ao passo que o corpo não é grande nem belo pelo facto de ser corpo, porque embora menos grande e menos belo, todavia continuaria a ser corpo? Era pois, falsidade o que de ti pensava, não verdade, e fantasias da minha miséria, não firmeza da tua beatitude (Conf. IV, xvi, 29).¹²¹

Vagueando e caminhando por quimeras¹²², ia em busca de si próprio e, mesmo sabendo-o, afastava-se de Deus. Lidava com maestria com a Retórica, a Dialética, a Geometria, com a Matemática, mas sem alcançar seu objetivo primeiro, o bem e a beatitude:

E o que me aproveitava, sendo eu então um escravo péssimo dos maus desejos, ter lido e compreendido por mim mesmo todos os livros que pude ler sobre as chamadas artes liberais? E neles encontrava prazer, mas não sabia de onde vinha o que havia neles de verdadeiro e de certo. Tinha as costas voltadas para a luz, e a face para as coisas que são iluminadas: por isso a minha face, que via as coisas iluminadas, não era iluminada (Conf. IV, xvi, 30).¹²³

Enquanto exercia seu magistério, ocupando-se com o ensino de Retórica, avaliava, dia a dia, suas próprias inconsistências e contradições. Nesse empreendimento analítico Agostinho toca diretamente os pontos nevrálgicos da natureza humana e seus afetos:

Onde se distribuem estes pesos dos vários e diversos amores numa só alma? Como é que eu amo no outro daquilo que, por outro lado, se me não fosse odioso, eu não evitaria e rejeitaria em virtude de cada um de nós ser homem? Não é, com efeito, da mesma maneira que um bom cavalo é amado por alguém que não quisesse ser cavalo, ainda que pudesse sê-lo, e isso diga-se de um actor que é da mesma natureza que nós. Portanto, **amo no homem aquilo que odeio ser, sendo eu homem?** (Conf. IV, xiv, 22, grifo nosso).¹²⁴

¹²¹ “quid hoc mihi proderat, quando et oberat, cum etiam te, deus meus, mirabiliter simplicem atque incommutabilem, illis decem praedicamentis putans quidquid esset omnino comprehensum, sic intellegere conarer, quasi et tu subiectus esses magnitudini tuae aut pulchritudini, ut illa essent in te quae in subiecto sicut in corpore [...] falsitas enim erat, quam de te cogitabam, non ueritas, et figmenta miseriae meae, non firmamenta beatitudinis tuae”

¹²² Cf. Conf. IV, xv, 26.

¹²³ “et quid mihi proderat, quod omnes libros artium, quas liberales uocant, tunc nequissimus malarum cupiditatum seruus per me ipsum legi et intellexi, quoscumque legere potui? et gaudebam in eis et nesciebam, unde esset quidquid ibi uerum et certum esset. dorsum enim habebam ad lumen, ad ea, quae inluminantur, faciem: unde ipsa facies mea, quae inluminata cernebam, non inluminabatur”

¹²⁴ “ubi distribuuntur ista pondera uariorum et diuersorum amorum in anima una? quid est, quod amo in alio, quod rursus nisi odissem, non a me detestarer et repellerem, cum sit uterque nostrum homo? non enim sicut

Sem dúvida, o cerne dessas questões – “*grande profundum est ipse homo*” – tornar-se-ia uma das sentenças antropológicas mais significativas para a Filosofia do mundo ocidental.

A essa altura Agostinho já tinha lido muitos filósofos¹²⁵ e tinha excelentes condições para averiguar e cotejar diferentes interpretações. Além disso, “a grande vantagem da educação recebida por Agostinho foi que, dentro de seus limites estreitos, ela era perfeccionista. O objetivo era ficar à altura da perfeição atemporal de um antigo clássico”, segundo afirma Peter Brown (2005, p.42-43). Assim, não foi difícil para ele, por exemplo, constatar que Fausto, ilustre maniqueu, não tinha respostas suficientemente claras para uma série de questões já postas pela literatura filosófico-teológica da época. Aquele brilhante professor de Retórica – Aurélio Agostinho – foi ouvinte entre os maniqueus por quase uma década e é certo que ele haveria de recordar sua experiência nos conventículos dos maniqueístas, onde se ouvia a ‘Carta de Fundação’ de Mani¹²⁶. É esse o cenário de um conflito de interpretações que ocupará o Livro V de *Confissões*, em seus capítulos iniciais. De saída, Agostinho descreve – sem rodeios – o procedimento do bispo maniqueu:

Já tinha vindo para Cartago um bispo maniqueu, de nome Fausto, grande armadilha do diabo, e muitos caíam nela por meio da sedução da sua maviosa eloquência. Embora eu já a admirasse, distinguiu-a da verdade do conteúdo que estava ávido de aprender e não olhava ao prato do estilo mas à ciência que me dava de comer o célebre Fausto de grande nomeada entre eles (Conf. V, iii, 3).¹²⁷

O encontro com Fausto foi decisivo para alterar a rota do seu caminho. Agostinho ia confirmando, aos poucos, que o maniqueísmo confundia sabedoria e eloquência:

equus bonus amator ab eo qui nollet hoc esse, etiamsi posset, hoc et de histrione dicendum est, qui naturae nostrae socius est. ergone amo in homine quod odi esse, cum sim homo?”

¹²⁵ Na primeira parte do trabalho, intitulada “Um percurso”, procuramos mostrar essas diversas experiências de leitura. Cf. também Conf. V, iii, 3: “et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam”.

¹²⁶ Peter Brown (2005, p.58) nos informa que, “neste século [XX], pudemos novamente penetrar nos sentimentos religiosos íntimos dos maniqueus graças à descoberta, em regiões tão distantes quanto o Egito e Xinjiang, das liturgias apaixonadas das comunidades maniqueístas”. O mesmo autor ainda informa que “a mais impressionante e reveladora dentre elas é a coletânea de salmos em copta, quase contemporânea de Agostinho e também oriunda de uma província do Império Romano Cristão” (BROWN, 2005, p.71).

¹²⁷ “iam uenerat Carthaginem quidam Manichaeorum episcopus, Faustus nomine, magnus “laqueus diaboli”, et multi implicabantur in eo per inlecebram suauiloquentiae. quam ego iam tametsi laudabam, discernabam tamen a ueritate rerum, quarum discenda uerum auidus eram, nec quali uasculo sermonis, sed quid mihi scientiae comedendum apponeret nominatus apud eos ille Faustus intuebar”

Por isso, quando ele chegou, verifiquei que era um homem simpático, de palavra agradável, que papagueava muito mais suavemente as mesmas coisas que eles costumam dizer. Mas de que servia para a minha sede aquele servidor elegantíssimo de taças tão preciosas? Já de tais coisas estavam fartos os meus ouvidos, e não me pareciam ser melhores por serem ditas de melhor forma, nem verdadeiras por serem expressivas, nem a sua alma sábia, por ser harmonioso o seu aspecto e de bom estilo a sua linguagem (Conf. V, vi, 10).¹²⁸

Mas foi, como assevera Brown,

justamente esse maniqueísmo [...] a religião de Agostinho na passagem para a idade adulta. Ele lhe forneceu um molde extremo e singular para seus sentimentos. Talvez mais do que tudo, permitiu ao jovem Agostinho renegar por algum tempo, e a um preço elevado, certas características inquietantes que só mais tarde viria a aceitar, tanto em seu Deus quanto, ao que podemos suspeitar, em si mesmo (BROWN, 2005, p.64).

Passar da admiração à decepção foi igualmente doloroso, pois Agostinho não buscava apenas uma teoria que lhe vestisse a inteligência. Viu-se aí numa encruzilhada e não rompeu radicalmente com os maniqueus. Na falta de outro caminho, como ele mesmo afirmou, continuou a frequentá-los:

Mas todo o empenho com que eu decidira progredir naquela seita se desmoronou completamente ao conhecer aquele homem, não a ponto de me afastar totalmente deles, mas, como quem não encontra nada melhor do que aquilo a que de qualquer modo me tinha lançado, decidira por enquanto dar-me por satisfeito, a não ser que, porventura, brilhasse alguma coisa que devesse ser preferida (Conf. V, vii, 13).¹²⁹

Porém, antes de sua partida para Roma, conforme relata na sequência do Livro V, Agostinho deixaria bastante clara sua desilusão com o Maniqueísmo:

¹²⁸ “ergo ubi uenit, expertus sum hominem gratum et iucundum uerbis et ea ipsa, quae illi solent dicere, multo suauius garrientem. sed quid ad meam sitim pretiosorum poculorum decentissimus ministrador? iam rebus talibus satiatae erant aures meae, nec ideo mihi meliora uidebantur, quia melius dicebantur, nec ideo uera, quia diserta, nec ideo sapiens anima, quia uultus congruus et decorum eloquium. illi autem, qui eum mihi promittebant, non boni rerum existimatores erant, et ideo illis uidebatur prudens et sapiens, quia delectabat eos loquens”

¹²⁹ “ceterum conatus omnis meus, quo proficere in illa secta statueram, illo homine cognito prorsus intercidit, non ut ab eis omnino separarer, sed quase melius quidquam non inueniens eo, quo iam quoquo modo inrueram, contentus interim esse descreueram, nisi aliquid forte, quod magis eligendum esset, eluceret”

Desencorajado, portanto, o entusiasmo que eu pusera nos livros de Maniqueu, perdendo cada vez mais a esperança nos seus restantes mestres, já que aquele tão famoso se mostrou assim ignorante em muitas questões que me atormentavam, comecei a dar-me conta com ele por causa do interesse que o inflamava pelas letras que eu, então já reitor em Cartago, ensinava aos adolescentes, e a ler com ele, fosse o que ele queria ouvir, fosse o que eu julgava conforme a sua maneira de ser (Conf. V, vii, 13).¹³⁰

A partir daí Agostinho cuidaria de indicar mais concretamente sua novíssima direção, geográfica e espiritual, Roma. Dirigiu-se à Cidade Eterna, em busca de melhores condições para o exercício do magistério¹³¹. Não foi o que encontrou¹³², pois se “em Cartago detestava uma miséria verdadeira, apetecia, em Roma, uma felicidade mentirosa”¹³³ e ele não tardaria a buscar outro destino. De Roma para Milão, como se pode atestar:

Símaco, como prefeito da cidade, recebera ordens de escolher um professor de retórica para a cidade de Milão. Visto que a corte imperial residia em Milão, tratava-se de uma nomeação importante. O professor de retórica deveria proferir os panegíricos oficiais sobre o imperador e os cônsules do ano. Esses discursos seriam criteriosamente preparados para divulgar os projetos da corte, de modo que o retórico de sucesso se descobriria, sob muitos aspectos, um ‘ministro da Propaganda’ (BROWN, 2005, p.83).

Podemos ler ainda no mesmo Livro V as razões dessa indicação, dessa escolha de Símaco, conforme relata o próprio escolhido:

E assim, depois que de Milão foi comunicado ao prefeito da cidade de Roma que fosse contratado um professor de retórica para aquela cidade, sendo concedida a possibilidade de utilizar a mala-postal imperial, eu mesmo solicitei, por intermédio daqueles que se embriagavam com as futilidades dos Maniqueus – ia-me embora para me livrar deles, mas nem eles nem eu o sabíamos – solicitei que, aprovado com a apresentação de

¹³⁰ “refracto itaque studio, quod intenderam in Manichaei litteras, magisque desperans de ceteris eorum doctoribus, quando in multis, quae me mouebant, ita ille nominatus apparuit, coepi cume eo pro studio eius agere uitam, quo ipse flagrabat in eas litteras, quas tunc iam rhetor Carthaginis adulescentes docebam, et legere cum eo siue quae ille audita desideraret siue quae ipse tali ingenio apta existimarem. ceterum conatus omnis meus, quo proficere in illa secta statueram, illo homine cognito prorsus intercidit, non ut ab eis omnino separarer, sed quasi melius quidquam non inueniens, eo iam quoquo modo inrueram, contentus interim esse descreueram, nisi aliquid forte, quod magis eligendum esset, eluceret”

¹³¹ Vale conferir a descrição das condições de trabalho docente já naquela época. Agostinho relata os modos violentos de uma juventude desenfreada... (Conf. V, viii, 14).

¹³² Cf. Conf. V, xii, 22: “et ecce cognosco alia Roma fieri, quae non patiebar in Africa”.

¹³³ Cf. Conf.V,viii,14: “ego autem, qui detestabar hic ueram miseriam, illic falsam felicitatem appetebam”

um discurso, o prefeito, que então era Símaco, me enviasse a mim (Conf. V, xiii, 23).¹³⁴

Feliz decisão, pois em Milão Agostinho conheceria Ambrósio¹³⁵, de quem já ouvira falar¹³⁶. Escutando os discursos do bispo de Milão – com cuidado – como ele enfatiza, a fim de sondar “a sua eloquência para ver se correspondia à sua fama, ou se a sua fluência era maior ou menor do que se dizia” (Conf. V, xiii, 23), aos poucos, ia se apartando do maniqueísmo e aproximando-se dos ensinamentos cristãos, com menos resistência e preconceitos¹³⁷, embora ainda estivesse carregado de dúvidas – ‘*dubitans de omnibus*’ – que o faziam ‘flutuar’ entre diversas doutrinas e correntes filosóficas:

Assim, à maneira dos filósofos da Academia, como vulgarmente se crê, duvidando de tudo e flutuando no meio de tudo, decidi abandonar os Maniqueus, julgando que durante o tempo da minha dúvida não devia permanecer naquela seita a que já antepunha alguns filósofos: todavia, recusava-me absolutamente a confiar a cura da doença da minha alma a esses filósofos... (Conf. V, xiv, 25).¹³⁸

Dúvidas e incertezas teóricas expressas no Livro V das *Confissões* conduziram seu autor à decisão de fazer-se catecúmeno na Igreja Católica: “Decidi, por isso, finalmente, ser catecúmeno na Igreja Católica, segundo a tradição de meus pais, até que alguma certeza

¹³⁴ “itaque posteaquam missum est a Mediolanio Romam ad praefectum urbis, ut illi ciuitati rhetoricae magister prouideretur, impertita etiam euectione publica, ego ipse ambiui per eos ipsos Manichaeis uanitatibus ebrios – quibus ut carerem ibam, sed utriusque nesciebamus – ut dictione proposita me probatum praefectus tunc Symmachus mitteret”

¹³⁵ Lemos em Peter Brown (2005, p.97): “Ambrósio era uns quatorze anos mais velho que Agostinho e fazia onze anos que era bispo de Milão. À primeira vista, era o mais notável representante da classe dirigente romana de sua época – isto é, dos homens cuja posição dependia menos de seu nascimento patricio que de sua capacidade para agarrar e conservar o poder numa sociedade implacável. Filho de um administrador, Ambrósio estava residindo em Milão como governador da província (Ligúria) na ocasião em que foi subitamente convocado a ser bispo da cidade”.

¹³⁶ Cf. Conf. V, xiii, 23: “et ueni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam uini ebrietatem populo tuo”.

¹³⁷ Cf. Conf. V, xiv, 24: “cum enim non satagerem discere quae dicebat, sed tantum quemadmodum dicebat audire – ea mihi quippe iam desperanti ad te uiam patere homini inanis cura remanserat - ueniebant in animum meum simul cum uerbis, quae diligebam, res etiam quas neglegebam. neque enim ea dirimere poteram. et dum cor aperirem ad excipiendum, quam diserte diceret, pariter intrabat et quam uere diceret, gradatim quidem”.

¹³⁸ “itaque Academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans Manichaeos quidem reliquendos esse decreui, non arbitrans eo ipso tempore dubitationes meae in illa secta mihi permanendum esse, cui iam nonnullos philosophos praeponebam: quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam”

brilhasse, para onde eu dirigisse os meus passos” (Conf. V, xiv, 25)¹³⁹. Não sem profunda meditação e reflexão devidas especialmente ao bispo Ambrósio, conforme sua própria narrativa.¹⁴⁰

Aproximar-se da Igreja Católica foi uma primeira conversão à religião cristã, o que causou enorme contentamento a sua mãe, Mônica. É a narração desse episódio que abre o Livro VI e nos dá elementos para ampliar a compreensão de seu universo interior, fonte permanente de inquietudes e progressos espirituais, como se lê nessa admirável página de Peter Brown:

Os maniqueístas haviam oferecido a Agostinho uma Sabedoria “pronta”. Mas agora ele começava a apreciar os grandes atrativos de uma vida inteira de disciplina filosófica, passada na modesta rejeição das opiniões falsas. Uma vez percebido o caminho para a Sabedoria como uma busca, Agostinho foi levado a se indagar de que maneira tal busca poderia ser empreendida. Os acadêmicos lhe haviam parecido negar que a mente humana pudesse jamais atingir a verdade. Agostinho nunca adotou com entusiasmo essa visão radical. A alternativa que continuou a considerar durante todo esse período lhe era mais natural: a de que os homens poderiam usar uma “autoridade” para apontar o caminho da verdade. A leitura agostiniana de Cícero pode até tê-lo ajudado a chegar a essa conclusão. É que Cícero só havia manifestado seu ceticismo contra os filósofos doutrinários de sua época: era por demais romano para atacar a religião oferecida por seus ancestrais. Do mesmo modo, o ceticismo de Agostinho há de ter varrido para longe afirmações doutrinárias dos maniqueístas, porém deixando intacto o leito rochoso submerso de sua religião ancestral – o catolicismo de Mônica. Talvez isso explique a facilidade com que ele decidiu tornar-se catecúmeno da Igreja de Milão. É possível que tenha tomado essa decisão quando sua mãe chegou à cidade [Milão] no fim da primavera de 385. Ele não tinha nenhuma razão para resistir às intensas pressões externas por esse ato de conformidade política. Tinha uma carreira por construir, e Mônica estava arranjando para ele um casamento com uma herdeira católica. A corte era cristã; Ambrósio, como bispo católico, dominava Milão; ao mesmo tempo, ser catecúmeno, nessa época, não comprometeria Agostinho muito profundamente com a Igreja católica. Era um gesto político de conformidade e, uma vez catecúmeno, ele poderia adiar indefinidamente o passo decisivo de ser batizado (BROWN, 2005, p.96).

