

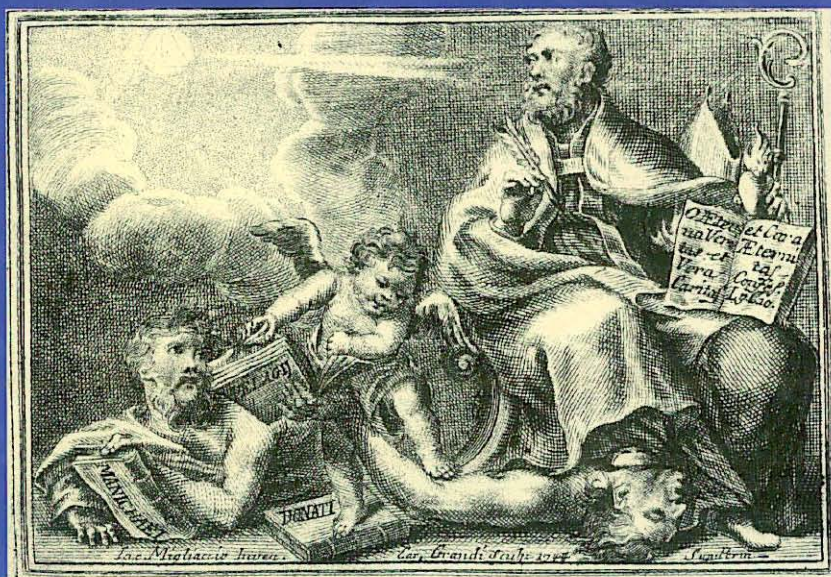
CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA

FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL

# AS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO

1600 ANOS DEPOIS: PRESENÇA E ACTUALIDADE



UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

CENTRO DE LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA E BRASILEIRA  
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS

ACTAS DO CONGRESSO INTERNACIONAL

*AS CONFISSÕES*  
**DE SANTO AGOSTINHO**  
1600 ANOS DEPOIS: PRESENÇA E ACTUALIDADE

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA

## Índice

Apresentação .....	9
<b>Les <i>Confessions</i> comme prière biblique</b>	
Goulven Madec .....	11
<b>As <i>Confissões</i> de Santo Agostinho e a vida de todos nós</b>	
Lúcio Craveiro da Silva .....	21
<b>Structure théologique de la prière de louange <i>Confession</i> I, 1, 1</b>	
Marcel Neusch .....	27
<b>O <i>cor inquietum</i> como chave hermenêutica das <i>Confissões</i></b>	
Henrique de Noronha Galvão .....	39
<b>Lasting Effects of Augustine's Ascents at Milan:</b>	
<i>Confessiones</i> VII, ix, 13 — xxi, 27	
Frederick Van Fleteren .....	57
<b><i>Creatio et formatio</i> dans les <i>Confessions</i></b>	
Marie-Anne Vannier .....	69
<b>Conversão, autobiografia e confissão: os precedentes patrísticos</b>	
Isidro Pereira Lamelas .....	79
<b>Narrativas bíblicas da criação e <i>Confissões</i> de Santo Agostinho</b>	
Armindo dos Santos Vaz .....	121
<b>Tempo ed eternità nel libro XI delle <i>Confessioni</i></b>	
Alessandro Ghisalberti .....	185
<b>The Unfathomability of sincerity.</b>	
<b>On the Seriousness of Augustine's <i>Confessions</i></b>	
M. Burcht Pranger .....	193
<b>Coerências pensantes e aporias vividas da questão do tempo</b>	
nas <i>Confissões</i> de Santo Agostinho	
Carlos H. do C. Silva .....	243
<b>Narrativa — Reflexão — Meditação.</b>	
<b>O problema do tempo na estrutura global das <i>Confessiones</i></b>	
Norbert Fischer .....	255

© Universidade Católica Editora

Lisboa, 2001

Edição preparada pela Editorial Verbo

Composição: Fotocompográfica, Lda.

Impressão: Rolo & Filhos – Mafra, em Fevereiro de 2002

Depósito legal n.º 177031/02

<b>Erzählung — Reflexion — Meditation.</b>	
<b>Das Zeitproblem im Gesamtaufbau der <i>Confessiones</i></b>	
Norbert Fischer .....	267
<b>A conferência <i>Tempo e Ser</i> de Heidegger,</b>	
<b>e a concepção agostiniana do tempo</b>	
J. M. Costa Macedo .....	281
<b>A presença das <i>Confissões</i> de Santo Agostinho na literatura</b>	
<b>e cultura portuguesa</b>	
João Francisco Marques .....	293
<b>A espiritualidade das <i>Confissões</i> de Santo Agostinho.</b>	
<b>Linhas de uma proposta</b>	
Vittorino Grossi .....	319
<b>A recepção de Santo Agostinho em Lutero e nos escritos</b>	
<b>confessionais luteranos</b>	
Artur Villares .....	349
<b>A recepção de Santo Agostinho na Antropologia Filosófica</b>	
Joaquim de Sousa Teixeira .....	359
<b>A leitura heideggeriana do livro X das <i>Confissões</i> de Agostinho</b>	
Manuela Brito Martins .....	377
<b>A intersubjectividade com Deus como forma histórica, intramundana</b>	
Mário André P. Veríssimo .....	407
<b>A presença do Livro XI das <i>Confissões</i> em <i>Temps et Récit</i>,</b>	
<b>de Paul Ricoeur</b>	
Fernanda Henriques .....	427
<b>As <i>Confissões</i> de Santo Agostinho como género literário</b>	
José Júlio Esteves Pinheiro .....	437
<b>A poética do acto de confessar ou a actualidade das <i>Confissões</i></b>	
Joaquim Cardozo Duarte .....	453
<b>Função do <i>desejo</i> no itinerário da Existência para a Transcendência,</b>	
<b>nas <i>Confissões</i> de Santo Agostinho</b>	
Cassiano Reimão .....	463
<b>Teixeira de Pascoaes à volta de Santo Agostinho</b>	
Arnaldo de Pinho .....	475
<b>O mal em João Cassiano e em Agostinho</b>	
Helmut Kohlenberger .....	481
<b>Johannes Cassianus und Augustinus über das Böse</b>	
Helmut Kohlenberger .....	491
<b>A presença de Santo Agostinho na Filosofia Medieval Portuguesa</b>	
Maria de Lourdes Sirgado Ganho .....	501
<b>A noção de Tutoria nas <i>Confissões</i></b>	
Maria de Jesus Lorena Brito .....	515

<b>Presença de Santo Agostinho na <i>Logique de la Philosophie</i>, de Eric Weil</b>	
Luís Manuel Bernardo .....	523
<b>O Ser e os seres nas <i>Confissões</i> de Santo Agostinho</b>	
Manuel Barbosa da Costa Freitas .....	537
<b>O <i>aeterna ueritas et vera caritas et cara aeternitas</i></b>	
<b>(Conf. VII, 10, 16): ontologie ou métaphysique du vrai?</b>	
Dominique Doucet .....	553
<b>Las <i>Confessiones</i> y la Paideia Integral del Hombre</b>	
Santiago Sierra Rubio, O.S.A. ....	575
<b>Ordem e Século nas <i>Confissões</i> de Aurélio Agostinho</b>	
Mendo Castro Henriques .....	597
<b>A confissão verbal à luz da filosofia da linguagem de Santo Agostinho</b>	
Maria Leonor L. O. Xavier .....	613
<b>Pecado, desejo e amor. Breves considerações</b>	
<b>acerca do pensamento de Santo Agostinho</b>	
Michel Renaud .....	627
<b>Transfigurações da existência e simbólica sacramental,</b>	
<b>nas <i>Confissões</i> de Santo Agostinho</b>	
José Jacinto Ferreira de Farias .....	635
<b>Fazendo memória, hoje, da «memória de Deus» segundo Agostinho</b>	
Jorge Coutinho .....	647
<b>Las <i>Confessiones</i>: entre Neoplatonismo y Cristianismo</b>	
Luis Marín de San Martín, O.S.A. ....	657
<b><i>Proportio habens medium duoque extrema</i>. A média aritmética</b>	
<b>e a média harmónica nas <i>Confissões</i>, de Santo Agostinho</b>	
Fernando Afonso Andrade Lemos .....	671
<b>Da <i>cisão extrema</i>, no maniqueísmo, à identidade como relação,</b>	
<b>em <i>Confissões X</i></b>	
José Maria Silva Rosa .....	697
<b>O acto de confessar (breve meditação)</b>	
Américo Pereira .....	723
<b>A música como realidade e como metáfora, nas <i>Confissões</i></b>	
Artur Morão .....	729
<b>Semântica de «espaço», nas <i>Confissões</i></b>	
Pedro Correia .....	745
<b>Le <i>Confessiones</i>: un autobiografia sui generis,</b>	
<b>patrimonio della letteratura universale</b>	
Maria Grazia Mara .....	753
<b><i>Confissões</i> de Santo Agostinho — memória e perdão</b>	
Joaquim Cerqueira Gonçalves .....	767

da humanidade, tal como a *República* de Platão, a *Eneida* de Virgílio, a *Divina Comédia* de Dante ou *Os Lusíadas* de Camões.

