

FACULDADE DE SÃO BENTO

CAUÊ RIBEIRO FOGAÇA

**A INQUIETUDE DO CORAÇÃO NAS *CONFISSÕES*
DE SANTO AGOSTINHO**

SÃO PAULO
2017

CAUÊ RIBEIRO FOGAÇA

**A INQUIETUDE DO CORAÇÃO NAS *CONFISSÕES*
DE SANTO AGOSTINHO**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como exigência parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia na Faculdade de São Bento.

Orientador: Prof. Dr. Joel Gracioso

SÃO PAULO
2017

CAUÊ RIBEIRO FOGAÇA

A INQUIETUDE DO CORAÇÃO NAS *CONFISSÕES*
DE SANTO AGOSTINHO

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado como exigência parcial para obtenção do título de Bacharel em Filosofia na Faculdade de São Bento.

Orientador: Prof. Dr. Joel Gracioso

Trabalho de Conclusão de Curso defendido e aprovado em 18/12/2017, pela banca examinadora:

Prof. Dr. Joel Gracioso

Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva

Prof. Dr. Pe. Fernando Rocha Sapaterra

Ao Hiponense, que se tornou grande
amigo na busca do Descanso;
À Sandra, minha mãe, Manuela e Victória,
minhas afilhadas

AGRADECIMENTOS

À Faculdade de São Bento, do mosteiro homônimo, em São Paulo, pelos excelentes professores e funcionários, especialmente os secretários e atendentes da biblioteca, pelo acompanhamento acadêmico nesses anos;

Ao professor e mestre Joel Gracioso – que me orientou incansavelmente na compreensão da filosofia agostiniana, além de me encorajar ao estudo de uma nova língua -, por sempre ser uma testemunha da “Eterna Verdade, Verdadeira Caridade e Cara Eternidade”;

À Igreja Particular de Santo André, ornada de clérigos e leigos dedicados na evangelização, por meio de seu bispo S. Excia. Revma. Dom Pedro Carlos Cipollini, pela oportunidade dos estudos filosóficos;

À comunidade formativa do Seminário diocesano de Santo André, especialmente aos meus formadores e irmãos seminaristas e ex-seminaristas, pelas vivências, alegrias, conflitos e comunhão, especialmente por tanto ouvirem-me falar deste trabalho; também ao meu reitor, Pe. Dayvid da Silva, pelo estímulo nos estudos e empréstimo de obras tão essenciais;

Aos meus familiares, especialmente aos mais próximos. Entre eles, destaca-se minha mãe, Sandra Ribeiro Fogaça – por entenderem minhas ausências, incentivarem meus estudos e discernimento, e preocuparem-se comigo mais que quaisquer outros –; e meu irmão de seminário, Jorge Luis Gomes Bonfim – pela presença madura, constante e verdadeira em minha vida, principalmente quando, nos momentos de crises e angústias, soube acolher-me com um abraço fraterno do próprio Cristo;

À paróquia Santuário Nossa Senhora Aparecida, em São Bernardo do Campo, por meio do querido amigo, Pe. Alex Sandro Camilo, pela maravilhosa recepção e calorosa compreensão nas vezes em que precisei ausentar-me por conta dos estudos;

Aos meus amigos, por sempre serem preocupados com minha vida, minha vocação e meus estudos;

À Victor Piotto pela tradução de um longo texto, que possibilitou uma parte deste trabalho;

A *mes chers professeurs*, Liv Sarmiento e Luciana Pacífico, pela gentileza, amizade e dedicação no estudo do francês;

À Deus, em quem quer também meu coração repousar, por ter suscitado para a Igreja Santo Agostinho, e pela ajuda perene, sem a qual nada seria possível.

Na rua escura o velho poeta
(lume de minha mocidade)
já não criava, simples criatura
exposta aos ventos da cidade

Ao vê-lo curvo e desgarrado
na caótica noite urbana,
o que senti, não alegria,
era, talvez, carência humana.

E pergunto ao poeta, pergunto-lhe
(numa esperança que não digo)
para onde vai — a que angra serena,
a que Pasárgada, a que abrigo?

A palavra oscila no espaço
um momento. Eis que, sibilino,
entre as aparências sem rumo,
responde o poeta: Ao meu destino.

E foi-se para onde a intuição,
o amor, o risco desejado
o chamavam, sem que ninguém
pressentisse, em torno, o Chamado.

- *Carlos Drummond de Andrade,*
O Chamado. In Claro Enigma

Lembre-me eu de ti,
conheça-te a ti,
ame-te a ti.
Faze-me crescer
e reforma-me por inteiro.

- *Santo Agostinho*
De Trinitate XV, xxviii, 51

RESUMO

Nas *Confissões*, Santo Agostinho estabelece a todo instante um diálogo relacional entre Deus-criador e o homem-criatura, de tal maneira que, no próêmio, a grande marca daquele que foi criado é ter seu coração inquieto até alcançar o repouso no criador. O objetivo deste trabalho é investigar a importância desta marca, que explicita no homem a característica de ser relativo e metafisicamente sustentado por outro, e ainda de seus desdobramentos. Partindo desta seção inicial, sem desconsiderar a capacidade retórica do Hiponense, analisa-se a gramática, morfologia e construções frasais das *Confissões* para explicitar os pressupostos e o que subjaz à escrita agostiniana. Segue-se este trabalho com discussões sobre algumas noções antropológicas nesta filosofia, além da importância da *creatio* e *formatio*, e do estado de paz, que corresponde à beatitude. Com isso, pretende-se solucionar como tais concisas linhas – em que o filósofo, através de sua vida, como um paradigma, sonda a realidade humana – formam um arcabouço conceitual no que concerne tanto à relação entre o divino e o humano – especialmente após o pecado, que agrava a inquietude do homem – quanto ao meio de se atingir o estado de apaziguamento tão desejado. Como ser tirado do Nada e sustentado por Deus, o homem sente uma carência em sua forma até que seja plenificado com a visão eterna e beatífica, que corresponde ao repouso do coração.

Palavras-chave: Agostinho; inquietude; criatura; beatitude; repouso.

RÉSUMÉ

Dans *les Confessions*, Saint Augustin fixe toujours un dialogue relationnel entre Dieu-créditeur et l'homme-crédure, de telle sorte que, à la préface, le grand trace de celui qui a été élevé est son cœur inquiet jusqu'à ce qu'il trouve le repos sur le créateur. C'est le but de cet exposé investiguer l'importance de cette trace, qui explicite en l'homme la caractéristique d'être relatif et métaphysiquement soutenu par un autre, et après ses conséquences. À partir de cette section initiale, sans déconsidérer la capacité rhétorique du citoyen d'Hiponne, on analyse la grammaire, la morphologie et les constructions phrastiques pour mettre en évidence les hypothèses et ce qui sous-entend l'écriture augustinienne. On poursuit cet exposé avec l'argumentation sur quelques notions anthropologiques concernant cette philosophie, au-delà de l'importance de la *creatio* et *formatio*, et de l'état de paix, qui ressemble à la béatitude. Donc, on a l'intention de résoudre comme ces concises lignes, où le philosophe à travers sa vie, comme un paradigme, sonde la réalité humaine, forment un cadre conceptuel pour la relation entre le divin et l'humaine, particulièrement depuis le péché, qui aggrave l'inquiétude de l'homme, et comme atteindre l'état d'apaisement. Puisqu'il est arraché au rien et soutenu par Dieu, l'homme sent un manque dans sa forme jusqu'à ce qu'il soit accompli avec la vision éternelle et béatifique qui correspond au repos du cœur.

Mots clés: Augustin; l'inquiétude; la créature; la béatitude; le repose.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
O VÍNCULO ENTRE O CRIADOR E A CRIATURA	15
1. O PARADOXO INICIAL	15
2. A CRIAÇÃO	17
3. A CORRUPÇÃO	20
4. O PECADO	22
5. O ENCHER-SE DE SI E O INCHAÇO DE SI	25
6. MORTALIDADE E SEU TESTEMUNHO.....	26
A RELAÇÃO DA INQUIETUDE COM A VONTADE E O BEM	27
1. A INCITAÇÃO DIVINA.....	27
2. A RELAÇÃO COM O ABSOLUTO	28
3. A TRAJETÓRIA INQUIETA.....	30
4. O DUPLO ASPECTO DA INQUIETUDE, O PECADO E A ORDEM	32
5. A CISÃO DA <i>UOLUNTAS</i>	35
6. A <i>UOLUNTAS</i> E A GRAÇA.....	38
7. BEM BEATIFICANTE E MEMÓRIA	40
8. <i>MEMORIA SUI</i> E <i>MEMORIA DEI</i>	42
LOUVOR, BEATITUDE E REPOUSO	48
1. A CIRCULARIDADE DA FÉ E DA RAZÃO	48
2. DEUS: VERDADE, FELICIDADE E ETERNIDADE	52
3. <i>DEUM HABERE</i>	54
4. O “ÊXTASE DE ÓSTIA” COMO PARADIGMA DA POSSE DE DEUS.....	56
5. BEATITUDE, BEM SUPREMO E PRESENÇA CONSCIENTE.....	60
CONCLUSÃO.....	63
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	67

INTRODUÇÃO

Na esteira das obras clássicas da discussão filosófica, muitos nomes levantam-se, pois trazem em si a capacidade de influenciar o pensamento de outros, bem como de possibilitar que, em sua releitura, sejam encontrados novos ângulos. Nesta vasta bibliografia de escritos, aparece a nós um autor da antiguidade tardia, já na era cristã, que influenciou o pensamento medieval e moderno: Santo Agostinho.

O pensamento do santo de Hipona é basilar na formação da cultura e história ocidental. De tal maneira é sua influência, que grande parte das escolas filosóficas precisam lidar com certos elementos que lhe são outorgados, seja para aceitar seus argumentos ou para criticá-los. Nessa imensa lista, passam a patrística coeva, os escolásticos – entre os quais merecem citação São Boaventura, o próprio Aquinate e o reformador, Martinho Lutero -, chegando aos modernos, tais como Descartes, Hume e Kant, além dos posteriores Nietzsche, Kierkegaard e Husserl.

Estudar o pensamento de Santo Agostinho é, portanto, reconstruir problemas filosóficos deveras debatidos posteriormente, que nas suas próprias páginas encontram-se em fase embrionária, cuja fase adulta será o próprio Ocidente.

O conhecido Hiponense nasceu no ano de 354 em Tagaste, na província de Numídia, e sua vida está registrada em várias obras – entre elas sua autobiografia filosófico-espiritual, *Confessiones*,¹ obra referencial a este nosso trabalho. Suas confissões são um verdadeiro retrato de um filósofo que busca, questiona, procura e não atinge a paz enquanto não encontra “o fim último de suas inquietações, o conhecimento de Deus”.² A preocupação com a busca da Verdade aparece explicitamente ao longo de sua vida.

Seu itinerário filosófico começa com a leitura da obra *Hortensius*, de Cícero, “quando, obedecendo ao impulso natural que, no seu dizer, leva todo humano a buscar a felicidade, foi exortado, pelo orador romano, à filosofia como forma de alcançar a sabedoria”.³ Se o único modo de alcançar a felicidade é obtendo o

¹ Daqui em diante todas as obras de Santo Agostinho serão citadas com o nome original em latim, seguido do algarismo romano maiúsculo (I) para indicar o livro, o algarismo romano minúsculo (i) para indicar o capítulo e o algarismo indo-arábico (1) para indicar o parágrafo.

² CONTALDO, Sílvia. *Cor Inquietum: uma leitura de Confissões*. Tese (Doutorado em Filosofia), Porto Alegre: PUCRS, 2011. p. 19

³ SAVIAN FILHO, Juvenal. Um itinerário de conversões filosóficas. São Paulo: Cult, 2003, n. 75, p.51

verdadeiro conhecimento, ao falar de si mesmo e de sua história, Agostinho não poupa questionar nem mesmo responder. O leitor das *Confessiones* percebe na narrativa autobiográfica essa empreitada de reflexões acerca do homem e de suas inquietações.

Peter Brown afirma que as confissões agostinianas são “a história do ‘coração’ de Agostinho, ou de seus sentimentos – de seu *affectus*”,⁴ ou nas palavras do bispo, “eis o meu coração, ó meu Deus, ei-lo por dentro”.⁵ Afinal, “o homem não pode ter esperança de encontrar Deus se não encontrar antes a si mesmo”,⁶ ou seja, o coração inquieto dele direciona sua análise interior. Por isso, “não é mais *Augustinus*, o retórico, que fala aos seus amigos, nem mesmo *Augustinus cum Augustino*, o filósofo; é *ego, mihi, me* diante do *Tu, Domine* divino”,⁷ ou seja, a interioridade é o caminho da tranquilidade. É nesse contexto que irá narrar sua própria história para encontrar-se a si mesmo e a Deus.

A vida dele é o produto da sede da busca com a trajetória percorrida. Santo Agostinho conta que esse caminho filosófico começou com a leitura das Sagradas Escrituras, pois cresceu em um lar fortemente imbuído do cristianismo, por conta de sua mãe, Mônica. Porém, tal itinerário começou da pior maneira que se podia esperar: a Bíblia se propunha a encontrar a sabedoria, mas o que Agostinho lera naquele texto era tão infantil quanto irracional.

Tal decepção levou Agostinho ao maniqueísmo, corrente filosófico-religiosa que se preconizava cristã e prometia chegar à verdade. O maniqueísmo explicava o mundo através da afirmação de dois princípios: o Bem e o Mal. A este último estava ligado toda a matéria e ambos os princípios estavam em uma luta eterna. Após dez anos como maniqueísta, ao perceber a fragilidade desse sistema, decide abandoná-lo. Depois de sua conversão ao cristianismo, ele tornou-se um ferrenho crítico dos maniqueus, escrevendo diversos tratados contra os erros desses.

Aproximou-se da reflexão cética da Nova Academia, mas logo percebeu o erro da perspectiva radical dos Acadêmicos: eles conseguiam duvidar de todas as coisas,

⁴ BROWN, Peter. Santo Agostinho: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2017, p. 206

⁵ *Confessiones* IV, vi, 11 “Ecce cor meum, Deus meus, ecce intus”.

⁶ BROWN, Peter, *op. cit.*, p. 205

⁷ PINCKAERS, Servais. Em busca de Deus nas Confissões. São Paulo: Loyola, 2013, p. 40

menos do próprio pensamento e, portanto, há uma realidade da qual não se pode duvidar.⁸

A conversão filosófica de Agostinho dá-se quando, após aproximar-se da estrutura metafísica de Plotino e analisá-la, encontra nela a via da interioridade e do autoconhecimento. Porém, ao perceber a falta de humildade desse sistema filosófico para reconhecer o Verbo Encarnado, retorna ao seio da fé cristã. “A conversão ao cristianismo (...) constitui, portanto, o ponto culminante de um longo e atormentado itinerário interior”.⁹

Ao analisar a vida do Hiponense, percebemos uma contínua busca, que só cessará ao encontrar o bem que deseja possuir. Portanto, o que queremos estudar com este trabalho é o que chamamos de Inquietude, este caminho percorrido por ele, partindo das suas *Confessiones*¹⁰ – especialmente do proêmio – em que é dito:

Senhor, tu és grande e digno de todo o louvor. Grande é a tua virtude e a tua sabedoria não tem limites. Quer o homem louvar-te, ele que é uma parte da tua criação, o homem que irradia a sua mortalidade, que irradia o testemunho do seu pecado e o testemunho de que tu resistes aos orgulhosos: e contudo quer louvar-te o homem que é uma parte da tua criação. 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. Senhor, faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te, se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te. Mas quem te invoca sem te conhecer? Porque sem saber pode invocar uma coisa por outra. Ou, pelo contrário, será que és invocado para seres conhecido? *Mas como hão de invocar aquele em quem não creram?* Ou como creem se não houver pregador? *E louvarão o Senhor aqueles que o procuram.* Pois quem o procura encontra-o, e quem o encontra louvá-lo-á. Que eu te procure, Senhor, invocando-te e te invoque crendo em ti: pois a nós já foste pregado. Invoca-te, Senhor, a minha fé, a fé que tu me deste e me inspiraste pela humanidade do teu Filho, pelo ministério do teu pregador.¹¹

⁸ cf. SAVIAN FILHO, *op.cit.*, p.52

⁹ BENTO XVI, Os Padres da Igreja: de Clemente de Roma a Santo Agostinho. São Paulo: Pensamentos, 2008, p. 167

¹⁰ Tanto o texto latino quanto a tradução portuguesa das *Confessiones* utilizadas neste trabalho foram todas retiradas da tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Mota de Sousa Pimentel, publicada em edição bilingue pela Imprensa Nacional – Casa da Moeda, de Lisboa, Portugal.

¹¹ *Confessiones* I, i, 1: “Magnus es, Domine, et laudabilis ualde: magna uirtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te. Da mihi, Domine, scire et intellegere, utrum sit prius inuocare te an laudare te et scire te prius sit an inuocare te. Sed quis te inuocat o nesciens te? Aliud enim pro alio potest inuocare nesciens. An potius inuocaris, ut sciaris? Quomodo autem inuocabunt, in

Este parágrafo inicial constitui-se como uma moldura¹² do caminho que se desenvolverá em toda a obra. Aparecem, claramente, três momentos neste trecho: o primeiro refere-se a um louvor, exaltando a Deus criador, por parte de uma criatura humana; o segundo mostra a noção de busca como caminho inquieto até o repouso; e o terceiro onde é esboçado a problemática do louvor, da presença de Deus no mundo e nas criaturas e a posse de Deus. Podemos perceber este caminho metodológico como chave unitiva das *Confessiones*.

O texto citado propõe que é o próprio criador que faz a criatura movimentar-se em direção a ele. Ora, surge uma indicação da proveniência desta trilha inquietada. Ao fim deste trabalho, pretendemos ter explicado a função que Deus ocupa nesse processo de inquietude por meio da análise da relação entre esse estado inquieto e a maneira própria de Agostinho esclarecer a criação – especialmente através da tríade *creatio*, *conversio* e *formatio*. Pretendemos mostrar qual a relação do homem-criatura com Deus-Criador.

Para seguir o método agostiniano, queremos também dividir este trabalho em três partes. Na primeira seção será analisada a problemática da criação, da relação do homem com Deus, do afastamento do Absoluto e das consequências dessa perversão na vida humana, partindo da primeira parte do texto que abre as *Confessiones*.

Na segunda seção, tendo estabelecido a diferenciação de Deus, explicitaremos a inquietude como tendência do ser finito à Infinitude e como ela repercute na vivência humana, especialmente como meio para atingir o *télos*. Tentaremos mostrar também, a partir da análise de um trecho do livro oitavo e outro do livro décimo, como a inquietude no homem decaído é agravada através de um esquecimento de qual é o fim último do homem e de uma considerável perda de força em atingí-lo.

Na seção derradeira, mostraremos que é o próprio Deus a finalidade última do homem. Esta finalidade é expressa através da posse de Deus e da beatitude. Usaremos como modelo a narração do “Êxtase de Óstia” para abordar a experiência

quem non crediderunt? Aut quomodo credunt sine praedicante? Et laudabunt Dominum qui requirunt eum. Quaerentes enim inueniunt eum et inuenientes laudabunt eum. Quaeram te, Domine, inuocans te et inuocem te credens in te; praedicatus enim es nobis. Inuocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui”.