Tratava-se de passar de uma condição espiritualmente flutuante a uma de melhor estabilidade interior, por etapas, processualmente, como ele próprio diagnosticou: “ela

¹³⁹ “statui ergo tandiu esse catechumenus in catholica ecclesia mihi a parentibus commendata, donec aliquid certi eluceret, quo cursum dirigerem”

¹⁴⁰ Cf. nota 79

[Mônica] estava certa de que eu havia de passar da doença para a saúde, percorrendo ainda um período mais atribulado, como por um acesso que os médicos chamam crítico” (Conf. VI, i, 1)¹⁴¹. Tortuosas vias, Agostinho escreveria. A exclamação “Ó caminhos tortuosos!”¹⁴² pode ter diversas interpretações de acordo com o contexto no qual ela é proferida. No encadeamento de suas confissões pode parecer, à primeira vista, um certo exaurimento de quem já andou muito e (ainda) não encontrou o que procurava. De fato, isso ocorre muitas vezes e em diferentes situações. Mas em Agostinho essas vias tortuosas são a construção de seu itinerário filosófico-religioso. Sem esse percurso Agostinho não teria feito a descoberta da humildade, condição essencial para a busca do conhecimento no mais íntimo de nós mesmos.

Em 410 Agostinho escrevera a Dióscoro que “o erro da inteligência está ligado à corrupção do coração pelo orgulho”: “*primum autem peccatum, hoc est primum voluntariam defectum, esse gaudere ad propriam potestatem*”¹⁴³. Seu amor pela sabedoria passaria, de fato, por esse doloroso caminho. Por isso mesmo, em razão de tantas experiências, Agostinho frequentemente recorreu a termos relacionados ao adoecimento e à saúde do corpo, como por exemplo ‘corrupção do coração’, para propor uma medicina da alma. Inúmeras vezes Deus é chamado ‘médico’, Divino Médico, e nossos desacertos espirituais são denominados enfermidades. Sob esse prisma, o Livro VI é prescrição medicamentosa, não para o corpo, mas para a alma. Trata-se pois de uma terapêutica para os olhos da alma, vale dizer, para a inteligência que deseja conhecer a verdade. Na filosofia de Agostinho esse é um dos tantos nós. De onde partir? Como conduzir o pensamento em direção a Deus? Gilson (2006, p.61) oferece ótima explanação que nos auxilia a compreender a destinação filosófica de Agostinho:

O primeiro passo na via que conduz o pensamento em direção a Deus é a aceitação da revelação pela fé. Procedimento surpreendente para a verdade, e que pode legitimamente parecer contraditório, dado que consiste em aceitar primeiro sem provas o que se trata precisamente de provar. Na realidade, ele se explica pela preocupação, constante para santo

¹⁴¹ “per quam transiturum me ab aegritudine ad sanitatem intercurrente artiore periculo quasi per accessionem, quam criticam medici uocant, certa praesumebat”

¹⁴² Cf. Conf. VI, xvi, 26: “o tortuosas vias! “*uae animae*” audaci, quae sperauit, si a te recessisset, se aliquid melius habituram!”.

¹⁴³ Carta 118. Essa carta é uma longa e detalhada resposta de Agostinho a Dióscoro, motivada por suas interrogações (de Dióscoro) acerca dos Diálogos de Cícero. Agostinho não poupou trabalho e esforços para dirimir as interrogações do missivista.

Agostinho, de decodificar os resultados de sua experiência pessoal. Durante longos anos ele buscou a verdade pela razão; na época de suas convicções maniqueístas, acreditou tê-la encontrado por esse método, então, após um doloroso período de ceticismo, atormentado pelo desespero de encontrar a verdade, constatou que a fé tinha permanentemente à disposição a mesma verdade que sua razão não pudera atingir. Portanto, em teoria, parece lógico partir da razão para chegar à fé, mas, na prática, não seria melhor o método contrário? Não seria melhor crer para saber do que saber para crer, ou mesmo para saber?

Seguindo ‘o método contrário’ e procedendo dianoeticamente, passo a passo (Conf. VI, v, 8), Agostinho vai aprendendo a separar a letra do espírito. Tendo compreendido que a ‘letra mata e o espírito vivifica’, Agostinho parecia ter encontrado remédio certo para revitalizar sua alma, adoecida e enfraquecida:

Por conseguinte, quanto mais aguda era a preocupação, que roía o meu íntimo, sobre a verdade a que me devia agarrar, tanto mais me envergonhava de ter sido iludido e enganado durante tanto tempo com a promessa de certezas e de, com pueril erro e entusiasmo, ter tagarelado tantas incertezas como se certezas fossem” (Conf. VI, iv, 5).¹⁴⁴

Do reconhecimento de ser “um homem que duvidava de tudo aquilo e pensava ser de todo impossível encontrar uma via para a vida” (Conf. VI, ii, 2)¹⁴⁵, Agostinho pôde alcançar um estágio de mais saúde para sua alma. A passagem seguinte, ainda no Livro VI, talvez seja a explicação do sentido e propósito de empreender a busca da Sabedoria, entendendo-a como *phármakon* da alma. Esse remédio, administrado pela inteligência, é caminho para sair de si e abrir-se a Deus:

Podia curar-me, crendo, para que mais limpo, o olhar da minha mente fosse de algum modo dirigido para a tua verdade, que permanece para sempre e sob nenhum aspecto é defectível; mas, tal como costuma acontecer que quem tem experiência de um mau médico receia confiar-se até a um bom, assim se passava com a saúde da minha alma, que, por um lado, não se podia curar senão crendo, e, por outro lado, para não crer em falsidades recusava curar-se, resistindo às tuas mãos, tu que preparastes os

¹⁴⁴ “tanto igitur acior cura rodebat intima mea, quid certi retinerem, quanto me magis pudebat tam diu inlusum et deceptum promissione certorum puerili errore et animositate tam multa incerta quasi certa garrisse. quod enim falsa essent, postea mihi claruit; certum tamen erat, quod incerta essent et a me aliquando pro certis habita fuissent, cum catholicam tuam caecis contentionibus accusarem, etsi nondum compertam uera docentem, non tamen ea docentem, quae grauitur accusabam”

¹⁴⁵ “qui dubitabam de illis omnibus et inueniri posse ‘uiam uitae’ minime putabam”

medicamentos da fé e os espalhaste sobre as doenças do mundo inteiro e lhes conferiste tanta autoridade (Conf. VI, iv, 6).¹⁴⁶

É ainda no Livro VI que Agostinho faz o inventário de suas inquietudes, uma espécie de luta da alma para apreender a verdade e dos inúmeros obstáculos para alcançá-la, tais como: “Mas onde hei de procurá-la? **Como** hei de procurá-la? Ambrósio não tem tempo livre, nem eu tempo para ler” (Conf. VI, xi, 18, grifo nosso)¹⁴⁷. Longo e tortuoso caminho de um *cor inquietum*. Valioso caminho para quem se sabe, para sempre, *dono desse coração*:

Eu ficava extremamente admirado comigo mesmo ao esforçar-me por recordar como já ia longe o tempo, desde os dezenove anos, em que começara a sentir um ardente desejo de procurar a sabedoria, decidindo, quando a encontrasse, abandonar todas as esperanças inanes das vãs paixões e as suas loucuras enganosas. Estava já nos trinta anos, debatendo-me no mesmo lamaçal... (Conf. VI, xi, 18).¹⁴⁸

Enfim, o Livro VI pode ser lido como uma espécie de balizador de trajetos. Agostinho deixaria para trás o maniqueísmo enquanto procurava um caminho para alcançar a verdade mediante a autoridade da fé e a ‘limpidez’ da razão:

Mas algumas vezes acreditava com mais força, outras com mais fraqueza, mas sempre acreditei que tu és e cuida de nós, posto que ignorava o que devia pensar acerca da tua substância ou qual o caminho que conduz ou reconduz a ti e, por isso, sendo nós fracos para encontrar a verdade com a limpidez da razão, e sendo necessária a autoridade das Escrituras, começava então a acreditar que, de nenhum modo, tu havias de dar tão excelsa autoridade à Escritura por todo o mundo, se não quisesses que por ela crescêssemos em ti e por ela te procurássemos (Conf. VI, v, 8).¹⁴⁹

¹⁴⁶ “et sanari credendo poteram, ut purgatior acies mentis meae dirigeretur aliquo modo in ueritatem tuam semper manentem et ex nullo deficientem; sed, sicut euenire adsolet, ut malum medicum expertus etiam bono timeat se committere, ita erat ualetudo animae meae, quae utique nisi credendo sanari non poterat et, ne falsa crederet, curari recusabat, resistens manibus tuis, qui medicamenta fidei confecisti et sparsisti super morbos orbis terrarum et tantam illis auctoritatem tribuisti”

¹⁴⁷ “sed ubi quaeretur? quando quaeretur? non uacat Ambrosio, non uacat legere”

¹⁴⁸ “et ergo maxime mirabar satagens et recolens, quam longum tempus esset ab undeicensimo anno aetatis meae, quo feruere coeperam studio sapientiae, disponens ea inventa relinquere omnes uanarum cupiditatum spes inanes et insanias mendaces. et ecce iam tricenariam aetatem gerebam in eodem luto haesitans auditate fruendi praesentibus fugientibus et dissipantibus me”

¹⁴⁹ “sed id credebam aliquando robustius, aliquando exilius, semper tamen credidi et esse te et curam nostri gerere, etiamsi ignorabam uel quid sentiendum esset de substantia tua uel quae uia duceret aut reduceret ad te. ideoque cum essemus infirmi ad inueniendam liquida ratione ueritatem et ob hoc nobis opus esset auctoritate sanctarum litterarum, iam credere coeperam nullo modo te fuisse tributurum tam excellentem illi scripturae per omnes iam terras auctoritatem, nisi et per ipsam tibi credi et per ipsam te quaeri uoluisses”

Certamente estava no caminho, mas ainda se considerava um “atoleimado de coração”, “*incrassatus corde*”¹⁵⁰, e sua emancipação filosófica demandaria um pouco mais de tempo.

Para concluir essa parte do trabalho, voltemos ao final do Livro I. Lá Agostinho faz uma espécie de agradecimento – *Magnificat*, cujo significado revela o exercício da razão, a busca de sua *liquida ratio* que lhe permitiu retornar não só ao passado mas principalmente a si mesmo, vasculhando-se por inteiro para que pudesse afirmar: “Graças te dou, minha doçura, e minha glória, e minha confiança, graças te dou, meu Deus, pelos teus dons; mas tu guarda-mos. Assim me guardarás, e crescerá e aperfeiçoar-se-á o que me deste, e eu serei contigo, porque também me deste o ser”¹⁵¹.

Talvez dessa via da interioridade, que é um mergulho em si mesmo, seja possível extrair um manifesto do mundo interior, cuja finalidade é abarcar a amplitude, a vastidão, as inquietações, as incertezas e as contradições que traduzem as possibilidades de o *homo viator* compreender-se existencialmente e *engrandecer* a Deus.

Sem dúvida, o comentário de Peter Brown à natureza dessa obra é irretocável: “a redação das Confissões foi um ato de terapia” (BROWN, 2005, p.202). Em *Confissões*, a partir do Livro I, somos interpelados e surpreendidos a cada passo com as interrogações de

¹⁵⁰ Conf. VII, i, 2.

¹⁵¹ “*gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, deus meus, gratias tibi de donis tuis; sed tu mihi ea serua. ita enim seruabis me, et augebuntur et perficientur quae dedisti mihi, et ero ipsum tecum, quia et ut sim tu dedisti mihi*”

¹⁵²No rol de pensadores que voltam a Agostinho vale destacar Karl Jaspers (1883-1969), europeu do século passado, nascido na Alemanha. Médico, psiquiatra, professor de Psicologia, filósofo. Em 1916 já dava aulas de Filosofia, na Universidade de Heidelberg, onde ficou até 1937, ocasião em que foi expulso da Alemanha nazista. Uma de suas obras *Introdução ao pensamento filosófico*, na qual busquei subsídios para essa essa proposição é de 1950. Entre Agostinho e Jaspers, situados em épocas tão diversas, pode-se encontrar um denominador comum. No pensamento de um e de outro há marcas de uma antropologia filosófica, que procura compreender o ser humano a partir de uma certa inquietação frente a si mesmo e ao universo existencial. Logo no início de *Confissões*, Agostinho admite: “*Tinha-me transformado num grande problema. Interrogava à minha alma por que andava triste e se pertubava tanto, e nada me sabia responder*(I,xiv) Também Jaspers, ao explicar a natureza das exposições que compõem a *Introdução ao Pensamento Filosófico* afirma: “*Nas exposições, parto de experiências sensíveis., de realidades da natureza ou da vida, de tradições, caminhando em cada caso, até as fronteiras que marcam o surgimento de questões a que a ciência não responde. Aí, diante do ser, vemo-nos presa do espanto; e indagamos de nós próprios acerca do sentido e missão de nossa existência* (p.12).Pode-se dizer que, Agostinho e Jaspers, cada a um a seu modo e no seu tempo, se debruçaram sobre essas questões. Jaspers fez seu pensamento guiar-se através de um eixo antropológico que também norteia o pensamento de Agostinho. Ele-Jaspers - escreve: “*O objetivo do pensar filosófico é levar a uma forma de pensamento capaz de iluminar-nos interiormente e de iluminar o caminho diante de nós, permitindo-nos apreender o fundamento onde encontremos significado e orientação*”(p.12)

Agostinho, com sua fala ansiosamente terapêutica, suas intermináveis questões e sua busca, pela via da escrita filosófica, em novo estilo, para perscrutar sua interioridade diretamente ligada a Deus.

Nessa perspectiva, de interrogação, fala, escuta, de capacidade de sentir a possibilidade de fazer-se humano e sentir-se humano, sem abandonar a via da razão, Agostinho tem lugar cativo no mundo contemporâneo¹⁵².

Em tempos de desordens e desconhecimento de nossas possibilidades de *ser humano*, talvez o imperativo antropológico de Agostinho, em seu *Tratado sobre o Evangelho de São João*¹⁵³, possa ser indicação de caminho: “Reentra em teu coração”, e que está dito em um único verso: “Retoma-te”¹⁵⁴.

3.2 Confissões, *pars secunda*

A originalidade de *Confissões* está tanto no modo de propor perguntas quanto no modo de formular respostas, além da combinação de jogos literários de tecidos neoplatônicos e cristãos. Pode também ser entendida como uma descrição do percurso da razão e de seu exercício dialógico em busca da verdade feito passo a passo, conforme se procurou mostrar até aqui. Agostinho tratará de narrar, filosoficamente, sua experiência religiosa. “A razão é o olhar da alma” (Sol. I, VI, 13)¹⁵⁵, ele afirmara em outra obra de imenso valor filosófico. É essa razão – razão vigilante – que alimenta seu pensamento inquieto consigo mesmo, com o mundo, com Deus e lhe indica o rumo certo para dirimir suas

¹⁵³ Nessa obra, escrita em 416, como indica o próprio nome, *Tractatus in Joannis Evangelium*, Agostinho comenta o Evangelho de São João em vinte e quatro homilias.

¹⁵⁴ Cântico XXII, da coletânea intitulada *Cânticos* de Cecília Meireles. A obra é uma edição de poesias inéditas (manuscritos) da escritora, publicada em 1982.

¹⁵⁵ Cf. nota 71.

dúvidase apontar caminhos possíveis. *Augustinis ipse cum Augustino* é o exercício da razão interrogante. Nessa segunda parte, pretendemos expor esse viés filosófico, presente mais especificamente nos Livros VII, VIII, IX e X de *Confissões*. Tratando de diferentes temas, Agostinho persiste em seu desejo de conhecer e compreender a Verdade mediante o exercício vivo de pensamento reflexivo. Para essa finalidade, Agostinho dará continuidade às suas confissões conferindo a sua razão um *status* terapêutico capaz de perscrutar sua interioridade.

Em uma das lições de Lima Vaz confirmamos a destinação da Filosofia, seu caminho e sua meta: “a reflexão filosófica, bem o sabemos, verifica por excelência a lei de todo pensamento autêntico: ela é progressiva e criadora” (LIMA VAZ, 2001, p.57). Afirma ainda o mesmo autor que

o progresso em filosofia deve consistir justamente em adivinhar na face nova das aporias concretas que solicitam o espírito, sob a conjunção de dado céu histórico, os traços antigos desses problemas que bem se chamam "eternos" e cuja permanência é como o signo que revela a constância de nossa natureza e a unidade de nosso destino (LIMA VAZ, 2001, p.73).

Pois bem, sob aquele céu histórico Agostinho pôde discutir e formular, em *Confissões*, lições filosóficas extraídas do âmbito religioso e redigi-las de maneira absolutamente inovadora, numa espécie de aprendizado da medicina interior, valendo-se do trabalho da razão que, no seu modo de compreender, pode conduzir à Verdade. Também nessa perspectiva Agostinho é originalíssimo. Para ele a questão não era esteriotipar verdades da razão e verdades da fé, mas dedicar-se a “um movimento interminável na busca filosófica da Sabedoria” (BROWN, 1996, p.326). Em carta escrita a Jenaro¹⁵⁶, por volta do ano 400, Agostinho demonstraria o ardor do trabalho intelectual que abre e alarga horizontes muitas vezes encobertos pelo “peso morto do senso comum” (BROWN, 1996, p.326). Nessa Epístola, respondendo a uma série de questões sobre celebrações de sacramentos,

¹⁵⁶ Possivelmente Jenaro tenha sido um clérigo monge de Hipona, que consultou Agostinho sobre algumas questões relacionadas aos Sacramentos e outras usanças da Igreja. Agostinho lhe responde distinguindo o que é essencial na Igreja Universal e o que é uso das Igrejas Locais. A Epístola 54 também foi endereçada a Jenaro e versa sobre questões semelhantes. Foram escritas em Hipona, por volta do ano 400. Fazem parte do gênero epistolar “quaestiones”. Agostinho fala dessa carta em *Retratações* referindo-se a um livretinho – perdido – endereçado a Jenaro, onde compendiou suas questões (II, 20).