Poder-se-ia perder todos os outros tratados escritos por Santo Agostinho — bastava-lhe as *Confissões* para garantir um lugar ímpar na cultura humana. A quem as escrevesse...

## Bibliografia

SAN AGUSTIN, *Las Confessiones*, texto bilingua, Obras Completas, II, 8.<sup>a</sup> ed., BAC, Madrid, 1991; SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, tradução do original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, 12.<sup>a</sup> ed., Livraria Apostolado da Imprensa, Braga, 1990; BAYARD, Jean-Pierre, *Symbolisme maçonnique traditionnel*, I, IIv., ed. Edimaf, Paris, 1981; BERNARDINO, Angelo di, *Patrologia III*, 3.<sup>a</sup> ed., BAC, Madrid, 1993; CHABOCHE, François-Xavier, *Vida e Mistério dos Números*, Hemus, S. Paulo, 1979; CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain, *Dictionnaire des Symboles*, Seghers, Paris, 1974; GHYKA, Matila C, *El Número de Oro*, I, II v., 2.<sup>a</sup> ed., Fed. Poseidon, Barcelona, 1978; HAMMAN, A., *Santo Agostinho e seu Tempo*, ed. Paulinas, S. Paulo, 1989; JOUVEN, Georges, *L'architecture cachée, Tracés harmoniques*, Col. architecture et symboles sacrés, Dervy-Livres, Paris, 1985; JOUVEN, Georges, *Les nombres cachés, Esotérisme arithmologique*, col. architecture et symboles sacrés, Dervy-Livres, Paris, 1990; OROZ RETA, Jose, *San Agustín*, Universidade Pontificia de Salamanca, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 110, Salamanca, 1988; SAN AGUSTIN, *La Trinidad*, edição bilingue, 4.<sup>a</sup> ed. corrigida e melhorada, BAC, Madrid, 1985; THIBAUD, Robert-Jaques, *Dictionnaire de Mythologie et de Symbolique romaine*, editions Dervy, Paris, 1988.

## DA CISÃO EXTREMA, NO MANIQUEÍSMO, À IDENTIDADE COMO RELAÇÃO, EM *CONFISSÕES X*

JOSÉ MARIA SILVA ROSA  
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

«...et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam  
et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam.  
mecum eras, et tecum non eram.  
ea me tenebant longe a te quae  
si in te non essent, non essent.»

(*Confessiones*, X, xxvii, 38)

«E eis que tu estavas dentro e eu lá fora a procurar-te (...). Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem.»

A anamnese de louvor que coroa a longa odisseia pela interioridade, que é todo o livro X de *Confissões*, é o verdadeiro centro do *opus augustinianum* e condensa admiravelmente o drama de um homem à procura de si mesmo, primeiro *lá por fora* em processo de desidentificação e afastamento de si e de Deus (*auersio*)<sup>1</sup> e, depois, progressivamente, caindo em si próprio, despertando para a *intima evidentia* cogitante (*scio me cogitare; si enim fallor sum*), contemplando, finalmente, no mais íntimo e acima de si<sup>2</sup>, a realidade de Deus, absoluta e perfeita relação (*conuersio*).

O percurso existencial agostiniano, a sua odisseia pelo mar desta vida<sup>3</sup>, pode sintetizar-se, na própria interpretação retrospectiva de Agostinho, como a

<sup>1</sup> Cf. Marcel Neusch, *Augustin, un chemin de conversion. Une introduction aux Confessions*, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.

<sup>2</sup> *Confessiones*, III, vi, 11: «Mas tu eras mais interior do que o íntimo de mim mesmo e mais sublime do que o mais sublime de mim mesmo.»

<sup>3</sup> Cf. *De Beata vita*, I.



passagem da desordem para a ordem (ontológica, gnosiológica e ética), ou, por outras palavras, como purificação da memória, esclarecimento da inteligência e fortalecimento da vontade. Ordenação é, pois, a palavra-chave que abre as portas para a compreensão da sua evolução intelectual e espiritual. Por outro lado, na superação do materialismo e do maniqueísmo, o conteúdo desta ordenação advém da compreensão de que a realidade é essencialmente relação; i.e., de que tudo, desde as coisas criadas<sup>4</sup> até Deus<sup>5</sup>, passando pela interioridade do homem<sup>6</sup>, tem uma estrutura relacional.

O maniqueísmo, como se sabe, foi a grande tentação do jovem Agostinho, na medida em que lhe prometia resolver os problemas que mais atormentavam a sua consciência: a existência do mal no mundo (em todas as suas expressões físicas e morais, passivas e activas) e o desejo de saber. Agostinho reconhece que a etiologia da *aversio* em si se devera, acima de tudo, a estes espinhos cravados na sua carne e na sua inteligência. Ora, a gnose maniqueia apresentava-se-lhe a um tempo só como a solução exclusiva e simultânea a estes problemas. Foi, pois, na esperança de que ela lhes trouxesse luz que aderiu à seita. E de facto, trouxe-lhe alguma luz. Mas foi artificial, ilusória e enganadora, como a chama da candeia que queima os insectos que borboleteiam à sua volta e nela se precipitam. *Illa autem credidi. Vae!, uae!*<sup>7</sup>

No que respeita à questão da identidade e da relação o maniqueísmo acaba por inviabilizar ambas: não há ipseidade humana (em virtude da doutrina das duas almas) nem relação no ser (dualismo metafísico). O Agostinho convertido à religião cristã sempre combaterá esta doutrina, de modo particular em *Confissões*, cuja narrativa anatrética dessa passagem da desordem à ordem é ela própria constituinte de uma identidade narrativa e relacional. Deste modo, as questões do mesmo e do outro, da identidade e da relação, da consciência e da intencionalidade constituirão a trama mais íntima de *Confissões*<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Cf. Marie-Anne Vannier, «Saint Augustin et la création», in *Collectanea Augustiniana. Mélanges T.J. van Bavel*, Institut Historique Augustinien, Paris, 1986, pp. 349-371.

<sup>5</sup> Mormente em *De Trinitate*. Mas já nos escritos de juventude, e também em *Confissões*, Agostinho reflecte sobre Deus enquanto relação e amor trinitário. Cf. Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie selon la Trinité jusqu'en 391*, Études Augustiniennes, Paris, 1966.

<sup>6</sup> Mesmo psicologicamente, o *homo viator* incluía sempre o deleite do circunlóquio com os amigos. O ideal de vida filosófica (*otium philosophandi*) e religiosa é cenobítico e nunca eremítico. Para o tema da amizade em Agostinho, cf. Mary McNamara, *Friends and Friendship for Saint Augustine*, AlbaHouse, New York, 1964.

<sup>7</sup> *Confessiones*, III, vi, 11.

<sup>8</sup> Cf. Paul Ricoeur, *Temps et récit I; Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1983, 1985 (respectiv.)

Por conseguinte, convirá prestar alguma atenção ao modo como o maniqueísmo coloca e resolve estes problemas, para melhor se poder compreender como o livro X de *Confissões* representa um momento decisivo na afirmação da natureza relacional e intencional da interioridade humana.