¹² cf. BRACHTENDORF, Johannes. Confissões de Agostinho. São Paulo: Loyola, 2012, p. 41

de comunhão e a *participatio dei*. Assim, o repouso poderá ser entendido como uma plenitude ontológica através de uma graça a ser desvelada no lá-escatológico eterno.

Por fim, é de extrema importância pontuar que a produção filosófica de Agostinho de Hipona, como alguns historiadores apontam, desenvolve-se, ou seja, ao longo de sua imensa bibliografia é possível perceber elementos em seu pensamento que se alteram quando comparados uns aos outros. Por isso, a obra referencial do nosso trabalho são suas *Confessiones*. Admitimos nesta dissertação, entretanto, a base teórica dos diálogos filosóficos de Cassiciaco e alguns livros do *De Doctrina Christiana*, que foram escritos concomitantemente ao primeiro. Uma última palavra deve-se ao método de estudo e escrita deste projeto. Tentou-se, sobretudo, estabelecer uma leitura minuciosa do proêmio desta obra, especialmente a partir da análise morfossintática, para daí, então, elencar quais os problemas filosóficos – que à maneira agostiniana surgem a partir de crises – poderiam ser pertinentemente abordados neste ensaio.

O VÍNCULO ENTRE O CRIADOR E A CRIATURA

1. O paradoxo inicial

“Grande és, Senhor, e digno de todo louvor. Grande é a tua virtude e a tua sabedoria não tem limites”.¹³ Assim começa Santo Agostinho sua trajetória confessional, a trajetória de um “eu”, que narra sua vida ao tu-pessoa, o *Domine*, que o ouve.

No início deste texto, o Senhor recebe um predicado de qualidade: *magnus*. Grande é o Senhor em dois sentidos, o moral e o epistemológico. Ora, a grandeza divina não tem número ou limites. A inumerabilidade do Absoluto refere-se à ilimitação de Deus. Ao criar, Deus dá peso, número e medida às coisas, que são os critérios de orientação e determinação do mundo, que ordenam as coisas para que sejam do modo como são. No *Enarationes in Psalmos, 146*, Agostinho explica que Deus é a razão numeradora de todas as coisas, e por isso, não pode ser ele próprio numerado com aquilo que os enumerados receberam. É a partir das coisas criadas e enumeradas por Deus que o bispo defende a ideia da ilimitação divina. Com isso, percebemos que o hiponense não quer se referir a uma grandeza espacial, mas às grandezas ética e epistemológica, pois Deus possui infinita sabedoria e virtude.

Há um outro aspecto sobre a grandeza divina, que é a grandeza ontológica. Agostinho começa as *Confessiones* com um predicativo seguido do verbo “esse”, conjugado na segunda pessoa do singular, “es”. É possível analisar esse primeiro período do texto como uma tentativa de exaltar as características qualitativas de Deus – *virtus e sapientiae* -, mas há ainda a possibilidade de entender esse texto como um chamado à verdadeira grandeza divina, o Ser. Isso é perceptível pela cópula “et” que liga dois períodos, “Grande és, Senhor” e “digno de todo louvor”. Tais parecem ser duas informações distintas, embora ambas ligadas a um mesmo sujeito, “tu, *Domine*”. Desse modo, Deus não é apenas alguém virtuoso, mas é antes um Grande Virtuoso (ou a Virtude), ou ainda não é apenas alguém louvável, mas é o Grande Louvável, ou ainda Deus não é qualquer ser, mas o Grande Ser, o esse supremo, o ser que existe por si, independente de outro. Ora, ao passo que poderíamos transformar o texto em

¹³ *Confessiones* I, i, 1: “Magnus es, domine, et laudabilis ualde: magna uirtus tua et sapientiae tuae non est numerus”.

“ó Grande” ou ainda “ó Louvável” ou mesmo “ó Tu”.¹⁴ Com isso, destacamos então o terceiro aspecto da grandeza divina, o ontológico.

Tendo percorrido os predicados da grandeza divina, o texto continua com um outro ponto a ser observado: a pequenez humana. “*Quer o homem louvar-te, ele que é uma parte da tua criação, o homem que irradia a sua mortalidade, que irradia o testemunho do seu pecado e o testemunho que resistes aos orgulhosos*”.¹⁵ Parece um tanto paradoxal abordar a grandeza divina e em sequência a pequenez humana. Que tipo de relação se constitui entre o Ser divino e o homem mortal?

A primeira e mais perceptível no texto é a relação ética, em que Deus é imortal, perfeito e criador, enquanto o homem é mortal, pecador e criatura. Ora, o “homem (...) pecou por soberba e se tornou mortal para testemunho disso, de modo que a mortalidade já não deriva de sua condição de criatura, mas representa uma consequência de seu pecado, um castigo, portanto”.¹⁶ Assim, a mortalidade é o verdadeiro testemunho da soberba humana e, nesse sentido, o homem afastou-se de Deus no viés moral, pois o próprio Agostinho diz que o Divino oferece resistência ao soberbo.

Apesar de o humano irradiar sua mortalidade, seu pecado e soberba, ele é parte da criação divina. É neste ponto que se insere o *ego* oculto que confessa ao *Tu, domine*. O homem é criatura tirada do Nada por Deus, que é seu criador. Essa é a primeira relação que este escrito nos propõe, a relação criador-criatura, que é uma relação de diferença ontológica – e não distanciamento –, pois, como já dito, o Ser divino não depende metafisicamente de outro, mas o ser humano, por ser criatura, é tirado do Nada e sustentado pelo ser de Deus.

Percebemos então dois aspectos da noção de diferença do homem e Deus, de um abismo entre um e outro. Com isso, julgamos ser o momento oportuno para analisar estes dois níveis da relação divina e humana: no sentido ontológico, o aspecto criacional, e no sentido ético, o pecado.

¹⁴ cf. TAURISANO, Ricardo. O enigma do espelho: a retórica do silêncio em Agostinho de Hipona. São Paulo: Garimpo, 2016, p. 74.

¹⁵ *Confessiones* I, i, 1: “Et laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis”.

¹⁶ BRACHTENDORF, Johannes, *op.cit.*, p. 42.

2. A Criação

Na base de todo edifício epistemológico agostiniano há uma certeza: somos feitos. A criação é um tema tão querido por Santo Agostinho que ele se dedica, de maneira intensa, a explicá-la em cinco momentos diferentes, enquanto propõe em suas análises uma ontologia teologal e uma antropologia espiritual.¹⁷ Ao avançarmos algumas páginas na leitura das *Confessiones*, já surge essa certeza:

Por isso, meu Deus, eu não existiria, não existiria absolutamente, se não existisses em mim. Ou, antes, não existiria se não existisses em ti, de quem procedem todas as coisas, por quem e em quem todas as coisas existem? É mesmo assim, Senhor, é mesmo assim.¹⁸

Assim, o hiponense reconhece alguns pontos importantes sobre sua vivência criatural. São eles: o ser criado, ser relativo e ser direcionado. Ante estas três experiências surgem, respectivamente, os termos *creatio*, *conversio* e *formatio* para designar o modo agostiniano de falar sobre a criação.

É com a criação que Deus chama à existência aqueles que não existiam. A característica necessária aos criados é ser, após não ter sido, e terem tornado-se por ofício do criador. Ora, a noção de criação agostiniana pode-se resumir em doação de ser. “Seu Deus criador é, portanto, Aquele que “é o que ele é”, causa primeira de “o que os seres são”.¹⁹

Apesar de apropriar-se de elementos clássicos da tradição platônica, Agostinho insere em seu sistema conceitual modificações substanciais em relação ao processo da *creatio*. A primeira criatura que vem à existência é a matéria informe, de onde tudo é originado e formado (*ex informitate formata*). Esta matéria informe – objeto de especulação, difícil compreensão e paradoxal existência – tende ao nada, tanto que “Agostinho explica que o primeiro surgimento da criação é sinônimo de caos, de ausência de forma”.²⁰ Ao inserir a matéria informe como primeiro estágio da criação, tenta, por um lado, responder à tradição platônica que crê ser a matéria incriada e coeterna do Absoluto, por outro, escapar da afirmação maniqueísta de que até Deus é

¹⁷ VANNIER, Marie. *Creatio et formatio dans les Confessions*. Paris : L'Éditions du Cerf, 2009, p. 70.

¹⁸ *Confessiones* I, ii, 2. “Non ergo essem, Deus meus, non 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”.

¹⁹ GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010, p. 384.

²⁰ VANNIER, Marie, *op.cit.*, 2009, p. 195.

material e todo ser material não pode existir sem forma. Parece-nos que a resposta de Agostinho, embora conceitualmente abstrata, consegue lidar com as duas tradições citadas e defender a sua, a cristã, ao atribuir à matéria o estado de criada, porém ainda informe até ser formada.

Acontece, então, o segundo passo da criação. Ao chamar do nada ao ser, o criador o faz racionalmente. Aqui, insere-se o conceito de *ideia* tão presente na tradição filosófica anterior ao bispo de Hipona e usado constantemente por ele. Assim, ele define:

Com efeito, as ideias são certas formas ou razões principais das coisas, estáveis e imutáveis, que não são formadas e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo, contidas na inteligência divina. E embora não nasçam nem morram, dizemos que segundo elas é formado tudo que pode nascer e morrer e tudo que nasce e morre.²¹

As ideias estão na mente de Deus, por isso, são eternas. Entretanto, não são criadas, pois fazem parte do próprio ser divino, uma vez que estão contidas em sua inteligência enumeradora. Com tais ideias, Deus passa o informe à formação. Portanto, “criar é produzir indivisivelmente o informe e chama-lo para formá-lo”.²²

Nessa *formatio*, o Verbo de Deus, em quem estão as Ideias, chama ao ser específico essa matéria informe que, apesar de tender ao nada, era “uma coisa que podia receber forma”²³ e, por isso, deu origem a todas as coisas – pois era capaz de receber a forma de tudo o que existe. Enquanto a função do Pai está mais relacionada à criação, a do Filho, Verbo Eterno de Deus, está mais relacionada à formação. Por isso, ele chama a matéria para si, que ganha uma forma ao se voltar a Ele. Esta forma recebida se parece com àquelas presentes na mente divina, no entanto, a forma que a matéria recebe difere-se da forma divina por não ter essência e ser finita. Portanto,

²¹ *De diversis quaestionibus octoginta tribus* xlvii, 2: “Sunt namque ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit”.

²² GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 387.

²³ *Confessiones* XII, viii, 8: “iam tamem erat, quod formari poterat”.

o ser formado não é fixado na eternidade,²⁴ mas é mutável e deve aguardar a plena realização do seu ser.

Como um misto de ser e não ser,²⁵ formados à imagem e semelhança de Deus, os homens devem se esforçar para atingir o horizonte ideal, que se manifesta em como o homem pode ser. O caminho da plena realização para o homem pressupõe duas instâncias que receberam do ser divino, possuidor original de ambas: a vontade e a inteligência. Com isso, é preciso vir de dentro do homem o desejo de voltar-se para Deus e realizar a sua *conuersio*. Então, podemos dizer que Deus, ao criar, dá a forma, mas não a plenitude dela. Alguns podem entender então que Deus não cria o homem com tanta perfeição como podia ser esperado, mas a plenitude da forma não depende apenas de um desejo divino, antes é marcada pela maneira com que o homem foi criado e formado: à imagem e semelhança de Deus. Portanto, o caminho de voltar-se ao criador e atingir a plenitude da forma depende da criatura volitiva e inteligente.

Desse modo, o ser é criado por Deus criador, mas sua existência precisa ser mantida em relação ao Verbo, que lhe dá continuamente a possibilidade de atingir o fim ideal. Por isso, afirmamos anteriormente que as três maneiras de expressão do ser passam pela esfera da criação, da relação e da finalidade. Deus, como escreveu Étienne Gilson, faz e perfaz.²⁶

Até aqui, parece-nos bastante convincente como Agostinho lidou com as dificuldades teóricas da criação em uma época tão conturbada como a que ele viveu, porém, ao ler os elementos autobiográficos das suas *Confessiones*, esse modelo de conversão não aparenta ser tão explicativo – já que o homem, em muitos casos, lança-se mais e mais para longe do ideal humano. Surge então uma problemática que deve ser abordada antes de avançarmos na nossa discussão sobre a inquietude, que é o efeito do pecado na vida humana.

²⁴ Por trilhar um caminho metodológico, achamos por bem não levantar a discussão da criação e formação dos seres espirituais. Portanto, quando dizemos que os seres não foram fixados no tempo, referimo-nos exclusivamente aos seres humanos.

²⁵ cf. *Confessiones* VII, xi, 17

²⁶ cf. GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 385.

3. A corrupção

O mal sempre foi uma questão perturbadora a Agostinho. Como é possível que o mal exista? Em sua vida, acercou-se de sistemas filosóficos que lhe garantiram uma certa tranquilidade acerca dessa pergunta. Dentre estes sistemas o mais notório é, sem dúvida, o maniqueísmo, que explicava a existência do mal a partir de dois princípios eternos: o sumo bem e o sumo mal.

Os proto-princípios viviam em reinos separados. Num dado momento, os habitantes do reino das trevas, admirados com a beleza do reino da luz, lançaram-se contra este a fim de conseguir o estatuto que o reino bom tinha. Com essa batalha cósmica, centelhas divinas, ligadas ao reino da luz, ficaram presas na matéria e caíram até este nosso mundo. Com isso, o mal está ligado à matéria e o bem ao espírito. Assim, o pecado é consequência da maldade originária do corpo.²⁷

Tal explicação satisfaz o hiponense por algum tempo, porém alguns problemas começaram a surgir a partir dessa concepção dualista de mundo. Se ambos os princípios eram sumos, um mal e outro bem, como haveria espaço para vitória de um sobre outro? Se um vencesse, ele não seria a sumidade que entendiam os maniqueus. Ora, se um desses princípios fosse vencido, haveria espaço então para o domínio eterno de um sobre o outro. Supondo que fosse o reino da luz o vencedor, e, portanto, único princípio absoluto, por que ainda não havia vencido o reino das trevas? Incentivado a procurar o bispo maniqueu Fausto, Agostinho o espera por longos tempos. Quando consegue, por fim, encontrar-se com tal bispo,²⁸ apesar de reconhecer sua capacidade retórica, não encontra em suas respostas a verdade que sacie o seu espírito; com isso, decide abandonar o maniqueísmo.

A concepção materialista na qual Agostinho estava impregnado persegue-o por muito tempo e só com Ambrósio, em uma de suas pregações, descortina-se para ele a ideia de substância espiritual. O autor das *Confessiones* tinha dificuldade em conceber as realidades divinas como espirituais e não corporais. No livro VII desta obra, acontece a conversão intelectual de Santo Agostinho, que parte do primado da exterioridade ao primado da interioridade; deixa de ouvir os ensinamentos do mestre

²⁷ Para uma análise mais alongada e completa, recomendamos a leitura de BRACHTENDORF, *As Confissões de Agostinho*, 2012, p. 76-81.

²⁸ cf. *Confessiones* V, vi, 10.

exterior para adentrar na iluminação do mestre interior. A virada do pensamento agostiniano acontece com a mudança de sua epistemologia corporalista a uma epistemologia do inteligível e da interioridade.

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 a carne, nem era uma maior como que do mesmo gênero, como se ela brilhasse muito e muito mais claramente e ocupasse tudo com sua 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 fui feito por ela. Quem conhece a verdade, conhece-a, e quem a conhece, conhece a eternidade. O amor conhece-a.²⁹

A mudança do referencial epistemológico materialista gera no esquema filosófico de Santo Agostinho uma conversão de sua ontologia. Ora, não é mais o espaço que determina a positividade ontológica de algo, mas, como já vimos anteriormente, é o próprio Deus quem sustenta o ser das criaturas na medida em que ele é o único ser em absoluto.

Com essa conversão intelectual, o mal não pode ser mais interpretado como uma substância corpórea criada por um absoluto, pois “todas as coisas que são, são boas, e aquele mal, cuja origem procurava, não é substância, porque, se fosse substância, seria um bem”.³⁰ Todas as coisas criadas são boas, pois têm uma ordem, uma medida e um peso, porém a grande marca das criaturas na filosofia de Agostinho é a resposta para o problema do mal: todo criado é mutável.

Podemos afirmar uma participação dos seres criados no Ser, pois nenhum homem é a perfeição em si, mas a tem. Esse Ser não muda, pois verdadeiramente é perfeito e sustenta os seres. Os corpos mutáveis atestam constantemente sua

²⁹ *Confessiones* VII, x, 16: “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 eumdem oculum animae meae, supra mentem meam lucem incommutabilem, non hanc uulgarem et conspicuam omni carni nec quasi ex eodem genere grandior 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. Qui nouit ueritatem, nouit eam, et qui nouit eam, nouit aeternitatem. Caritas nouit eam”.

³⁰ *Ibid.* VII, xii, 18: “Ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset”.

dependência em relação ao imutável, atestam ainda que não são seu criador, mas que, para encontrá-lo, devem procurar acima deles.³¹ O Criador deve ser imutável, e, portanto, eterno. Assim, "o ser verdadeiro, o ser puro, o ser autêntico, somente o tem Aquele que não muda".³² Dos atributos de Deus, para Agostinho, essa é a sua substância: *aeternitas*.³³

Ao contrário de Deus, as criaturas são mutáveis, pois o ser absoluto só Deus possui. Por isso, como já dito acima, as criaturas são relativas a Deus, de modo que sua plena realização e alcance da forma ou do ser pleno encontram-se no voltar-se ao ser divino. Deus só pode criar o mutável, pois sua onipotência não é arbitrária, mas limitada, sendo o limite divino seu próprio ser. Ora, externamente, para nós, Deus é todo poderoso, mas internamente seu limite é seu ser, pois criar um outro ilimitado e imutável é, para o Absoluto, uma contradição.

O imutável não pode nem ganhar nem perder *ser*, somente a criatura mutável, que é boa e bela por natureza, pois a possibilidade de mudança está inscrita no modo de ser das criaturas. Desse modo, o mal é *privatio* ou *corruptio* de um bem.

4. O pecado

Tendo apresentado a origem do mal, o leitor poderia questionar a Agostinho qual é o bem que foi pervertido. É nesse caminho que ele escreveu o oitavo livro das *Confessiones*, tentando esclarecer qual é o fator que produziu o mal. Inserimos aqui o relato da queda do homem e da mulher originais, donde parte a discussão do pecado. Vejamos o texto:

A serpente era o mais astuto de todos os animais dos campos, que lahweh Deus tinha feito. Ela disse à mulher: "Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?" A mulher respondeu à serpente: "Nós podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte". A serpente disse então à mulher: "Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comereis, vossos olhos se abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal". A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista, e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também a seu marido, que com ela estava, e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de

³¹ cf. *Confessiones* X, vi, 9

³² GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 54

³³ cf. *Enarrationes in Psalmos*, CI, ii, 10

figueiras e se cingiram. Eles ouviram o passo de lahweh Deus que passeava no jardim à brisa do dia e o homem e sua mulher se esconderam da presença de lahweh Deus, entre as árvores do jardim. lahweh Deus chamou o homem: “Onde estás?” disse ele. “Ouvi teus passos no jardim,” respondeu o homem; “tive medo porque estava nu, e me escondi”. Ele retomou: “E quem te fez saber que estava nu? Comeste, então, da árvore que te proibi de comer!” O homem respondeu: “A mulher que puseste junto de mim me deu da árvore, e eu comi!” lahweh Deus disse à mulher: “Que fizeste?” E a mulher respondeu: “A serpente me seduziu e eu comi!”³⁴

Como salientamos, há uma ordem na criação divina e nem todas as coisas têm o mesmo grau de perfeição na hierarquia das criaturas. Ora, sem dúvida alguma, tudo o que Deus criou é bom e pode ser usado legitimamente pelo homem que, como criatura racional, está no topo da ordenação divina. Parece-nos, porém, que aqui se insere a dinâmica do pecado original como uma tentativa de subversão da ordem da criação, ao passo que esta quer que o inferior esteja sempre submetido ao superior.