Agostinho insiste e reitera a força da alegoria bíblica como leitura metódica e aclaradora no entendimento e inteligência da fé:

A apresentação da verdade por intermédio de sinais tem grande poder de alimentar e atizar o amor ardente com que, como por uma lei de gravitação, adejamos para o alto ou para dentro, rumo a nosso lugar de repouso. As coisas assim apresentadas comovem e avivam muito mais nossa afeição do que se expostas em afirmações insulsas [...]. É difícil dizer por que é assim: [...] creio que as emoções inflamam-se com menos facilidade quando a alma está totalmente absorta em coisas materiais; mas, quando é levada a sinais materiais de realidades espirituais e destas se desloca para as coisas que elas representam, a alma tira forças do simples ato de passar de uma para outra, qual a chama de uma tocha, que arde com brilho ainda maior ao se mover (Epist. 55, 21).¹⁵⁷

Esse movimento intelectual que se enreda tanto em realidades físicas quanto em realidades espirituais mostra efetivamente que “a verdade não é qualquer categoria abstrata, mas uma presença atuante no mais íntimo da mente. [...] Descobri-la é empenhar-se [...] numa relação portanto rigorosamente pessoal, num ato religioso em suma” (LIMA VAZ, 2001, p.86).

Nesse sentido, *Confissões* não deixa de ser um descobrimento ou desvelamento da verdade, um movimento intelectual religiosamente enraizado em si mesmo e em permanente possibilidade de conhecimento. Ainda na mesma Epístola, apenas para ratificar a importância que Agostinho conferira ao comprometimento com o saber sempre um pouco além do que podemos plenamente alcançar, lemos sua consideração final como coroamento da resposta dada ao tema. O bispo de Hipona diz não saber tudo, seja em matéria das Sagradas Escrituras seja em outras disciplinas. Mas sabe que ignora muito mais do que sabe.¹⁵⁸

Estabelecidas essas pressuposições, nossa intenção é apresentar o *modus inquietus* de pesquisa que moveu Agostinho em direção à Sabedoria e não o produto ou resultado

¹⁵⁷ “ad ipsum autem ignem amoris nutriendum et flatandum quoammodo, quo tanquam pondere sursum vel introrsum referamur ad requiem, ista omnia pertinent quae nobis figurate insinuantur; plus enim movent et accendunt amorem, quam si nuda sine ullis sacramentorum similitudinibus ponerentur. Cuius rei causam difficile est dicere. Sed tamen ita se habet, ut aliquid per allegoricam significatonem intimatum plus moveat, plus delectet, plus honoret, quam si verbis propriis diceret apertissime. Credo quod ipse animae motus quandiu rebus adhuc terrenis implicatur, pigrius inflammatur: si vero feratur ad similitudines corporales, et inde referatur ad spiritualia, quae illis similitudinibus figurantur, ipso quase transitu vegetatur, et tanquam in facula ignis agitatus, et ardentiore dilectione rapitur ad quietem”

¹⁵⁸ “et miror quia hoc te latet, quod non solum in aliis innumerabilis rebus multa me latent, sed etiam in ipsis sanctis Scripturis multo nesciam plura quam sciam” (Epist. 55, xxi, 38).

acabado de sua investigação espiritual. Aliás, o próprio Agostinho nunca deixou para trás esse sentimento, como registra em *Retratações*:

Os treze livros de minhas Confissões louvam a justiça e a bondade de Deus tanto pelas minhas obras más como pelas boas, e movem em direção a Ele o espírito e o coração humanos. Ao menos no que se refere a mim, produziram isso em mim quando as escrevi, e continuam produzindo quando são lidas. O que os outros pensam delas, isso é com eles! (*Retraciones* II, 6, 32, tradução nossa).¹⁵⁹

Para isso seguimos o encadeamento de suas confissões buscando marcos que julgamos importantes para a finalidade deste trabalho. E não seria demais relembrar que, no início da obra, Agostinho firma o compromisso com o aprender bem: “para aprender, é mais eficaz a livre curiosidade do que uma temerosa necessidade” (Conf. I, xiv, 23)¹⁶⁰ e, ainda na Carta a Jenaro, reitera a expressão paulina, bem lapidada acerca do valor do conhecimento que acumulamos: “*Scientia inflat, charitas aedificat. Charitas autem non aemulatur, non inflat*” (Epist. 55, XXI, 38). Dito de modo metafórico, Peter Brown (2005, p.213-14) lembra que

Agostinho escreveu as Confissões com o espírito de um médico que se houvesse comprometido recentemente, e portanto, de modo ainda mais fervoroso, com uma nova forma de tratamento. Assim, nos primeiros nove livros, ilustrou o que acontecia quando esse tratamento não era ministrado, a maneira como viera a descobri-lo e, pulando uma década, demonstrou no Livro X a sua aplicação contínua no presente.

Sem desconsiderar as bem articuladas divisões teórico-metodológicas da obra, nosso propósito é mostrar que, tendo aprendido a manipular bons remédios, Agostinho soube conjugar a linguagem filosófica com a linguagem teológica, soube tensioná-las ao extremo, para daí resultar mais do que uma autobiografia: “para Agostinho, o progresso na sabedoria já então medido pelo estalão de seu entendimento das Sagradas Escrituras, só poderia decorrer do progresso da consciência de si mesmo” (BROWN, 2005, p.218). Sem dúvida,

¹⁵⁹ “Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum; interim quod al me attinet, hoc in me egerunt cum scriberunter, et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipse viderint”

¹⁶⁰ “hinc satis elucet maiorem habere uim ad discenda ista liberam curiositatem quam meticulosam necessitatem”

Confissões é também raro exemplo de que é possível praticar a verdade no coração¹⁶¹, unificando “as aspirações do “homo religiosus” e as exigências do “homo philosophicus” em uma *inteligência orante*”¹⁶².

Ao fazer a apresentação da Regra de Santo Agostinho, C. Boff (2009) afirma que *Confissões* é uma obra sem paralelo em toda a literatura patrística. E lembra os testemunhos autorizados que dão a medida e estatura do bispo hiponense. Entre eles cabe lembrar aqui os depoimentos de S. Tomás de Vila Nova (1555), que considera Agostinho “Sol entre astros” e de Lupus (479), bispo de Troyes, que considera Agostinho e Jerônimo “os dois gigantes da teologia, citando o provérbio: “Calem-se as rãs quando estoura o trovão” (BOFF, 2009, p.17-18). Guardadas as proporções, a filosofia de Agostinho ‘calou’ rãs e deu a palavra, verdadeiras trovoadas, ao *homo philosophicus*.

¹⁶¹ Cf. Conf. X, I, 1: “uolo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus”.

¹⁶² Cf. nota 62.

4 HOMO PHILOSOPHICUS

“A verdade é o alimento da alma” (Agostinho, Epist. I)

Em 1998 Lima Vaz proferiu uma conferência sobre a *Carta Apostólica Fides et Ratio*¹⁶³ e, em primeiro lugar, tratou de lembrar que “o problema das relações entre *fé* e *razão* apresenta-se objetivamente como uma das linhas diretrizes fundamentais da evolução da cultura ocidental nos últimos 20 séculos” (LIMA VAZ, s/d, p.1). Lembrou ainda que a obra de santo Agostinho é a primeira síntese bem sucedida entre fé cristã e filosofia, no caso o neoplatonismo” (LIMA VAZ, s/d, p.2). Na mesma perspectiva lembramos o que afirma Zilles (1993, p.42): “Agostinho exercerá grande influência durante toda a Idade Média com seu neoplatonismo cristão, no qual fé e razão se encontram em estreita colaboração mútua”. São essas proposições que tomamos como ponto de partida para compreender, nas *Confissões*, as intrincadas relações entre o *homo philosophicus* e o *homo religiosus*, que resultaram em uma das mais significativas expressões filosóficas: “Ofereça-te eu em sacrifício o serviço do meu pensamento e da minha língua, e dá-me tudo aquilo que hei de oferecer-te [...] Concede-nos, então, tempo para **meditarmos** nos segredos da tua Lei e não a feches aos que batem à sua porta” (Conf. XI, ii, 3, grifo nosso)¹⁶⁴.

Como afirma Lima Vaz, sabemos que o agostinismo “se abre nas mais surpreendentes direções” (LIMA VAZ, 2001, p.77). Em um autor como Agostinho, cuja filosofia está associada a vigorosas meditações, suas *Confissões* não poderiam obedecer a padrões convencionais nem se prender à formatação enciclopédico-linear. Nessa obra é clara a direção ou intenção filosófico-teológica, mas é ainda mais intensa a presença do sujeito que se autointerroga em múltiplas e amplas direções. Em toda a obra há um matiz filosófico diferenciado pela figura da razão interrogante. A razão que medita possibilita o exercício da interrogação e aperfeiçoa a inteligência: “ao encontro de Deus, a inquisição faz-se dom, a inteligência prolonga-se em amor” (LIMA VAZ, 2001, p.86). Ou, como ainda afirma Zilles (1993, p.41), “segundo ele [Agostinho] a inteligência prepara a fé; depois a fé dirige e ilumina a

¹⁶³ *Fé e Razão* é o título da conferência sobre a Carta Apostólica *Fides et Ratio* do Sumo Pontífice João Paulo II aos Bispos da Igreja Católica e publicada pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais.

¹⁶⁴ “sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae, et da quod ‘offeram tibi’ [...] largire inde spatium meditationibus nostris in abdita legis tuae neque aduersus pulsantes claudas eam”

inteligência. Finalmente a fé, iluminada pela inteligência, conduz ao amor”. Na Epístola 55, anteriormente referenciada, Agostinho também recorda a seu interlocutor que a ciência deve ser entendida como uma espécie de andaime no qual a caridade pode elevar-se e permanecer para sempre, mesmo que o andaime, vale dizer, a ciência, seja posteriormente demolido (Epist. 55, XXI, 38). Afirmações dessa natureza não equivaleriam a uma espécie de opção entre os respectivos domínios e limites concernentes à razão ou à fé, entre a interrogação e a crença. Embora o andaime seja meio e não fim, Agostinho jamais abriu mão dessa construção para alcançar a sabedoria. Na Epístola 137, dirigida a Volusiano, em resposta a questões e dúvidas relativas à doutrina cristã, Agostinho escreve:

Pois tamanha é a profundidade da Escrituras cristãs que, tentasse eu estudá-las e a nada mais, da meninice à decrepita velhice, com o mais extremo vagar, o mais incansável zelo e talentos maiores do que os que possuo, continuaria a progredir na descoberta dos seus tesouros (Epist. 137, I, 3).¹⁶⁵

Por aí também se vê o Agostinho filósofo, em busca de verdades a descobrir muito mais do que possuir. Aliás, em todo o desenvolvimento das *Confissões*, conforme exposição anterior, Agostinho explicita suas fontes, textos, versículos, salmos, sentenças extraídas das Sagradas Escrituras e exercita exaustivamente o que hoje chamaríamos de intertextualidade.

Na mesma direção intertextual, Moacyr Novaes afirma que o “binômio razão e fé tem importância estratégica no pensamento de Agostinho”, pois, “além de poderem referir-se aos mesmos conteúdos, fé e razão **devem** fazê-lo” (NOVAES, 1997, p.8, grifo do autor). Pode e deve haver entre ambas mútua consideração. Não há porque pré-estabelecer divergências entre uma e outra, o que não quer dizer que se pode tomar textos da fé pelos textos da razão ou vice-versa. O próprio Agostinho, em diferentes ocasiões, enfatizou o privilégio de o ser humano ser possuidor da alma racional. Por exemplo, na Epístola 120, dirigida a Consêncio¹⁶⁶, Agostinho não hesita em chamar sua atenção para não se rechace a fé, se se busca a colaboração da razão para o entendimento de temas notadamente religiosos. Antes, incentiva que o pensamento progrida numa ‘operação conjunta’, visto que

¹⁶⁵ “Tanta est enim christianarum profunditas Litterarum, ut in eis quotidie proficerem, si eas solas ab ineunte pueritia usque ad decrepita senectutem Maximo otio, summo Studio, meliore ingenio conarer addiscere”

¹⁶⁶ Escrita em 410, Agostinho trata do tema da Trindade e, de acordo com o pedido do seu interlocutor, com prudência e cautela, de modo que ele (Consêncio) possa ver com seus próprios olhos o que lhe parece nebuloso: “sicut dices, ingenii que serenitas, ita nebulam vestrae mentis abstergat, ut quod nunc cogitare non potestis...”.

pode-se contemplar firmemente com a luz da razão o que já se admitia com a firmeza da fé [...] pois de modo algum Deus odiaria em nós aquilo em que nos criou melhores do que os outros seres dotados de alma. De modo algum, repito, devemos crer de tal forma a não aceitarmos ou procurarmos razão, pois não poderíamos sequer crer, se não tivéssemos almas racionais (Epist. 120, I, 2-3).¹⁶⁷

É o entrelaçamento desse binômio que se percebe nos diversos temas filosóficos postos em discussão nas *Confissões*. No Livro VII, por exemplo, a questão do mal, sempre tratada pela Filosofia sob diversos ângulos e igualmente presente nas inquietações de Agostinho, ganharia uma formulação desconcertante e surpreendente, pois nasceria desse comprometimento entre entender e crer, cuja sustentação filosófica é devida ao seu encontro com o Neoplatonismo.

Para melhor esclarecer a natureza desse entrelaçamento, vejamos alguns pontos que influenciaram diretamente a natureza dessa intersecção, cuja raiz deve-se ao cristianismo e às fontes neoplatônicas vivamente presentes no pensamento de Agostinho. Por exemplo, Peter Brown (2005, p.114) recorda que Agostinho deve ter lido um curto texto de Plotino, chamado *Sobre a Beleza*:

este há de tê-lo afetado intimamente, pois versava sobre um tema a respeito do qual ele havia escrito, sete anos antes, no *De Pulchro et apto*; e nos parágrafos iniciais Plotino descartava a teoria específica da beleza que Agostinho havia defendido. [...] Plotino começou questionando o óbvio: “Que atraí o olhar daqueles a quem se apresenta algo de belo”.

E, de fato, Agostinho mergulhou fundo no Neoplatonismo. Lendo e descobrindo textos dos platônicos e neoplatônicos elaborou novíssima visão de mundo¹⁶⁸. Ainda não era cristão e como ex-maniqueísta deveria deixar para trás aquelas concepções que mantinham as definições de bem e mal, por exemplo, em forma doutrinária. O conhecimento das

¹⁶⁷ “non ut e fide respuas, sed ut ea quae fidei firmitate iam tenes, etudiam rationis luce conspicias. absit nanque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum etiam credere non possemus, nisi racionales animas haberemus”

¹⁶⁸ C. Moreschini, estudioso do pensamento pagão e cristão tardo-antigo, em sua *História da Filosofia Patrística*, traduzida em 2008 para a língua portuguesa, informa, à página 445, que “em Milão, Agostinho conheceu o sacerdote Simpliciano, Mânlio Teodoro, personagens menores como Celsino e Hermogeniano, que teriam feito parte daquele “círculo milanês” [...]. O prólogo de João foi o objeto de uma discussão entre Agostinho e Simpliciano: ele ficou satisfeito por Agostinho não ter lido as obras dos filósofos, que estão cheias de erros “segundo os elementos do mundo”, mas os livros dos platônicos, que sugeriam o conhecimento de Deus e do seu Verbo”.

proposições do Neoplatonismo alimentou sua atividade filosófica, abrangendo temas complexos e, aos seus olhos, não suficientemente explicados.

Mas, também ainda, embora dissesse e acreditasse firmemente que és incontaminável e inalterável e sob nenhum aspecto mutável, tu, nosso Deus, Deus verdadeiro, que criaste não só as nossas almas, mas também os nossos corpos, e não apenas as nossas almas e os nossos corpos, mas também todos nós e todas as coisas, não tinha por explicada e esclarecida a causa do mal. Fosse ela qual fosse, porém via que era preciso procurá-la de modo a que, graças a ela, não fosse obrigado a acreditar que é mutável o Deus imutável, ou que eu próprio me convertesse naquilo que procurava (Conf. VII, iii, 4).¹⁶⁹

E aprofundando ainda mais sua investigação, ciente da proximidade entre a sabedoria cristã e a sabedoria neoplatônica, Agostinho abria-se progressivamente aos esquemas filosóficos assumindo sua legitimidade, como se pode ler e atestar no trecho que se segue:

Mas comigo estava a lembrança de ti, e não duvidava de forma alguma de que existe um ser a que me pudesse unir, mas eu ainda não estava capaz de me unir, porque o corpo, que é corruptível, torna a alma pesada, e a morada terrena oprime a mente que pensa muitas coisas, e estava certíssimo de que as tuas coisas invisíveis, bem como a virtude sempiterna e a tua divindade se contemplam e compreendem, desde a criação do mundo, por meio das coisas que foram criadas. Procurando porque motivo aprovava eu a beleza dos corpos, quer celestes, quer terrestres, e porque estava eu pronto a emitir um juízo correcto a respeito das coisas mutáveis e a dizer: isto deve ser assim, aquilo não deve ser assim, buscando, pois, o motivo por que julgava, quando assim julgava, tinha descoberto a imutável e verdadeira eternidade da verdade, acima da minha mente mutável (Conf. VII, xvii, 23).¹⁷⁰

¹⁶⁹ “sed et ego adhuc, quamuis incontaminabilem et inconuertibilem et nulla ex parte mutabilem dicerem firmeque sentire deum nostrum, deum uerum, qui fecisti non solum animas nostras sed etiam corpora, nec tantum nostras animas et corpora, sed omnes et omnia, non tenebam explicitam et enodatam causam mali. quaecumque tamen esset, sic eam quaerendam uidebam, ut non per illam constringerer deum incommutabilem mutabilem credere, ne ipse fierem quod quaerebam. itaque securus eam quaerebam et certus non esse uerum quod illi dicerent, quos toto animo fugiebam, quia uidebam, quaerendo unde malum, repletos malatia, qua opinarentur tuam potius substantiam male pati quam suam male facere”

¹⁷⁰ “sed mecum erat memoria tui, neque ullo modo dubitabam esse, qui cohaererem, sed nondum me esse, qui cohaererem quoniam ‘corpus, quod corrumpitur, aggravat animam et deprimit terrena inhabitatio sensum multa cogitantem’, eram que certissimus, quod ‘invisibilia’ tua a ‘constitutione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque uirtus et diuinitas’ tua. quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum siue caelestium siue terrestrium et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus iudicanti et dicendi: “hoc ita esse debet, illud non ita” hoc ergo quaerens, unde iudicarem, cum ita iudicarem, inueneram incommutabilem et ueram ueritates aeternitatem supra mentem meam commutabilem”

No entanto, é preciso lembrar que quando Agostinho teve seu primeiro contato com os escritos neoplatônicos precisou fazer escolhas difíceis. E ele teve de fazê-las sozinho (BROWN, 2005, p.597). A questão não era substituir a filosofia pela religião, pois era necessário dar conta das diferenças entre uma e outra. E, além disso, ele “não contava com o apoio de um grupo já dedicado a uma bricolagem tolerante de idéias que abarcassem formas cristãs e não-cristãs de platonismo. Como resultado, a forma de platonismo adotada por Agostinho em 386 já foi um platonismo preparado para a batalha” (BROWN, 2005, p.597).