## I — Da cisão extrema, no maniqueísmo

No que respeita ao tema da relação, o maniqueísmo assenta numa profunda contradição entre o dogma central — o dualismo substancial e metafísico, segundo o qual Bem e Mal, Luz e Trevas, Espírito e Matéria são naturezas eternas, igualmente poderosas, absolutamente diferentes, e, portanto, não se podem misturar nem relacionar (plano *de jure*) —, e a afirmação de que as mesmas se misturaram efectivamente<sup>9</sup> numa Batalha originária, de que resultou uma mistura cósmica de Luz e Trevas, luta e mistura essas que continuam e se prolongam em todos os domínios da realidade: individual, social e histórico; fisilógico, psicológico, gnosiológico, noético, ético, político, institucional, e assim por diante.

Assim, o esquema relacional do maniqueísmo é o da luta, da cisão, da identidade separada e quebrada<sup>10</sup>, cuja consequência antropológica é a doutrina da existência em nós de duas almas em guerra, donde o não haver nem identidade nem ipseidade verdadeiras, porque a identidade está quebrada *ab initio*. Já na crítica à astrologia aruspícia e à gnose maniqueia, para quem a verdadeira identidade da alma estava no alto, no Reino da Luz, Agostinho confessa como então era incapaz de dizer 'fui eu' quanto ao mal cometido, acusando sempre uma outra alma estranha que inelutavelmente o compelia a

<sup>9</sup> *Confessiones*, VII, ii, 3. «Era-me bastante, Senhor, contra aqueles enganados enganadores e palra-dores mudos, (...) aquilo que já há muito tempo, ainda em Cartago, Nebrídio costumava propor (...): 'Que te poderia fazer aquela espécie de gente das trevas que os Maniqueus costumam opor como massa adversa, se tu com ela não tivesses querido lutar?'. Ora, se respondessem que te poderia causar alguma coisa de mal, tu serias violável e corruptível. Se, ao invés, dissessem que em nada essas coisas te poderiam prejudicar, não haveria causa para lutar, e lutar de tal modo que uma certa parte de ti e um teu membro ou a geração da tua própria substância se misturaria com os poderes adversos e com as naturezas criadas por ti, e se corromperia e mudaria para pior, na proporção em que da felicidade se transformasse em miséria, e carecesse de auxílio com que pudesse ser libertada e purificada; e que esta parte era a alma, em socorro da qual veio a tua palavra, livre, para ela que era servil, pura, para ela manchada, íntegra, para ela corrupta, mas também ela própria corruptível, porque formada de uma só e mesma substância. E deste modo, se os Maniqueus dissessem que tu, o que quer que tu sejas, isto é, que a tua substância, pela qual tu és, é incorruptível, tudo isso seria falso e execrável; se, pelo contrário, dissessem que é corruptível, isso mesmo também seria falso e abominável, desde a primeira palavra.»

<sup>10</sup> Cisão que remonta ao próprio Deus, de acordo com o esquema gnóstico. Cf. Simone Pétrement, *Le Dieu séparé: les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984.

pecar<sup>11</sup>. Todavia, esta sua incapacidade era apenas um caso particular de uma fractura ontológica mais profunda, irreparável, que existe no ser, no tempo e em todos os entes.

Logo a abrir *Confissões* II, antes de iniciar a narrativa da desordem maniqueia, mas tendo-a já em vista, Agostinho afirma: «Quero recordar as minhas deformidades passadas e as imundícies carnis da minha alma»<sup>12</sup>. O contexto da 'confissão' é claramente ético-religioso. No entanto, algumas expressões utilizadas indicam-nos que Agostinho lhe dá um alcance ontológico — «afastava-me para longe de ti (*et ibam longius a te*) e tu deixavas, e arremessavas-me, e eu derramava-me, e dispersava-me (*et effundebar et diffuebam et ebullebam*), continuava a afastar-me de ti atrás de várias e várias estereis sementes de dor (*in plura et plura sterilia semina dolorum*) com um orgulhoso abatimento e um desassossegado cansaço», mas «tu clamaste de longe (*clamasti de longinquo*)»<sup>13</sup> ... —, tropos que fluem e refluem ao longo da obra, até ao *acumen* do livro X: *ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent*<sup>14</sup>.

Toda esta paveia de metáforas sobre defecção para o menos ser (*minus esse*)<sup>15</sup>

<sup>11</sup> *Confessiones*, IV, iii, 4: «Por isso eu, sem embuste, não cessava de consultar aqueles embusteiros a que chamam astrólogos, porque quase não usavam de nenhum sacrificio e não dirigiam nenhuma preces a nenhum espírito por causa da adivinhação. (...) Na verdade, Senhor, é bom confessar-te e dizer: Tem compaixão de mim, cura a minha alma, porque pequei contra ti, e não abusar da tua indulgência para ter liberdade de pecar, mas recordar as palavras do Senhor: *Eis que estás curado; não voltes a pecar, para que nada de pior te aconteça*. Toda essa sanidade tentam eles destruí-la ao dizerem: 'A causa inevitável de pecares vem-te do céu'; e: 'Foi Vénus que fez isto, ou Saturno ou Marte', para que, enfim, fique sem culpa o homem, e a carne, e o sangue, e a soberba podridão, devendo ser culpado o criador e ordenador do céu e dos astros.» V, x, 18: «Já em Roma, juntava-me àqueles santos enganados e enganadores: não apenas aos seus ouvintes, a cujo número pertencia aquele em casa de quem estivera durante a doença e a convalescença, mas sim que peca em nós não sei que outra natureza, e comprazia-me que o meu orgulho ficasse de fora da culpa, e, quando eu fizesse algum mal, não confessar que eu o tinha feito (...); pelo contrário, gostava de me desculpar e acusar não sei o quê que estava comigo e não era eu. E, contudo, eu era um todo e contra mim me dividia a minha impiedade, e esse pecado era tanto mais incurável quanto eu julgava não ser pecador, e era uma execrável iniquidade antes querer que tu, Deus omnipotente, fosses vencido em mim para minha perdição, do que eu por ti para minha salvação.»

<sup>12</sup> *Confessiones*, II, 1, 2: «recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae»

<sup>13</sup> VII, x, 16. Sobre a questão da 'longura', cf. *Confessiones*, III, vi, 11; XII, xi, 12; XIII, i, 1; Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1950, pp. 479-482.

<sup>14</sup> *Confessiones*, X, xxvii, 38: «Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem.»

<sup>15</sup> Émilie Zum Brunn, «Le dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin des premiers dialogues aux «Confessions»», in *Recherches Augustiniennes* 6 (1969), pp. 3-102.

pode ser agrupada no tema da *regio dissimilitudinis* e na *parábola do filho pródigo*<sup>16</sup>, tendo o seu quiasma no termo *siluescere*<sup>17</sup>, que se revelava a Agostinho muito fecundo na compreensão da sua alienação e fuga de si mesmo e de Deus. Na retrospectiva moral agostiniana, o verbo *siluescere* tem um alcance decisivo. *Siluesco* significa inçar, deitar muitos renovos, muitos rebentos, como acontece numa terra não tratada, onde nascem a esmo ervas daninhas, ou numa oliveira não podada, em que os inúmeros rebentos da cepa enfraquecem a árvore. Analogamente, Agostinho confessa que se tornara silvestre, inculto, infecundo, daninho. O substantivo *silua*, entre outras acepções, significa *floresta, mata, madeira, matéria*, traduzindo directamente a ὕλη do grego, e Agostinho aplica-o a si mesmo com o sentido de ter-se derramado e diluído nas coisas materiais, i.e., ter-se tornado maniqueu<sup>18</sup>, assacando responsabilidades directamente à imaginação<sup>19</sup>. Encontrava-se de tal modo enredado nos liames materiais que dificilmente podia esperar encontrar a verdade<sup>20</sup>. O livro VII de *Confissões* narra o difícil regresso dessa 'região longínqua' como um retorno, quer do dualismo maniqueu, onde não há relação por carência, quer do henotismo orgulhoso e auto-suficiente do neoplatonismo plotiniano, onde não há relação por excesso<sup>21</sup>, pois aí a fractura Uno — Múltiplo é apenas uma queda de consciência. Entre uns e outros, Agostinho procurará um terceiro processo global de relação: recuperar a dimensão

<sup>16</sup> Lc 15, 13: «Et non post multos dies, congregatis omnibus, adulescentior filius peregre profectus est in regionem longinquam (ἐἰς χώραν μακράν), et ibi dissipavit substantiam suam uiuendo luxuriose»; *Confessiones*, VII, x, 16: «e descobri que eu estava longe de ti, numa região de dissimelhança (*et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis* (...))» (cf. *República*, 574 a).