Da ordem procedem as linhas inteligíveis da filosofia ética de Santo Agostinho. À ideia de ordem está intrinsecamente articulada a ideia de fim. Assim, o fim da ordem é a ordenação dos elementos no todo, enquanto que dinamicamente ela orienta o ser submetido à sua norma para seu fim que transcende a ordenação e no qual atinge sua plena realização.³⁵

O homem, criatura de Deus, recebeu d’Ele um mandato único: não comer do fruto da árvore que estava no centro do jardim. Em estado original, o homem gozava de uma *uoluntas* e *intelligentia* semelhante à divina, e, portanto, tinha a possibilidade de escolher não comer do fruto. Ora, o homem original, quando escolheu, não o fez preferindo um mal em si, mas antes um bem inferior. Como imagem e semelhança de Deus, recebeu dele um fim para cada bem, assim, seu querer e pensar deveriam voltar-se ao bem mais excelente e supremo e não aos bens inferiores. Ou seja, o pecado não é a livre escolha humana, mas a orientação pelo inferior. Até aqui, o pecado consiste numa transposição da hierarquia do estatuto divino das coisas criadas, desejando bens inferiores ao contrário dos superiores. “É necessário que ele (o homem) os pese, aprecie-os em seus valores justos, subordine os bens exteriores ao corpo, o corpo à alma, depois, na alma, submeta os sentidos à razão e a razão a Deus”.³⁶ Com efeito, como o homem deveria ter permanecido no seu lugar na

³⁴ Bíblia de Jerusalém, Gn 3, 1-13.

³⁵ cf. LIMA VAZ, Henrique. A ética agostiniana. São Paulo: Loyola, 2002, p. 186.

³⁶ GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 249.

hierarquia da criação, mas não o fez, abriu-se o caminho para que as coisas inferiores a ele se rebelassem contra o superior delas.

Pois eu era superior a essas coisas, mas inferior a ti, e tu, a verdadeira alegria para mim, submetido a ti, e tu tinhas submetido a mim aquelas coisas que criastes abaixo de mim. E isto era a justa medida e a região intermédia da minha salvação: que eu permanecesse semelhante à tua imagem e que, servindo-te, dominasse o meu corpo. Mas como, orgulhosamente, me erguesse contra ti e corresse contra o Senhor, na gorda cerviz do meu escudo, também essas coisas abaixo de mim se puseram acima de mim, e esmagavam-me, e em nenhum lugar havia repouso e alívio. Elas próprias atacavam-me, de todos os lados, tumultuosamente, em massa, enquanto eu via e pensava, mas as próprias imagens dos corpos opunham-se-me, quando eu voltava, como se me fosse dito: “Para onde vais, ser indigno e abjecto?” Mas estas coisas tinham crescido da minha ferida, porque humilhaste o soberbo tal como um ferido, e separava-me de ti o meu amor, e o rosto demasiado inchado cerrava-me os olhos.³⁷

“Nessa condição decaída do homem, a libido³⁸ goza de um *arbitrium* revoltado, que se contrapõe ao *arbitrium uoluntatis*, gerando uma cisão na própria *uoluntas*”.³⁹

Em uma outra obra coetânea das *Confessiones*, *De Doctrina Christiana*, Agostinho analisa e esquematiza o problema da utilização e da fruição sob a perspectiva do amor. Ele recorre a isso para abordar a ordem da vida moral humana, enquanto criatura mais excelente. Esta ordem é regida pela *ordo amoris* que consiste no uso (*uti*) como amor de si e dos outros criados e na fruição (*frui*) como amor em si e por si a Deus. Por isso, ele define como mal o amor desordenado, que é a tentativa de fruição das coisas que não deveriam ser amadas por si e em si, pois “é iniquidade para o homem, com efeito, querer ser servido por aqueles que lhe são inferiores, enquanto ele próprio se nega a servir quem lhe é superior”.⁴⁰

³⁷ *Confessiones* VII, vii, xi: “Superior enim eram istis, te uero inferior, et tu gaudium uerum mihi subdito tibi et tu mihi subieceras quae infra me creasti. Et hoc erat rectum temperamentum et media regio salutis meae, ut manerem ad imaginem tuam et tibi seruiens dominarer corpori. Sed cum superbe contra te surgerem et currerem aduersus Dominum *in ceruice crassa scuti mei*, etiam ista infima supra me facta sunt et premebant, et nusquam erat laxamentum et respiramentum. Ipsa occurrebant undique acruatim et conglobatim cernenti, cogitanti autem imagines corporum ipsae opponebantur redeunti, quasi diceretur: “Quo is, indigne et sordide?”. Et haec de uulnere meo creuerant, quia *humiliasti tamquam uulneratum superbum*, et tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat oculos meos.

³⁸ A libido é o desejo pervertido, o desejo mal que gera o hábito desordenado. Este processo está descrito no livro VIII das *Confessiones*.

³⁹ GRACIOSO, Joel. Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho. Tese (Doutorado em filosofia), São Paulo: USP, 2010, p. 73.

⁴⁰ *De Doctrina Christiana* I, xxiii, 23: “Cum uero etiam eis qui sibi naturaliter pares sunt, hoc est, hominibus, dominari affectat, intolerabilis omnino superbia est.

5. O encher-se de si e o inchaço de si

Sendo a vontade um bem – e, portanto, orientada para Deus -, ela não deveria fazer o homem escolher o mal. Podemos questionar, assim, qual teria sido o motivo de ele abraçar essa vida miserável. O texto citado do sétimo livro das *Confessiones* faz diversas referências ao orgulho humano e este é precisamente o início do pecado original, a soberba.⁴¹

Essa última consiste em abraçar um amor *privatus*, que causa diminuição. O homem escolheu fruir de algo que não era possível, retirou Deus de seu horizonte ontológico e colocou-se a si próprio como meta de sua própria vida, querendo fazer-se igual a Deus e tomar o seu lugar.

Ao recusar o movimento natural, o homem coloca-se num movimento contrário que não faz outra coisa senão paralisá-lo. Isso o leva a uma perda gradual de ser, pois, como já dissemos, o ser do homem é relativo ao Ser absoluto, que é a meta do homem. Com isso, Deus fez o homem com uma trajetória a ser seguida, que, ao ser negada, nega também a criação ao ponto de dispersar o homem: a soberba é, portanto, uma força presente “no homem que o paralisa à medida que abdica à tendência à plenitude do ser”.⁴² Em outras palavras, “as coisas criadas necessitam do bem divino, isto é, o soberano bem ou a suma essência. Elas diminuem no ser quando devido ao pecado, movem-se menos na direção de Deus”.⁴³

Portanto, a soberba faz o homem decair de seu estado natural de felicidade à condição pecaminosa e mortal. A felicidade original torna-se esquecimento, que, no caso da falta de lembrança do estado original, é manifestado no sofrimento do pecador, *que irradia a sua mortalidade, que irradia o testemunho do seu pecado*. A soberba, assim, priva o homem de ver⁴⁴ o seu verdadeiro modelo de felicidade. Disso, concluímos que restam apenas duas possibilidades para a ação do homem: a) a *presuntio* – o homem não se atormenta pela sua condição afastada (*aversio*) de Deus, que resiste aos soberbos, e então começa a viver um processo de *deformatio*, no

⁴¹ cf. *De Genesi ad litteram* XI, xv, 19

⁴² ABBUD, Cristiane. Memória e esquecimento no livro X das Confissões. Dissertação (Mestrado em filosofia), São Paulo: USP, 2001, p. 36

⁴³ *De Vera Religione* xi, 28: “Illa uero quae facta sunt, eius bono indigent, summo scilicet bono, id est summa essentia. Minus autem sunt quam erant, cum per animae peccatum minus ad illum mouentur”

⁴⁴ É neste sentido que, em muitos momentos, Santo Agostinho usa a metáfora dos olhos inchados para referir-se à soberba.

sentido de recusar atingir a plenitude da sua forma; b) a *confessio* – o homem que se angustia por estar distante do criador e quer converter-se a ele e atingir a vida feliz, o repouso e a plenitude da forma.

6. Mortalidade e seu testemunho

Um último ponto para fechar toda essa discussão do distanciamento ético entre Deus e o homem dá-se, conforme o próêmio das *Confessiones*, no fato de que todo homem arrasta ao redor de si um testemunho de sua mortalidade e de seu pecado. Nesse sentido, o homem, após a queda pelo pecado original, carrega “o fato incontestado de que está fadado a morrer, a terminar (...) à corrupção”,⁴⁵ pois, sendo criatura mutável recebeu como pena do pecado a expulsão do Paraíso e a mortalidade, que, por onde for, anunciará sua fragilidade e sua perversão. Uma última dificuldade, porém, levanta-se: se era Adão o único homem que pecou, o que fez de todos os outros pecadores?

Estivemos todos naquele Um quando fomos todos aquele Um, ou seja, Adão é a raiz do gênero humano; sendo assim, toda a humanidade foi envenenada desde o começo, isso porque se a raiz estiver envenenada, toda a árvore também o estará. De tal maneira isso é verdadeiro, que todo homem é marcado pelo testemunho do pecado: a morte. Há uma certa solidariedade ou fraternidade universal em Adão, já que “não tinham os homens uma vida pessoal e própria, e a razão seminal de todo o processo futuro se encontrava na vida daquele único homem”.⁴⁶ Portanto, o primeiro homem é a origem da transmissão do pecado humano e todos os demais sofrem as consequências, pois não foi apenas Adão pessoalmente que pecou, mas Adão como o início de tudo o que viria posteriormente.

Acreditamos, portanto, que tendo explicitado as diferenças cruciais, tanto no ponto ontológico quanto no viés ético entre Deus e o homem, temos condições suficientes de passar nossa análise para o segundo momento do próêmio das *Confessiones*, a Inquietude do coração humano.

⁴⁵ TAURISANO, Ricardo, *op.cit.*, p. 81.

⁴⁶ *De peccatorum meritis et remissione* III, vii, 14: “quia non dum ipsi agebant uitas proprias, sed quidquid erat in futura propagine uita unius hominis continebat”.

A RELAÇÃO DA INQUIETUDE COM A VONTADE E O BEM

1. A incitação divina

No decorrer do exórdio confessional, após termos analisado os primeiros paradoxos relativos ao ser e ao agir, vemos uma frase que se tornou célebre, dada sua beleza e profundidade. “*És tu que fazes com que ele (o homem) se delicie em louvar-te, porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti*”.⁴⁷ Esta passagem traz em si o centro desse trabalho e, apesar de pequena, condensa múltiplos significados e implicações. Para uma análise mais minuciosa, ela será dividida em três períodos distintos.

És tu que fazes com que ele se delicie em louvar-te. Mais uma vez, como em toda trajetória, o *eu* narrador fala ao *Tu*, Senhor. Após assinalar as distinções ontológicas entre Deus e o homem e apontar uma ação humana, que é o querer louvar a Deus, Agostinho insere uma ação divina caracterizada pelo verbo *excitare*, que passa a ideia de impor um movimento, uma provocação, um chamamento para fora, ou seja, o Senhor é quem instiga o homem – orgulhoso, mortal e pecador – a encontrar o deleite na medida em que o louva. Como já abordamos, aqui se insere o pecado como uma recusa ao louvor do Ser em enaltecimento de si próprio, pois a causa da soberba é o afastar-se de Deus.

Um outro detalhe fundamental à compreensão textual é ao quê Deus incita. Ora, o homem é incitado não apenas a louvá-lo, mas a *encontrar deleite* neste louvor. O Ser absoluto não carece nem necessita do louvor humano, que em nada altera a Deus, porém o homem como ser finito e imperfeito⁴⁸ deve deleitar-se com o enaltecimento do divino, pois a criatura sofre detrimento ao deixar de louvar o Criador, já que recebe dele seu ser. Como percebe-se no próprio texto, é Deus quem quer o gozo do louvador, pois deixa-se ser louvado por ele. Embora seja assunto para o próximo capítulo, o louvor, podemos adiantar, refere-se à contemplação e posse da bem-aventurança. Portanto, ao incitar o homem atingir a bem-aventurança através da contemplação, ou incitá-lo a deleitar-se ao louvá-lo, o Absoluto garante continuamente

⁴⁷ *Confessiones* I,i,1: “Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te”.

⁴⁸ No sentido literal da palavra, *im-perfectus*: não acabado, que não está pronto.

sua relação com o relativo; é pelo louvor, enquanto contemplação, que Deus garante a felicidade à criatura.

2. A relação com o Absoluto

O segundo período desta frase que devemos deter a nossa atenção é o que segue o anterior: “*porque tu nos fizeste para ti*”. Este período complementa o precedente na medida em que começa com a apresentação de um motivo, com a conjunção *quia*, “porque”. Agostinho parece tentar dar uma explicação a algo, indicando a razão de ser deste período. Se pensarmos nele como uma complementação ao que lhe antecede, podemos chegar a uma solução a partir da noção de perfeição de Deus. Ora, o distanciamento ético entre Criador e a criatura ressalta-se sobretudo pelo pecado. Desse modo, o Absoluto, apesar de excitar o louvor, não parece precisar deste e ainda mais não surge a partir de uma perturbação divina que tenta restabelecer a ordem declinada pelo pecado: o Ser absoluto não pode sofrer qualquer detrimento ou acréscimo em sua natureza. Isso é explicitado por Santo Agostinho ao dizer que Deus compadece-se de uma maneira mais excelente que nós, pois não é atingido por nenhuma dor.⁴⁹ Mas, então, como insere-se essa explicação que fomos feitos para Deus dentro deste plano textual? Antes de respondermos esta questão, parece-nos conveniente analisar o restante do período para compreender a explicação do hiponense.

Apesar de não estarmos nos dedicando a um trabalho morfossintático ou filológico, vale ressaltar a composição deste período a fim de iluminar as nuances deste conceito da filosofia agostiniana. O Tu é a pessoa a quem a narração confessional sempre se dirige, o “Senhor”, e que recebe uma ação que recai sobre um outro, “fizeste-nos”. Com isso, expressa-se que Deus – cuja grandeza é grande, cujo poder é potente e cuja sabedoria é imensurável – é também o nosso Criador. Apesar de termos entrado em alguns detalhes sobre a criação, é neste ponto que surge nas *Confessiones* a certeza que Deus é o criador nosso. Porém, a narrativa indica não apenas que fomos criados, mas criados *para* ele, existindo uma orientação da criação.

Como salienta Franklin Leopoldo e Silva, a relação entre criador e criatura “pode ser pensada através da combinação da noção cristã de transcendência e do

⁴⁹ cf. *Confessiones* III, ii, 3.

esquema plotiniano de processão como emanção do uno ao múltiplo e retorno do múltiplo ao uno”.⁵⁰ Nesse sentido, a relação entre aqueles que foram criados e quem os criou não se apresenta estaticamente, num mero contexto de subordinação do relativo ao absoluto, mas numa marca dinâmica que o relativo possui do Absoluto. Deste modo, não estamos apenas falando de gênese ontológica, mas antes de uma vinculação ontológica.

Com efeito, para onde quer que se volte a alma do homem, é para seu sofrimento que se fixa em outro lugar que não seja em ti, embora se fixe em coisas belas fora de ti e fora de si, que, no entanto, não existiriam se de ti não recebessem o ser.⁵¹

Com isso, o Criador não é apenas quem cria os seres, mas aquele que constantemente é razão da sua existência, pois dá a eles o que são e sem o qual nada seriam.⁵² Deste modo, “mais do que ser Deus a habitar na criatura humana, é esta que (...) habita no Ser eterno”.⁵³ É isto, portanto, que o *ad te* (“para ti”) da narração quer salientar. Essa relação de movimento essencial é a de um movimento pré-direcionado, partindo de Deus e retornando a ele.

Este vínculo ontológico nunca se perderá, pois é o próprio Uno, sendo onipresente, quem impede que triunfe a dispersão do ser. A criação não pode ter uma finalidade em outro que não seu criador: esta é a razão pela qual Agostinho começa este período apresentando um motivo para o Criador incitar o deleite da criatura no louvor a Ele. Assim, o homem tem uma origem e um fim bem definidos: o próprio Deus.

O homem sofre de uma insuficiência radical enquanto criatura tirada do nada. Não bastando na ordem do ser, ele não poderia bastar-se na ordem do conhecimento, nem na ordem da ação; mas a mesma falta que ele sofre o orienta para Aquele, que é o único que pode lhe preencher.⁵⁴

Ora, nessa relação constante entre o ser absoluto e os seres relativos, na medida em que estes voltam-se àquele, deixa de ser o homem mortal e finito. Aqui se insere a dinâmica da *conuersio*, abordada no capítulo anterior, em que, ao homem, o processo de plenitude acontece no tempo. Portanto, além dessa dinâmica relacional

⁵⁰ SILVA, Franklin L. A inquietude no livro I das Confissões, p. 2.

⁵¹ *Confessiones* IV, x, 15: “Nam quoquouersum se uerterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se. Quae tamen nulla essent, nisi essent abs te”.

⁵² cf. *Ibid.* I, ii, 2.

⁵³ SILVA, Paula. Dinâmicas do Ser: ensaios de ontologia agostiniana. Porto: Afrontamento, 2012, p. 240.

⁵⁴ GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 211.

entre o criador e a criatura, voltar-se em direção a Deus é um processo da própria natureza humana, que foi chamada a partir do nada à existência.

3. A trajetória inquieta

O terceiro trecho da frase que nos propomos a analisar neste capítulo, que apresenta a ideia central deste trabalho, diz: *e inquieto está o nosso coração enquanto não repousar em ti*. Este período também aparece ligado ao anterior; desta vez através de um conectivo. Ora, Deus nos fez para ele e até que esse repouso aconteça nós continuaremos inquietos.

Propondo aqui uma outra discussão, queremos apresentar a definição agostiniana de coração. No início do livro X das *Confessiones*, Agostinho dirige-se a Deus tentando dar uma justificativa a quem ele escreve a narração de sua própria vida, e diz:

Mas quem ainda agora sou, precisamente no momento das minhas confissões, desejam sabê-lo muitos que me conhecem, e não me conhecem aqueles que ouviram alguma coisa, vinda de mim ou a meu respeito, mas cujos ouvidos não estão junto do meu coração, onde eu sou tudo aquilo que sou.⁵⁵

Aqui se baseia o conceito agostiniano de coração, que é, portanto, a dimensão mais profunda do ser humano. Agostinho afirma que ninguém o conhece de fato, uma vez que ouviram falar dele pela sua própria boca ou de terceiros, mas não pela voz do coração. Ora, é no coração onde “se recolhe a forma própria do existir humano”,⁵⁶ sendo muitas vezes empregado em semelhança ao homem interior. Assim, é no coração que Deus age no homem e sustenta seu ser, pois, o Criador é “mais interior que o íntimo de mim e mais sublime que o mais sublime de mim mesmo”,⁵⁷ nas palavras do próprio bispo de Hipona. Com isso, é o coração o centro interior do ser.