De fato, não lhe faltaram obstáculos nas diversas frentes de batalha e suas ‘longas jornadas internas’ lhe exigiam trabalho intelectual renovado. É essa vigilância interior que orientou Agostinho na exposição fora do comum para tratar da fé e da razão. Como bem afirma Brown (2005, p.346),

separar a “fé” e “a razão” é contrário ao pensamento agostiniano, pois o que lhe interessava era acionar um processo: “purificar”, “curar” a mente danificada. Ele nunca duvidou, nem por um momento, de que esse processo ocorria pela interação constante dois elementos: a fé, que “*obra através do amor*”, e a compreensão, para que ele possa ser conhecido com mais clareza, e assim, amado com mais fervor.

Esse é justamente o processo paciente que Agostinho realiza nas *Confissões* e, por isso mesmo, não se rende à separação formal entre fé e razão. Ao contrário, como afirma Novaes (2009, p.94), “a solução agostiniana não será, contudo, encontrar um termo médio entre posições extremas; antes, terá de reformular o sentido dos mesmos, reelaborando os conceitos de fé e razão, de modo que seja dissolvida a oposição pressuposta por uns e outros”.

A dissolução dessa oposição implica, como afirma o mesmo autor, compreender que “a fé significa [...] um início de solução de problemas, à medida que a fé na verdade das escrituras proporciona ‘axiomas’ a partir dos quais a resposta deve ser procurada” (NOVAES, 2009, p.97). Para ilustrar um desses axiomas, vejamos como Agostinho associou a interrogação filosófica sobre o mal à interrogação pelo livre-arbítrio e pela liberdade. Filosofar sobre essas questões trouxe para a história das ideias uma contribuição sem precedentes, pois marcava um território bem íntimo da alma humana, a vontade. Talvez seja uma das mais belas assertivas da literatura filosófica. Nela está inscrito o homem que se vê

diante de si mesmo e toma consciência de seu abismo interior, daqueles vazios cuja certidão de incompletude foi lavrada por Agostinho: “Grande abismo é o próprio homem [...]” (Conf. IV, xiv, 22)¹⁷¹.

Propondo essas questões, Agostinho pôde elaborar quadros teóricos e coerentes com os fundamentos cristãos sem deixar de insistir que o homem sabe bem pouco sobre si mesmo, condição *sine qua non* para qualquer processo investigativo. E, nessa perspectiva, soube voltar-se para si mesmo, para o mais íntimo de si. É o tema de que trataremos a seguir.

4.1 No mais íntimo de si

Questões relativas aos vários aspectos da filosofia agostiniana continuam a ocupar os estudiosos da atualidade¹⁷², nos diversos âmbitos do conhecimento. Na obra aqui estudada são admiráveis as sucessivas reflexões sobre o tema do autoconhecimento, da consciência da própria interioridade. Nota-se, no entanto, que muitas vezes Agostinho declara que desconhece ou ainda não entende com suficiente clareza todas essas questões. E, embora saiba que “a razão está sempre presente, mas nem sempre entende” (NOVAES, 2009, p.117), Agostinho impõe-se o imperativo de “entrar para o mais íntimo de si” e pesquisar com o ‘olhar da alma’. No Salmo 32 Agostinho adverte: “Não sejas como o cavalo ou o jumento, que não têm inteligência”, porque, explica Novaes (2009, p.118), “o homem é dotado de razão, e disto não pode abrir mão. Por sua natureza não pode ser como as bestas, mas sua razão tem ainda a obrigação de se desenvolver, de se realizar como inteligência”.

É claro que esse esforço da razão nem sempre foi imediatamente compensado e as respostas muitas vezes não satisfizeram o próprio Agostinho. Por exemplo, na questão do

¹⁷¹ “grande profundum est ipse homo...”

¹⁷² Maria Bettetini, em sua recente publicação *Introduzione a Agostino* (2008, p.3), escreveu: “Difficile é piuttosto districarsi nella mole di materiale che sul santo retore viene prodotta da più di millecinquecento anni, e senza soluzione di continuità: dalle vite apocrife alle antologie per i semplici, dagli affreschi narrativi di Benozzo Gozzoli al non notevole film di Roberto Rossellini, nessuno strumento comunicativo tace quando si tratta di Agostino, e poi ancora libri (almeno uno al giorno, ogni giorno), saggi, transmissioni, divulgazione”. Por sua vez, Cláudio Moreschini escreveu: “Num escritor como Agostinho, a reconstrução de uma filosofia choca-se com um limite de que temos de ter consciência. A bibliografia agostinianana é infundável e se calcula recentemente que, sobre o bispo de Hipona se publica um livro por semana” (2008, p.440).

mal ele se vê titubeante: “E procurava a origem do mal, e procurava mal, e na minha própria indagação, não via o mal” (Conf. VII, v, 7)¹⁷³. São considerações dessa natureza que fazem de Agostinho um autor genuinamente filosófico: sabe que sabe que não sabe – ou sabe mal e faz dessa consciência insatisfeita consigo mesmo ponto de partida. Essa atitude filosófica esteve presente em outras obras. Por exemplo: “Mostrei-me um homem [...] que confronte destemidamente as sensações da carne e os golpes que ela desfere em profusão na alma; que enfrente o pensar habitual dos homens [...] que ‘entalhe seu espírito” (De Vera Relig., xxxiv, 64)¹⁷⁴. Ou em uma epístola na qual tece críticas à concepção dualista dos maniqueus:

Que sejam severos contigo os que não sabem com que esforço se descobre a verdade e com que dificuldade se evitam os erros; sejam severos contigo os que não sabem quão raro e desgastante é suplantar as fantasias da carne, na serenidade de um intelecto devoto; sejam severos contigo aqueles que não sabem com que dores é sarado o olho interno do homem, para que ele possa vislumbrar seu sol (C.Ep.Fund. 2 *apud* BROWN, 2005, p.185).

São essas interpelações que também chamam nossa atenção para a questão do exercício compartilhado entre fé e razão. Novaes (2009, p.99) escreve que fé e razão “compartilham conteúdos”, reafirmando o que o próprio Agostinho escrevera em sua Carta a Consêncio, “de modo que aquelas coisas que já admites com a firmeza da fé, também vejas à luz da razão”¹⁷⁵. Em *Confissões* vemos essa mesma coerência de raciocínio, pois, ao tensionar a linguagem religiosa com vivas interrogações da linguagem filosófica, aproxima os conteúdos da razão e promove seu compartilhamento. E ainda, na meia-idade, como lembra Brown (2005, p.216), Agostinho não só não deixara para trás essa inquietação filosófica mas retomava-a com mais força para o seu próprio interior:

Era um tema tradicional expor a alma às ordens de Deus, sabendo que Ele “vasculhava o coração dos homens”. Mas era sumamente inusitado insistir,

¹⁷³ “et quarebam, unde maum, et male quarebam et in ipsa inquisitione mea non uidebam malum”

¹⁷⁴ “Date mihi qui videat omnius unius principium non esse, nisi unum solum a quo sit omne unum, sive illud impleat. Qui videat,date, non qui litiget, non qui videri velit se videre quod non videt. Date qui resistat sensibus carnis, et plagis quibus per illos in anima vapulavit: qui resistat consuetudini hominum, resistat laudibus hominum, qui compungatur in cubili suo, qui resculpat suum spiritum,qui non foris diligit vanitates...”

¹⁷⁵ Cf. Carta CXX, I, 2: “Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per prophetam: nisi credideritis, non intelligetis. Ubi procul dubio discrevit haec duo, deditque consilium quo prius credamus, ut id quod creimus intelligere valeamus. Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est”.

como fez Agostinho, em que nenhum homem jamais conseguiria sondar suficientemente seu coração, em que o espaço vasto e ilimitado era tão complexo, tão misterioso, que ninguém jamais poderia conhecer toda a sua personalidade, e portanto, ninguém podia ter a certeza de que a totalidade de si mesmo se submeteria a normas que apenas a mente consciente havia aceitado.

Esse itinerário especulativo está registrado em suas *Confissões* e revela seu desejo intenso “para encontrar verdade e viver a verdade, que se transforma na morada do pensar, do seu ser e do seu existir” (MERINO, 2001, p.55). É o que pode ser ilustrado por esta passagem:

São deploráveis estas trevas nas quais se oculta esta capacidade que há em mim, de o meu espírito, quando se interroga a si mesmo sobre as suas forças, julgar que não deve confiar facilmente em si, porque a maior parte das vezes lhe é oculto o que há nele, a não ser que lhe seja revelado pela experiência; e ninguém deve ter a certeza nesta vida – que toda ela é chamada uma provação – se aquele que pôde de pior tornar-se melhor, de melhor não se tornará pior (Conf. X, xxxii, 48).¹⁷⁶

No texto agostiniano evidencia-se a força do exercício de autointerrogar-se e superar certas barreiras que impedem o conhecimento de si mesmo. As certezas sobre si mesmo, muitas vezes fundamentadas numa razão que se apressa em alcançar a verdade, ajudam a construir um falso obstáculo entre o que se pode conhecer com a razão e o que se pode conhecer com o auxílio da fé.

Em geral, costuma-se estabelecer um embate nesse território do conhecimento. Ou a fé ou a razão, como se tratasse de um jogo de forças, uma queda de braços. Porém, se mudamos nosso ponto de vista, no sentido de não criar abismos entre os conteúdos da razão e os conteúdos da fé, compreendemos mais facilmente que “Agostinho se recusa a escolher entre um e outro, afirmando os dois” (NOVAES, 2009, p.97). Afinal, a razão e a fé estão comprometidas com uma mesma finalidade, pois “não se trata meramente de entender/crer, mas sim de entender e/ou crer para algum fim, isto é, para buscar ainda mais, para entender melhor e para que o conteúdo da fé seja perquirido ainda mais profundamente” (NOVAES, 2009, p.103). A razão e a fé podem e devem se empenhar num mesmo objetivo ou finalidade, que é o conhecimento mais profundo de si mesmo.

¹⁷⁶ “sunt enim et istae plangendae tenebrae, in quibus me latet facultas mea, quae in me est, ut animus meus de uiribus suis ipse se interrogans non facile sibi credendum existimet, quia et quod inest plerumque occultum est, nisi experientia manifestetur, et nemo securus esse debet in uita, quae “tota temptatio” nominatur, utrum qui fieri potuit ex deteriore melior, non fiat etiam ex meliore deterior”

Por outro lado, todo esse empenho para aproximar e fazer dialogar a razão e a fé não poderia ser em vão. Antes, alargava seu campo de visão, obrigando-o a descobrir novas miradas. É o que podemos ler no Livro VII:

E impelias-me com os teus agulhões interiores, para que estivesse inquieto, até que, através da visão interior, tu para mim fosses uma certeza. E o meu tumor decrescia graças à mão oculta da tua medicina, e a vista conturbada e obscurecida da minha mente de dia para dia ia sarando, mercê do penetrante colírio das dores salutares (Conf. VII, viii, 12).¹⁷⁷

Esse progresso da inteligência não pode deixar de ser atribuído às ideias e concepções que Agostinho herdou dos platônicos e neoplatônicos¹⁷⁸, conforme já enunciado. Convém ressaltar que seu exercício de leitura e recepção dos textos neoplatônicos não consistiu em mera retransmissão de ideias, numa espécie de ressonância irrefletida. Leu e indagou – “Indaguei, realmente, naqueles textos, dito de várias maneiras e de muitos modos...” (Conf. VII, ix, 14) – vários conceitos necessários ao entendimento das coisas divinas. Principalmente no que se refere à descoberta de uma dimensão interior, definida como “uma profundidade oculta de infinita complexidade”. Lapidando essa proposição, tornando-a para si mesmo a interrogação primordial, Agostinho fecha o cerco sobre si mesmo: “O que é que está mais próximo de mim do que eu próprio?” (Conf. X, xvi, 25).

Em sua intensa atividade de pesquisa e cotejamento de conceitos seja para crer seja para compreender, Agostinho progrediu muitíssimo no entendimento das coisas divinas e no entendimento de si mesmo, para escrever esse memorial da intimidade:

E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui porque te fizeste meu auxílio. Entrei e vi com o olhar da minha alma, seja ele qual for, acima do mesmo olhar da minha alma, acima da minha mente, uma luz imutável, não esta vulgar e visível a toda carne, nem era uma maior como que do mesmo gênero, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse com tudo sua

¹⁷⁷ “et stimulus internis agitabas me, ut impatiens essem donec mihi per interiorem aspectum certus esse. et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque contubarta et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur”

¹⁷⁸ Especialmente no Livro No VII das *Confissões*, na parte 9, Agostinho narra sua experiência de leitura de textos neoplatônicos (Conf. VII, ix, 13-14) e em *Contra Acadêmicos* escreve que “ninguém ignora que só aprendemos pelo peso da autoridade ou da razão. Para mim é certo que nunca me afastarei da autoridade de Cristo, que tenho por superior a todas. Quanto ao que exige raciocínio subtil, pois que desejo ardentemente não só crer mas compreender a verdade, confio poder encontrar entre os platônicos o que não repugne aos nossos mistérios” (Contra Acad. III, xix, 43).

grandeza. Ela não era isto mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas, nem tão-pouco estava acima da minha mente como o azeite sobre a água, nem como o céu sobre a terra, mas era superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela [...]. E logo que te conheci, tu arrebataste-me, para que eu visse que é aquilo que via e que eu, que isso via, ainda não sou (Conf. VII, x, 16)¹⁷⁹.

Nesse mesmo percurso é interessante recordar que também Plotino “proclamara destemidamente a máxima: ‘Tudo está no íntimo’” (ULMANN, 2002, p.149) e essa é a ideia que Agostinho retomaria e assumiria para delimitar o mais profundo possível sua região interior. Embora não seja o foco deste trabalho, convém ressaltar que há diferenças essenciais entre Plotino e Agostinho na compreensão dessa experiência de interioridade. Apenas a título de exemplo recordemos o que afirma Peter Brown (2005, p.215):

Para Plotino [...] o mundo interno era um continuum tranqüilizador. O “verdadeiro eu” do homem estava em sua profundidade, e esse eu verdadeiro era divino, nunca perdera o contato com o mundo das Idéias. A mente consciente apenas se havia separado de sua divindade latente, por se concentrar de um modo estreito demais. Para Agostinho, em contraste, o simples tamanho do mundo interno era tanto fonte de angústia quanto de força. Enquanto Plotino era cheio de serena confiança, Agostinho sentia-se inseguro.

No entanto, não se pode duvidar que Agostinho tinha mesmo a inquietude como traço característico, como ele mesmo se vê, num trecho especial do Livro X:

Então, naquela intensa luta da minha morada interior, luta que eu intensamente desencadeara com a minha alma no nosso quarto, que é o meu coração, perturbado tanto no rosto como no espírito [...]. O tumulto do coração levava-me para lá, onde ninguém impedisse o violento combate que comigo mesmo travava, até que findasse, da forma que tu sabias, mas eu não: eu apenas enlouquecia, sem perder o juízo, e morria, sem perder a vida, conhecendo o que de mal havia em mim, e desconhecendo o que de bem iria haver dentro de pouco tempo. [...] Pois não só o ir, mas também o chegar ali, não era outra coisa senão o querer ir, mas querer forte e totalmente, não o revolver e o agitar, por aqui e por ali, de alma vacilante,

¹⁷⁹ “et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam “factus” es “adiutor meus”. intraui et uidi qualicumque oculo animae meae supra eundem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc ulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere gandior erat, tamquam si ista multo multoque clarius claresceret totumque occuparet magnitudine. non hoc illa erat, sed aliud, aliud ualde ab istis omnibus. nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea[...]et cum te primum cognoui, tu cognoui, tu assumpsisti me, ut uiderem esse, quod uiderem et nondum me esse, qui uiderem”

lutando, na parte que se levanta, com a outra parte que tomba” (Conf. VIII, viii, 19).¹⁸⁰

É sob essa ótica que percebemos nas *Confissões* de Agostinho um vivo exercício da razão, bem diverso de uma simplória tentativa de conciliação entre razão e fé. No trecho acima vale ressaltar que reconhecer certas desordens interiores não significa necessariamente perder o juízo, isto é, perder a razão. Pode-se mesmo afirmar que em *Confissões*, como também em muitas outras obras, Agostinho não abre mão da força da razão. A razão, se quiser, pode inteligir sobre as coisas divinas e as coisas humanas mantendo-se em permanente atividade de autorreflexão. E para essa volta sobre si mesmo conta-se com o grande receptáculo da memória – “ e suas secretas e inefáveis concavidades: todas estas coisas entram nela, cada uma por sua porta, e nela são armazenadas (Conf. X, viii, 13)”¹⁸¹.