<sup>17</sup> *Confessiones*, II, i, 2: «Outrora desejei ardentemente saciar-me de baixezas durante a minha adolescência e ousei embrenhar-me... (*et siluescere ausus sum...*)».

<sup>18</sup> Porque os Maniqueus jogavam com o duplo significado de: ὕλη matéria ou bosque/lenho, para identificarem a crucifixão histórica de Cristo (que todos pensaram ter sido de Cristo...) com a crucifixão cósmica da luz aprisionada na matéria. Dizemos «que todos pensaram ser de Cristo» porque, no *Livro dos Mistérios*, Manés dizia que não fora Jesus o crucificado no Gólgota, mas o Messias de Israel, o Filho de Maria (ou, segundo outras versões, Simão de Cirene, enquanto Jesus, escondido, ria do logro).

<sup>19</sup> *Epistula* 7, 2.5: «In hac tota imaginum silua (...).»

<sup>20</sup> *Confessiones*, X, xxxv, 56: «Nesta selva (*silua*) tão imensa, cheia de armadilhas e de perigos...» (cf. *Soliloquia*, II, xiv, 26).

<sup>21</sup> Endre von Ivánka, *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, PUF, 1990, p. 77: «Ainsi [com a negatividade do finito] se trouve barrée toute possibilité de fonder un concept authentique de la créature, qui demeure ce qu'elle est essentiellement, même dans la transfiguration par grâce, pour la raison même qu'elle n'est pas Dieu "lui-même", et demeure ainsi de toute éternité un être distinct à côté de Dieu. Dans la perspective néo-platonicienne, l'être fini est comme suspendu entre une essentielle divinité (qu'il est au fond de son être) et une essentielle résistance au divin (dans sa réalité finie de créature). La divinisation de la créature (dans son être prétendument "authentique") conduit à éprouver l'état de créature comme mauvais en soi, contraire à Dieu et séparé de lui. Pour le néo-platonisme, il n'existe pas: "Dieu" — et "la créature de Dieu", mais seulement: "Dieu" — et ce qui en est "déchu".»

relacional da realidade, não regredindo do 'dois' maniqueu (dualismo) para se fixar no 'um' (Uno, monismo) de Plotino, mas avançando para o 'três' (Trindade) da religião cristã, mantendo a Unidade nesse processo.

Observando mais de perto o conteúdo, a mitologia fundadora do maniqueísmo, podemos concluir que *Confissões* e os outros escritos anti-maniqueus se confirmam internamente. No livro III narra-nos o seu primeiro contacto com a seita: caíra nas mãos de uns homens que, em brilhantes bandejas, lhe serviam fábulas segundo as quais era melhor amar o sol e a luz, que fêrem os olhos carnis 22, do que a luz inteligível que esclarece a alma. E com isto serviram-lhe também os cinco elementos do reino das trevas, com os seus cinco antros e respectivos habitantes 23. E ele acreditou! 24 Antepunha a autoridade de Manés à dos filósofos porque o tinha na conta de santo, se bem que ele, desavergonhadamente, tivesse ousado ensiná-las sem as conhecer, julgando-se habitado pelo Espírito Santo 25. Por isso Agostinho, então lá por fora, habitava nos olhos da carne, ruminava o que por eles tinha devorado e acreditava naqueles que acusavam os cristãos de acreditarem num Deus limitado por forma corpórea, com unhas, cabelos, etc. 26, o que era mentira.

22 *Confessiones*, III, vi, 10: «E eram estas as bandejas (*ferula*) em que me serviam, em vez de ti, a mim que tinha fome de ti, o sol e a lua (...). E serviam-me ainda, naquelas bandejas, fantasias esplêndidas (*phantasmata splendida*), com as quais já era melhor amar este sol, real, pelo menos para estes olhos, do que aquelas coisas falsas para o espírito enganado pelos olhos» (cf. *De Beata vita*, I, 4).

23 *Confessiones*, III, vi, 11: «Os versos, a poesia, e Medeia a voar eram, sem dúvida, mais úteis do que os cinco elementos variegadamente disfarçados por causa dos cinco antros de trevas (*quinque antro tenebrarum*), que de forma alguma existem e matam quem crê neles.»

24 *Confessiones*, III, vi, 11: «Illa autem credidi. Vael, uael!» Pierre Courcelle, *Recherches...*, p. 63: quando Agostinho apresenta tais crenças como um «tissu d'absurdités (...) il paraît même se contredire sur le degré de conviction qui fut le sien.» Não nos parece que se contradiga: Agostinho nunca negou a sua crença verdadeira no maniqueísmo. O que acontece é que o espanto com ele confessa e se acusa a si mesmo — «Ó Aurélio Agostinho, como pudeste acreditar naquilo?» — o leva a cruzar aos níveis narrativos de uma forma que pode conduzir a equívocos (cf., por exemplo, *Confessiones*, VII, I, I, a propósito de nunca ter concebido Deus com a figura de um corpo humano).

25 Cf. *Confessiones*, V, v, 9.

26 Cf. *Confessiones*, III, vii, 12. É a questão da exegese e das relações entre Antigo e o Novo Testamento. Os Maniqueus, incapazes de leitura alegórica ou simbólica, ou de verem o AT com a figura do Novo, eram também incapazes de compreender a poligamia dos patriarcas, os sacrifícios dos animais, a doutrina da criação do homem à imagem e semelhança de Deus, a circuncisão, o respeito pelo sábado, as genealogias de Cristo (cf. *Contra Faustum*, III; IV; X, 1; XVIII, 2; XIX, 6; XXII, 3). Diziam que os cristãos usavam escrituras deturpadas. Eles, sim, tinham as verdadeiras Escrituras, sem interpolações (mas nunca as mostravam, cf. *Confessiones*, V, 11, 21; para a literatura apócrifa neotestamentária aceite pelos Maniqueus, cf. Pio de Luís, in *Obras Completas de San Agustín*, vol. 31, BAC, Madrid, 1993..., pp. 811-812, n. 34). Repare-se porém na confusão, pelo menos no maniqueísmo de Agostinho: contra o que considerava ser uma visão antropomórfica de Deus, reivindicava com os Maniqueus uma concepção cosmobiomórfica (Deus como *Luz*, *Sol*, *Lua*, presente nos figos, nas leitugas, nas melancias, nas cabaças, nas videiras, isto é, um Deus *choroso*, em *exodo*, *esquecido*, *materializado*; cf. *Confessiones*, II, x, 17; *De quantitate animae*, 33, 71) que, afinal, não era mais piedosa do que a que criticava.

Mas a pretensão de uma concepção de Deus e da alma que «não fosse pueril e mentirosa», tinha o seu correlato numa concepção ontológica indiferenciada, sem relevância nem relação, já que tudo só era concebível em termos puramente materiais 27. Já outrora, em *De Pulchro et apto*, obra dos seus 26 anos, «revolvera no pensamento apenas matéria» 28. E o seu espírito, errante pelo corpóreo 29, não conseguia então «imaginar outra substância além da que os nossos olhos constantemente vêem» 30. Imaginava toda a realidade como material e, apesar do espectro poder ir da matéria bruta e impensável até à matéria subtil e ígnea, como nos estoicos 31, isso não implicava, pelo menos no espírito de Agostinho, uma graduação da realidade onde coubesse uma visão relacional diferenciadora. Era ainda a imaginação a distribuir as coisas por diferentes lugares. A isto mesmo alude ao referir que também a massa de ar que está por cima da terra não impede que a luz do sol a perpassasse, sem a rasgar ou cortar, mas

27 *Confessiones*, V, x, 19: «Parecia-me muito ignóbil crer que tu tinhas figura de corpo humano e que eras delimitado pelo perfil corporal dos nossos membros. E porque, querendo pensar no meu Deus, não sabia pensar senão em massas corpóreas — pois nada me parecia existir que não fosse assim»; IV, ii, 3: «Com efeito, não sabia amar-te, não sabia pensar senão em fulgores corpóreos» (cf. *Contra Faustum*, 22, 8).