Muitas vezes também o hiponense emprega *cor* e *mens* quase como sinônimos,⁵⁸ sendo que este último implica a *ratio*, *intelligentia* e *uoluntas*, ou seja, o coração é o princípio das escolhas livres, além da racionalidade e da inteligência

⁵⁵ *Confessiones* X, iii, 4: “Sed quis adhuc sim ecce in ipso tempore confessionum mearum, et multi hoc nosse cupiunt, qui me nouerunt, et non me nouerunt, qui ex me uel de me aliquid audierunt, sed auris eorum non est ad cor meum, ubi ego sum quicumque sum”.

⁵⁶ SILVA, Paula *op.cit.*, p. 243.

⁵⁷ *Confessiones* III, vi, 11: “interior intimo meo et superior summo meo”.

⁵⁸ cf. BOCHET, Isabelle. Cuore. Roma: Città Nuova Editrice, 2007, p. 529.

humana. Desse modo, é o coração o centro do querer e do pensar, bem como lugar da ação divina no homem.

Ora, é esse coração que está inquieto enquanto não repousar em Deus, ou em outras palavras, é o homem todo que está inquieto porque ainda não se voltou novamente ao seu criador, e esta é a prova definitiva ao homem de que sua essência é criada e sustentada por outro superior a ele.

O texto, em sua língua original, deixa claro, por meio de alguns aspectos da construção da língua, a intenção do autor em elaborar uma ligação com essa dinâmica de retorno. Duas palavras são usadas para marcar os dois polos dessa movimentação: *inquietum* e *requiescat*. Ambas possuem, apesar dos prefixos e classes gramaticais diferentes, um mesmo radical, *quie(s)*, indicando o estado em que alguém deixa de se mover ou agitar com a intenção de fazer desaparecer a fadiga. Ora, este radical acrescido do prefixo de negação *in* revela essa continuidade de movimento ou agitação, enquanto que, se somado ao prefixo *re*, indica o retorno, a volta, o estar mais uma vez numa posição já assumida anteriormente. Com isso, o hiponense propõe um retorno ao estado de tranquilidade, que, enquanto não se atingir a plenitude dessa volta, ainda permanecerá agitado.

Quando Agostinho fala de inquietude, com certeza não está propondo uma simples preocupação humana com projetos que devem ser realizados no âmbito temporal, pois ir ao encontro desses projetos é ir ao encontro da orientação de si próprio, humana, é um colocar-se à frente de si próprio. Ao falar de inquietude está expressa a busca pelo fim das aspirações, no horizonte da infinitude e da eternidade.⁵⁹ Sendo o homem criado por Deus para retornar a ele, a inquietude é a busca do Absoluto e, portanto, também é divina, pois foi colocada por Ele como motor divino da busca de transcendência no homem.⁶⁰ Com isso, “identifica-se a um modo da presença divina na criatura. Presença tal que é responsável pelo itinerário, por ser seu parâmetro. Nesse sentido, Deus é de um certo modo imanente e transcendente”.⁶¹ Essa questão será abordada posteriormente através da reflexão sobre a memória de si e de Deus.

⁵⁹ cf. SILVA, Franklin L., *op.cit.*, p. 7.

⁶⁰ cf. ABBUD, Cristiane, *op.cit.*, p. 26.

⁶¹ *Ibid.*, p. 26.

4. O duplo aspecto da inquietude, o pecado e a ordem

Parece haver uma certa passividade humana ante a inquietude, pois para retornar a Deus, basta ter sido feito por Ele – sendo assim inevitável o encontro entre o Criador e a criatura. Porém, vale lembrar que Santo Agostinho insere textualmente o dado da incitação divina e da inquietude humana após o paradoxo da grandeza de Deus e da baixeza do homem. Isso acontece para explicitar que o homem vive uma condição diversa da sua natureza. Ele não se apresenta mais diante de Deus como foi criado por ele, conforme refletimos anteriormente. Por isso, a realidade histórica do ser humano diverge de sua realidade criacional.

Ao pecar, o homem perdeu a semelhança divina, inverteu o movimento a Deus, recusou a liberdade que possuía, escolheu pelo bem inferior e submeteu-se à lógica da morte; recusou a tendência de retornar àquele que garantia sua unidade e evitaria da dispersão.⁶² O homem “prefere um *ensimesmamento* mortal e destruidor a uma alienação vivificante e salvadora em Deus”.⁶³

Deste modo, podemos falar de um duplo aspecto da inquietude: uma em sentido hipotético e outra no sentido real. No primeiro, bastaria o homem, como já dissemos, viver para voltar-se ao Criador; no segundo – sem deixar de tender ao seu fim, já que faz parte de sua natureza -, coloca-se em movimento, através da vontade, no sentido contrário àquele.

Inserir-se, dentro do cosmos de discussões agostinianas, a noção de inquietude como conector às discussões físicas, éticas e lógicas.

Dado o período histórico que viveu o bispo de Hipona, a física predominante e mais aceita era a proposta por Aristóteles. Segundo ele, cada corpo seria levado a um lugar próprio, conforme seu peso natural.⁶⁴ Isso é perceptível no texto das *Confessiones* ao dizer que

o corpo, com o seu peso, tende para o lugar que lhe é próprio. O peso não tende apenas para baixo, mas para o lugar que lhe é próprio. O fogo tende para cima, a pedra para baixo. Levados pelos seus pesos procuram os lugares que lhes são próprios. O azeite deitado na água sobe ao de cima da água, a água deitada no azeite desce para debaixo

⁶² De modo semelhante, através da metáfora do vaso, Agostinho usa paradoxos para mostrar que o derramamento de Deus não é um espalhar, mas fonte da unidade do homem. cf. *Confessiones* I, iii, 3.

⁶³ PEGUEROLES, Juan. La metafísica de los seres creados. Valência: Edicef, 1972, p. 92.

⁶⁴ cf. GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 256.

do azeite: levados pelos seus pesos, procuram os lugares que lhes são próprios. As coisas menos ordenadas não estão em repouso: ordenam-se e ficam em repouso. O meu peso é o meu amor, sou levado por ele para onde quer que eu seja levado.⁶⁵

Se na física a inquietude insere-se como o momento de um corpo que ainda não atingiu seu fim último, e Agostinho usa da linguagem física para fundamentar sua ética, a inquietude então insere-se como o momento em que a ordem ainda não foi atingida – afinal, as coisas menos ordenadas não estão em repouso, ao passo que se ordenam e repousam.

A finalidade da moral é garantir a ordenação das coisas e o que direciona essa ordenação é o amor. Tudo o que indica a direção para o amor-centro está bem ordenado, no entanto, aquilo que leva a um amor-periférico está desordenado. Assim, associada diretamente à ideia de ordem está a ideia de fim.⁶⁶ “O problema central da moralidade é, portanto, o da reta escolha das coisas a serem amadas”.⁶⁷

Com isso, é possível falar de dois amores, um ordenado e outro desordenado.⁶⁸ O amor ordenado entende uma vivência conforme a ordem, enquanto o desordenado desrespeita-a. Ora, no entanto, percebe-se que o problema não está associado ao amor, mas à escolha do objeto amado e à intensidade com que devem ser amadas.

Ora, a física preocupa-se com os corpos materiais e suas relações. Analogamente, Santo Agostinho usa o critério físico de peso para falar das noções centrais da ética agostiniana, o amor e a ordem. Aliada a essa discussão insere-se aquela feita no capítulo anterior sobre o esquema *uti-frui* que, através da vontade, o homem amou desordenadamente.

Assim, a inquietude – que na física se manifesta a partir da noção de lugar próprio, na ética a partir da noção de ordem, na gnosiologia a partir da Verdade e na ontologia a partir de Deus -, colocada no coração humano como motor de encontro

⁶⁵ *Confessiones* XIII, ix, x: “Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Ponderus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. Ignis sursum tendit, deorsum lapis. Ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Oleum infra aquam fusum super aquam attollitur, aqua supra oleum fusa infra oleum demergitur: ponderibus suis aguntur, loca sua petunt. Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Ponderus meum amor meus; eo feror, quocumque feror”.

⁶⁶ cf. LIMA VAZ, Henrique, *op.cit.*, p. 188.

⁶⁷ BOEHNER, Philotheus. História da filosofia cristã: desde as origens até Nicolau de Cusa. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 189.

⁶⁸ Essa célebre frase está presente no *De Ciuitate Dei* de Santo Agostinho: “dois amores criaram duas cidades”.

divino teve seu uso subvertido. O homem aspirando o bem último de sua inquietação, que é Deus, voltou-se livremente, guiado pelo orgulho, ao amor das coisas sensíveis, colocando a si mesmo e sua vontade como fim último do ser. Através da inquietude, o homem deveria buscar o bem que deve amar em si, mas ao perverter-se não encontrou o bem aspirado, esqueceu-o e perdeu a força para alcançá-lo.⁶⁹ Este movimento é descrito por Agostinho em suas *Confessiones*, com o exemplo de sua vida:

Vim para Cartago e estrolejava à minha volta, de todos os lados, a *sartago* (frigideira) dos amores criminosos. Ainda não amava e amava amar, e em tão profunda indigência detestava-me por ser menos indigente. Procurava que coisa amar, amando amar, e odiava a segurança, e o caminho sem armadilhas, 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, a minha alma não estava de boa saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si, ávida de se roçar miseravelmente no contato das coisas sensíveis. Mas, se estas não tivessem alma, por certo não seriam amadas. Amar e ser amado era-me mais doce, se gozasse também do corpo de quem me amava. Por isso, manchava o veio da amizade com as imundices das concupiscências e obscurecia a sua brancura com as nuvens infernais da luxúria, e, apesar disso, hediondo e desonesto, ardentemente desejava, com vaidade de sobra, ser elegante e civilizado. Caí também no amor, em que desejava ser apanhado. Meu Deus, minha misericórdia, com quanto fel, por vossa bondade, me aspergiste aquela suavidade, porque não só fui amado, mas também cheguei secretamente ao vínculo do prazer e, satisfeito, me prendia com penosos laços para ser açoitado com as ardentes varas de ferro do ciúme, das desconfianças, do receio, das iras, e das rixas.⁷⁰

A fome que Agostinho sentia era provocada por um desejo de interioridade, assim, ao lançar-se mais e mais ao exterior, apesar de estar vazio dos alimentos que

⁶⁹ BRACHTENDORF, Johannes, *op.cit.*, p. 42.

⁷⁰ *Confessiones* III, i, i: "Ueni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum. Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et uiam sine muscipulis, quoniam fames 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 quo inanior, fastidiosior. Et ideo non bene ualebat anima mea et ulcerosa proiebat se foras, miserabiliter scalpi auida contactu sensibilium. Sed si non haberent animam, non utique amarentur. Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Uenam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae candoremque eius obnubilabam de Tartaro libidinis, et tamen foedus atque inhonestus, elegans et urbanus esse gestiebam abundantanti uanitate. Rui etiam in amorem, quo cupiebam capi. *Deus meus, misericordia mea*, quanto felle mihi suauitatem illam et quam bonus aspersisti, quia et amatus sum et perueni occulte ad uinculum fruendi et colligabar laetus aerumnosis nexibus, ut caederer uirgis ferreis ardentibus zeli et suspicionum et timorum et irarum atque rixarum". Parênteses do tradutor.

não se corrompem, menos sentia fome deles. Este paradoxo da fome anuncia para nós um grande efeito do pecado: o esquecimento de si e do bem que traz o repouso.⁷¹ Por isso, abordaremos, a partir de dois trechos conhecidos e importantes das *Confessiones*, o problema da vontade para alcançar o bem beatífico e qual é este.

5. A cisão da *uoluntas*

Embora já tenhamos lançado algumas luzes sobre a função da vontade na inquietude, é importante sistematizar a análise agostiniana da faculdade volitiva.

Como inquieto está o coração humano, ponto central do querer e do conhecer, disso pode-se desdobrar o fato de o próprio Agostinho ter feito uma análise sobre essa inquietude no homem manchado pelo pecado original. O paradigma dessa análise é ele próprio, onde o narrador assume um papel atemporal transmitindo ao leitor os sentimentos que pululavam em seu íntimo. Essa é a trajetória do livro VIII com a famosa descrição da conversão do hiponense, que começa justamente com um anúncio do autor que irá narrar como foram quebradas suas cadeias (*uincula*).

O texto começa com duas narrativas de conversão focadas em diferentes objetivos: a primeira é a de Mario Vitorino, grande retor romano, homem prestigiado na sociedade;⁷² a segunda é a dos funcionários, contada por Ponticiano, que abandonaram tudo para porem-se no reto caminho.⁷³ Em ambos os casos, tais narrativas abalam interiormente Santo Agostinho. Por vezes, inclusive, ao leitor, parece que surtiram o efeito desejado por aqueles que contavam.

Com a primeira narrativa, Agostinho questiona-se a respeito da sua busca por fama e honras. Para o espanto dele, Vitorino converte sua arrogância em humildade, colocando-se sobre o jugo de Cristo. Com isso, tal narrativa “desperta (...) a compreensão de que o ideal de vida cristão da humildade exige abandonar a avidez por glória”.⁷⁴ Esse testemunho encheu o hiponense de um desejo de imitar essa conversão, porém, como ele próprio narra em sequência, queria mudar de vida, contudo se sentia como que acorrentado pela sua própria vontade de ferro.

⁷¹ cf. *Confessiones* V, ii, 2.

⁷² Em *Confessiones* VIII, ii, 3 – v, 12 é possível ler o relato da conversão bem como os desdobramentos no íntimo de Santo Agostinho.

⁷³ Sobre este segundo relato, ler *Confessiones* VIII, vi, 13 – vii, 18.

⁷⁴ BRACHTENDORF, Johannes, *op.cit.*, p. 158.

A noção de uma vontade particular aprisionada é a melhor imagem usada pelo autor de *Confessiones* para narrar sua experiência de cisão interior. Ora, no capítulo anterior delimitamos que alguns dos bens dados por Deus, especialmente a vontade, tiveram seu uso pervertido – essa é a origem do pecado no homem, uma vontade que deveria fruir dos bens amáveis por si e em si, mas quis amar bens inferiores como superiores -, e a partir dessa perversão é que se insere o esquema agostiniano das cadeias da vontade.

Da vontade pervertida (*uoluntate peruersa*) surge um desejo (*libido*) desregrado, isto é, ao escolher um movimento contrário àquele pensado e proposto por Deus, instala-se no querer humano um desejo corrupto voltado aquilo que é inferior ao verdadeiro Bem. Quando se obedece esse desejo desponta-se no homem um hábito (*consuetudo*), uma disposição interior permanente, que, se não lhe resiste, gera uma necessidade (*necessitas*). Esse é o encadeamento da vontade escrava de si. A vontade, bem mediano, e, portanto, situada entre o superior e o inferior, é livre para voltar-se ao bem superior, porém, a transgressão do pecado foi deveras hedionda que a vontade se inclina ao ínfimo-inferior e existe miseravelmente.⁷⁵

Porém, o relato da conversão de Vitorino faz surgir um novo movimento da vontade, esta, porém, reta e boa, direcionada ao bem supremo, Deus. Esse embate entre um movimento perverso e outro converso são sentidas por Agostinho como uma cisão na vontade. Entretanto, usando uma analogia ao sono, ele atrasa sua conversão como alguém que pede mais alguns instantes de repouso.

Nesse contexto surge então a segunda narrativa de conversão, dessa vez narrada por Ponticiano. Primeiro, é descrita a vida de Santo Antão, que, segundo a tradição, largou todos os bens para viver em eremitérios. Depois, narra-se a conversão de alguns amigos, que largaram seus trabalhos e suas tarefas para dedicar-se a Deus através da vida monacal, e, com eles, entregaram-se à vida consagrada também suas noivas.

A descrição da intimidade de Santo Agostinho a despeito desse relato de conversão é uma imagem curiosa. Na medida em que Ponticiano falava, Deus fazia com que o hiponense voltasse a si mesmo. Apesar de já há muito estar na busca

⁷⁵ cf. NOVAES, Moacyr. A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009, p. 179-180.

amorosa pela sabedoria e pela verdade, hesitava em assumir o peso da castidade. Deforme, inconformava-se ao ver os dois funcionários acatarem e decidirem-se num instante. Isso faz com que o hiponense repense, a partir da sua particularidade, sua posição: voltado às coisas exteriores, agora Deus o fazia voltar-se a si mesmo. “E colocavas-me [Senhor] diante do meu rosto, para que visse quão torpe eu era, quão disforme e sujo, impuro e coberto de chagas. E eu via e horrorizava-me”.⁷⁶

O fato de Agostinho rezear a castidade e a continência revelam um problema maior. Enquanto no primeiro relato de conversão do livro oitavo ele vê seu desejo por honrarias esvaindo-se, e daí percebe como está preso à sua vontade pervertida, no segundo relato fica clara a perda de unidade sentida pelo bispo de Hipona. Ora, numa visão hierárquica da realidade, quão mais elevado, maior é o grau de unidade do ser. Uma pedra, por exemplo, representa uma unidade bem mais simples que a unidade de um ser vivo, pois a primeira apresenta-se como um amontoado de moléculas, enquanto que no segundo existe como união maior entre os seus órgãos. No ser humano, uma pessoa mais virtuosa possui mais unidade que uma pessoa viciosa, pois, conforme apresentamos no capítulo anterior, o pecado é uma dispersão na unidade. A libido, ou desejo sexual, não é um impulso do corpo, mas um impulso da alma atada a este e aí apresenta-se a grande problemática da libido para Agostinho: entre todos os afetos, ela é a única que consegue apartar-se do domínio da razão, e por vezes, revogá-la. Com isso, ele “vê no desejo sexual a manifestação mais clara da perda de unidade interna, que o homem sofre como punição pelos pecados”.⁷⁷

Ora, sem a unidade original, a vontade (*uoluntas*) não consegue administrar e deliberar retamente suas aspirações (*uoluntates*), afinal estas rebelam-se contra aquela. A perda da unidade é tão sentida que até mesmo o espírito desobedece a si mesmo. Sendo submisso ao espírito, o corpo, quando mandado, obedece. Já o espírito, sendo superior, ao ser mandado por si mesmo, não obedece. Agostinho atribui essa desobediência ao não querer resoluto e ao não ordenar totalmente, ou seja, essa monstruosidade revela, no final das contas, uma enfermidade da vontade, que, após o pecado, está cindida, perdida e incompleta.

⁷⁶ *Confessiones* VIII, vii, 16: “et constituebas me ante faciem meam, ut uiderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et uidebam et horrebam”.

⁷⁷ BRACHTENDORF, Johannes, *op. cit.*, p. 164.

A vontade sente essa cisão e trabalha para sua reunificação, afinal existem dois movimentos da vontade, “porque uma delas não é completa, e está presente numa aquilo que falta à outra”.⁷⁸ Falar-se-á sobre essas duas vontades na próxima seção.