Segundo Agostinho, é nessa morada que podemos buscar matéria-prima para nosso conhecimento. Lá estão as experiências passadas, a lembrança dos acontecimentos, sentimentos experimentados, as possibilidades desenhadas para o futuro. “É lá que me encontro a mim mesmo”¹⁸², diz Agostinho.

Portanto, é desse lugar interior, dessa morada inquieta, dessa espécie de porto interior que o homem vai construindo seu memorial da intimidade. O próximo capítulo tratará desse memorial, receptáculo dessas tramas existenciais.

¹⁸⁰ “tum in illa grandi rixa interioris domus meae, quam fortiter excitaueram cum anima mea in cubiculo nostro, corde meo, tam uultu quam mente turbatus [...] illuc me abstulerat tumultus pectoris, ubi nemo imperidet ardentem litem, quam mecum aggressus eram, donec exiret, qua tu sciebas, ego autem non: sed tantum insaniebam salubriter et moriebar uitaliter, gnarus, quid mali essem, et ignarus, quid boni post paululum futurus essem [...] nam non solum ire, uerum etiam peruenire illuc nihil erat aliud quand uelle ire, sed uelle fortiter et integre, non semisauciam hac atque hac uersare et iactare uoluntatem parte adsurgente cum alia parte cadente luctantem”

¹⁸¹ “haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius: quae omnia suis quaeque foribus intrans ad eam et reponuntur in ea”.

¹⁸² Cf. Conf. X, viii, 14: “ibi mihi et ipse occurro meque reco, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim”.

5 MEMORIAL DA INTIMIDADE

“Tu estavas mais dentro de mim do que a minha parte mais íntima. E eras superior a tudo que eu tinha de mais elevado” (Agostinho, Conf. III, vi, 11)

Com a expressão “memorial da intimidade”, pretendemos mostrar que o exercício da autorreflexão desenvolvido por Agostinho em suas *Confissões* não deixa de ser uma conversão à Filosofia. O sentido que se propõe para conversão equivale aqui à natureza da sua produção filosófica. H. de Lubac afirma que sua Filosofia [de Agostinho] situa-se no “ponto preciso em que pesquisa intelectual e tensão espiritual coincidem, participando do mesmo esforço e desenhando a mesma curva” (LUBAC *apud* LIMA VAZ, 2001, p.86). Nesse caso, esse ponto preciso localiza-se radical e primeiramente em sua interioridade, núcleo primordial de inquietudes. É o que se pode atestar sempre em *Confissões*, principalmente porque para Agostinho “uma coisa é ver, do cimo de um monte frondoso, a pátria da paz, e não encontrar o caminho até ela, e esforçar-se em vão, por lugares ínvios, cercando-nos em volta e armando emboscadas os desertores fugitivos com o seu príncipe, leão e dragão, outra coisa é seguir o caminho que aí conduz, protegido pelo cuidado do seu celeste governante” (Conf. VII, xxi, 27)¹⁸³.

Em geral, naquele contexto no qual Agostinho viveu, as narrativas de conversão descreviam histórias bem sucedidas. Nock citado por Brown (2005, p.214) compara o ato da conversão ao “início da abstinência de um alcoólatra”, uma espécie de afirmação de nova vida não vinculada ao passado. Brown (2005, p.214) valida essa concepção afirmando que “o próprio ato de conversão cindia a vida do convertido em duas partes: ele era alguém que conseguira livrar-se do seu passado”. Mas a conversão de Agostinho era de outra natureza, pois não significou apenas a adesão a um conjunto de verdades ou a um credo religioso. Sua conversão pedia mais do que uma história bem ordenada de vida exemplar. No seu caso são as desordens, antes e depois da conversão, que compõem um memorial filosófico da vida interior que busca sondar profundamente o território humano em suas falhas mais

¹⁸³ “et aliud est de silvestri cacumine uidere patriam pacis et iter eam non inuenire et frustra conari per inuia circum obsidentibus et insidiantibus fugitiis desertoribus cum principe suo leone et dracone, et aliud tenere uiam illuc ducentem cura caelestis imperatoris munitam, ubi non latrocinantur qui caelestem militiam deseruerunt”

sombrias. Mais do que o reiterado pedido a Deus de que lhe ajudasse a conhecer a si mesmo, Agostinho abriria um vívido leque de indagações filosóficas, que também pode ser ilustrado por seu comentário a uma das passagens do Salmo 41: “um abismo chama outro abismo” (Enarr. in Ps. 41, 13). Por exemplo, no Livro X Agostinho enfatiza que o homem não se conhece inteiramente e nem pode, ao mesmo tempo, prescindir desse autoconhecimento.

Peço-te, ó meu Deus, e faz-me conhecer a mim mesmo aquilo que eu encontrar em mim ferido, para que o possa confessar aos meus irmãos, que hão de orar por mim. Interrogar-me-ei de novo com mais diligência. Se sou levado, nos louvores que me dirigem, pelo bem do próximo, porque é que me impressiono menos, se alguém é vituperado injustamente, do que quando sou eu? Porque é que me morde mais a mim a afronta que é lançada contra mim do que a que, com igual injustiça, é lançada contra outro, diante de mim? Porventura ignoro também isto? Acaso devo concluir que me engano a mim mesmo, e que não faço a verdade diante de ti no meu coração e na minha língua? (Conf. X, xxxvii, 62).¹⁸⁴

Apenas nesse curto excerto vemos o quanto Agostinho volta-se para o mais íntimo de si mesmo. A expressão “faz-me conhecer a mim mesmo” é uma exigência da razão que continua sendo, a nosso ver, a atividade essencialmente viva da Filosofia, desde a sentença délfica.

Desse modo, pode-se afirmar que, quase em sua totalidade, do início ao fim, Agostinho vai demarcando em *Confissões* esse território interior e por essas cercanias introduz temas valiosos para a Filosofia. É claro que esses temas propiciaram inúmeras interpretações em diferentes áreas de investigação. É o que acontece, por exemplo, com o tema da vontade. No Livro VII, mais especificamente, Agostinho iria tratar da liberdade da vontade, do peso da vontade nas escolhas que fazemos, de modo absolutamente original e antecipando-se, claro, sem o saber, a modernas concepções psicológicas.

Sua formação em Retórica contribuiu largamente para dar tratamento filosófico a essas questões, além de ampliar o rol de adjetivos que ele largamente utiliza em seu texto.

¹⁸⁴ “obsecro te, deus meus, et me ipsum mihi indica, ut confitear oraturis pro me fratribus meis, quod in me saucium comperero. iterum me diligentius interrogem. si utilitate proximi mouer in laudibus meis, cur minus mouer, si quisquam alius iniuste uituperetur quam si ego? cur ea contumelia magis mordeor, quae in me quam quae in alium eadem iniquitate coram me iacitur? an et hoc nescio? etiamme id restat, ut ipse me seducam et uerum non faciam coram te in corde et lingua mea?”

Qualificando sua alma de “agitada”, pediu auxílio a Simpliciano¹⁸⁵ para escutar e ser escutado. “Narrei-lhe os labirintos do meu erro”¹⁸⁶ e assim pôde compreender a causa primeira de suas vacilações e de suas inquietações. Agostinho entenderia que o dilaceramento da sua alma se devia à sua própria vontade e não em razão de uma vontade alheia. Residia aí aquela tensão espiritual, aquela *‘rixa interioris’* sempre presente em sua reflexão, cuja raiz estava no litígio de suas vontades divergentes. Essa precisão filosófica poria a descoberto o que tem sido uma das questões mais vitais para o homem, em todos os tempos: a angústia da escolha, a decisão solitária de seguir por aqui ou por ali, a indissociabilidade entre vontade e liberdade e os consequentes conflitos internos que daí decorrem. A vontade, ela mesma, dilacera-se, pois não obedece a sua própria ordem. Poderíamos comparar essa desordem interior a uma orquestra cujos músicos, tendo à frente uma pauta musical, optam por outra partitura, o que resulta em um conjunto de ruídos dissonantes ao invés de uma bela sinfonia:

Quando eu deliberava pôr-me de imediato ao serviço do Senhor meu Deus, tal como há muito decidira, era eu quem queria, era eu quem não queria. E por isso lutava comigo mesmo e derrotava-me a mim próprio, e a própria derrota acontecia realmente contra a minha vontade, e todavia não mostrava a natureza de uma mente alheia, mas o sofrimento da minha mente” (Conf. VIII, x, 22).¹⁸⁷

Mais uma vez, vemos aí a expressão de um autorretrato íntimo, preocupado não com a natureza da vontade, se boa ou má, mas com aquele dilaceramento interior, só conhecido pelo sujeito que sofre, que “divide o coração do homem”¹⁸⁸. O pensamento filosófico de Agostinho, longe de criar tipologias, descortina as vicissitudes do mundo interior: “Era esta a

¹⁸⁵ Simpliciano foi diretor espiritual de Ambrósio. Vindo de Roma para Milão, nessa cidade sucedeu Ambrósio. Na Epístola 37, que dirige a Simpliciano, Agostinho enseja sua qualidade (de Simpliciano) de leitor atento, vale dizer, um ‘corretor’ de seus textos: “Quaestiunculas sane, quas mihi enodandas iubere dignatus es, etsi mea tarditate implicatus non intelligerem, tuis meritis adiutus aperirem. Tantum illud quaeso, ut pro mea infirmitate deprecis Deum, et sive in aliis quaecumque nostra in tuas sanctas manus forte pervenerint, quia sicut Dei data, sic etiam mea errata cognosco, non solum curam legendis impendas, sed etiam censuram corrigentis assumas”.

¹⁸⁶ Cf. Conf. VIII, ii, 3: “narraui ei circuitus erroris mei”.

¹⁸⁷ “ego cum deliberabam, ut iam seruirem ‘domino deo’ meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui uolebam, ego, qui nolebam; ego eram nec plene uolebam nec plene nolebam. ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me inuito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae”

¹⁸⁸ Cf. VIII, x, 24: “si ergo pariter delectent omnia simulque uno tempore, nome diuersae voluntates **distendunt cor hominis**, dum deliberatur, quid potissimum arripiamus?” (grifo nosso).

luta do meu coração; e não era senão de mim próprio contra mim próprio” (Conf. VIII, xi, 27)¹⁸⁹.

Não é difícil impressionar-se com esse tom litigioso em um autor como Agostinho, que nunca deixou de suspirar pela Filosofia, conforme exortara a Romaniano:

Por ora nada mais faço do que libertar-me de vãs e perniciosas opiniões [...]. Não julgueis saber alguma coisa, a não ser como sabeis que a soma de um, dois, três e quatro é dez. Mas não penseis também que é impossível achar a verdade em Filosofia. Acreditai-me, ou antes, aquele que disse: “Procurai e achareis” (Contra Acad. II, iii, 9).

Obviamente que ao redigir *Confissões* Agostinho encontrava-se muito mais próximo da fé cristã mas não menos intrigado com a verdade que tanto procurava, inclusive com o que lhe assemelhava à sabedoria dos platônicos, e sentia que ‘tudo vacilava’: “Quanto à minha vida temporal, tudo vacilava e o meu coração precisava ser limpo do velho fermento” (Conf. VIII, i, 1)¹⁹⁰. E, além disso, escreve ainda: “retinham-me as frivolidades das frivolidades e as vaidades das vaidades, minhas amigas de há muito” (Conf. VIII, xi, 26)¹⁹¹.

É em razão de expressões dessa natureza, entre tantas que podemos ler em *Confissões*, que falamos em memorial da intimidade. A complexidade de temas presente em sua composição resultam do entrelaçamento ou compartilhamento de conteúdos da fé e conteúdos da razão e têm principalmente a categoria da interioridade como intersecção.

Enfim, todo esse processo de desembaraçar-se de ‘frivolidades de frivolidades’, expressão genial para designar o superficial, epidérmico, exterior, para mergulhar em si mesmo não teria sido possível se Agostinho não houvesse aprendido que a razão pode buscar e esperar em consonância com a fé e não contra ela. Esse aprendizado resultou naquilo que chamamos de ‘conversão à Filosofia’, como se pretende demonstrar a seguir.

5.1 Conversão à Filosofia

¹⁸⁹ Cf. Conf. VIII, xii, 27: “ista controversia in corde meo non nisi de me ipso aduersus me ipsum”.

¹⁹⁰ “De mea vero temporalis vita nutabant omnia et mundandum erat cor a fermento veteri”

¹⁹¹ “retinebant nugae nugarum et uanitates uanitatum, antiquae amicae meae”

Sua definitiva conversão ao Cristianismo, narrada em *Confissões*, pode ser entendida como uma longa contenda consigo mesmo, marcada por abalos, dúvidas, dor no coração e perigosa hesitação “em morrer para a morte e em viver para a vida”¹⁹². Agostinho escolheu. Preparou-se para o batismo em colóquio com Deus. Formulando perguntas tais como “quem sou?”, “como sou eu?”, “onde estive durante tantos anos o meu livre-arbítrio?” preparava-se para “a segunda parte da sua vida, onde ele amanheceu mais”¹⁹³. Deixa as atividades docentes e retira-se para a chácara de seu amigo Verecundo¹⁹⁴, onde pôde confirmar sua escolha:

Pois aí, onde me irara contra mim mesmo, dentro, no meu leito, onde tinha me compungido, onde oferecera um sacrifício, imolando o que em mim era velho, e começando a meditação da minha renovação na tua esperança, aí tu começavas a ser doce para mim, e tinhas dado a alegria ao meu coração. E eu exclamava, lendo essas coisas fora de mim, e reconhecendo-as dentro de mim, e não queria ser acrescentado em bens terrenos, devorando os tempos e devorado pelos tempos (Conf. IX, iv, 10).¹⁹⁵

Não se poderia sequer cogitar, no caso de Agostinho, um processo de conversão religiosa sem profundidade, sem cuidadosa análise, sem dolorimentos. Provavelmente leituras mais corridas e ingênuas de suas *Confissões* tenham contribuído para multiplicar narrativas tolas, quase piegas, da conversão do santo. Como se se tratasse apenas de uma mudança formal, como passar de um estado a outro, tocando apenas a superfície das coisas. Se lermos mais atentamente, perceberemos, ao contrário, que Agostinho não relata uma mudança de estado, mas um estado de mudança que seria percebido e sentido ao longo da sua vida e cada vez mais profundamente. Sempre soube que haveria algo mais por descobrir, para entender, pois “há alguma coisa do homem que nem o próprio espírito do homem, que nele está, conhece” (Conf. X, v, vii)¹⁹⁶. E nessa condição de profunda mudança interior Agostinho não desprestigiou a razão nem superestimou a fé. Seria mesmo contraditório criar ilhas de conhecimento no interior de uma obra cujo fio condutor é o sujeito que se

¹⁹² Cf. Conf. VIII, xi, 25: “et non ibi eram nec attingebam nec tenebam, haesitans mori morti et uita uiuere”

¹⁹³ Expressão do personagem Riobaldo em *Grande Sertão: Veredas*, de Guimarães Rosa.

¹⁹⁴ Cf. nota 71

¹⁹⁵ “ibi enim, ubi mihi iratus eram, intus in cubili, ubi compunctus eram, ubi sacrificaueram mactans uetustatem meam et inchoata meditatione renouationis meae sperans in te, ibi mihi dulcescere coeperas “et dederas laetitiam in corde meo”. et exclamabam legens haec foris et agnoscens intus nec voleban multiplicari terrenis bonis devorans tempora et devoratus temporibus, cum haberem in aeterna simplicitate aliud ‘frumentum et uinum et oleum”

¹⁹⁶ “tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, domine, scis eius omnia, qui fecisti eum”

autointerroga a fim de inteligir o que há para além do humano. Conforme afirma Bettetini (2008, p.28, tradução nossa)¹⁹⁷, “nos treze capítulos (libri), Agostinho realizou um trabalho notavelmente inovador: escolheu alguns episódios de sua vida, do nascimento à sua conversão, para utilizá-los como *exempla* de um único discurso, um diálogo com Deus, uma *confessio*, entendida como uma confissão de sua própria mesquinhez e da grandeza da graça divina”.

Assim, nessa perspectiva, para a compreensão do discurso filosófico inscrito nas *Confissões*, não há motivo para dissociar fé e razão. O homem, peregrino, trilha esses dois caminhos que necessariamente não se opõem. A fé, como afirma Novaes (2009), adverte a razão, pois ainda que nossa consciência não duvide do nosso amor a Deus e reconheça sua grandeza, que declaremos a Ele amor incondicional, cabe à razão fazer a pergunta sobre quem se ama, sobre o que se ama: “Confessarei, pois, o que sei de mim; confessarei também o que de mim ignoro, porque o que sei de mim sei-o porque tu me iluminaste, e o que de mim ignoro não sei, enquanto as minhas trevas se não tornarem como o meio-dia na tua presença” (Conf. X, v, 7)¹⁹⁸. Dispensar a razão seria dizer não à Filosofia.

Conjugar esse esforço da inteligência para “praticar no coração” (Conf. X, 1)¹⁹⁹ a busca da verdade, é o que Agostinho demonstra ao longo de cada livro de *Confissões*. Ainda que pese a variedade de temas tratados, pois historiava-se um caminho longo percorrido pelo próprio autor, percebe-se em toda a obra um denominador comum, cuja expressão é uma “*intelligentia spiritualis*”, conforme expressão de Lima Vaz (2001, p.86).