28 Agostinho confessa que nesses volumes havia apenas *fições puramente materiais* (cf. *Confessiones*, IV, x, 27). Takeshi Katô, num interessante texto, «Melodia interior. Sur le traité *De Pulchro et apto*», *Revue des Études Augustiniennes* 12 (1966/3-4), pp. 229-240, sustenta a tese de que o maniqueísmo — mais que o estoicismo —, foi a fonte fundamental deste tratado; Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi...*, p. 42. «Étonnant syncrétisme de manichéisme, de néo-pythagorisme et de stoïcisme cicéronien diffus.»

29 *Confessiones*, IV, x, 24: «(...) et ibat animus per formas corporeas.»

30 *Confessiones*, VII, i; III, vii, 12: «Nesciebam enim aliud, uere quod est.»

31 *Confessiones*, V, x, 20: «E daí pensar também que existia uma espécie de substância do mal (*malī substantia*) idêntica, e que tinha a sua massa negra e informe, quer fosse espessa (*molem terram et deformem siue crassam*), a que se chamava terra, quer tênue e subtil, como o corpo do ar: substância que se imagina como uma mente maligna que rasteja através da terra» Ragnar Holte, *Beatitude et Sagesse. Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*, Études Augustiniennes, Paris, 1962, p. 98: «Pour Augustin l'histoire de la philosophie, quelques siècles après Platon, se présentera essentiellement comme une lutte incessante pour ou contre le matérialisme. Augustin regarde manifestement le matérialisme ontologique des stoïciens comme une manifestation de l'aveuglement universel de l'humanité à l'égard des réalités spirituelles, conséquence de l'assujettissement au sensible.» Porém, nalguns textos, «Agostinho mostra-se tolerante quanto a interpretações materialistas do mundo espiritual» (cf. Carlos Silva, «A doutrina diferencial dos graus de perfeição segundo Santo Agostinho», in *Didaskalia* 26 (1996/1), p. 135). Em nosso entender, contudo, não se trata tanto de uma interpretação materialista do mundo espiritual quanto de uma transfiguração espiritual do mundo sensível. V.g., *Confessiones*, X, xxvii, 38: «Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu respirei e suspiro por ti; saboreei-te, e tenho fome e sede; tocaste-me, e inflamei-me no desejo da tua paz.»



enchendo-a. Do mesmo modo, pensava que todas as coisas eram penetradas por Deus, que assim as governava<sup>32</sup>.

Importa realçar que Agostinho, ainda antes de abandonar de todo o maniqueísmo e o materialismo, já começara a considerar que deveria haver uma ordem hierárquica na própria realidade material. E, paradoxalmente, foi o próprio maniqueísmo que fez relampejar a visão de uma ordem relacional no próprio reino da matéria, em virtude da organização hierárquica dos cinco anjos dos demónios. Este princípio de visão diferenciada foi sem dúvida potenciado pelo contacto com Ambrósio<sup>33</sup>, como vemos testemunhado logo no início da *De Beata uita*: foi com a ajuda «do nosso sacerdote» que compreendeu que «não se deve de forma alguma conceber Deus como corpóreo, nem a alma, que é a realidade mais próxima de Deus»<sup>34</sup>. Mas é indiscutível que o ma-

<sup>32</sup> *Confessiones*, VII, i, 2: «Assim também eu julgava que não só o corpo do céu, e do ar, e do mar, mas também o da terra, te eram acessíveis e penetráveis por todas as partes, das maiores às mais pequenas, para receber a tua presença que, com invisível inspiração, governa, interior e exteriormente, todas as coisas que criaste (*oculta inspiratione intrinsecus et extrinsecus administrare omnia quae creasti*). Assim o supunha eu, porque não podia conceber outra coisa; mas era falso.» Em VII, xiv, 20, confessa que não gostava de parte da criação e que por isso se lançara na teoria das duas substâncias: «Não estão no seu perfeito juízo aqueles a quem desagradava alguma coisa da tua criação, tal como eu não estava ao desagradarem-me muitas coisas que fizeste. E porque a minha alma não se atrevia a que lhe desagradasse o meu Deus, ela não queria que fosse teu tudo quanto lhe desagradava. E daí que tenha caído na teoria das duas substâncias (*erat in opinionem duarum substantiarum*), e não tinha repouso, e dizia coisas despropositadas. E, voltando daí, ela tinha criado para si mesma um Deus pelos infinitos espaços de todos os lugares, e tinha julgado que esse eras tu, e tinha-o colocado no seu coração, e tinha-se tornado de novo templo do seu ídolo.»

<sup>33</sup> Este influxo de Ambrósio é, a um tempo, exegético e filosófico (mas mais exegético que filosófico). *Confessiones*, V, xiv, 24: «E, enquanto abria o coração para apreender com quanta eloquência se exprimia, da mesma maneira entrava nele, embora gradualmente, com quanta verdade o fazia. Em primeiro lugar, começara já a parecer-me que essas mesmas coisas eram defensáveis, e considerava que a fé católica, em favor da qual tinha julgado que nada se podia dizer contra os ataques dos Maniqueus (*pro qua nihil posse dici aduersus oppugnantes manicheos putaueram*), se podia afirmar sem acanhamento, sobretudo depois de ter ouvido explicar um ou outro passo obscuro do Antigo Testamento, cuja interpretação literal me matava (*ubi cum ad litteram acciperam, occidebat*).» Para esta influência que o levou a compreender que «a letra mata mas o Espírito vivifica» (2 Cor, 3,6), cf. Pierre Courcelle, *Recherches...*, pp. 96-103.

<sup>34</sup> *De Beata uita*, I, 4; *Confessiones*, VI, iv, 5-6. Este seria o lado mais filosófico de Ambrósio que, todavia, não dava grande importância à filosofia e, nalgumas passagens (por exemplo, *De fide*, I, 5,13; IV, 8; *De Incarnatione*, IX, 89, *apud* Pierre Courcelle, *Recherches...*, p. 94) «annonce parfois les invectives d'un Pierre Damiani. Ambroise est l'une des sources les plus sûres des "anti-dialecticiens" du XIe et du XIIe siècle (...).» Todavia, conhecia Filon de Alexandria, Orígenes, Plotino, Porfírio, pelo que era impossível não utilizar esquemas destes autores, que assim chegavam a Agostinho. A ajuda de Ambrósio revela-se essencial no desatar os nós das calúnias dos Maniqueus contra os livros divinos (cf. *Confessiones*, VI, iii, 4), a tal ponto que Agostinho, ainda sem qualquer ideia do que fosse a «*spiritalis substantia*», já se envergonhava de ter lido tantos anos contra a *Catholica* — cf. Julien Ries, «La Bible chez saint Augustin et chez les manichéens», *Revue des Études Augustiniennes* 7.9 (1961/3; 1963/3-4), pp. 231-243; 201-215, respectivamente.

terialismo e o maniqueísmo só progressivamente foram sendo vencidos<sup>35</sup>. O livro VII de *Confissões* regista, aliás, certas hesitações, onde Agostinho diz que continuava a ser para si mesmo um autêntico viveiro de amarguras (*plantarium amaritudinis*)<sup>36</sup>. Havia nele uma profunda resistência pré-reflexiva, involuntária, à possibilidade de existência de qualquer realidade não material.