6. A *uoluntas* e a *graça*

Hannah Arendt analisa essa problemática da vontade como duas vontades antagônicas, *nolle* e *uolle*, em que a primeira não deve ser entendida como um “querer não querer”, mas sim como uma ação contrária ao querer. Embora o próprio Agostinho use essa terminologia, não nos parece caber no seu desenvolvimento filosófico essa concepção separatista de duas vontades, pois a conclusão que Arendt chega é que o amor, peso da alma, é quem uniria as duas vontades, e não mais a graça. Ora, sendo a divisão da vontade uma consequência do pecado, só a graça poderia restabelecer essa desordem, já que a vontade, curada sem o auxílio divino, seria onipotente.⁷⁹ O amor, no entanto, não nos parece tão forte para unir esses dois movimentos da vontade, pois o amor também pode voltar-se às coisas inferiores desordenadamente. Por isso, ao contrário de Hannah Arendt, inserimos a noção dessa cisão como dois movimentos contrários e opostos – embora o bispo de Hipona diga que há duas vontades,⁸⁰ uma carnal e outra espiritual, pois, apesar de querer e não querer, era um só quem queria e não queria.⁸¹

Para encerrar essa discussão sobre a cisão da vontade, o leitor poderia questionar-se por que Agostinho não se convertera ao ouvir os testemunhos, mas pôde cessar sua crise, seu choro e abraçar a continência ao ouvir o simples cantar de uma criança, que foi atribuído por ele como sinal divino. Um pouco antes dessa experiência forte, o hiponense coloca na boca da continência personificada uma fala que proporciona o entendimento dessa questão:

Abria-se-me a casta dignidade da continência, serena e não dissolutamente alegre, acariciando-me honestamente para que viesse e não hesitasse, e estendendo, para me receber e me abraçar, as piedosas mãos cheias de uma imensidão de bons exemplos. Aí estavam tantos jovens e donzelas, aí estavam numerosa juventude, e gente de todas as idades, e as viúvas veneráveis, e as anciãs que

⁷⁸ *Confessiones* VIII, ix, 21: “quia una earum tota non est et hoc adest alteri, quod deest alteri”.

⁷⁹ cf. CUNHA, Mariana. O movimento da alma: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2001, p. 59.

⁸⁰ É impossível pensar na filosofia agostiniana duas vontades com duas substâncias diferentes, pois isso levaria a um maniqueísmo combatido pelo próprio autor. Para aprofundamento, cf. *Confessiones* VIII, x, 22- 24.

⁸¹ cf. *Confessiones* VIII, x, 22.

ficaram virgens, e em todos havia a mesma continência, de modo algum estéril, mas mãe fecunda de filhos das alegrias do esposo que és tu, Senhor. E ela ria-se de mim com riso animador, como se dissesse: “Tu não serás capaz do mesmo que estes, do mesmo que estas? Será então que estes e estas são capazes por si mesmos e não no Senhor seu Deus? O Senhor seu Deus concedeu-me a eles. Porque é que te apoias em ti e não te aguentas? Lança-te nele, não tenhas medo; ele não se afastará, deixando-te cair: lança-te com confiança, ele acolher-te-á e sarar-te-á.”⁸²

Como a própria castidade avisa, para o homem ter suas cadeias de escravidão da vontade quebradas é necessário lançar-se na graça de Deus e aí reside a diferença deste momento com os outros que antecedem, pois a conversão só foi possível a Agostinho quando lançou diante de Deus um sacrifício de louvor, por meio do choro – que representava todas as suas deformidades – e de uma contrição amaríssima⁸³ de suas iniquidades. Com isso, a maneira com que Agostinho se aproximou das Escrituras, especialmente da carta do Apóstolo, era única. Mais jovem havia se achegado às leituras bíblicas, mas as julgava demasiada infantil. Porém, como se curvava com humildade, abriu-se a ele uma verdadeira torrente grandiosa da bênção divina. Isabelle Koch sintetiza isso ao dizer que “tentar poder por si mesmo, quando só Deus pode: isso não é erro, é orgulho”.⁸⁴

“A graça anula a cisão da vontade e liberta a vontade para ser inteiramente boa e, em conformidade com isso, determinar suas aspirações eficazes para a ação”,⁸⁵ assim, a função da graça é restabelecer a liberdade ao livre arbítrio da vontade, pois ser livre é conduzir o bem até o seu fim. Sendo a vontade um bem mediano, deve voltar-se a um bem mais perfeito. Através da posição humilde com que se aproxima do texto bíblico, Agostinho recebe a graça e a conversão. Onde a graça abunda, a vontade volta a ser verdadeiramente livre.

⁸² *Confessiones* VIII, xi, 27: “Aperiebatur enim ab ea parte, qua intenderam faciem et quo transire trepidabam, casta dignitas continentiae, serena et non dissolute hilaris, honeste blandiens, ut uenirem neque dubitarem, et extendens ad me suscipiendum et amplectendum piis manus plenas gregibus bonorum exemplorum. Ibi tot pueri et puellae, ibi iuuentus multa et omnis aetas et graues uiduae et uirgines anus, et in omnibus ipsa continentia nequaquam sterilis, sed fecunda mater filiorum gaudiorum de marito te, Domine. Et irridebat me irrisione hortatoria, quasi diceret: “Tu non poteris, quod isti, quod istae? An uero isti et istae in se ipsis possunt ac non in Domino Deo suo? Dominus Deus eorum me dedit eis. Quid in te stas et non stas? Proice te in eum, noli metuere; non se subtrahet, ut cadas: proice te securus, excipiet et sanabit te”.

⁸³ cf. *ibid.* VIII, xii, 29.

⁸⁴ KOCH, Isabelle. Sobre o conceito de voluntas em Agostinho. Discurso, São Paulo, n.40, 2010, p. 92.

⁸⁵ BRACHTENDORF, Johannes, *op.cit.*, p. 176.

7. Bem beatificante e memória

Ora, através da graça e do desenvolvimento narrativo do livro oitavo, percebe-se com clareza que a vontade está livre para seguir o bem que traz a alegria. Porém, qual é esse bem? Como já explicitado, ao pecar, o homem perdeu o conhecimento do bem que lhe garante a felicidade, embora não tenha perdido o desejo de ser feliz. Uma das finalidades do livro décimo é trazer à tona o bem beatificante.

A distância temporal que separa os relatos autobiográficos dos primeiros nove livros com o décimo faz analisar as *Confessiones* como uma colcha de retalhos, em que Santo Agostinho pode refletir sobre o seu passado e sobre o presente. Ora, é precisamente após narrar toda sua vida que o autor se questiona qual a utilidade disto, já que nada acrescenta a Deus, que tudo sabe, “diante de cujos olhos está nu o abismo da consciência humana”.⁸⁶ Contudo, ele reconhece que sua confissão desperta nos homens a possibilidade de arrependimento e conversão, ao mesmo tempo que, narrando-se aos outros, pode ser por eles corrigido.⁸⁷ Nesse sentido, Agostinho propõe-se a narrar não quem ele foi, mas quem já é e ainda é.⁸⁸ Porém, conhece-se ele mesmo por inteiro? O hiponense afirma que o homem se desconhece em partes, pois há no homem algo que nem mesmo o espírito, que está dentro dele, conhece. Ora, se o homem não é capaz de conhecer-se por inteiro, a narrativa confessional parece não fazer mais sentido. Como será possível dizer aos homens de fé quem ele era, o que a graça transformou em sua vida, quais tentações ele resiste e quais não consegue resistir,⁸⁹ se não há possibilidade de comparação com o estado presente? É diante dessa problemática que surge a necessidade de recorrer ao Criador do homem, que o conhece todo. Assim, conhecer a Deus é conhecer-se a si mesmo, daí explica-se o pedido que abre o décimo livro:

Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti. Ó virtude da minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que a tenhas e possuas sem mancha e sem ruga. Esta é a minha esperança; por isso falo e nesta esperança me alegro, quando experimento uma sã alegria.⁹⁰

⁸⁶ *Confessiones* X, ii, 2: “cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae”

⁸⁷ cf. *ibid.* X, iii, 4.

⁸⁸ cf. *ibid.* X, iv, 6.

⁸⁹ cf. *ibid.* X, v, 7.

⁹⁰ *Ibid.* X, i, 1: “Cognoscom te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Uirtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut hábeas et possideas sine macula et ruga. Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo”.

O primeiro passo nessa busca agostiniana por Deus é a constatação que o ama firmemente. Porém, quando o homem ama a Deus, o que ele de fato ama? A pergunta fundamenta-se num dado importante e um paradoxo já levantado no livro I das *Confessiones*. Ora, amar algo ou alguém pressupõe que o sujeito conheça aquilo ou aquele que ama. Porém, se ele deseja conhecer seu objeto de amor é porque ainda não sabe o amante o que amar. Esse é o paradoxo do conhecimento que desenvolver-se-á na reflexão sobre a memória. No entanto, Agostinho afirma que ama uma luz, voz, perfume, alimento e abraço do homem interior que há nele quando ama a Deus.

O movimento da procura do conhecimento de Deus começa a partir da realidade sensível. Ao perceber a beleza das criaturas, que participam no ser e refletem a beleza do criador, o hiponense interroga-as e recebe como resposta que deve procurar acima delas, pois foram feitas. E voltando-se para si mesmo, ao questionar-se, percebe a si como homem constituído de alma e corpo, sendo aquela o interior e este o exterior. Numa hierarquia, a alma é superior ao corpo, pois preside-o, julga-o e vivifica-o; afinal, o homem exterior só conheceu as realidades sensíveis a partir do interior. Desse modo, quanto mais voltado às coisas exteriores, menos o homem encontra-se a si mesmo e a Deus, ou seja, o vetor desta busca é interiorizante.

Assim, dada a impossibilidade de encontrar Deus exteriormente, é possível encontrar a Deus na alma? Ora, sendo esta a julgadora daquilo que é sensível, não se trata a alma apenas como uma faculdade humana – afinal, um animal também sente com a carne, vê com os olhos, ouve com os ouvidos, e assim por diante. Assim, não é possível tal empreitada através dos sentidos. Daí Santo Agostinho parte sua análise às planícies e vastos palácios da memória.⁹¹

Na psicologia agostiniana, o processo de formação dos objetos da memória passa pelos sentidos. Ora, estes são como portas pelas quais adentram imagens da coisa. Ademais, a memória ainda tem a capacidade de trazer à tona imagens formadas pelos sentidos. Sem o auxílio destes sentidos, é possível imaginar o branco ainda que no escuro, ou então distinguir o perfume dos lírios e das violetas sem cheirá-las. Na memória, é possível ainda estabelecer relações entre as imagens e projetar o futuro de maneira que se pode ansiar que algo aconteça, através do experimentado, ou ainda ansiar que não aconteça.

⁹¹ cf. *Confessiones* X, viii, 12.

A memória, porém, não apenas retém as imagens vindas dos sentidos, mas noções intelectivas. Estas não entram pelos sentidos, mas são auto evidentes, o que alarga a reflexão da memória de um grande armazém de percepções externas para um lugar de um certo conhecimento inato dessas realidades inteligíveis, que, no entanto, só são percebidas quando recebem a atenção,⁹² e são recolhidas e organizadas – a isto é dado o nome de aprendizado. Desse modo, Agostinho problematiza ainda a memória das ciências matemáticas, dos afetos e o trabalho da memória na comunicação humana.

Parece que a busca no santuário memorial não cessará, dada a enormidade de coisas que são possíveis tirar dos recônditos desse grande salão. Porém, surge uma grande dificuldade na sua análise: é possível lembrar-se do esquecimento. Ora, além de não ter fim, a empresa agostiniana parece dirigir-se ao fracasso, já que, tentando localizar um conhecimento de Deus dentro da memória, encontra tudo. Encontra inclusive o esquecimento, que, num primeiro instante, é aquilo que destrói a memória. Contudo, o esquecimento não é um objeto externo que adentra na memória, mas deve estar nela para que se lembre dele. Como é possível que a presença do esquecimento possibilite a lembrança de que se esqueceu?

8. *Memoria sui e Memoria Dei*

“Quem ama a Deus e o busca deve, por isso, transpor todas as coisas criadas, até mesmo espírito humano e sua memória”.⁹³ Assim, Agostinho parte para o próximo passo, não tendo encontrado na memória o que queria:

Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me de ti. Têm memória os animais e as aves: de outro modo não voltariam às suas tocas nem aos seus ninhos, nem a muitas outras coisas a que estão habituados; nem poderiam habituar-se a coisa alguma senão por meio da memória. Irei, portanto, além da própria memória para alcançar aquele que me distinguiu dos quadrúpedes e me fez mais sábio que as aves do céu; irei além da memória para te encontrar, ó verdadeiro bem, ó suavidade segura, para te encontrar? Se te encontrar fora da

⁹² cf. BRACHTENDORF, Johannes, *op.cit.*, p. 211-212.

⁹³ *Ibid.*, p. 206.

minha memória, estou esquecido de ti. E, se não estou lembrado de ti, como é que te encontrarei?⁹⁴

Com a narração bíblica da mulher que perdera uma dracma, o bispo de Hipona amplia sua reflexão sobre a relação entre a memória e o conhecimento. Ora, a mulher jamais encontraria sua dracma perdida se não tivesse em sua memória a imagem da dracma e se não tivesse notado que a havia perdido. “Contudo, se, por acaso, alguma coisa, como qualquer corpo visível, desaparece da vista, não da memória, conserva-se interiormente a sua imagem, e procura-se, até que seja restituída à vista”.⁹⁵ Deste modo, o esquecimento não é pleno, pois se assim o fosse não seria capaz de lembrar-se, ao menos, de procurar o que está ausente. Com isso, a procura de algo esquecido é na verdade a procura de uma parte perdida do objeto associado por hábito. Da mesma forma, quando se esquece um nome de uma pessoa, todas as possibilidades não são aceitas até que se apresentasse aquele que se ligaria costumeiramente àquela.⁹⁶ Para lembrar-se de algo é necessário que o costume seja dilacerado em parte e não no todo, assim, se há esquecimento pleno não pode haver busca, pois a memória conclama a integridade originária.⁹⁷ Com isso, lembrar-se do esquecimento é lembrar-se de ter esquecido e não esquecer.

A reflexão sobre a memória desenvolve-se na perspectiva de encontrar a Deus, ou, como salienta Brachtendorf, essa discussão serve de pano de fundo para a defesa da tese agostiniana de que o homem se orienta por Deus como sumo bem. Como buscá-lo, então? “Quando te procuro, ó meu Deus”, diz Agostinho, “procuro uma vida feliz. Pois o meu corpo vive da minha alma e a minha alma vive de ti”.⁹⁸ A busca de Deus se manifesta, num primeiro sentido, não por ele em si, mas pelo que ele é para a alma, afinal ele é a vida da alma.⁹⁹

⁹⁴ *Confessiones* X, xvii, 26: Quid dicis mihi? Ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam uim meam, quae memoria uocatur, uolens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest. Habent enim memoriam et pecora et aues, alioquin non cubilia nidusue repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere ualerent ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separauit me a quadrupedibus et a uolatilibus caeli sapientiosem me fecit. Transibo et memoriam, ut ubi te inueniam, uere bone, secura suauitas, ut ubi te inueniam? Si praeter memoriam meam te inuenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inueniam te, si memor non sum tui?”

⁹⁵ *Ibid.* X, xviii, 27: “Uerumtamen si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria, ueluti corpus quodlibet uisibile, tenetur intus imago eius et quaeritur, donec reddatur aspectui”.

⁹⁶ cf. *Ibid.* X, xix, 28.

⁹⁷ cf. ABBUD, Cristiane, *op.cit.*, p. 134.

⁹⁸ *Confessiones* X, xx, 29: “Cum enim te, deum meum, quaero, uitam beatam quaero. Quaeram te, ut uiuat anima mea”.

⁹⁹ cf. ABBUD, Cristiane, *op.cit.*, p. 138.

A tese agostiniana da felicidade universal dos homens é tirada dos escritos ciceronianos, do qual o hiponense foi leitor e receptor. Então, se todos querem ser felizes, onde está a felicidade e qual experiência a teria originado? Para saber o que é a felicidade, ela deve estar presente na memória. No entanto, ela não está presente como a memória que se vê com os olhos, pois não é corporal; não está presente na memória como os números, pois conhecê-los é o mesmo de tê-los – ao contrário da felicidade, que mesmo conhecê-la não significa possuí-la -; ou ainda não está presente como quando se lembra da eloquência, que foi aprendida pelos sentidos corporais. Apesar disso, “assim como todos estão de acordo em quererem ser felizes, assim também estariam de acordo em querer sentir alegria (...) e a esta alegria chamariam vida feliz”,¹⁰⁰ ou seja, o homem equipara a alegria à vida feliz de tal modo que sentir aquela é querer esta.

Mas a que alegria se refere Agostinho ao assimilá-la à vida feliz? A palavra latina é *gaudium*, que pode ser traduzida como gozo, uma alegria verdadeira. Ora, esta alegria só é possível ser originada, mantida e direcionada a Deus. Apesar do desejo universal da vida feliz, o objeto que traz a felicidade não é unívoco: uns podem esperar a felicidade por seguir tal carreira profissional, outros aspiram a felicidade por outro motivo, mas é inegável que todos desejam essa alegria.

Contudo, parece haver uma certa relação entre alegria e verdade, já que ninguém pode se dizer feliz e no erro ao mesmo tempo,¹⁰¹ “pois a vida feliz é uma alegria que vem da verdade. É uma alegria que vem de ti, que é a Verdade, ó Deus”.¹⁰² Não existe vida feliz distante de Deus, que é a causa, fonte e fim da felicidade do homem. Com isso, pode-se inferir que onde a verdade está, também Deus está.

Santo Agostinho, incansável buscador da verdade, não se dá por vencido até dizer onde é que Deus está na memória – afinal, desde que aprendera sobre Ele nunca mais dele se tinha esquecido.¹⁰³ Obviamente este aprendizado a que se remete não se trata de um conjunto de imagens teóricas, mas este aprendizado é implícito e interior. Sendo Deus o criador do homem, em algum momento houve contato com ele,

¹⁰⁰ *Confessiones* X, xxi, 31: “quemadmodum consonant (...) se uelle gaudere atque ipsum gaudium uitam beatam uocant”.

¹⁰¹ cf. GILSON, Étienne, *op. cit.*, p. 204.

¹⁰² *Confessiones* X, xxiii, 33: “beata quippe uita est gaudium de ueritate. Hoc este enim gaudium de te, qui Ueritas es, deus”

¹⁰³ cf. *ibid.* X, xxiv, 35.

porém, sobre essa experiência de felicidade, como Agostinho mesmo relata, “não procuro agora saber se todos, individualmente, ou se naquele homem que primeiro pecou, no qual todos morremos e do qual todos nascemos na infelicidade”.¹⁰⁴

Como já analisado, Adão é tido pelo Hiponense como a raiz de toda humanidade que viria depois dele. Nesse sentido, tanto a humanidade enfrentou as desgraças do pecado original, porém deve-se ter em conta o outro lado dessa experiência com Deus no Paraíso: o homem, em Adão, viveu intensamente a experiência de felicidade. Por isso, no *De Trinitate*, Agostinho afirma:

Não se recorda absolutamente de sua primeira felicidade: esta existiu, mas não existe mais. Dela se esqueceu completamente, o que a impede de ter qualquer recordação. Acredita porém, nela, pelo testemunho fidedigno das Escrituras de seu Deus, escritas por meio de seu Profeta, e que lhe falam da felicidade no paraíso; e que atestam, conforme a tradição histórica, a felicidade primitiva do homem e o seu primeiro pecado.¹⁰⁵

Essa possibilidade de lembrança de Deus pode ser tomada de duas maneiras. A primeira refere-se mais a essa experiência divina através de Adão, pois, se neste homem original caíram todos os homens, também nele todos contemplaram a Deus, ou, na nomenclatura dada por Brachtendorf, encontro pré-natal.¹⁰⁶ A segunda refere-se a um encontro com Deus que é perceptível a partir de princípios práticos, estéticos e lógico-matemáticos, especialmente através da Verdade. Nas *Confessiones*, na análise do livro décimo sobre a felicidade, Agostinho parece privilegiar a presença de Deus através da memória. Inegável, no entanto, é o fato que, se houve em Adão a experiência de pecado, houve também a experiência de encontro com Deus.