Longe de Agostinho apresentar-se como transmissor de verdades incontestáveis. Ao contrário, ele insiste na sua condição de aprendiz da verdade, o que é declarado no início do Livro X: “Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, *que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti*” (Conf. X, i, 1)²⁰⁰. Ainda no mesmo Livro X, Agostinho deixa claríssimo o objetivo e o sentido almejados em suas confissões. Qualquer relato autobiográfico só pode ser feito da matéria da própria vida e de seu dinamismo. E para ele a vida não é mera sucessão de fatos, encadeados por uma lógica que lhe é estranha e exterior. A vida vai se

¹⁹⁷ “In tredici capitoli (libri), Agostino compie un’operazione altamente innovativa: sceglie alcuni episodi della sua vita, dalla nascita alla conversione, per utilizzarli come exempla di un único discorso, un dialogo com Dio stesso, una confessio, intesa come confessione della própria meschinnità e insieme della grandeza della grazia divina”

¹⁹⁸ “confitear ergo quid de me sciam, confitear et qui de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tandiu nescio, donec fiant ‘tenebrae’ meae ‘sicut meridies’ in vultu tuo”

¹⁹⁹ “volo eam facere in corde meo coram tm e in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus”

²⁰⁰ “cognoscam’ te, cognitor meus, ‘cognoscam, sicut et cognitus sum’”

fazendo na intersecção de passado, presente e futuro e dispensa certificado de validade. Diz Agostinho: “Este é o fruto das minhas confissões, não já como fui, mas como sou” e mais adiante, no mesmo trecho: “Revelarei, pois, a tais pessoas, a quem me mandas servir, não quem fui, mas quem já sou e quem ainda sou” (Conf. X, iv, 6)²⁰¹.

É nesse compasso que Agostinho desenhará o retrato de sua interioridade, sabendo que sempre haverá algo não absolutamente revelado, pois ainda “agora vemos como por um espelho, em enigma e ainda não face a face; e por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti e, todavia, sei que tu de nenhum modo podes ser ultrajado” (Conf. X, v, 7)²⁰². Também por isso as *Confissões* fascinam, pela certeza (in)tranquilizadora do quanto ignoramos a nós mesmos: “Eu, pela minha parte, Senhor, inquieto-me com isto, inquieto-me em mim mesmo: tornei-me uma terra de dificuldades e muito suor”²⁰³ (Conf. X, xvi, 25).

Sob a perspectiva filosófica, o ‘meio-dia’, hora mais luminosa, pode indicar um grau de conhecimento em que razão e fé não estão em desacordo e portanto livres do ‘espectro importuno do fideísmo’²⁰⁴, que mais se assemelha à ‘meia-noite’.

Mas referimo-nos aqui ao exercício filosófico e pendular de pôr na balança duas atitudes, quais sejam, crer e entender. Se a atividade filosófica se distingue pela arte de pensar e realiza-se também pelo método maiêutico de procura da verdade, em permanente interrogação, as *Confissões* de Agostinho são exemplo dessa arte. Também cabe lembrar que “nunca houve uma síntese entre fé e razão que fosse aceita por todos, nem nos tempos medievais [...]. É muita ignorância afirmar que o conflito surgiu nos tempos modernos” (ZILLES, 2004, p.122).

Desse modo a originalidade de Agostinho não reside no fato de ele fazer perguntas, conhecidas desde os antigos, mas na forma de propor respostas, buscando-as em si mesmo, no universo do homem interior. Por exemplo, sem abandonar sua crença, sem prescindir de sua fé, Agostinho envereda pelo domínio da pergunta racional, tratando de investigar as possibilidades de a razão conhecer Deus, o mais profundamente possível:

²⁰¹ “hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim [...] indicabo ergo talibus, qualibus iubes ut seruiam, non quis fuerim, sed quis iam sim et quis adhuc sim”

²⁰² “et certe ‘uidemus nunc per speculum in aenigmate’, nondum ‘facie ad faciem’; et ideo, quandiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te noui nullo modo posse uiolari”

²⁰³ “ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii”

²⁰⁴ Cf. Lima Vaz, 2001, p.86.

Amo-te, Senhor, com uma consciência não vacilante, mas firme. Feriste o meu coração com a tua palavra, e eu amei-te. Mas eis que o céu, e a terra, e todas as coisas que neles existem me dizem a mim, por toda a parte, que te ame, e não cessam de dizer a todos os homens, de tal modo que eles não têm desculpa [...] Mas que amo eu, quanto te amo (Conf. X, vi, 8).²⁰⁵

Esse tipo de interrogação é o que chamamos de alerta da razão quando se está no terreno da fé. O diálogo que se estabelece entre Agostinho e sua razão é propriamente a atitude filosófica, que deve ser radical e continuamente aprofundada, pois procede passo a passo, do mundo exterior, múltiplo e mutável, ao universo do homem interior: “Dirigi-me, então, a mim mesmo e a mim mesmo disse: “Tu quem és?”. E respondi: “Um homem”. E eis que estão em mim, ao meu serviço, um corpo e uma alma, uma coisa exterior, outra interior” (Conf. X, VI, 9)²⁰⁶.

Se considerarmos que uma de suas intenções filosóficas, senão a principal, é chegar ao conhecimento de Deus, devemos lembrar que Agostinho sabia que o caminho é mais longo, ascensional, pois deveria ultrapassar a realidade corpórea, imanente. E, para validar o conhecimento de Deus que se alcança com o intelecto, Agostinho não deixa de afirmar a indispensabilidade da fé. Sem essa associação não haveria nenhuma possibilidade de a razão prosseguir na sua investigação:

Onde é que tu, ó Verdade, não caminhaste comigo, ensinando-me o que devo evitar e o que devo desejar, quando te manifestava minhas baixezas, as que pude, e te consultava? Percorri o mundo exterior com o sentido que pude e, a partir de mim, observei a vida do meu corpo e os meus próprios sentidos. Daí entrei nos recônditos da minha memória, múltiplas amplidões maravilhosamente cheias de inumeráveis riquezas, e examinei-as atentamente, e fiquei assustado, e nenhuma delas pude discernir sem ti (Conf. X, xl, 65).²⁰⁷

Essa é uma das grandezas do pensamento de Agostinho. Nesse projeto vertiginosamente pessoal, afinal são confissões, ele dispõe larga e abundantemente da

²⁰⁵ “non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. percussisti cor meum uerbo tuo, et amaui te. sed et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amen, nec cessant dicere omnibus, ut sint inexcusabiles’ [...] quid autem amo, cum te amo?”

²⁰⁶ “interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum. et direxi me ad me et dixit mihi: tu quis es? et respondi: homo. et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius”

²⁰⁷ “ubi non mecum ambulasti, ueritas, docens, quid caueam et quid appetam, cum ad te referrem inferiora uisa mea, quae potui, teque consulerem? lustravi mundum foris sensu, quo potui, et attendi uitam corporis mei de me sensusque ipsos meos. inde ingressus sum in recessus memoriae meae, multiplices amplitudines plenas miris modis copiarum innumerabilium, et consideraui et expaui et nihil eorum discernere potui sine te et nihil eorum esse te inueni”

combinação crer-compreender e constrói com apurada retórica e originalidade filosófica seu memorial da intimidade.

Daí a necessidade de leituras filosóficas mais atentas e menos enviesadas que, muitas vezes, equivocadamente, consideram que o autor de *Confissões* tivesse apenas declarado um combate permanente entre duas atitudes divergentes, entre crer ou compreender, semelhante a uma partida de xadrez em que, ao final, a razão sofresse o xeque-mate. Ao contrário, Agostinho trouxe para mais perto da Filosofia essa tensão de opostos, acreditando que esse é o alimento da nossa interioridade. Tensão, incompletude, ambiguidades:

As minhas alegrias, dignas de pranto, litigam com as minhas tristezas, dignas de júbilo, e eu não sei de que lado está a vitória [...]. Eis que não oculto minhas feridas: tu és medico, eu estou doente: tu és misericordioso, eu sou um miserável (Conf. X, xxviii, 39)²⁰⁸.

Para percorrer a via da interioridade e responder a suas inquietações filosóficas, “a solução agostiniana não será encontrar um termo médio entre posições extremadas: antes, terá de reformular o sentido mesmo dos termos, reelaborando os conceitos de fé e razão, de modo que a oposição pressuposta seja dissolvida” (NOVAES, 2009, p.5). Daí sua permanente atividade filosófica, sempre interrogando e respondendo. O Livro X²⁰⁹ demonstra esse esforço intelectual para aproximar campos de saber frequentemente postos em pugna. No decorrer da leitura de *Confissões* vai ficando cada vez mais claro o que Agostinho entende por razão. É certo que ele dá ao termo significados e pesos diferentes, o que é compreensível, dado o contexto e a finalidade de cada obra, carta ou sermão em que a palavra *razão* aparece. Mas no âmbito das questões postas pela Filosofia e que tocam diretamente a compreensão do homem sobre si mesmo, devemos retomar aquele conceito formulado em *Solilóquios*, em que Agostinho chama a razão de olhar da alma (Sol. I, I, c.6)²¹⁰. E a razão correta e perfeita é virtude, como sua própria Razão lhe admoesta: “como não se segue que todo aquele que olha vê, o olhar correto e perfeito, isto é, ao qual segue o ato de

²⁰⁸ “contenunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus, et ex qua parte stet uictoria nescio. contendunt maiores mei mali cum gaudiis bonis, et ex qua parte stet uictoria nescio”

²⁰⁹ É valioso o comentário de Peter Brown: “o Livro X das Confissões daria uma dimensão totalmente nova a essas expressões elegantes da fraqueza humana. É que Agostinho se examinaria muito menos em termos de pecados e tentações específicos do que em termos da natureza do mundo íntimo do homem” (2005, p.215).

²¹⁰ “Adspectus animae ratio est”

ver, se chama virtude: a virtude é, então, a razão correta e perfeita” (Sol. I, I, c.6)²¹¹. É nesse campo de visão correta e perfeita, quer dizer, da razão sábia, que se unificam as “aspirações do *homo religiosus*” e as “exigências do *homo philosophicus*” (LIMA VAZ, 2001, p.87).

São inúmeras as obras de natureza filosófico-teológica nas quais Agostinho traz à tona esses modos de proceder, fazendo a conjugação entre o crer e o compreender pela via da interrogação. E por isso mesmo seria incorreto afirmar que o pensamento de Agostinho simplesmente oscilou entre a fé e a razão. Agostinho não poderia escolher entre um e outro modo de conhecimento. Ele necessitaria tanto do crer/fé quanto do compreender/razão para chegar às proposições e conceitos elaborados a partir de sua ‘nova fé’. Não há, portanto, nem dissonância nem contradição, há compatibilidade, conforme afirma Novaes (2009, p.8). Naquela célebre carta dirigida a Consêncio²¹² confirma-se a mesma atitude. Nessa carta o bispo missivista demandava explicações sobre a Trindade sem que se recorresse a argumentos da razão, sem que se utilizasse dos “argumentos complicados dos filósofos”. Deixando fora particularidades da discussão teológica, o que nem caberia aqui, vale apenas recordar a argumentação de Agostinho (*apud* NOVAES, 2009, p.8) esclarecendo a Consêncio sobre o valor e a importância de conjugar e consociar a fé e a razão:

Pois de algum modo Deus odiaria em nós aquilo em que nos criou melhores do que os outros seres dotados de alma. De modo algum, repito, devemos crer de tal forma a não aceitarmos ou procurarmos razão, pois não poderíamos sequer crer, se não tivéssemos almas racionais.

Enfim, foram suas inquietações movidas por aquilo que temos de melhor em nossa natureza que possibilitaram a Agostinho enfrentar uma das mais difíceis interrogações que o homem carrega consigo, quando ele se dá conta de que é ‘aquela particulazinha da criação’ e abriga em si um mundo de vivências, dúvidas, incertezas, de que é essa ‘terra de dificuldades’²¹³ e obrigam-no a responder à pergunta: “Que sou eu então, meu Deus? Que natureza sou? Uma vida multiforme, multimoda e extraordinariamente ampla” (Conf. X, xvii, 26)²¹⁴.

²¹¹ “sed quia non sequitur ut omnis qui adspicit videat, adspetus rectus atque perfectus, id est, quem visio sequitur, virtus vocatur: est enim virtus vel recta vel perfecta ratio”

²¹² Cf nota 126.

²¹³ Cf. Conf. X, xvi, 25: “factus sum mihi terra difficultatis”.

²¹⁴ “quid ergo sum, deus meus? quae natura sum? uaria, multimoda uita et immensa uehementer”

Agostinho pode ser considerado um mestre de perguntas cujas respostas precisam ser buscadas no mais profundo de nós mesmos: "Acaso, Senhor meu Deus, não sou eu nesse momento? E, todavia, é tão grande a diferença entre mim e mim mesmo, naquele momento em que passo da vigília ao sono e volto a passar do sono à vigília" (Conf. X, xxx, 41)²¹⁵. Também é notável que sua reação a esses diversos questionamentos seja reforçada por uma prece de estilo socrático: "Peço-te, ó meu Deus, e faz-me conhecer a mim mesmo aquilo que eu encontrar em mim ferido" (Conf. X, xxxvii, 62)²¹⁶, o que confirma a contribuição indispensável da razão para a inteligibilidade da fé.

São esses pressupostos, sem os quais podemos cair facilmente naquela cilada dicotômica – ou a fé ou a razão –, que permitem compreender mais claramente como Agostinho conseguiu, em *Confissões*, encadear num mesmo movimento filosófico duas atitudes, crer e entender. Para expressar em linguagem mais moderna esse movimento, podemos dizer que em *Confissões* há uma 'cifra existencial', para utilizar a expressão de Merino (2001).

Esse esforço cooperativo da 'fé que busca e da inteligência que encontra' parece coroado no Livro XI. O conteúdo daquele livro é conhecido e reconhecido pela análise que Agostinho propôs acerca do tempo, procurando sua dimensão psicológica. Sem prescindir da riqueza que o texto apresenta e poder seguir o fio condutor do trabalho, parece-nos oportuno lembrar que Agostinho aí faz um inventário de suas confissões, levando-o necessariamente a propor essas interrogações acerca do tempo. Nessa altura da obra Agostinho se pergunta pelas razões de sua narrativa autobiográfica, reafirmando sua relação amorosa com Deus: "Por que motivo é que, então, eu faço para ti a narração de todas essas coisas? [...] é por amor do teu amor que o faço" (Conf. XI, i, 1)²¹⁷ e para que "deixemos de ser infelizes em nós e sejamos felizes em ti" (Conf. XI, 1, 1)²¹⁸.

No entanto, Agostinho sabe da extensão e profundidade do trabalho que se propôs e, por isso, considera cada gota de tempo preciosa para dar conta de confessar, de pôr à prova suas indagações: "Mesmo que fosse capaz de enumerar tudo isso por ordem, preciosas me são as gotas do tempo. E há muito que desejo ardentemente meditar na tua

²¹⁵ "numquid tunc ego non sum, domine deus meus? et tamen tantum interest inter me ipsum et me ipsum intra momentum, quo hinc ad soporem transeo uel huc inde retransseo!"

²¹⁶ "obsecro te, deus meus, et me ipsum mihi indica, ut confitear oraturis pro me fratribus meis, quod in me saucium comperero"

²¹⁷ "cur ergo tibi rerum narrationes digero? [...] amore amoris tui facio istuc"

²¹⁸ "ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te"

Lei, e nela confessar-te a minha ciência e a minha ignorância” (Conf. XI, II, 2)²¹⁹. Mas seja quais forem as dificuldades, Agostinho insiste no movimento conjunto da interrogação e da fé: “*audiam et intellegam*” (Conf. XI, iii, 5), reconhecendo que:

Nesta pobreza de vida, que é a minha, Senhor, por muitas coisas anseia o meu coração, tocado pelas palavras da tua santa Escritura, e, por isso, o mais das vezes, no discurso é abundante a indigência da inteligência humana, porque o procurar fala mais do que o encontrar (Conf. XII, i, 1).²²⁰

Entendemos que Agostinho não abre mão da *inquietude*, condição para desejar buscar a verdade. Seu apreço pela razão, pela discussão, pelo exercício reflexivo pode ser confirmado no ritmo que Agostinho deu à sua obra. Trata-se de uma ‘tentativa de encontrar-se a si mesmo’, de ‘um ato de terapia’, uma ‘longa exploração da natureza de Deus’ (BROWN, 2005, p.203). E é nessa direção que Agostinho encaminha a finalização do seu autorretrato: “Tu fala no meu coração com verdade, só tu falas assim; e que eu os deixe no exterior, soprando no pó e levantando poeira contra os próprios olhos, e me recolha à minha intimidade”²²¹ (Conf. XII, xvi, 23). Não poderia ser outra a resposta de Agostinho senão essa de “[conservar], por toda a vida, profunda convicção na possibilidade do conhecimento da verdade pelo exercício da razão” (HINRICHSEN, 2009, p.87).

Se algumas fórmulas do pensamento de Agostinho tornaram-se clássicas (ZILLES, 2004), isso se deve fortemente à sua disposição para investigar, o mais profundamente possível, as difíceis e intrincadas relações entre razão e fé.

²¹⁹ “et si sufficio haec enuntiare ex ordine, caro mihi ualent stillae temporum. et olim inardesco meditari in lege tua et in ea tibi confiteri scientiam et imperitiam meam”

²²⁰ “multa satagit cor meum, domine, in hac inopia uitae meae pulsatum uerbis sanctae scripturae tuae, et ideo plerumque in sermone copiosa est egestas humane intellegentiae”

²²¹ “tu loquere ‘in corde’ meo ueracitet; solus enim sic loqueris; et dimittam eos foris sufflantes in puluerem et excitantes terram in oculos suos et intrem in cubile meum”

6 CONCLUSÃO

“Agostinho e nós: sua presença é irrecusável no seio de nossas opções mais profundas e, todos aqueles dentre nós que, em fúria ou desesperança, ‘emigram para os bárbaros’, hão de cruzar sem remédio as linhas divisoras do itinerário agostiniano” (Lima Vaz)

A leitura e a análise de *Confissões* suscitam distintas e diversas considerações. Uma delas é que Agostinho não deve ser entendido como um filósofo quimicamente puro, que teria dado à razão absoluta primazia na busca do conhecimento nem, por outro lado, um pensador fideísta, atribuindo à fé valor absoluto. Em decorrência disso podemos considerar que Agostinho construiu um modelo de pensamento no qual razão e fé estão estruturalmente mediadas entre si. Na visão de G. Reale²²², se tratou de um grandioso círculo hermenêutico, paradigmático, expresso na famosa fórmula: *credo ut intellegam, intellego ut credam*.