É certo que já ouvira dizer que o mal não devia ser imputado à matéria, criatura de Deus, mas sim ao livre arbítrio. Mas se foi Deus que nos criou com vontade, como é possível que sejamos capazes de pecar? Donde vem então que queiramos o mal e não o bem? Será boa a nossa vontade? Se foi o diabo que nos criou, donde é que ele procede? Não pode ser de si mesmo, porque isso seria cair de novo nos dois princípios. E se o demónio é criatura de Deus e pela sua vontade perversa pecou, qual a origem dessa vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um criador bom?<sup>37</sup>

Verificamos com que dificuldade Agostinho deixa de ver o pecado como um acontecimento, provocado por uma natureza material exterior, para passar a encará-lo como uma decisão da vontade, isto é, como cometimento de uma falta. E se em outras obras antimaniqueias Agostinho aparece a desvincular-se polemicamente da visão dualista que perfilhara<sup>38</sup>, em *Confissões*, para além dos muitos elementos para a compreensão da carência relacional maniqueia, confessa o que fora o seu maniqueísmo<sup>39</sup>. O que nas outras obras 'eram eles', em *Confissões* 'fui eu'. Contra a ausência de identidade, que não lhe permitia então dizer 'fui eu que pequei', a descoberta de um mínimo de ipseidade ética (*quia non alia natura gentis tenebrarum de me peccabat*) que pudesse ser relacionada (*acusada, apontada*) foi para ele uma lufada de ar libertador<sup>40</sup>. Ele bem se esforçava então por afastar do olhar do seu espírito (*ab acie mentis meae*) todas essas imagens, «*sed non*

<sup>35</sup> Nas *Confessiones*, VI, iv, 5; VII, i, 1, diz que se «alegrava por encontrar esta doutrina na fé da nossa mãe espiritual, a vossa igreja Católica», mas no *De Beata uita* refere com maior ênfase os platónicos. Provavelmente ambas as coisas são verdadeiras porque Ambrósio dá-lhe também um cristianismo neoplatonizado que, verosimilmente, também atingiu Mónica (cf. *De Beata uita*, 2, 8).

<sup>36</sup> *Confessiones*, VII, iii, 5.

<sup>37</sup> Este é um mistério que sempre fascinou e atormentou Agostinho. No *De Civitate Dei*, XII, 6, a par do conhecido esquema da perversão da vontade (*defectio uoluntatis*, tendência da vontade para o não-ser por ter sido feita *de nihilo*) hesita ainda, dizendo: «Se quisermos saber qual foi a causa da má vontade (...), depois de uma profunda reflexão, nada nos ocorre (*si bene intueantur, nihil occurrat*)», arrematando com o Sl 18, 13: «Quem compreende o pecado? (*delicta enim quis intellegit?*)» (XII, 7).

<sup>38</sup> Processo polémico de desvinculação que continua particularmente obras nas anti-arianas. Cf. Roland Teske, «Augustine, Maximus and Imagination», in *Augustiniana* 43 (1993/1-2), pp. 27-41.

<sup>39</sup> Neste sentido, *Confessiones* tem um valor acrescido relativamente às outras obras antimaniqueias. Em todas elas ataca os princípios estruturais do maniqueísmo, mas em *Confessiones* há uma auto-crítica que mostra positivamente o conteúdo do seu maniqueísmo.

<sup>40</sup> *Confessiones*, IX, iv, 10.

*poteram!*»<sup>41</sup>. E logo elas se impunham de novo, em tropel, pois concebia apenas a substância que vemos por meio dos olhos corporais. Vivia obsidiado, afogado, oprimido pela matéria, incapaz de respirar a pureza e a simplicidade da verdade<sup>42</sup>. A imaginação fantasista impunha-lhe uma visão onde Deus, a alma, e tudo mais eram sempre representados à imagem da coisa corpórea<sup>43</sup>.

Santo Agostinho, além disso, acrescenta algo muito importante para determinar a peculiaridade do seu materialismo. A montante da incapacidade de conceber algo que não fosse material, refere Agostinho uma outra incapacidade de donde aquela deriva: a de conceber algo que não fosse em termos exclusivamente espaciais. Se quisermos, é a concepção panteísta do 'Todo' a determiná-lo. Agostinho está fechado para a diferença ontológica para que o esforço noético de Platão e Aristóteles apontara<sup>44</sup>, não sem alguma violência sobre a imaginação ontoteocsmológica de certas correntes filosóficas coevas, que

<sup>41</sup> *Confessiones*, V, xiv, 25: «Apliquei então, com todas as forças, o meu espírito a ver se era de algum modo possível, com alguns argumentos seguros, convencer os Maniqueus de falsidade. Ora, se pudesse conceber uma substância espiritual (*si possem spiritalem substantiam cogitare*), imediatamente todas aquelas invenções seriam desfeitas e expulsas do meu espírito: mas não podia (*sed non poteram*)».

<sup>42</sup> *Confessiones*, V, xi, 21: «Mas a mim, completamente tolhido e sufocado (*captum et offocatum*), como que me esmagavam aquelas duas massas, imaginando-as eu coisas materiais (*cogitantem moles illae*), sob cujo peso, ofegando pela brisa límpida e simples da tua verdade, não podia respirar (*respirare non poteram*)».

<sup>43</sup> *Confessiones*, VII, i, 1: «Deste modo, embora não te concebesse sob a forma de um corpo humano, era todavia levado a conceber alguma coisa de corpóreo espalhado pelos espaços, quer imamente ao mundo, quer difuso para além do mundo, pelo infinito, e que fosse justamente isso o incorruptível, e o inviolável, e o imutável que eu antepunha ao corruptível, e ao violável, e ao mutável.» Aliás, só quando consegue frear a imaginação (cf. *Epistula* 7, 2, 4-5), essa faculdade espantosamente rica e complexa, é que pôde ultrapassar dificuldades noutros domínios. Poderíamos assim falar com toda a legitimidade de uma conversão da imaginação de cujo processo os livros X (da memória psicológica à memória ontológica) e XI (do tempo à eternidade) de *Confessiones* são um relato impressionante. Jean-Marie Le Blond, *Les conversions...*, 1950, p. 250, assinala que «le dilemme [a relação, em Deus, entre tempo e eternidade, a propósito da criação], cependant, ne l'impressionne pas, et sous sa rigueur apparente il dévoile l'illusion d'une imagination qui ne se libère pas du temps et continue à "volter dans le passé et l'avenir" [*Confessiones*, XI, xi, 13]. Aussi sa réponse, paradoxale, est-elle une invitation à purifier les schèmes temporels.» É de assinalar que nos seus reproches aos Maniqueus — que em *Confissões* são contra si mesmo —, surge sempre a crítica à fantasia e à fertilidade da imaginação (cf. *Contra Faustum*, 2, 3.5; Ernesto Buonaiuti, *Il Cristianesimo romano nell'Africa romana*, Bari, 1928, p. 356 ss).

<sup>44</sup> Cf. *Repubblica*, 509 a-b; *Metafísica*, A, 9, 1074 b 33-35: «αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κρᾶτιστον, καὶ ἐστὶν ἡ νόησις νοήσεως νόησις...» E se Agostinho leu Aristóteles (cf. *Confessiones*, IV, xvi, 28-29), isso apenas o fez afundar mais no erro de reduzir o divino a uma categoria. Como só podia imaginar a substância material, assim compreendia Deus como corpo. Não deixa de ser muito curioso o modo como a leitura das *Categorias* de Aristóteles o confirmou no materialismo. É certo, porém, que o pensamento da substância em Aristóteles nos conduz a aporias. Ao limite, a substância pode ser pensada ou não terá que se pedir socorro à imaginação? Seja como for, «era falso o que pensava de Vós, era mentira!», não se cansa de confessar Agostinho.

a gnose e o maniqueísmo haviam travestido míticamente, e que a concupiscência astrológica do jovem escorpião fizera toda sua<sup>45</sup>. Onde: o que não se pudesse conceber no espaço era necessariamente 'nada', e não apenas vazio. O vácuo é certamente uma forma de 'nada', mas é 'algo' enquanto "nada espaçoso" (*spatiosum nihil*)<sup>46</sup>, na medida em que pode ser preenchido. Da impossibilidade de conceber algo inextensamente Agostinho é conduzido logicamente ao materialismo.

Todavia, se não incluísse neste universo corpóreo o próprio Deus, Agostinho nem estaria longe de algumas concepções cristãs, dos primeiros séculos, que defendiam a materialidade da alma, e que encontraram eminentes representantes nos séculos III a V. De facto, desde cedo que, para fugir à impiedade, muitos cristãos haviam considerado impossível que a alma fosse puramente espiritual. Tal estatuto, de pretenso recorte evangélico, era reservado exclusivamente para Deus. E se a doutrina da corporeidade da alma poderá ter sido induzida nalguns círculos de cristãos, em contacto com o estoicismo<sup>47</sup>, não

<sup>45</sup> Cf. *Confessiones*, III, iii, 5; IV, iii-iv; VII, vi, 8-10; *De Civitate Dei*, V, 1-7; X, 9. Durante muito tempo fora a astrologia — essa sacrilega curiosidade —, que o orientara na viagem (cf. *De Beata vita*, 4). Com a entrada nos Maniqueus rejeita porém os sacrifícios divinatórios, mas não a astrologia, que constituía um capítulo fundamental do saber maniqueu. Vindiciano e Nebrídio com os seus conselhos e admoestações muito contribuíram para o abandono dessa curiosidade, mas apenas o exemplo do pai de Firmino (cf. *Confessiones*, VII, vi, 8; *Epistula* 138, 1, 3; diferença de destino entre ele, Firmino, rico e livre, e o filho de um servo do seu pai, tendo ambos exactamente o mesmo horóscopo) é que o decidirá. Assinale-se ainda que Agostinho não somente consultava astrólogos, mas chegou também a dar consultas (cf. David Pingree, «Astrologia, astronomia», in *Augustinus-Lexikon*, cols. 482-490).