Após o pecado, o homem esqueceu-se do fim que traria a felicidade plena ao seu ser, bem como esqueceu-se qual o caminho deveria ser tomado para alcançar tal fim. Porém, o ser humano não tem a possibilidade de esquecer-se plenamente de Deus, mas pode encobrir essa lembrança a ponto de torna-la quase imperceptível, mas jamais tornaria essa experiência de Deus, que aprendera em Adão, inoperante.

¹⁰⁴ *Confessiones* X, xx, 29: “Utrum singillatim omnes, na in illo homine, qui primus peccauit, in quo et omnes mortui summus et de quo omnes cum miséria nati sumus”.

¹⁰⁵ *De Trinitate* XIV, xv, 21: “Non sane reminiscitur beatitudinis suae: fuit quippe illa et non est, eiusque ista penitus oblita est; ideoque nec commemorari potest. Credit autem de illa fide dignis Litteris Dei sui, per eius prophetas conscriptis, narrantibus de felicitate paradisi, atque illud primum et bonum hominis et malum historica traditione indicantibus. Domini autem Dei sui reminiscitur”.

¹⁰⁶ cf. BRACHTENDORF, Johannes, *op.cit.*, p. 215.

É a este aprendizado a que se refere, à marca da inquietude colocada por Deus dentro do homem como um motor que propicia o retorno à origem.

Então, onde é que eu te encontrei para te aprender? Com efeito, ainda não estavas na minha memória antes de eu te aprender. Onde é que, então, eu te encontrei para te aprender, senão em ti, acima de mim? E não há lugar em parte alguma, e afastamo-nos e aproximamo-nos, e não há lugar em parte alguma. Ó Verdade, em toda a parte estás a disposição de todos os que te consultam, e respondes ao mesmo tempo a todos os que te consultam, ainda que sobre coisas diversas. Tu respondes claramente, mas nem todos te ouvem claramente.¹⁰⁷

Ora, o lugar onde Agostinho encontra Deus é no próprio Deus, acima do homem. Trata-se do Mestre Interior, totalmente transcendente, porém tornado por si próprio imanente ao homem permitindo um conhecimento desse seu mistério. É através do homem interior que Deus conhece tudo, sustenta tudo, está presente em tudo, apesar de ser transcendente a tudo. “Deus *está com* todas as coisas; só o homem, se quiser, pode *estar com* Deus, pois somente o homem experimenta e conhece a presença universal de Deus nas criaturas”,¹⁰⁸ isso é expresso pelo bispo de Hipona no trecho das *Confessiones* mais conhecido e citado, o *sero te amaui*, “eis que estavas dentro de mim e eu fora, (...) tu estavas comigo e eu não estava contigo”.¹⁰⁹

Com isso, ao buscar a Deus, Agostinho encontra ainda o verdadeiro bem que garante a ele a vida feliz, o bem beatificante. Apesar de o pecado ter atingido o homem profundamente, fazendo-o esquecer o bem que lhe trazia a beatitude, esse esquecimento não pode ser pleno, pois o vínculo ontológico entre criador e criatura não se pode apagar. É Deus quem, do mais íntimo do íntimo, habita no homem interior, como mestre e fundamento último do ser. Desse modo, a procura por Deus é interiorizante e ascensional. “Podemos entender a onipresença divina como a memória que o homem tem da Felicidade, da Verdade ou de Deus. (...) A presença divina no homem identifica-se ao verdadeiro anseio humano de retorno ao criador”.¹¹⁰

¹⁰⁷ *Confessiones* X, xxvi, 37: “Ubi ergo te inueni, ut discerem te? Neque enim iam eras in memoria mea, priusquam te discerem. Ubi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me? Et nusquam locus, et recedimus et accedimus, et nusquam locus. Ueritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diuersa consulentibus. Liquide tu respondes, sed non liquide omnes audiunt”.

¹⁰⁸ GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 209-210.

¹⁰⁹ *Confessiones* X, xxvii, 38: “ecce intus erat et ego foris (...), mecum eras, et tecum nom eram”.

¹¹⁰ ABBUD, Cristiane, *op. cit.*, p. 157.

Com isso, não foi Deus quem se afastou do homem, pois “é íntimo ao coração, mas o coração afastou-se dele”.¹¹¹ Neste sentido, o pecado também se insere na dinâmica da inquietude, pois o pecado de Adão “foi seu afastamento do Ser e a teimosia orgulhosa em permanecer voltado ao não-ser, ao nada, buscando ali sua realização, sua paz e seu contentamento, crendo bastar-se a si mesmo. (...) Pecou, destarte, pela recusa do ser do Ser”.¹¹²

Como apresentamos no capítulo precedente, o ser humano é criado, relativo e direcionado. Dessa maneira, a inquietude se manifesta no sentido ontológico, por meio de uma quebra da trajetória natural e comum que deveria ser trilhada por todos.

Com isso, conclui Pegueroles,

Esta é a verdadeira imagem da inquietude humana. Não somente uma tendência até Deus, uma busca do Ser através e por cima dos seres, mas uma tensão entre duas tendências, o amor Dei e o amor sui. Melhor dizendo, uma tendência até Deus, indestrutível, sempre presente, mas retardada, obstaculizada, abortada muitas vezes, pelo peso do pecado, pelo egoísmo estéril e a fascinação do temporal e do nada.¹¹³

Se o pecado original trouxe o esquecimento ontológico sobre quem era o homem em sua essência mais profunda, foi através da Encarnação do Verbo, da mediação soteriológica de Cristo, da inabitação de Deus no homem, que o Divino mostrou ao humano o que é ser humano. Portanto, Deus nunca se distanciou do homem no sentido ontológico.

Tendo mostrado quais são os desdobramentos da noção de inquietude em diversas áreas da filosofia agostiniana, após apresentar a presença ontológica da Verdade divina, que é o próprio Deus no homem, além da possibilidade de liberação da vontade, cremos que é possível iniciar uma outra discussão: sabendo que Deus é o bem supremo a ser possuído para ser feliz, como possuí-lo? Será possível, afinal, encontrar repouso?

¹¹¹ *Confessiones* IV, xii, 18: “Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo”.

¹¹² TAURISANO, Ricardo, *op.cit.*, p. 96.

¹¹³ PEGUEROLES, Juan, *op.cit.*, p. 93.

LOUVOR, BEATITUDE E REPOUSO

1. A circularidade da fé e da razão

O terceiro e último trecho do próêmio das *Confessiones* que nos propomos a analisar é o maior e concentra uma ampla diversidade de assuntos tratados no restante do livro. Ora, como já salientamos, este preâmbulo confessional comporta em si uma síntese à maneira de Agostinho sobre os desdobramentos da manifestação do seu interior.

Diz o hiponense neste excerto:

Senhor, faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te, se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te. Mas quem te invoca sem te conhecer? Porque sem saber pode invocar uma coisa por outra. Ou, pelo contrário, será que és invocado para seres conhecido? *Mas como hão de invocar aquele em quem não creram? Ou como creem se não houver pregador? E louvarão o Senhor aqueles que o procuram.* Pois quem o procura encontra-o, e quem o encontra louvá-lo-á. Que eu te procure, Senhor, invocando-te e te invoque crendo em ti: pois a nós já foste pregado. Invoca-te, Senhor, a minha fé, a fé que tu me deste e me inspiraste pela humanidade do teu Filho, pelo ministério do teu pregador.¹¹⁴

À primeira vista, tal fragmento parece não dar continuidade direta à discussão anterior. Se antes eram analisadas as realidades humanas e sua condição pervertida e divina, neste trecho insere-se pela primeira vez um pedido ao “tu, *Senhor*”. Neste sentido, percebe-se a mudança do paradigma confessional agostiniano, que agora engloba a possibilidade da relação entre o humano decaído e o divino absoluto. Ora, o próprio pedido é em si uma abertura a esta relação, pois o que é solicitado é a ciência (*scientia*, substantivo derivado do verbo *scire*) e a compreensão. A diferença entre um e outro pode ser entendida como a abertura do problema da possibilidade de alcance de Deus, pois, conforme anunciado anteriormente, a relação entre o Ser e os seres não pode ser desfeita, mas deve ser objetivada e realçada positivamente. Com isso, a ciência refere-se ao conhecimento de algo e a compreensão uma espécie

¹¹⁴ *Confessiones* I, i, 1: “Da mihi, Domine, scire et intellegere, utrum sit prius inuocare te an laudare te et scire te prius sit an inuocare te. Sed quis te inuocat o nesciens te? Aliud enim pro alio potest inuocare nesciens. An potius inuocaris, ut sciaris? Quomodo autem invocabunt, in quem non crediderunt? Aut quomodo credunt sine praedicante? Et laudabunt Dominum qui requirunt eum. Quaerentes enim inueniunt eum et inuenientes laudabunt eum. Quaeram te, Domine, inuocans te et inuocem te credens in te; praedicatus enim es nobis. Inuocat te, Domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem Filii tui, per ministerium praedicatoris tui”.

de apreensão intelectual do que se conhece. Desse modo, sugere uma certa posse de algo, ainda que parcial. O compreender, portanto, vai além do conhecer.

O pedido de Agostinho é de conhecer e de compreender, pois além de saber qual o caminho correto para ir em direção à Deus, ele quer possuir esse caminho de maneira excelente. Assim, o pedido à divindade é feito em dois termos: no primeiro solicita-se conhecer e compreender que a ação do indivíduo ante a divindade seja a invocação ou o louvor, enquanto no segundo pede-se que se saiba e compreenda se o objeto dessa ciência e compreensão é invocá-lo primeiro ou conhecê-lo antes de invocá-lo. Com isso, no primeiro o foco recai sobre as ações do indivíduo, no segundo recai sobre o objeto do conhecimento que possibilita essa ação.

Ademais, se é pedido ao Ser que lhe conceda algo, supõe-se que aquilo que é pedido – neste caso a ciência e a compreensão – não seja dado por natureza. Com isso, o pedido é manifestação de uma relação presente e insistente da criatura ante o Criador, pois se Ele não conceder àquele o que é pedido, não sofreria danos nem diminuições, mas a criatura sim, pois é finita e sempre dependente d’Ele. Ora, ao pedir o saber e o compreender, o hiponense reforça a dependência ontológica que o criado sente de quem o criou. Desse modo, “trata-se portanto de um exercício: manejar problemas, ensaiar soluções, testar os limites entre o que dizemos e o que de fato sabemos serão um modo de deixar vir à tona, lado a lado, conjugados, a finitude humana e o socorro divino”.¹¹⁵

Ainda sobre este pedido, Agostinho não está preocupado em estabelecer a possibilidade da relação entre Deus e os homens, mas louva e confessa ao “tu, *Senhor*” sabendo que este pode compreender o seu discurso laudatório. Isso se dá, pois, ao romper o silêncio de sua finitude e aspirar superá-la; o homem utiliza-se de uma palavra suplicante que pode ser compreendida afinal o destinatário do louvor e da petição é também Palavra (*Uerbum*).¹¹⁶

A sensação do leitor do texto é de uma aporia, já que, na medida em que se vai introduzindo a problemática, Agostinho cerca de todos os lados as possíveis saídas. Isso se dá através de uma série de perguntas em sequência que o hiponense faz a respeito do problema da invocação. Ora, no extrato “*quem te invoca sem te*

¹¹⁵ NOVAES, Moacyr, *op.cit.*, p. 172.

¹¹⁶ cf. TAURISANO, Ricardo, *op.cit.*, p. 102.

conhecer? Porque sem saber pode invocar uma coisa por outra” parece ser apontado como precedente o conhecimento em relação a invocação. No entanto, por se tratar de uma filosofia cerceada por crises, o bispo de Hipona logo inverte a proposição: se antes parecia ser impossível invocar sem conhecer – já que para chamar é necessário que se saiba como chamar –, agora, ao contrário, é lançada a hipótese se não é a invocação quem possibilita o conhecimento – pois “*será que és invocado para seres conhecido?*”. Mais uma vez o autor das *Confessiones* leva o leitor a uma aporia.

“*Mas como hão-de invocar aquele em quem não creram? Ou como creem se não houver pregador?*”. Assim, o leitor é incitado a mais uma dificuldade ante o problema do conhecimento e da compreensão de Deus. Agostinho insere um dado importante que até então havia sido posto implicitamente: a fé. Esta é quem possibilita uma invocação. Na primeira frase são usados dois verbos, “hão de invocar” (*inuocabunt*) e “creram” (*crediderunt*), em tempos diferentes. O primeiro está no futuro imperfeito ao passo que o segundo é um pretérito perfeito. Assim, o narrador confessional coloca uma ação ocorrida e acabada num determinado momento passado diante de uma ação futura indeterminada no tempo, uma ação nem iniciada. Neste contraste está presente a necessidade de uma fé anterior, pontual, capaz de se arrastar no futuro, que como consequência pode gerar a invocação.¹¹⁷ Assim, constata-se uma certa necessidade da fé anterior à invocação. Mas como é possível invocar sem um pregador, ou ainda, como é possível invocar sem a fé transmitida através da pregação? Nesse sentido, parece que Agostinho está inserindo uma certa circularidade entre a tríade invocação–conhecimento–fé. Diferente de outras correntes filosóficas anteriores e posteriores, não é possível encontrar nos escritos do hiponense uma delimitação clara e sistemática, pois ele não tem pretensão de escrever tratados puramente lógicos, mas sempre há três intenções por trás dos seus textos, que são a edificação do gênero humano, da Igreja cristã e da espiritualidade.¹¹⁸

Não obstante, a despeito das crises que movem o pensamento agostiniano, são as soluções a base do seu edifício filosófico. “*E louvarão o Senhor aqueles que o procuram. Pois quem o procura encontra-o, e quem o encontra louvá-lo-á*”. Com isso, percebe-se a circularidade anteriormente dita, pois só será possível louvar quem

¹¹⁷ cf. TAURISANO, Ricardo, *op.cit.*, p. 112-113.

¹¹⁸ Recomendamos a leitura do famoso escrito de A. Trapé, “Agostinho: homem, pastor e místico” para uma percepção mais clara dessa finalidade dos escritos agostinianos.

procurar, só quem procurar irá encontrar e só quem encontrar irá louvar. Nesse sentido, “é imperativo conhecer desconhecemos o que invocamos”,¹¹⁹ afinal, o louvor só é possível a quem procura encontrar aquilo que não possui. Agostinho já explicitou no primeiro trecho analisado deste próêmio que o homem quer louvar o Senhor, pois foi criado a Ele. Porém, não seria este querer mais um anúncio da soberba humana? Parece-nos que a saída de Agostinho é colocar o louvor como sinônimo de encontrar a Deus; quem encontrá-lo, afinal, irá louvá-lo. É pelo louvor que o homem atinge seu fim, é pelo louvor que o homem se direciona ao Criador, sem agir soberbamente, pois a fé que possibilita a louvação é dada pelo Senhor. Com isso, se o homem não louvar então agirá soberbamente contra o Absoluto, já que o louvor pressupõe o encontro com Ele.

Parece-nos haver, então, uma semelhança entre o louvor e a posse de Deus como condição do apaziguamento do coração. Já apontamos no capítulo precedente que o próprio Deus, como criador e doador constante de ser às criaturas, é também o fim delas. Sobre a conexão entre o louvor e a beatitude exploraremos mais à frente.

“Que eu te procure, Senhor, invocando-te, e te invoque crendo em ti: pois a nós já foste pregado. Invoca-te, Senhor, a minha fé, a fé que tu me deste e me inspiraste pela humanidade do teu Filho, pelo ministério do teu pregador”. Assim “quem o encontra, tomando ciência dele, nesse próprio conhecer e compreender definitivos, torna-se beatificado, quando conhecê-lo equivale possuí-lo, e possuí-lo, a ser feliz com ele, que é sua própria beatitude”.¹²⁰ Desse modo, os operadores da busca por Deus são postos em circularidade: o conhecer depende da invocação; a invocação, da crença; a crença, do conhecer, que depende da invocação, que depende da crença, que depende do conhecimento, e assim por diante. Nesse sentido, a circularidade entre a fé e a razão sustenta a possibilidade do louvor, do encontro e da posse de Deus como condição última da felicidade. É nesse ritmo ascensional que se desenvolve toda a narrativa das *Confessiones*.

Tendo analisado o último trecho que nos faltava, nos aprofundaremos nos problemas levantados nesta análise: o repouso em Deus, a beatitude e posse de Deus como finalidade humana e a pressuposta relação entre o louvor e a beatitude.

¹¹⁹ ABBUD, Cristiane, *op.cit.*, p. 46.

¹²⁰ TAURISANO, Ricardo, *op.cit.*, p. 123.

2. Deus: Verdade, Felicidade e Eternidade

No capítulo precedente, analisamos a busca de Deus na memória, que culminou, por meio da Verdade, com o encontro d'Ele no mais íntimo do interior humano. Se “a presença divina no homem se identifica ao verdadeiro anseio humano de retorno ao criador”,¹²¹ então essa busca de Deus só pode ter como fim o encontro do Absoluto no mais profundo de si, e é, a partir disso, que o homem poderá louvar. Dessa maneira, o louvor é uma antecipação daquilo que se contemplará na Eternidade, na medida em que se vê intelectualmente essa memória da Felicidade, da Verdade ou de Deus.

A equivalência destas três proposições pode ser demonstrada da seguinte maneira: da mesma forma que os que buscam a felicidade o fazem pois não a possuem, ao encontrá-la, também não querem estar no erro, mas na verdade.¹²² Ora, dessa maneira é necessário que a busca atinja um objeto que, além de trazer a felicidade, seja verdadeiro e não possa ser perdido – já que se for possível pensar em perdê-lo, a busca trará insegurança e não felicidade. Logo, a Felicidade, a Verdade e o Bem Eterno são equivalentes.¹²³ Como já salientamos, as criaturas não possuem nada de eterno por si, mas o Criador delas é imutável e desta maneira desde sempre e para sempre. Assim, o Bem Eterno é o próprio Deus, pois junto dele vive sempre o nosso bem,¹²⁴ que é Verdade¹²⁵ e Felicidade.¹²⁶

Como prenúncio à presentificação do fim do homem, o louvor atualiza à consciência o conhecimento do bem que traz a felicidade suprema ao homem. Desse modo, após o pecado, mas inspirado por Deus a retornar ao seu criador, o homem – que perdeu o conhecimento do bem que lhe conduzia à sua meta – retoma a consciência de sua vida mortal aspirante de eternidade. Assim, o louvor, que pressupõe o conhecimento de Deus, possibilita que o homem retome seu lugar na

¹²¹ ABBUD, Cristiane, *op.cit.*, p. 157.

¹²² cf. *Confessiones* X, xxiii, 33: “pois a vida feliz é uma alegria que vem da verdade”. “Beata quippe uita est gaudium de ueritate”.

¹²³ Indicamos o denso e elucidativo capítulo introdutório sobre a Beatitude, em “Introdução ao estudo de Santo Agostinho”, escrito pelo francês Étienne Gilson, onde é explorado de maneira mais intensa essas assimilações e condições sobre “Verdade-Felicidade-Deus”.

¹²⁴ cf. *Confessiones*. IV, xvi, 31: “junto de ti vive sempre o nosso bem”. “Uiuit apud te semper bonum nostrum”.