Para ilustrar esse movimento que perpassa todo o texto, voltemos propositadamente ao final da obra. No Livro XIII, o homem Agostinho dirige-se diretamente a Deus:

Dá-te a mim, ó meu Deus, devolve-te a mim: eis que te amo, e, se é pouco, que te ame com mais força. [...] Sei apenas que, sem ti, me sinto mal, não apenas fora de mim, mas também dentro de mim mesmo, e que toda a abundância, que não é o meu Deus, é para mim indigência (Conf. XIII, viii, 9).²²³

Pois bem, nessa passagem, a expressão “em mim” deve ser notada e acentuada. Agostinho iniciara suas *Confissões* expondo o que não lhe ia bem por dentro, suas inquietações e angústias, numa espécie de aventura da inteligência, que se esforçava a cada passo para conjugar razão e fé. Sob esse aspecto, pode-se dizer que *Confissões* é uma

²²² Cf. a magnífica introdução de G. Reale, “Il concetto dell’amore e della croce in Agostino e Il capovolgimento rivoluzionario di alcuni concetti-cardine del pensiero Greco in generale e di Platone in particolare”, para a tradução – feita por ele – do texto de Agostinho *In Epistolam Ionnis ad Parthos*.

²²³ “da mihi te, deus meus, redde mihi te: en amo et, si parum est, amem ualidus. non possum metiri, ut sciam, quantum desit mihi amoris ad id quod sat est [...] hoc tantum scio, quia male mihi est praeter te non solum extra me sed et in me ipso, et omnis mihi copia, qua deus non est, egestas est”

história singular dessa aproximação, pois deveria guiar-se por esse movimento hermenêutico, voltando-se para si para compreender Deus. Voltar à sua interioridade para abrir-se a Deus.

Nessa perspectiva, o objetivo da leitura de *Confissões* foi de pôr em relevo a correta distinção entre os dois âmbitos ou dois domínios – fé e razão –, não raro obstruídos por uma demarcação indevida. Trata-se de uma curva e não de retas paralelas ou emplacements distintos. Nesse exercício de leitura de *Confissões*, pretendemos mostrar que é possível e desejável estabelecer fronteiras entre a razão e a fé, pois, “quando Agostinho fala de inteligência, sempre pensa no resultado de uma atividade racional à qual a fé abre o acesso, ou seja, na unidade indivisível que é a ‘inteligência da fé’” (GILSON, 2006, p.81).

Em outro diálogo igualmente importante, *Sobre a Ordem*²²⁴ (II, 9, 26), Agostinho trata dessa relação dialógica entre a razão e a fé: “Necessariamente somos levados a aprender de dupla maneira: pela autoridade e pela razão. Em função do tempo, a autoridade tem prioridade, mas em função da própria coisa a prioridade está com a razão”²²⁵.

Pode-se dizer, enfim, que as questões expostas no conjunto da obra *Confissões* dão o tom de uma busca verdadeiramente filosófica. O ponto central em torno do qual gravita toda a sua filosofia – Deus – demanda um caminho feito por sucessivas perguntas, elencadas de modo autobiográfico. Traduz-se pois num itinerário ascensional, da finitude do homem à infinitude de Deus, e no pleno exercício da razão. De certa forma, é o mesmo propósito de pesquisa exposto em *A verdadeira religião*, na qual Agostinho também afirma a via da interioridade como condição de conhecimento de Deus:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão (De Ver. Rel. xxxix, 72).²²⁶

²²⁴ *De ordine* pertence ao período que Agostinho permaneceu em Cassiciaco. Compõe-se de dois livros cujo tema é a providência divina e respectiva ordem no universo.

²²⁵ “At discendum item necessário dupliciter ducimur, auctoritate atque ratione. Tempore auctoritas, re autem ratio prior est. Aliud est enim quod in agendo antepositur, aliud quod pluris in appetendo aestimatur”

²²⁶ “Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas: et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcede et te ipsum; sed memento cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. Illuc ergo tende, unde ipsum lumen rationis accenditur”

Não seria demais afirmar que o conjunto dos livros que compõem a obra *Confissões* é “um manifesto do mundo interior”, como referimos na primeira parte do trabalho. Na interpretação de Peter Brown (2005, p.205), “o homem não pode ter esperança de encontrar Deus se não se encontrar antes a si mesmo”: pois esse Deus, diz Agostinho, é “mais profundo que o meu próprio íntimo” e a experiência dele se torna “melhor” quanto mais é “interior” (Conf. X, vi, 9)²²⁷.

O coração inquieto de Agostinho revela essa opção: “ele era um homem que percebera estar condenado a permanecer incompleto nesta vida, de que aquilo que mais ardentemente havia desejado nunca seria mais do que uma esperança, adiada até a resolução final de todas as tensões, muito além desta vida”, escreve Brown (2005, p.191). O problema, afirma o professor irlandês, é que “a tragédia do homem é ser impelido a fugir ‘para o lado de fora’. A perder contato consigo mesmo, a “vagar para longe do seu coração” (BROWN, 2005, p.205).

Ressoa aí a voz de Agostinho. Nos tempos já distantes da Patrística, Agostinho propusera a relação fecunda entre crer e compreender. Ainda que tenha considerado, algumas vezes, a alma humana ‘cega, lânguida, torpe, indecente, infeliz’, entende que a felicidade do ser humano depende de encontrar a alegria nas coisas verdadeiras ou, como ele próprio afirmara, ‘se alegrar somente na Verdade, origem de tudo que é verdadeiro’²²⁸.

‘Sem saber como’ (Mc 4,27), Agostinho se pergunta contínua e profundamente sobre o sentido mais verdadeiro da vida humana, buscado mais no íntimo de nós mesmos do que fora de nós, nas coisas exteriores. No estilo que lhe é peculiar, essa busca foi rigorosamente explicitada ao longo de *Confissões* e tem sido uma das mais importantes nesse complexo mosaico que é a Filosofia. Também por isso a obra é muito mais do que uma biografia, lembra a professora Silvia Magnavacca (2007)²²⁹.

Posto dessa maneira, quais conclusões podemos extrair? A primeira é que uma autobiografia pode ser um fecundo exercício de reflexão sobre temas fundantes da Filosofia.

²²⁷ “sed melius quod interiorus”

²²⁸ Cf. Conf. X, xxiii, 33.

²²⁹ Cf. El tiempo histórico como âmbito de construcción metafísica en Agustín, 2007, p.20.

E foi o que Agostinho alcançou. Sem prescindir de todas as influências que recebeu durante sua itinerância filosófico-teológica, Agostinho deu-lhes novo tratamento, tornando-as fundamento de seu pensamento mas sem plagiá-las ou simplesmente copiá-las. Tanto sua formação clássica quanto sua formação cristã tornaram-se vigas imprescindíveis na construção de sua Filosofia. É nessa perspectiva que sua autobiografia surpreende e nos interpela no sentido de ser um manifesto filosófico-existencial que ultrapassou seu próprio tempo histórico.

A segunda e não menos importante é que da obra *Confissões* podemos colher uma das perguntas mais essenciais para o nosso próprio contexto histórico. Se em *Confissões* Agostinho concentra sua pesquisa nas perguntas pelo sentido do humano e pelo *animal rationale* em sua relação com Deus, poderíamos nos perguntar: se “o século XX foi trágico para as promessas de humanização [...] hoje, o drama não pode consistir no fato de pensar um sentido do humano pequeno demais?” (PIVATTO, 2006). E Agostinho não seria um pensador cujas respostas poderiam validar as interrogações e perplexidades do incipiente século XXI?

Nessa direção, portanto, faz sentido afirmar a atualidade de Agostinho. Ao enfatizar a importância de um certo modo de existir, sua filosofia não deixa de ser uma indagação sobre a condição humana à procura da beatitude. O que é ser humano? O que entender por desumano? São perguntas fundamentais ‘na era do vazio’. Corporeidade, racionalidade, animalidade, espiritualidade, amorosidade são modos diferenciados de manifestar nossa humanidade e, ao mesmo tempo, ultrapassá-la.

“Chega a ser o que és”, ensinava Píndaro (séc. V a.C.), quase a nos lembrar que ser humano não é algo pronto. Aliás, nasce-se não pronto. E vamos nos fazendo, no tecido das nossas histórias singulares, nos entrelaçamentos com os outros, com o Outro. E em Agostinho, é visível o esforço para que se recupere o sentido positivo de humanidade. Em franca oposição, o des-humano – a própria palavra já diz – nos faz pensar em coisificação, reificação etc. Mas sobretudo a desumanização é esvaziamento de sentido que se dá à vida que pode ser construída, é a estagnação do projeto vital de ser, é destruição de possibilidades existenciais, é rompimento com elos transcendentais. Em *Confissões* encontram-se reiteradamente expressões filosóficas que reafirmam o sentido do humano. Embora sejam muitos os séculos que separam o mundo de Agostinho do mundo contemporâneo, da queda do Império Romano e início de nova construção histórica

ocidental – latina e cristã – dos ideais e ruínas da Modernidade, o conjunto de suas questões filosóficas pode expressar o sentido de ser humano, de sua finitude e (in)capacidade de dar conta de entender-se a si mesmo. Daí a força fundamental que move seu pensamento inscrita logo no início da obra: “Senhor, faz com que eu saiba e compreenda” (Conf. I, 1).

Nessa prece encontra-se o ponto de partida para resposta à questão primeira: o que é ser humano. Na moldura teológico-cristã a resposta deveria circular em torno de seu eixo central – Deus, criador de todas as coisas. Agostinho aprofunda a questão, ao mesmo tempo em que aposta na Filosofia que, desde os antigos, continua sendo caminho de possibilidades de compreensão de nós mesmos.

Agostinho não deixa dúvida de que o ser humano é abertura para a transcendência e que, ao mesmo tempo, não tem a necessária clareza para compreender essa dimensão. No entanto, conscientes de nossa efemeridade, há algo em nós que dirige nossa atenção e tensão para alcançarmos esse fim. Ao fazer uma radiografia da humanidade que congrega ou reúne ambigualmente bem e mal, virtude e vício, Agostinho se dá conta de que ser humano é ser sujeito constituído e constituinte.

Óbvia e claramente a resposta a essa pergunta não estará resolvida em uma obra ou em parte de obra, seja qual for sua natureza. Em Agostinho a genialidade da resposta está na forma de a pergunta ter sido feita, percorrendo os caminhos da interioridade, vigiando-se, conforme ele mesmo afirma:

Porque mesmo então eu existia, vivia, e sentia, e cuidava da minha incolumidade, vestígio de secretíssima unidade da qual me vinha o ser, guardava com o sentido interior a integridade dos meus sentidos e, nesses mesmos pensamentos, pequenos e de coisas pequenas, deleitava-me com a verdade (Conf. I, xx, 31).²³⁰

Consideramos esse modo de proceder atualíssimo, pois suas questões e inúmeras respostas, construídas e reconstruídas em constante diálogo com os homens do seu tempo, fizeram de sua autobiografia uma obra que permite abarcar a amplitude, a vastidão, as possibilidades, as inquietações, as incertezas e as contradições que traduzem a condição de compreender-se existencialmente humano e *engrandecer* a Deus.

²³⁰ “eram eniam etiam tunc, uiuebam atque sentiebam meamque incolumitatem, uestigium secretissimae unitatis, ex quae eram, curae habebam, custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis parius paruarumque rerum cogitationibus ueritate delectabar”

Suas intermináveis questões foram expostas pela via da escrita filosófica, em novo estilo para perscrutar o sentido do humano e sua relação com Deus. Nessa perspectiva, de interrogação, fala, escuta, de capacidade de sentir a possibilidade de fazer-se humano e sentir-se humano, sem abandonar a razão ou a fé, Agostinho confirmaria essa finalidade: “Assim me guardarás, e crescerá e aperfeiçoar-se-á o que me destes, e eu serei contigo, porque também me deste o ser” (Conf. I, xx, 31)²³¹.

No mundo contemporâneo, tempo de várias desordens, falências e desconhecimento de nossas possibilidades de *ser humano*, talvez as muitas inquietações filosóficas de Agostinho possam nos devolver nosso *cor inquietum*.

²³¹ “ita enim seruabis me, et augenbuntur et perficientur quae dedisti mihi, et ero ipse tecum, quia et ut sim tu dedisti mihi”

REFERÊNCIAS

BÁSICA

- SAN AGUSTÍN. Cartas (2º). In: *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953. 1100p. Tomo XI.
- SAN AGUSTÍN. Cartas. In: *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958. 921p. Tomo VIII.
- SAN AGUSTÍN. De la verdadera religión. In: *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1956. Tomo IV. p.3-236.
- SAN AGUSTÍN. De la vida feliz. In: *Obras de San Agustín*. 2.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950. Tomo I. p.617-674.
- SAN AGUSTÍN. Del Orden. In: *Obras de San Agustín*. 2.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950. p.675-812. Tomo I.
- SAN AGUSTÍN. Las Confesiones. In: *Obras de San Agustín*. 2.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951. 724p. Tomo II.
- SAN AGUSTÍN. Las retractationes. In: *Obras Completas de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995. p.639-833. Tomo XL.
- SAN AGUSTÍN. Solilóquios. In: *Obras de San Agustín*. 2.ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1950. Tomo I. p.491-616.
- SAN AGUSTÍN. Tratado sobre la Santísima Trinidad. In: *Obras de San Agustín*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948. 943p. Tomo V.
- SANT'AGOSTINO. *Le Confessioni*. Traduzione di Carlo Carena. Roma: Città Nuova Editrice, 2007. 575p. (Opere di Sant'Agostino).
- SANT'AGOSTINO. *Le Confessioni*. Traduzione di Carlo Vitali. Milano: BUR, 2006. 741p.
- SANTO AGOSTINHO. *A natureza do bem*. 2.ed. Tradução de Carlos Ancêde Nogueé. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2006. 81p.
- SANTO AGOSTINHO. *A Trindade*. Tradução de Frei Augustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994. 726p. (Patrística).
- SANTO AGOSTINHO. *A verdadeira Religião*. 2.ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987.213p.
- SANTO AGOSTINHO. *A vida feliz*. 3.ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007. p.111-157.

SANTO AGOSTINHO. *Comentários aos Salmos*. Tradução Monjas Beneditinas do Mosteiro Maria Mãe de Cristo de Caxambu/MG. São Paulo: Paulus, 1997.

SANTO AGOSTINHO. *Confissões*. Edição Bilíngüe. Tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 2000. 779p.

SANTO AGOSTINHO. *Contra os acadêmicos*: diálogo em três livros. Tradução e prefácio de Vieira de Almeida. Coimbra: [Atlantida], 1957. 135p.

SANTO AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009. 165p. (Textos fundantes de Educação).

SANTO AGOSTINHO. *Diálogo sobre a felicidade*. Tradução de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1988. 111p. (Textos filosóficos).

SANTO AGOSTINHO. *O livre-arbítrio*. 4.ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2004. 241p. (Patrística).

SANTO AGOSTINHO. *Soliloquios*. 3.ed. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2007. p.15-108.

GERAL (CITADA)

BATAILLE, Georges. *Teoria da Religião*. São Paulo: Ática, 1993.

BETTETINI, Maria. *Introduzione a Agostino*. Milano: Laterza, 2008. 231p. (I Filosofi 94).

BOFF, Clodovis. *A regra de Santo Agostinho*. Apresentação e comentários de Clodovis Boff. Petrópolis: Vozes, 2009. 215p. (Regras comentadas).

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. São Paulo: Record, 2005. 669p.

CAPANAGA, Victorino. El hombre-abismo, según san Agustín. *Avgustinvs XX*, 1975, p.225-252.

DULAHEY, Martine. Agustín y la Biblia. In: VAN BAVEL, Tarcisius (org.) *San Agustín*. Bruselas/Heverlee: Fonds Mercator/Instituto Histórico Agustiniano. 2007. p.107-120.

GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abud Ayoub. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2006. 542p.

HINRICHSEN, Luís Evandro. *A estética de Santo Agostinho: o belo e a formação do humano*. Porto Alegre: Estef, 2009. 193p.

- JASPERS, Karl. *Introdução ao pensamento filosófico*. Tradução Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. 17.ed. São Paulo: Cultrix, 2006.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. A metafísica da interioridade: Santo Agostinho. In: LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001. p.77-88.
- LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Fé & Razão*. Belo Horizonte: PUC Minas, s/d. 7p.
- MAGNAVACCA, Sílvia. El tiempo histórico como ámbito de construcción metafísica em Agustín. In: TER REEGEN, Jan G. J.; DE BONI, Luis A.; COSTA, Marcos Roberto N. (orgs). *Tempo e eternidade na Idade Média*. Porto Alegre: Est Edições, 2007. p.15-20.
- MARIAS, Julián. *Agostinho*. Tradução Ho Yeh Chia HTTP. Disponível em: <www.hottopos.com>. Acesso em: 14 mar. 2006.
- MARROU, Henri-Irénéé. *San Agustín y el Agustinismo*. Tradução Lydia Martin de Hesse. Madrid: Aguiar, 1960. 217p.
- MATTHEWS, Gareth. *Santo Agostinho: a vida e as idéias de um filósofo adiante de seu tempo*. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. 232p.
- MAYER, Cornelius. Las Confesiones: la obra más leída de Agustín. In: VAN BAVEL, Tarcisius (org.) *San Agustín*. Bruselas/Heverlee: Fonds Mercator/Instituto Histórico Agustiniano. 2007. p.13-23.
- MEIRELES, Cecília. *Cânticos*. 2.ed. São Paulo: Moderna, 1982.
- MERINO, José Antonio. *História de la filosofía medieval*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001. 330p. (Sapientia Rerum).
- MORESCHINI, Claudio. *História da Filosofia Patrística*. Tradução de Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 2008. 779p.
- NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2.ed. São Paulo: Paulus/Discurso Editorial, 2009. 378p. (Philosophia).
- NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina segundo Agostinho de Hipona*. Tese de Doutorado. Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 1997. 71p.
- PIVATTO, Pergentino. *Ética e Política: indivíduo, sociedade e estado II*. Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2006. Notas de aula.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. 19.ed. São Paulo: Nova Fronteira, 2001.
- SAVIAN FILHO, Juvenal. Um itinerário de conversões filosóficas. *Cult*, São Paulo, n.75, p.50-53.