<sup>46</sup> *Confessiones*, VII, i, 1: «Porque tudo aquilo que eu privava de tais espaços parecia-me ser o nada, mas o nada absoluto, nem mesmo o vazio, como quando se tira um corpo de um lugar e fica o lugar esvaziado de qualquer corpo, seja ele da terra, da água, do ar ou do céu, mas todavia há um lugar vazio, como se fosse um 'nada espaçoso' (*spatiosum nihil*)».

<sup>47</sup> Cf. Michel Spanneut, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Mahaux*, Éditions J. Ducolot, Gembloux, 1973, pp. 146 ss; Ernest Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Occident*, Paris, Études Augustiniennes, 1959, pp. 43-74 (cap. I, «Les Adversaires de la Spiritualité de l'Âme. La doctrine de Faustus de Riez»). O autor, a partir da *Epistula* 3 do bispo Fausto de Riez, apresenta-nos uma exposição desenvolvida sobre a doutrina da corporeidade da alma nesta época (também defendida por Cassiano). Repare-se que o problema era o mesmo de Agostinho, já não aplicado a toda a realidade, mas somente à alma: (p.46) «Pour établir la matérialité de l'âme, l'auteur s'est contenté de dire qu'elle était insérée dans nos membres et liée à nos entrailles, de telle sorte qu'au même titre que le corps où elle est enfermée, elle est quantitative, et donc corporelle.» Note-se que a argumentação, centrada na diferença entre *essência* e *operações da alma*, procurava suporte bíblico. De facto, apesar de cm Cl 1, 16 ser dito que Deus criou todos os seres, *visíveis e invisíveis*, não se pode concluir daí que as *invisíveis* sejam *incorpóreas*. Uma coisa é a invisibilidade, outra a incorporeidade. O ar, por exemplo, é invisível e, no entanto, material. Pode bem acontecer, deste modo, que a alma invisível seja um corpo, mais subtil que os outros, mas da mesma natureza.

deixa de ser uma ironia que os partidários da sua espiritualidade, entre eles Agostinho, sejam acusados de terem transigido com a sabedoria pagã.

Porém, a geografia mítica ainda tinha nele bastante força e determinava-lhe o imaginável. E apesar de já ter visto a contradição resultante da sua concepção simultaneamente espiritual e espacial de Deus <sup>48</sup> (o reino da Trevas, material, infinito, localizava-se a Sul; o reino da Luz, espiritual, infinito, ficava a Norte), ainda não encontrara uma alternativa clara: continuava a representar tudo espacialmente <sup>49</sup>.

Para a superação progressiva de tal esquema ontológico dualista, carente de relação, contribuíram os *libri platoniorum* que lhe vieram parar às mãos. Mas não devemos esquecer a sua experiência profissional de todos os dias: *rhetor*. O mester de Agostinho era ensinar a gramática, a retórica, a dialéctica; o seu pensamento estava habituado a declinar, classificar, ordenar, hierarquizar. Não tem sido dado suficiente importância, em nosso entender, ao contributo da retórica para a superação do dualismo materialista, mas é indubitável que a reflexão sobre a linguagem (v.g., sobre os graus dos adjectivos <sup>50</sup>) contribuiu parcialmente para renovar a sua concepção de realidade. Talvez se possa

<sup>48</sup> A qual é a condição de possibilidade do combate se realizara *in illo tempore*, meio por que se misturaram Bem e Mal. E isto era afirmar que Deus estava sujeito às violações da matéria, portanto, corruptível, material. É ainda neste ciclo que Agostinho se entreda quando salienta a dificuldade em imaginar algum ser que não material.

<sup>49</sup> De facto, apesar de contra a mitologia maniqueia acreditar já que Deus não pode ser violável — *Confessiones*, VII, i, 1: «...e, com todo o meu ser, acreditava que tu és incorruptível, e inviolável, e imutável (*et te incorruptibilem et inviolabilem et inmutabilem totis medullis credebam*)» —, de seu talante só podia imaginar Deus como uma imensa mole infinitamente distensa, e não um ser espiritual.

<sup>50</sup> Cf. Herni-Irénée Marron, *Saint Augustin...*, p. 240. Em *Confessiones*, VII, iv, 6, afirma que: «Sendo então absolutamente verdadeiro e certo que o incorruptível se deve antepor ao corruptível, tal como eu já fazia, podia já, com o pensamento, atingir alguma coisa que fosse melhor do que o meu Deus, se tu não fosses incorruptível. Por isso, ali onde eu via que o incorruptível deve ser preferido ao corruptível, aí te devia eu procurar e daí aperceber-me onde está o mal, isto é, donde tem origem a própria corrupção, pela qual a tua substância de modo algum pode ser violada.» Porém, este pensamento em forma de silogismo, cuja conclusão é retirada por *reductio ad absurdum* e no qual Anselmo de Cantuária muito deve ter meditado até à fórmula do *Proslogion*, é mais um dos lugares em que o plano narrativo e factual se cruza com o hipotético. Se logicamente então chegou àquela conclusão, não soube como dar-lhe seguimento, nem teórico nem prático: «(...) ibi te quaerere debebam atque inde advertere (...)» De qualquer modo, a linguagem ia trazendo cada vez mais à luz as incongruências da posição de Agostinho. Se na ordem da narração Agostinho já identifica essa realidade com o Deus revelado em Jesus Cristo, não acontecia assim na ordem da descoberta, como expressamente refere. Isto é também um sinal da probidade subjectiva da *confissão* (a propósito da dimensão ordenadora da linguagem, cf. *De ordine*, II, 12-13, 35-38; quanto à força quase divina da gramática, cf. *De ordine*, II, 17, 45; para uma abordagem geral da problemática, cf. José Oroz Reta, «El lenguaje en los primeros escritos de San Agustín», in *La Ciudad de Dios* 202 [1989/1], pp. 111-124).

perguntar, então, por que razão Agostinho, tendo sido *grammaticus* e *rhetor* durante vários anos, não se deu conta disso mais cedo. Em nosso entender, durante esse tempo, Agostinho nunca atribuiu relevância ontológica à linguagem. Neste sentido, o jovem retor da dedicatória a Hiério situa-se naturalmente na linha da sofística e da retórica forenses greco-latinas. A linguagem é simplesmente um meio de persuadir, de convencer, de vencer, de louvar, sobretudo se daí se esperarem proventos pessoais. Só depois do encontro dos platónicos, mas sobretudo após a sua conversão à Sabedoria Criadora, ao Verbo Encarnado, começou a compreender o alcance ontológico da Palavra <sup>51</sup>. Seja como for, a palavra, para a qual e da qual sempre vivera, predisusera-o para uma concepção de ser relevado, hierarquizado, não só segundo graus, mas também segundo naturezas <sup>52</sup>.

Por outro lado, apesar de progressivamente começar a vislumbrar as incoerências do seu materialismo, ainda não tinha dado conta de si, do acto de consciência pelo qual raciocinava e distinguia o verdadeiro do falso. Como fará depois para combater os cépticos, ainda tentou voltar-se para a alma <sup>53</sup>. Mas foi em vão: não se dava conta de que o acto por que considerava tudo material, não podia ser material; não notava que a natureza daquilo por que formava imagens do ser corpóreo não podia ser corpóreo. Literalmente, Agostinho ainda não 'caíra em si', não se lhe tornara evidente a interioridade <sup>54</sup> e estava completamente fechado a uma visão relacional da realidade. Precisava de outra luz, mas não podia pensar que ela estivesse na religião cristã, porque a opinião que tinha sobre ela não era exacta <sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Jo 1, 14; Cf. Marie-Anne Vannier, «Saint Augustin et la création», ..., pp. 349 ss.