¹²⁵ cf. *Ibid.* IV, ix, 14: “Tua lei é a verdade e a Verdade és tu”. “Lex tua Ueritas et Ueritas tu”.

¹²⁶ cf. *Ibid.* X, xx, 29: “Quando te procuro, meu Deus, procuro uma vida feliz”. “Cum enim te, deum meu, quaero, uitam beatam quaero”

ordenação das criaturas. Ora, há no todo criado uma gradação de valores escalonadas a partir da vida. O grau mais alto é a Vida em si mesma, ou vida perfeita, e o grau mais baixo é a ausência de vida: o primeiro é o Ser mais perfeito, o segundo o ser menos perfeito. Aqui também há uma identificação entre Deus, que é o Ser perfeitíssimo, e a Vida perfeita. Deste modo, os termos Vida e Ser são idênticos; por isso Agostinho compara Deus à vida da alma.¹²⁷ Ora, a Vida perfeita e feliz então está junto de Deus, pois “todos querem esta vida feliz, todos querem esta vida que é a única feliz, todos querem a alegria que vem da Verdade”.¹²⁸

Portanto, basta ao homem inquieto buscar a Deus, encontrá-lo e aproveitar a vida em Sua plenitude. Porém, há uma disparidade entre o Criador e a criatura. Agostinho narra essa disparidade como uma *regione dissimilitudinis*, uma verdadeira região de dissemelhança, onde um abismo separa os extremos.¹²⁹ Essa enorme distância entre o Ser absoluto e o homem finito impede então do homem de dirigir-se a Deus, afinal tudo o que falar a Ele, d’Ele ou por Ele será insuficientemente pequeno. Essa experiência de insuficiência só pode ser superada na medida em que o próprio Verbo encarna-se tornando o verdadeiro mediador da linguagem divina na linguagem humana, da eternidade no tempo, da infinitude na finitude. Desse modo, o Verbo encarnado abre novamente, em si, o caminho que conduz à reta justiça e felicidade.

Embora seja criatura tirada do Nada e necessitada da contínua doação de ser, o homem é criatura, ou seja, há nele um vínculo ontológico de dependência em relação ao seu criador. Com isso, esta força ontológica, que se expressa como movimento na inquietude, assomada à encarnação do Verbo garantem ao homem decaído superar essa diferença em vista de superar a finitude, abraçar a semelhança, experimentar a comunhão e atingir uma *regio beatitudinis*. “A alma humana é caracterizada como uma tendência a conhecer Deus e a possuí-lo. (...) [Esta é] A concepção agostiniana de uma alma aberta no fundo e que não é completa sem Deus”.¹³⁰ Nesse sentido, reconhecer Deus como criador é reestabelecer a ordem decaída pelo pecado e garantir a plena paz à inquietude do coração.

¹²⁷ cf. *Confessiones* III, vi, 10.

¹²⁸ *Ibid.* X, xxiii, 33: “Uitam beatam omnes uolunt, hanc uitam, quae sola beata est, omnes uolunt, gaudium de ueritate omnes uolunt”.

¹²⁹ cf. *ibid.* VII, x, 16.

¹³⁰ LE BLOND, Jean-Marie. *Les conversions de Saint Augustin*. Paris: Éditions Mouton, 1950, p. 218-219

3. *Deum habere*

No entanto, abraçar essa semelhança não pressupõe em Agostinho uma “fusão de todas as formas numa forma única – o uno indiferenciado de Plotino – (...) Trata-se do exercício perpétuo de comunhão da beatitude”.¹³¹ Com isso, a experiência de comunhão pressupõe uma união e uma posse. Ora, a união entre o Ser absoluto e o ser relativo é garantido pelo vínculo ontológico, mas a posse é o que nos interessa atualmente, afinal “fora da posse de Deus, só existe miséria para o homem”.¹³² Quando Santo Agostinho descreve a *beata vita* admite que ela só é possível junto de Deus.

Possuir Deus não é apropriar-se d’Ele como uma coisa, mas pode ser entendida como uma participação em Deus. A relação entre *habere* e *participatio* é melhor entendida através da noção de μέθεξις, que inclui em si própria a raiz “ter”. Nesse sentido, é a participação em Deus que sustenta a fragilidade dos seres, é essa participação que impede o ser de cair no nada, já que “designa a relação ontológica do ser criado ao Ser por excelência”.¹³³ Assim, participar é formar-se conforme a conversão. Como já mencionado anteriormente, o ser humano passa por um processo de conversão na temporalidade para finalmente fixar-se na eternidade quando atingir a plenitude de sua forma. Ora, a forma em plenitude só é atingida com a beatificação, ou a tomada de vida feliz, do homem.

Parece-nos estreita a relação entre a criação e o sistema de dependência ontológica dos seres. A beatitude é, dizendo nos termos de *participatio*, a plenitude da forma do homem. Aqui redescobre-se o valor e a importância do “*feciste nos ad te*” na metafísica agostiniana. “Viver feliz nada mais é que ter algo eterno na consciência, participar do bem imutável ou Sumo Bem, gozar da inabalável e imutável Verdade”.¹³⁴

Ora, na criação relatada no livro do *Gênesis*, o homem é a única criatura feita à imagem e semelhança do próprio criador. Nesse sentido, a imagem é própria do homem e não dos outros criados. Isso reflete a própria dinâmica trinitária expressa por meio da *participatio*, afinal, se tudo o que existe o é na medida em que participa das Ideias divinas, há uma certa semelhança entre a Ideia e a própria coisa participante –

¹³¹ SILVA, Paula, *op.cit.*, p. 238

¹³² GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 23.

¹³³ HOLTE, Ragnar. *Béatitude et sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l’homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962, p. 216

¹³⁴ BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il neoplatonismo cristiano*. Milão: Vita e Pensiero, 1995, p. 70

daí dizíamos que uma criatura é bela ao assemelhar-se a Beleza em si, ou ainda, a criatura é casta na medida em que é semelhante à Castidade em si. – Com isso, somos levados a imaginar que a criatura é semelhante na medida em que ela se assemelha com a própria Semelhança, que é o Verbo, “imitação perfeita do Pai, o Filho representa identicamente aquele que o engendra”.¹³⁵

Desse modo, o universo em que vivemos é composto por imagens que se assemelham às Ideias, que são a Semelhança em si, ou seja, a cognoscibilidade deste mundo é possível pois há como sustento dele a Verdade eterna, que é Deus, *causa existendi e ratio intelligendi*. Isto posto, a análise da presença de Deus como fundamento da interioridade é extremamente crucial para Agostinho, já que “a presença de Deus é precisamente a força principal dessa vida, o polo da tendência à felicidade ao mesmo tempo que a regra da verdade”.¹³⁶

Dirá Gilson que “ser semelhante a outra coisa é, em certa medida, ser essa coisa, mas também é não sê-la, dado que é apenas ser semelhante a ela. Assim, a semelhança é um meio termo entre identidade e alteridade absolutas”.¹³⁷ Portanto, ser semelhante é, de certa maneira, uma *participatio*, imputada pelo Absoluto na finitude da criatura a partir da criação e que, sustentando-a presentemente, permite que ela seja e subsista. “A aspiração por uma eterna e imortal vida feliz está ontologicamente enraizada na essência da alma humana”.¹³⁸ Logo, a *beata vita* agostiniana, que é *deum habere*, é necessariamente essa participação e tomada de forma da criatura. Assim, possuir a Deus, que é a vida feliz do homem, é antes de tudo participar da vida divina subjacente a toda criação.

Se Deus está no fundo de toda possibilidade de inteligibilidade do mundo, então, no homem, sua ação se dá através do *intellectus* ou da *mens*, que é a parte superiora da alma. Assim, torna-se mais uma vez evidente o percurso dialético agostiniano da saída do sensível rumo ao inteligível, afinal a “ordem do sensível diz respeito apenas ao ‘homem exterior’”.¹³⁹ Disso decorre que a busca pela Verdade em

¹³⁵ GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 399.

¹³⁶ LE BLOND, Jean-Marie, *op.cit.*, 219.

¹³⁷ GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 401.

¹³⁸ BEIERWALTES, Werner. *Regio Beatitudinis: Augustine's concept of happiness*. Villanova: Villanova University Press, 1981, p. 50.

¹³⁹ GILSON, Étienne, *op.cit.*, p. 407

si mesma deve ocorrer através do mestre interior, através de uma autoconsciência pensante em constante relação com o divino.

O objeto amado, procurado desde sempre, desejado ardentemente por meio da multiplicidade estridente, tem a sua habitação no mais profundo da forma humana. Mais ainda, está aí, habita, silenciosamente, desde o começo temporal da existência humana e para sempre. Assim se revela à mente a sua condição metafísica última – a relação com o ser que *sempre é*. Por outro lado, nesta trajetória descendente ao fundo de si mesma, a mente descobre a característica do ser supremo, o seu nome de essência – esse –, numa eternidade *sempre presente*.¹⁴⁰

Assim, no interior da alma, é possível encontrar o mais próximo de Deus, e o homem, como um Ulisses metafórico, vê-se orientado à pátria do inteligível a partir de dentro, numa verdadeira *peregrinatio* desejante de cercar na temporalidade e na mutabilidade a eternidade, a verdade e a felicidade.¹⁴¹

4. O “Êxtase de Óstia” como paradigma da posse de Deus

Esta união entre a *mens* e Deus, que é sinal dessa *participatio*, não ocorre, no entanto, de maneira indistinta, mas agraciada. Santo Agostinho descreve em Óstia, estando junto de sua mãe, o êxtase nestes termos de uma visão intelectual do Absoluto.

Diz o hiponense assim:

eu e ela estávamos sós, debruçados a uma janela, de onde se contemplava o jardim que havia dentro da casa em que vivíamos, perto de Óstia, na foz do Tibre (...). Sozinhos, pois, falávamos um com o outro com muita doçura, e, esquecendo as coisas passadas, voltados para as que estão para vir, perguntávamos entre nós, diante da verdade, que és tu, qual haveria de ser a vida eterna dos santos, que nem os olhos viram, nem os ouvidos ouviram, nem sobe ao coração do homem. Mas desejávamos avidamente, com a boca do coração, as águas celestiais da tua fonte, fonte da vida, que está em ti, para que daí aspergidos, segundo a nossa capacidade, pensássemos, fosse de que modo fosse, numa realidade tão grandiosa.¹⁴²

Este trecho do conhecido êxtase de Óstia serve em nossa pesquisa para reafirmar a noção de participação e apreensão divina como uma apreensão

¹⁴⁰ SILVA, Paula, *op.cit.*, p. 248. *Notas da autora.*

¹⁴¹ cf. BEIERWALTES, Werner, *op.cit.*, 1995, p. 68.

¹⁴² *Confessiones* IX, x, 23: “ego et ipsa soli staremus incumbentes ad quamdam fenestram, unde hortus intra domum, quae nos habebat, prospectabatur, illic apud Ostia Tiberina (...). Colloquebamur ergo soli ualde dulciter et *praeterita* obliuiscentes *in ea quae ante sunt* extenti quaerebamus inter nos apud praesentem ueritatem, quod tu es, qualis futura esset uita aeterna sanctorum, quam *nec oculus uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit*. Sed inhiabamus ore cordis in superna fluenta fontis tui, fontis *uitae*, qui *est apud te*, ut inde pro captu nostro aspersi quoquo modo rem tantam cogitaremus.

intelectiva. Veja que no início deste capítulo ressaltamos que um dos pedidos cruciais de Agostinho é a ciência e a compreensão de qual caminho chegar até Deus. Ora, o que seria essa compreensão se não a própria apreensão pelo intelecto autoconsciente?

É interessante notar alguns elementos deste fragmento. O primeiro deles é a descrição cenográfica de uma completa solidão de Mônica e seu filho, narrador da história, debruçados em uma janela como que contemplando a grandeza da criação. O objeto do diálogo dos dois também aparece de maneira marcante, pois a conversa entre eles é marcada pela doçura diante da verdade divina. É também posto em destaque o desejo íntimo de ambos de, através da especulação escatológica, alcançar a fonte da vida. Embora já tenha sido feita anteriormente, renovamos aqui a identificação que o Hiponense traça entre a Vida perfeita e o próprio Deus. Este primeiro parágrafo termina indicando a direção que ambos seguirão para atingir essa realidade tão grandiosa. O caminho a ser trilhado, apesar de contar com a graça da aspersão da Fonte da Vida divina, é, de que modo seja, o caminho do pensamento.

E Agostinho segue dizendo:

E como a conversa chegasse à conclusão de que a deleitação dos sentidos carnis, por maior que ela seja, na luz corpórea, por maior que ela seja, diante do prazer daquela vida não parecia digna, nem de comparação, nem sequer de ser mencionada, erguendo-nos nós com mais ardente sentimento até àquilo que é sempre o mesmo, percorremos gradualmente todas as coisas corpóreas, e o próprio céu, donde o sol, e a lua, e as estrelas brilham sobre a terra. E ainda subíamos interiormente, pensando, e falando, e admirando as tuas obras, e chegámos às nossas mentes e transcendemo-las, a fim de atingirmos a região da abundância inesgotável, onde para sempre tu apascentas Israel com o pasto da verdade, e aí a vida é a sabedoria, por meio da qual todas essas coisas foram feitas, tanto as que foram como as que hão-de ser, e ela própria não é feita, mas assim é, tal como foi, e assim será sempre. (...) E enquanto falamos e a ela aspiramos, atingimo-la por um instante, com todo o bater do coração; e suspirámos, e deixamos aí presas as primícias do espírito, e voltamos ao ruído da nossa boca, onde o verbo começa e acaba.¹⁴³

¹⁴³ *Confessiones* IX, x, 24: "Cumque ad eum finem sermo perduceretur, ut carnalium sensuum delectatio quantalibet in quantalibet luce corporea prae illius uitae iucunditate non comparatione, sed ne commemoratione quidem digna uideretur, erigentes nos ardentiore affectu *in id ipsum* perambulauimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi *pascis Israel* in aeternum ueritate pabulo, et ibi uita sapientia est, per quam fiunt omnia ista, et quae fuerunt et quae futura sunt, et ipsa non fit, sed sic est, ut fuit, et sic erit semper. (...) Et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam

De fato, é perceptível neste trecho a ascensão dialética já esclarecida e analisada por Agostinho em outras passagens mencionadas neste trabalho. Ela parte da realidade sensível à realidade inteligível e concomitantemente de fora até o mais íntimo do intelecto. Com isso, “*subindo interiormente, pensando, falando e admirando as tuas obras*”. Aqui é perceptível o primeiro nível da relação da conversação, como aponta Pinckaers,¹⁴⁴ que ocorre verbalmente entre Mônica e seu filho.

Quando chegam ao cume dessa *subida ao interior*, transcendem a própria mente, que é o ponto mais alto da interioridade humana. Santo Agostinho usa a palavra “*mentes*”, que é o plural de “*mens*”, declinada no caso acusativo, para designar o que é transcendido. Percebe-se, com isso, mais uma vez a ideia defendida por Le Blond ao dizer que nada é mais próximo a Deus que a própria alma. “A ascensão dialética inteira, não apenas uma de suas etapas, mas seu movimento mesmo, é comandado por esse amor; este desejo de felicidade absoluto, eterno, análogo ao épos em Platão, faz a filosofia, por excelência, a busca da sabedoria e do Belo”.¹⁴⁵

Porém, como o próprio texto anuncia, ambos os santos vão além da realidade intelectual até a realidade em que a vida é a própria sabedoria, ou seja, a Eternidade em si. E a tocam “*modice toto ictus cordis*”. A apresentação deste toque na realidade divina é marcada por duas características distintas e complementares. A primeira delas é expressa pelo termo “*modice*”, que foi traduzida no trecho citado por “*instante*”. Este primeiro vocábulo originalmente indica uma antiga medida de trigo. Com isso, quer abarcar uma certa noção de quantidade, portanto, “*instante*” deve ser entendido como uma parte pontual. Já a segunda característica é expressa pela locução “*toto ictus cordis*”, que atribui intensidade a este toque. Com isso, Mônica e Agostinho estiveram em contato com a Vida Eterna em si dentro de uma certa medida, mas com muita força. Ressalta-se aqui uma noção já abordada em um capítulo anterior onde por coração é entendido a totalidade e centro do querer e do pensar. Desse modo, o êxtase acontece em um e em outro, e o que resta a eles é o suspiro dessa união e comunhão da *mens* com o próprio Deus.

Continua Santo Agostinho:

E dizíamos: Se para alguém ficar em silêncio o tumulto da carne, se ficarem em silêncio as imagens da terra e das águas e do ar, se ficar

modice toto ictu cordis; et suspirauimus et reliquimus ibi religatas *primitias spiritus* et remeauimus ad strepitum oris nostri, ubi uerbum et incipitur et finitur”.

¹⁴⁴ cf. PINCKAERS, Servais, *op.cit.*, p. 84.

¹⁴⁵ LE BLOND, Jean-Marie, *op.cit.*, p. 198-199

em silêncio também o firmamento, e a própria alma ficar em silêncio para si mesma, e passar além de si mesma, não se pensando a si mesma, se ficarem em silêncio os sonhos e as revelações da imaginação, se para esse alguém ficar completamente em silêncio toda a língua e todo o sinal e tudo aquilo que acontece passando, porque, se alguém as ouvir, todas essas coisas dizem: "Não fomos nós que nos fizemos a nós mesmas, mas fez-nos aquele que permanece para sempre", se, tendo dito isto, se calarem de imediato, porque despertaram os nossos ouvidos para aquele que as fez, e se falar só ele, não através delas, mas através de si mesmo, de modo a ouvirmos o seu Verbo, não por meio da língua da carne, nem pela voz de um anjo, nem pelo estrondo de uma nuvem, nem pelos enigmas das parábolas, mas para o ouvirmos a ele próprio, que amamos nessas coisas, para o ouvirmos a ele próprios em elas, tal como agora nos transcendemos e atingimos, por um fugas pensamento, a eterna sabedoria permanece acima de todas as coisas, se isto for continuado e forem afastadas as outras visões de gênero muito inferior, e apenas esta arrebatam, e absorver, e arrecadar nas íntimas alegrias aquele que a contempla, de modo que a vida sempiterna seja tal qual foi este momento de compreensão, pelo qual suspiramos, porventura não é isto o *Entra na alegria do teu Senhor?* E quando será isso? Acaso no momento em que todos ressuscitamos, mas nem todos seremos transformados?¹⁴⁶

Neste último trecho, o objetivo da existência humana, que encontra sua alegria nessa apreensão intelectual e unitiva, passa de uma perspectiva finalista a um longo silêncio. E esta é a segunda relação de conversação. Tendo-se caladas todas as vozes das criaturas, os sons não são mais produzidos pelas palavras. Não obstante, nenhum som é produzido enquanto o Verbo fala.

Há aqui um avanço considerável e cada vez mais desapegado de materialidade, pois o relato começa com uma narrativa de fé, em que são usadas palavras para ser expressada, seguindo a uma narrativa interior, cujas palavras expressam uma realidade interna. Porém, é nesse terceiro e mais profundo nível que aparece a incapacidade da palavra humana para descrever a fala da própria Palavra, que é Eterna, Vital e Divina.