SANTOS, Bento Silva. Uma nova leitura do De Magistro. In: SANTO AGOSTINHO. *De Magistro*. Tradução de Bento Silva Santos. Petrópolis: Vozes, 2009. 165 p. (Textos fundantes de Educação)

SUSIN, Luiz Carlos. Prefácio. In: HINRICHSEN, Luís Evandro. *A estética de Santo Agostinho*. O belo e a formação do humano. Porto Alegre: Estef, 2009. p.9-11.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *Plotino: um estudo das Enéadas*. Porto Alegre: EdipucRS, 2002. 319p.

ZILLES, Urbano. *Crer e compreender*. Porto Alegre: EdipucRS, 2004. 256p. (Filosofia, 175).

ZILLES, Urbano. *Fé e Razão no pensamento medieval*. Porto Alegre: EdipucRS, 1993. 159p. (Filosofia, 1).

ZILLES, Urbano. *O problema do conhecimento de Deus*. Porto Alegre: EdipucRS, 1997. 88p. (Filosofia, 61).

GERAL (Consultada e não-citada)

AGOSTINHO, Aurélio. Tratado sobre a Trindade – Livro X (O conhecimento que o homem tem de si mesmo). In: DE BONI, Luis Alberto. *Filosofia Medieval: textos*. Porto Alegre: EdipucRS, 2000. p.37-51.

AGUSTÍN DE HIPONA. *Comentário a la primera carta de San Juan*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2002. 190p.

ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Tradução de Antônio Abranches; César Augusto R. Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará/UFRJ, 1991 p.248-267.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de Interpretação Filosófica*. Lisboa: Instituto Piaget,s/d, 189p. (Pensamento e filosofia).

ATAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL. *As confissões de Santo Agostinho. 1600 anos depois: Presença e actualidade*. Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira. Faculdade de Ciências Humanas. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2002. 788p.

BIGNOTTO, Newton. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. *Síntese*. Cultura e Liberdade, v.19, n.58, jul.-set. 1992. p.327-359.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008. 318p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Introdução ao Pensamento Ético-Político de Santo Agostinho*. São Paulo/Recife: Loyola/Unicap, 2009. 214p.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *O problema do mal na polêmica antimaniquêia de Santo Agostinho*. Porto Alegre/Recife: EdipucRS/Unicap, 2002. 429p. (Filosofia, 139).

COSTA, Marcos Roberto Nunes. *Santo Agostinho: um gênio intelectual a serviço da fé*. Porto Alegre: EdipucRS, 1999. 215p.

CREMONA, Carlo. *Agostinho de Hipona: a razão e a fé*. Tradução de Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 1990. 262p.

DE BONI, Luis Alberto. *Ética e Política: indivíduo, sociedade e estado I*. Porto Alegre: Programa de Pós-graduação em Filosofia, 2006. Notas de aula.

DONI, Rodolfo. *Agostino. L'infaticabile ricercatore della verità*. Milano: Paoline, 2000. 234p.

FITZGERALD, Allan. *Diccionario de San Agustin*. Madrid: Monte Carmelo, 2001. 1408p.

FORMENT, Eudaldo. El legado agustiniano y la modernidad. Separata. *Revista Agustiniana*, v.XXXVIII, n.115-116, 1997, Madrid, 267p.

GHISALBERTI, Alessandro. *La filosofia medievale. Da S. Agostino a S. Tommaso*. Firenze: Giunti, 2002. 256p.

GILSON. Étienne. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*. Genova: Marietti, 1998. 312p.

GRACIOSO, Joel. *A relação entre Deus e o Mal segundo Santo Agostinho*. São Paulo: Palavra e Prece. 2006. 114p.

HAMMAN, A. *Santo Agostinho e seu tempo*. Tradução de Álvaro Cunha. São Paulo: Paulinas, 1989. 366p.

HORN, Cristoph. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Seleção de textos, introdução, tradução e edição de Roberto Hofmeister Pich. Porto Alegre: EdipucRS, 2008. 240p. (Filosofia, 205).

JORDÃO, Eduardo Antônio. *Agostinho: educação e fé na Cidade de Deus*. Petrópolis: Vozes, 2009. 127p. (Educação e conhecimento).

KAPLAN, Michel; PICARD, Christophe; ZIMMERMANN, Michel. *Edad Média. Siglos IV-X*. Traducción Fermin Miranda Garcia. Granada: Editorial Universidade de Granada, 2004. 449p.

KENNY, Anthony. *Uma nova história da filosofia ocidental*. Tradução Edson Bini. São Paulo: Loyola, 2008. 376p. v.II.

KNOWLES, Andrew; PENKETT, Pachomios. *Agustín e su mundo*. Madrid: San Paolo, 2007. 191p. (Conocer la Historia).

LANCEL, Serge. Um obispo africano al servicio de su pueblo. In: van BAVEL, Tarcisius (org.) *San Agustín*. Bruselas/Heverlee: Fonds Mercator/Instituto Histórico Agustiniano, 2007. p.13-23.

LIMA VAZ, Henrique Cláudio. Itinerário da ontologia clássica. In: LIMA VAZ, Henrique Cláudio. *Ontologia e história*. São Paulo: Loyola, 2001. p.57-75.

MAGNAVACCA, Silvia. *Léxico técnico de filosofia medieval*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires/Mino y Dávila Editores, 2005. 847p.

MAGNAVACCA, Silvia. Y seréis dioses. La forma suprema de la libertad en los extremos de la Edad Média. In: RUTA, Carlos (org). *Imágenes de la libertad em la Filosofía medieval*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones, 2008. p.15-31.

MARROU, Henri-Irenée. Santo Agostinho e o agostinismo. Tradução de Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957. 191p.

MOTTA PESSANHA. Vida e obra. In: SANTO AGOSTINHO. Confissões. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.VI-XXIII.

PACHECO, Maria Candida Monteiro. Tempo e Memória em S. Agostinho. *Revista Portuguesa de Filosofia*. Outubro-Dezembro, fasc.4, p.335-338, Braga: Faculdade de Filosofia, 1978.

PALACIOS, Pelayo M. (org.). *Tempo e razão: 1.600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2002. 73p.

PAPINI, Giovanni. *A vida de Santo Agostinho*. 4.ed. São Paulo: Nacional, 1960. 271p. (Biblioteca do espírito moderno. História e biografia, 42).

PÉPIN, J. Santo Agostinho e o Ocidente. In: CHATELET, François. *História da Filosofia* (Idéias, Doutrinas). Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p.73-95. v.2.

REALE, Giovanni. *Agostino: amore assoluto e 'Terza Navigazione'*. Milano: Bompiani, 2000. 622p.

REINARES, Tirso Alesanco. *Filosofía de San Agustín: síntesis de su pensamiento*. Madrid: Editorial Avgvstinus, 2004. 511p.

SANGALI, Idalgo José. *O fim último do homem: da eudaimonia aristotélica à beatitude agostiniana*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. (Filosofia, 80).

Sant'Agostino. Tavola cronologica delle lettere. Disponível em: <<http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm>>. Acesso em: 10 out. 2010.

SANTO AGOSTINHO. O homem, Deus e a Cidade. Actas do Congresso. 11 a 13 de novembro de 2004. Leiria-Fátima: Centro de Formação e Cultura, 2005. 455p.

SEELBACH, Larissa. Agustín y Mónica: las líneas maestras de una relación que definió las líneas maestras de una vida. In: VAN BAVEL, Tarcisius (org.) *San Agustín*. Bruselas/Heverlee: Fonds Mercator/Instituto Histórico Agustiniiano, 2007. p.25-37.

SOUZA NETTO, Francisco Benjamin. Agostinho: a ética. *Veritas*, v.40, n.159 (1995): 337-350.

TESKE, Roland. La tradición filosófica em Casiciaco. In: VAN BAVEL, Tarcisius (org.) *San Agustín*. Bruselas/Heverlee: Fonds Mercator/Instituto Histórico Agustiniano, 2007. p.153-163.

TRAPÉ, Agostino. Introduzione. IN: SANT'AGOSTINO. *Le Confessioni*. Traduzione di Carlo Carena. Roma: Città Nuova Editrice, 2007. 575p. (Opere di Sant'Agostino). p.ix-cxxi.

ULLMANN, Reinholdo Aloysio. *O mal*. Porto Alegre: EdipucRS, 2005. 38p.

ZILLES, Urbano. *O problema do conhecimento de Deus*. 2.ed. Porto Alegre: EdipucRS, 1997. 88p. (Filosofia, 61).

ANEXOS

Representação mais antiga de Santo Agostinho (século IV-V) – Biblioteca do Palácio de Latrão/Vaticano.

Benozzo Gozzoli (1421-1497), renascentista, pintou uma série de afrescos (1464-1465) nos quais registra episódios da vida de Agostinho na Igreja de Santo Agostinho, em San Geminiano, Itália.

Aqui ilustramos alguns deles.



Agostinho é levado à escola pelos seus pais.

“inde in scholam datus sum, ut discerem litteras, in quibus quid utilitatis esset ignorabam miser” (A seguir fui entregue à escola para aprender as letras, nas quais, pobre de mim, eu ignorava a utilidade que havia - Conf. I, ix, 14)



Mônica, em oração, despede-se de Agostinho.

“sed ea nocte clanculo ego profectus sum, illa autem non; mansit orando et flendo. ed quid a te petebat, deus meus, tantis lacrimis, nisi ut navigare me non sineres” (‘Mas nessa noite eu parti às escondidas, ela não; ficou rezando e chorando. E que te pedia, meu Deus, em tantas lágrimas, senão que me não deixasses naufragar – Conf. V, viii,15)



Agostinho embarca para Roma.

“sed quare hinc et illuc, tu sciebas, deus” (‘Mas porque saía daqui e ia para lá, tu o sabias, Deus’ – Conf. V, viii, 15)



Agostinho ensina em Roma.

“sedulo ergo agere coeperam, propter quod veneram, ut docerem Romae artem rhetoricam” (‘Começava decididamente a pôr em prática aquilo que fora o motivo da minha vida, ensinar em Roma a arte retórica’ – Conf. V, xii,22)



Agostinho deixa Roma. **“et veni Mediolanium ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae”**(‘E fui para Milão, para junto do bispo Ambrósio, famoso entre os melhores em toda a terra’ – Conf. V, xiii,23)



Agostinho desembarca em Óstia.

“*spes mea a iuventute mea’, ubi mihi eras et quo recesseras?*”(‘Minha esperança desde a juventude onde estavas, para mim, e para onde te afastarás’ – Conf. VI, i,1)



Agostinho chega a Milão e se apresenta às autoridades e a Ambrósio.

“nec ille sciebat aestus meos nec foveam periculi mei” (‘Nem ele conhecia a minha inquietação nem o abismo do meu perigo- Conf VI.II,2)



Agostinho e Ambrósio.

“et tamquam regulam diligentissime commendaret, saepe in popularibus sermonibus suis dicentem Ambrosium laetus audiebam: ‘littera occidit, spiritus autem vivificat’” (‘Alegrava-me ao ouvir Ambrósio dizer muitas vezes nos seus sermões ao povo, como se recomendasse insistentemente uma regra: *a letra mata, o espírito vivifica*’ – Conf. VI, iv,6)



No jardim de Milão.

“cum haec dicebam et alternabant hi venti et impellebant huc atque illuc cor meum, transibant tempora et tardabam ‘converti ad dominum et’ differebam ‘de die in diem’ vivere in te et non differebam cotidie in memet ipso mori” (‘Enquanto eu dizia estas coisas, e alternavam estes ventos, e me impeliavam o coração de um lado para o outro, passavam os tempos, e eu tardava em voltar-me para o Senhor, e adiava de dia para dia viver em ti e não adiava todos os dias morrer em mim’ – Conf. VI, xi, 20)



Batismo de Agostinho.

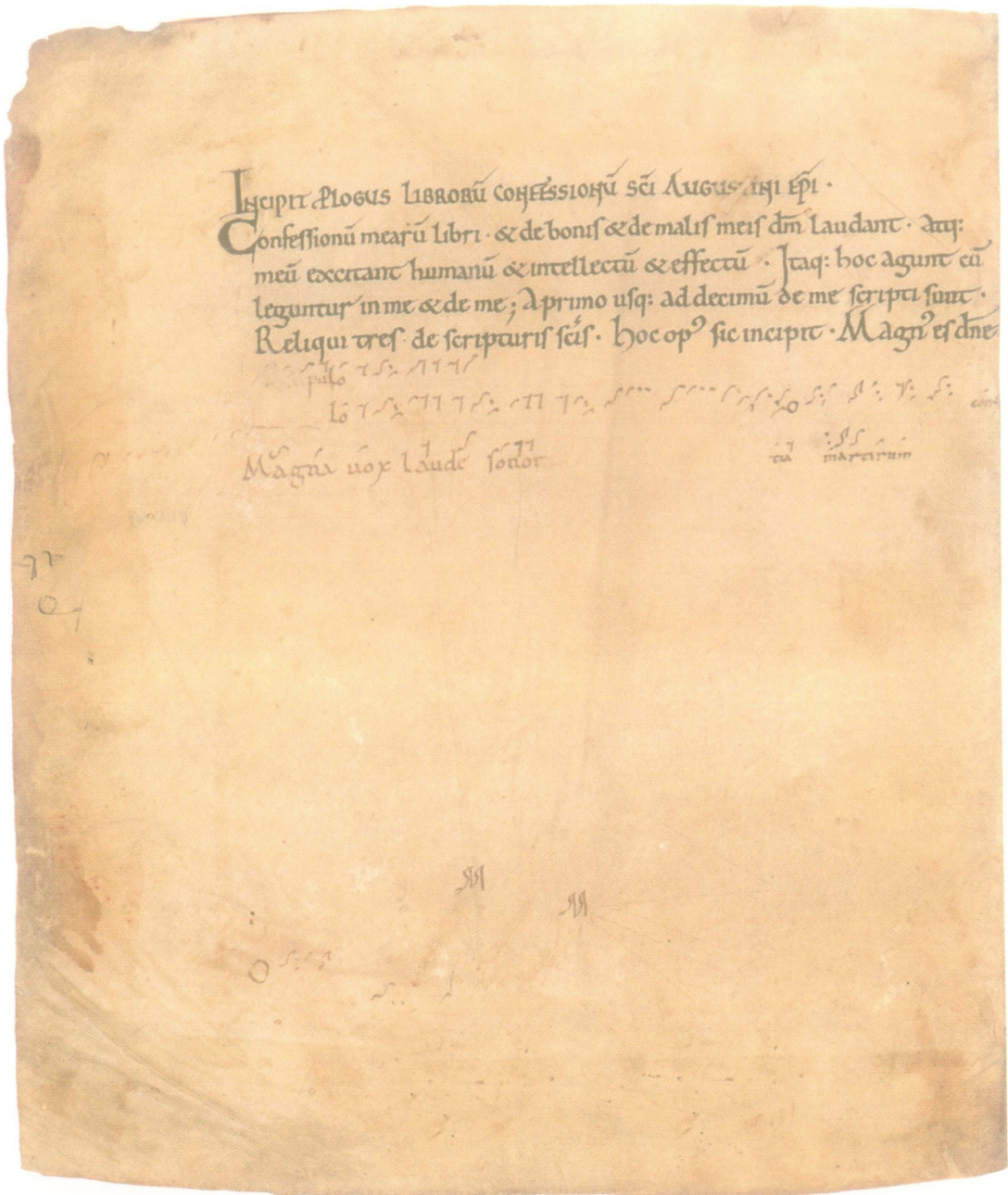
“et insinuati sunt mihi in profundo nutus tui et gaudens in fide laudavi nomen tuum” (‘E no mais fundo de mim mesmo se entranharam os sinais da tua vontade, e, alegrando-me na fé, louvei o teu nome’ -Conf. IX, v, 12)



Agostinha visita alguns eremitas. A regra de Agostinho. Agostinho encontra-se com o Menino Jesus na praia.

“non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te” (‘Amo-te, Senhor, com uma consciência não vacilante, mas firme – Conf. X,vi,8

Cópia de *Confissões* (século IX) – Biblioteca Nacional da França, Paris



Santo Agostinho em seu estúdio – de um mestre de Tolentino, Capela San Nicolás, Tolentino, séc. XIV.



“ et ego dico: deus meus ubi es? ecce ubi es. respiro in te “paululum”, cum effundo ‘super me animam meam in voce exultationis et confessionis soni festivitatem celebrantis” (‘Também eu digo: meu Deus, onde estás? Eis onde estás. respiro um pouco em ti, quando derramo a minha alma sobre mim, na voz do som do júbilo e louvor de quem celebra uma festa’- Conf. XIII,xiv,15)

“A visão de Agostinho (1502)”, de Vittore Carpaccio – Scuola di San Giorgi degli Schiavoni, Veneza.



“ tu me alloquere, tu mihi sermocinare.crediti libris tuis, et verba eorum arcana valde” (‘Tu fala-me, tu conversa comigo. Eu acreditei nos teus Livros, e as suas palavras são profundamente misteriosas” - Conf. XII, x, 10)