¹⁴⁶ *Confessiones IX, x, 25*: "Dicebamus ergo: "Si cui sileat tumultus carnis, sileant phantasiae terrae et aquarum et aeris, sileant et poli et ipsa sibi anima sileat et transeat se non se cogitando, sileant somnia et imaginariae reuelationes, omnis lingua et omne signum et quidquid transeundo fit si cui sileat omnino (quoniam si quis audiat, dicunt haec omnia: "Non ipsa nos fecimus, sed fecit nos qui *manet in aeternum*") his dictis si iam taceant, quoniam erexerunt aurem in eum, qui fecit ea, et loquatur ipse solus non per ea, sed per se ipsum, ut audiamus uerbum eius, non per linguam carnis neque per uocem angeli nec per sonitum nubis nec per aenigma similitudinis, sed ipsum, quem in his amamus, ipsum sine his audiamus, sicut nunc extendimus nos et rapida cogitatione attingimus, aeternam sapientiam super omnia manentem, si continuetur hoc et subtrahantur aliae uisiones longe imparis generis et haec una rapiat et absorbeat et recondat in interiora gaudia spectatorem suum, ut talis sit sempiterna uita, quale fuit hoc momentum intelligentiae, cui suspirauimus, nonne hoc est: *Intra in gaudium Domini tui?* Et istud quando? An cum omnes resurgimus, sed non omnes immutabimur?"

Este fragmento das *Confessiones* de Santo Agostinho abarca uma realidade divina que a transcende. No entanto, a porta de entrada ao Eterno se dá em vias imanentes. Nesse sentido, é possível afirmar que o fim último do homem, que é a beatitude em Deus, está fora do homem, mas jamais distante a ponto de não ser possível alcançar. Torna-se possível, assim, passar de uma sensação de uma *regio dissimilitudinis* à *regio beatitudinis* verdadeiramente.

Por fim, de maneira análoga, usando-se das palavras do Apóstolo, o bispo de Hipona não teme em dizer que “vemos como por espelho, mas lá veremos face-a-face”. Por ora possuímos a vida feliz como esperança de que um dia a abraçaremos totalmente, pois agora vivemos a felicidade através de uma consolação da esperança, mas lá e somente lá a viveremos de fato. Por isso que “não somente neste sentido que uma tal presença é instável e que a mística, no topo de sua subida, é apenas um momento de inteligência numa olhada rápida e trêmula”.¹⁴⁷

Desse modo, a união da *mens* e Deus não é um esforço humano autocentrado, mas antes uma tópica ação operante da graça divina. Nisso, diferenciam-se os esforços platônicos e gnósticos dessa subida interiorizante agostiniana, e marcam-se nos primeiros a atitude de *presumptio* e nesta *humilitas*.

5. Beatitude, Bem Supremo e presença consciente

Quando a alma busca o objeto mais profundo de seu desejo, encontra o Bem Supremo, que é Deus, pois buscar nas criaturas o seu bem foi o motivo da queda pecaminosa. Mas ao buscar no que lhe é superior, goza de uma alegria que não tem fim.

Dentro do quadro da teologia cristã, não é possível que esta realidade englobe e contenha o modo de ser verdadeiro, que é, em última instância, a vida divina. Inclusive toda espécie de puro imanentismo será condenada pela fé cristã. Percebe-se claramente essa necessidade transcendental já que a Palavra Eterna do Pai não é palavra sonora, embora ressoe no mais íntimo de todo ser. Com isso, a verdadeira vida feliz, possível apenas junto de Deus, reserva-se à Vida Eterna, que tem entrada, paradoxalmente, pela morte a este mundo.

No entanto, não se deve entender essa espera pela beatitude de maneira completamente passiva, mas é necessário, como pré-condição, um *bene vivere*. Mas, se o conhecimento da presença de Deus no homem não é atualizado presentemente,

¹⁴⁷ LE BLOND, Jean-Marie, *op.cit.*, p. 222.

como é possível ao homem atingir seu fim último e bem esperá-lo nesta vida? Os homens não vivem conscientemente procurando o fim último de suas aspirações, mas encantados pela beleza dos corpos, tem seu fim último ofuscado e, no lugar, aspiram o seu fim particular e pessoal. Porém, quando lhe é afrontado a busca pela verdadeira vida feliz, percebe, como que em um processo maiêutico, a falsidade de seus propósitos, abandona-os e abre-se o caminho a alcançar a beatitude.

Quando a lei é objeto do amor, a obediência torna-se alegria, portanto não deve haver conflito entre alegria e subordinação. Deus é *beata vita* e vontade; amá-lo é obedecê-lo. Essa estrutura está presente no homem desde sua criação, quando foi feito acima dos outros seres, mas abaixo do próprio Deus. Porém, no estado decaído pelo pecado, o homem não se agrada com a vontade divina, mas é dominado pelo desejo de ser seu próprio mestre. Ao afastar-se da soberania de Deus, quis ficar com o prazer sem a submissão – no entanto, o amor, como tendência e movimento, o empurrou a uma sujeição ao temporal, tornando-se escravo dele. “*Fruitio* comporta um abandono de si e uma submissão, mas se a subordinação a Deus é liberdade e beatitude, a subordinação ao sensível é, ao contrário, escravidão, degradação profunda e infelicidade”.¹⁴⁸ Nesse sentido, ao buscar fruir de outro que não Deus, transgrediu a *ordo*.

Por fim, para o homem encontrar essa beatitude nele, tal consciência precisa ser atualizada. Dada a condição humana pecaminosa, resta uma intervenção divina para ajudá-lo nesta tarefa de conhecimento do Bem que lhe traz o repouso, a beatitude e a paz. É por esse motivo que Santo Agostinho – no trecho inaugurador das *Confessiones*, analisado no início deste capítulo – pede a Deus que intervenha em sua realidade caída e que lhe dê a ciência e a compreensão necessária sobre qual deve ser o método verdadeiro para colocar-se na presença de Deus, se seria a invocação, a compreensão ou antes a fé.

A resposta do bispo de Hipona gera uma série de implicações consecutivas numa circularidade sem fim. Mas uma é a certeza dele: *quem louvar a Deus, encontrá-lo-á*. E só o fará em quem n’Ele repousar. Por isso, aquele que teve a coragem de abrir sua interioridade aos outros, aquele que buscou e desejou desde sempre a Verdade, a Beleza e a Vida Feliz, aquele que teve o coração inquieto, reconhece em

¹⁴⁸ HOLTE, Ragnar, *op.cit.*, p. 231.

Deus tudo o que sempre ardentemente aspirou: “*Quão grande fizestes a criatura racional, para cujo feliz repouso de modo nenhum é suficiente tudo o que seja menos do que Tu*”.¹⁴⁹

¹⁴⁹ *Confessiones* XIII, viii, 9: “quam magnam rationalem creaturam feceris, cui nullo modo sufficit ad beatam réquiem, quidquid Te minus est”.

CONCLUSÃO

De fato, se o coração humano, sendo centro do pensar e do agir, está inquieto, isso pôde ser explorado nas *Confessiones* especialmente através da necessidade da conversão da *uoluntas* e através da presença imanente-transcendental da Verdade em si como sustento das verdades e do ser do homem.

Esta inquietude mostra-se a nós como característica do ser criado, como movimento, tendência, direcionamento e meneio de um ser imperfeito ainda não fixado na eternidade, ou seja, de um ser que ainda não atingiu a plenitude de sua forma.

Ora, ao ser criado, através de uma formação que acontece pela Palavra divina, o ser recebe uma missão própria a se completar através da conversão a esta Palavra. Com isso, as criaturas inertes ou animadas não-rationais voltam-se ao Criador-Palavra e recebem toda a plenitude corporal que lhes é própria; as criaturas angélicas voltam-se e fixam sua formação na Eternidade; o ser humano é o único que, possuindo corpo e alma, deve voltar-se à Palavra, mas só na eternidade achará a plenitude de sua forma. Isso está ligeiramente expresso por Agostinho ao dizer que o coração do homem está inquieto até que encontre em seu criador o repouso.

Isso já seria uma saga complexa e interessante por si, porém, sendo criatura – e na filosofia agostiniana o traço característico destas é a mutabilidade –, perverteu um dom dado por Deus, o *liberum arbitrium uoluntates*, perdendo o conhecimento do fim para o qual deveria tender.

No entanto, os laços estreitos dessa vinculação ontológica entre o Criador e criatura permanecem ativos, solicitando constantemente o retorno dela a Ele. Como mostramos anteriormente, é esta vinculação ontológica que garante à criatura o ser, que, em última instância, só o possui o Ser em si, Deus, e no qual todos os seres são participantes.

Com o pecado, então, os esforços da própria criatura não são capazes de dar a si mesma a força necessária para trilhar um novo caminho, mas há aí a necessidade da intervenção divina naquilo que é temporal. A graça é essa força que restabelece o que antes estava ausente, revigora o que antes era fraco, reassume aquilo que antes estava subsumido. Pela encarnação do Verbo – a Palavra divina – houve a possibilidade da restauração da liberdade da *uoluntas*.

Santo Agostinho, instruído e versado na filosofia plotiniana, organiza o cosmos, por meio da inquietude, de uma maneira que exista movimento e possibilidade de remissão da criatura decaída. Assim, como tudo emana do Uno e tudo regressa a ele, a filosofia cristã do Hiponense coloca a circularidade da ordenação cósmica partindo e regressando a Deus. Nesse sentido é que analisamos as preposições “*ad*”, “*donec*” e “*in*” no próêmio confessional. Elas expressam exatamente esse movimento de saída e chegada ao Absoluto.

Porém, como criatura dotada de um corpo, nesta vida não lhe é possível a visão de fato, face-a-face, da realidade divina, mas apenas uma *visio dei intellectualis*, apreendida pela *mens*, que reforça e reanima a esperança. Hoje vemos como por um espelho, feliz pela consolação, mas na visão do “Lá e sempre divinos” seremos felizes de fato.

Ora, essa é a felicidade própria do homem: a beatitude junto de Deus. Nesta vida, experimenta a beatitude quando vê a Verdade dentro de si e ao viver conforme a autoridade pregada pelo Verbo-Palavra encarnado. Nesse sentido, o homem pode estar aqui e agora com Deus não como em um lugar espacial, mas como uma força graciosa que sustenta sua fragilidade, como um espírito que o penetra e, a partir de dentro, o anima a ser.

A presença da Verdade no mais íntimo do homem é o próprio Deus, que, como Mestre Interior, dirige-o, julga e vivifica-o. Essa presença profunda, no mais profundo da *mens*, deve iluminar o homem a bem agir e a bem conhecer. Só vivendo de maneira humilde e semelhante ao Verbo encarnado é que o humano poderá atingir a plenitude do seu ser.

Assim, ao aproximar-se de Deus, através de um universo inteligivelmente ordenado, o homem repousa. Ora, o repouso deve ser entendido como a mais alta intensidade de ser possível ao espírito humano. Isso ratifica que só na vida em plenitude, ou seja, passando pela morte, é que o homem pode adquirir a plenitude da sua forma.

Ora, a ligação entre o esquema conceitual trinitário da criação e o repouso é evidente:

No teu dom repousamos: aí fruímos de ti. O nosso repouso é o nosso lugar. Para lá nos eleva o teu amor, e o teu espírito de bondade arranca a nossa baixeza das portas da morte. Na tua bondade está a

nossa paz (...). As coisas menos ordenadas não estão em repouso: ordenam-se e ficam em repouso. O meu peso é o meu amor; sou levado por ele para onde quer que eu seja levado. Somos acendidos pelo seu dom e somos levados para o alto; começamos a arder e vamos. Ascendemos as ascensões no coração e cantamos o cântico das subidas. Com teu fogo, o fogo de tua bondade, começamos a arder e vamos, porque vamos para o alto, *para a paz de Jerusalém*, porque *exultei com aquilo que me dissera: iremos para a casa do Senhor*. Aí nos colocará a tua boa vontade, para que nada mais desejemos do que permanecer lá para sempre.¹⁵⁰

Desse modo, o repouso é a plenitude da experiência de comunhão do homem com Deus, em que o homem retorna ao seu seio originário atingindo plenamente aquilo que lhe fora prometido, preparado e anunciado desde o início dos tempos, sem, no entanto, perder sua particularidade.

O homem como *imago dei* retorna Àquele do qual é imagem. Retorna e não se torna mais imagem, mas torna-se partícipe da própria vida divina. Assim, renova-se constantemente pela vida que não passa jamais.

O dia deste repouso é o sétimo, o dia sem ocaso da criação. Assim, só Lá é que será possível. Lá, e não aqui; lá, e não agora. Por isso, ansioso por paz, o homem grita, anseia, cambaleia, tropeça em sem caminho; o homem faz tudo isso como sinal da inquietude que experimenta, de uma inquietude agravada pelo pecado.

Ora, se a criação é manifestação do Criador, a formação é manifestação do Verbo-Filho; é a inquietude um modo de atuação do Espírito, que tende a ordenar e colocar todas as coisas no lugar que lhes compete, conforme seu próprio peso. A inquietude é sinal da semelhança da criatura com o Espírito de amor salvador. Porém, seria necessária uma análise da teologia da salvação por trás destes conceitos agostinianos para explicitar o reinado da Trindade na história humana. Para o que nos propomos basta assegurar que a inquietude é sinal de salvação ao homem decaído, na medida em que ela é sinal também da configuração trinitária do homem.

¹⁵⁰ *Confessiones* XIII, ix, 10: "In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et *spiritus tuus bõnus exaltat humilitatem* mostram *de portis mortis*. In bona uoluntate pax nobis est. (...) Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror. Dono tuo accendimur et sursum ferimur; inardescimus et imus. Ascendimus *ascensiones in corde* et cantamus canticum graduum. Igne tuo, igne tuo bono inardescimus et imus, quoniam sursum imus *ad pacem Hierusalem*, quoniam *iucundatus sum in his, qui dixerunt mihi: In domum Domini ibimus*. Ibi nos collocabit uoluntas bona, ut nihil uelimus aliud quam permanere illic *in aeternum*".

Resta ao coração inquieto desejar a paz, desejar o apaziguamento, a paz do repouso, a paz do sábado, a paz sem entardecer. É nesse lá-escatológico que tu, *Domine Deus*, “repousarás em nós, assim como agora operas em nós; e aquele teu repouso por meio de nós será como são estas tuas obras por meio de nós”.¹⁵¹

¹⁵¹ *Confessiones* XIII, xxxvii, 52: “Etiam tunc enim sic requiesces in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa requies tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABBUD, Cristiane N. **Memória e esquecimento no livro X das Confissões de Agostinho**. 2001. 171 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2001.
- AGOSTINHO, Santo. **As Ideias**. Discurso, São Paulo, v. 40. Tradução: Moacyr Novaes. Disponível em: <<http://cepame.fflch.usp.br>>. Acesso em: 15 maio 2017.
- _____. **A verdadeira religião**. Tradução por: Nair de Assis Oliveira. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2007.
- _____. **A Vida Feliz**. Tradução por: Nair de Assis Oliveira. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- _____. **A Trindade**. Tradução por: Agostinho Belmonte. 1ª ed. São Paulo: Paulus, 2016.
- _____. **Comentário ao Gênesis**. Tradução por: Monjas Beneditinas. 2ª ed. São Paulo: Paulus,
- _____. **Comentário aos Salmos**. Tradução por: Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2005.
- _____. **Confissões**. Tradução: Arnaldo Espírito Santo; João Beato; Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.
- _____. **O livre arbitrio**. Tradução por: Nair de Assis Oliveira. 5ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. **Solilóquios**. Tradução por: Adaury Fiorotti. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Tradução: Helena Martins. 4ª ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2010.
- _____. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. Tradução: Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, s/d
- AYOUB, Cristiane N. A. **Iluminação trinitária em Santo Agostinho**. São Paulo: Paulus, 2011.
- BEIERWALTES, Werner. **Agostino e il neoplatonismo cristiano**. Milão: Vita e Pensiero, 1995.
- _____. **Regio Beatitudinis: Augustine's concept of happiness**. Tradução por: Bernard Barsky. Villanova: Villanova University Press. 1981.
- BENTO XVI. **Os Padres da Igreja: de Clemente de Roma a Santo Agostinho**. Tradução: Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Pensamento, 2010.
- BOCHET, Isabelle. Cuore. IN: FITZGERALD, A. **Agostino: dizionario enciclopedico**. Roma: Città Nuova Editrice. 2007.

BOEHNER, Philotheus; GILSON, Etienne. **História da filosofia cristã**: desde as origens até Nicolau de Cusa. Tradução: Raimundo Vier. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. Tradução: Milton Camargo Mota. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. 10ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

CAYRÉ, R. P. Fulbert. **Les sources de l'amour divin**: la divine presence d'après Saint Augustin. Paris: Desclée de Brouwer & Cie, 1933.

CONTALDO, Sílvia Maria de. **Cor Inquietum: uma leitura de Confissões**. 2011. 108 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre. 2011.

COSTA, Marcos R. N. **Introdução ao pensamento ético-político de Santo Agostinho**. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. **O problema do mal na polêmica antimaniquéia de santo Agostinho**. Porto Alegre: EdiPUCRS; Unicamp, 2002.

CUNHA, Mariana P. S. da. **O movimento da alma**: a invenção por Agostinho do conceito de vontade. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2001.

FITZGERALD, A. **Diccionario de San Agustin**. Burgos: Monte Carmelo. 2006.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Tradução: Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ª ed. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

GRACIOSO, Joel. **Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho**. 2010. 131 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo. 2010.

HOLTE, Ragnar. **Béatitude et sagesse**: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

KOCH, Isabelle. **Sobre o conceito de voluntas em Agostinho**. Tradução por: Moacyr Novaes. *Discurso*, São Paulo, n.40, p. 73-94, 2010.

LE BLOND, Jean-Marie. **Les conversions de Saint Augustin**. Paris: Éditions Montaigne, 1950.

LIMA VAZ, Henrique C. A ética agostiniana. IN: **Escritos de Filosofia IV**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. A metafísica da interioridade de Santo Agostinho. IN: **Ontologia e história**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.

MARROU, Henri-Iréné. **Saint Augustin et la fin de la culture antique**. 4ª ed. Paris: Éditions E de Boccard, 1983.

MORIONES, Francisco. **Teología de San Agustín**. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2011.

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

PARENTE, Margherita Isnardi. **Introdução à Plotino**. Lisboa: Edições 70, 2005.

PEGUEROLES, Juan. La metafísica de los seres creados. In: OROZ, J; RODRIGO, J. (Orgs.). **El Pensamiento de San Agustín para el hombre de hoy**. Valência: Edicef, 1972. p. 277-290. Tomo I

PINCKAERS, Servais. **Em busca de Deus nas Confissões**. Tradução: Constância Maria Egrejas Morel. São Paulo: Loyola, 2013.

SAVIAN FILHO, Juvenal. **Um itinerário de conversões filosóficas**. *Cult*, São Paulo, n. 75, p. 51-53, 2004.

SILVA, Franklin L. e. **A Inquietude no livro I das Confissões**. Inédito. Mimeo.

SILVA, Paula Oliveira e. **Dinâmicas do Ser**: ensaios de ontologia agostiniana. Porto: Afrontamento, 2012.

TAURISANO, Ricardo Reali. **O enigma do espelho**: a retórica do silêncio em Agostinho de Hipona. São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.

TRAPÉ, Agostino. **Agostinho: o homem, o pastor, o místico**. Tradução por: Francisco E. Marcos e Marcos R. N. Costa. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.

VANNIER, Marie-Anne. "Creatio" et "Formatio" dans les "Confessions". In: CARON, M. (Org.). **Saint Augustin**. Paris: L'Éditions du Cerf. 2009. p. 189-201.

_____. Santo Agostinho. IN: LACOSTE, Jean Yves. **Dicionário crítico de teologia**. Loyola: São Paulo, 2004.