<sup>52</sup> *Confessiones*, VII, iv, 6.

<sup>53</sup> *Confessiones*, IV, xv, 24: «E voltei-me para a natureza do espírito (*et converti me ad animi naturam*), mas a ideia errada que tinha acerca das coisas espirituais não me deixava ver a verdade. Entrava-me pelos olhos dentro a força da verdade, mas eu desviava a minha mente palpitante do incorpóreo para as figuras e as cores e para as grandezas físicas e, já que não podia vê-las no espírito, julgava não poder ver o mesmo espírito.»

<sup>54</sup> *Confessiones*, VII, i, 2: «Na verdade, o meu coração seguia através daquelas imagens (*per tales imagines ibat cor meum*), através das quais costumam seguir os meus olhos, e nem via que esta mesma reflexão (*nec videbam hanc eandem intentionem*) com que eu formava aquelas mesmas imagens não era da mesma natureza (*non esse tale aliquid*); todavia ela não as formaria se não fosse uma coisa grandiosa (*nisi esset magnum aliquid*).»

<sup>55</sup> Cf. *Confessiones*, V, x, 19. O Agostinho maniqueu considerara a Igreja Católica defensora do monarquianismo, doutrina diametralmente oposta ao dualismo substancial do maniqueísmo. Segundo Lope Cilleruelo (*Obras Completas de San Agustín*, VIII vol., BAC, Madrid, 1986, p. 63, n. 1) a passagem da *Epistula* 11, 2, onde Agostinho se dirige a Nebridio acerca da Trindade, mostra que «Agustín no se ha libertado aún del sabelianismo modalista.» (Cf. Gustave Bardy, «Monarchianisme», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, t.10., Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1929, cols. 2193-2209; P.-Th. Camelot, «Monarchianisme», in *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, t.9., Librairie Letouzey et Ané, Paris, s.d., cols. 536-543).

## II — As insuficiências da relação lógica

Se a linguagem, nas suas dimensões lógico-gramaticais, por um lado, pode ter sido um factor positivo na recuperação de uma visão diferenciada e relacional de realidade, por outro, um estrito quadro categorial — fossem as categorias entendidas como universais lógicos e linguísticos, quais esquemas de apropriação mental do real, ou estruturas ontológicas desse mesmo real —, de modo especial a categoria da substância, revelou-se totalmente inapropriado, pelo menos enquanto Agostinho não descobriu aquela outra instância ontológica do verbo impresso, por via do discipulado do Mestre interior, como acima frisámos.

Como sabemos, Agostinho diz que, quando tinha 20 anos, leu e releu a obra as *Dez Categorias*, de Aristóteles. Poderíamos, pois, concluir que Agostinho tinha à sua disposição um *organon* decisivo para uma tal visão graduada da realidade. Curiosamente, porém, a doutrina aristotélica das categorias, da substância e dos acidentes, sedimentou-o ainda mais firmemente no materialismo, como ele próprio testemunha. É provável que a isso fosse induzido pela hermenêutica estóica das *Categorias*, presente nos textos dos manuais por onde estudava<sup>56</sup>. Seja como for, na sua leitura retrospectiva Agostinho diz que nada lhe aproveitara ter lido e compreendido a obra de Aristóteles, bem pelo contrário, pois a categoria da 'substância' apenas o confirmou no materialismo, concebendo Deus como *corpus lucidum et immensum* e sujeito (*subiectus*) universal de todos os acidentes<sup>57</sup>:

«E que me aproveitava ter lido sozinho e compreendido pelos meus vinte anos, quando me chegou às mãos uma obra de Aristóteles a que se dá o título de *Dez Categorias* — a cujo nome eu ficava de boca aberta, suspenso de não sei quê de grandioso e divino, quando um retor de Cartago, meu professor, e outros que eram tidos por sábios, as citavam com as bochechas estalando de vaidade? (...) Que me aproveitava isto, uma vez que até me prejudicava, procurando eu compreender-te a ti, meu Deus, maravilhosamente simples e incomutável — considerando tudo o que existe absolutamente incluído na-

<sup>56</sup> Cf. Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Boccard, Paris, 1938; Aimé Solignac, «Doxographies et manuels dans la formation philosophique de saint Augustin», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 113-148; Gérard Verberke, «Augustin et le Stoïcisme», in *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), pp. 67-89; Maurice Testard, *Saint Augustin et Cicéron* I. *Cicéron dans la formation et dans l'œuvre de saint Augustin*; II. *Répertoire des Textes*, 2 vols., Études Augustiniennes, Paris, 1958; —, «Cicero», in *Augustinus-Lexikon*, I vol., Schwabe Co. AG, Basel, 1986-1994, cols. 913-930.

<sup>57</sup> *Confessiones* IV, xvi, 28.29.31.

queles dez predicamentos — como se também tu estivesse subordinado à tua grandeza ou beleza, de modo que estes existissem em ti, como numa espécie de suporte, como sucede com o corpo, quando a tua grandeza e a tua beleza és tu mesmo, ao passo que o corpo não é grande nem belo pelo facto de ser corpo, porque, embora menos grande e menos belo, todavia continuaria a ser corpo? Era, pois, falsidade o que de ti eu pensava, não verdade, e fantasias da minha miséria, não firmeza da tua beatitude. (...) Mas que me aproveitava a mim que julgava que tu, Senhor, Deus, Verdade, és um corpo luminoso e infinito e eu uma parcela desse corpo? Que enorme perversidade! Mas eu era assim e não tenho vergonha de te confessar, meu Deus, as tuas misericórdias para comigo e de te invocar, porque não me envergonhei então de professar diante dos homens as minhas blasfémias e ladrar contra ti».

É certo que tal interpretação das categorias pode não estar correcta, mas esse é um problema que não temos de deslindar aqui. É incontornável, contudo, que a categoria da *relação* é, entre todas, a mais desvalorizada por Aristóteles, surgindo como o acidente mais afastado da substância<sup>58</sup>, como uma 'coisa mínima' (*ens minimum*), para retomar a interpretação de São Tomás, seguida por Rodolphe Gasché<sup>59</sup>. Seja como for, se por um lado Agostinho está a narrar a sua compreensão de outrora, quando jovem estudante, em Cartago, por outro não parece crer que o quadro categorial aristotélico o ajude muito quanto à questão de Deus, ainda no momento em que escreve a obra *Confissões*. Mas entenda-se as categorias como se quiser — lógicas, ontológicas, esquemas, figuras, símbolos, conceitos universais, etc. —, a verdade é que este tipo de pensamento que tende a arrumar a realidade em 'gavetas', ou a sua percepção e estruturação mental, não ajudou Agostinho. Além do mais, a omissão ou a hesitação aristotélica acerca do estatuto ontológico do género (*γένος*) e da espécie (*εἶδος*) abriu caminho à redução do real a esquemas lógicos, formais e abstractos, quais 'arranjos florais' tardios e escolares, e ao esquecimento do mistério e da profunda pregnância do universal concreto, isto é, da singularidade, já mesmo quando parecia defendê-la no debate com Platão<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> Cf. *Metafísica*, N, 2, 1098 b.

<sup>59</sup> *Summa Theologiae*, q. 90a 2; *Of Minimal Things. Studies on the Notion of Relation*, Stanford, Stanford University Press, 1999.

<sup>60</sup> Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Filosofia e Relação», in *Biblos* 56 (1980), p. 189: «A filosofia aristotélica não deixa de provocar um grave dilema: com inevitáveis consequências no tema da relação: se se insiste na *substância primeira*, não se vê lugar e razão para a categoria da relação; se se fixa na *substância segunda*, como a sua gnosiologia parece exigir, a relação, nesse caso, subsistirá apenas a nível lógico, para não dizer gramatical.»

Deste modo, tal como a substância conduziu Agostinho a uma visão materialista da natureza divina, assim também o esquema categorial não fora, nem era, apropriado para a compreensão da natureza da alma. O Agostinho de *Confissões* recusa pensar Deus, a alma humana e estrutura da realidade, seja a partir de uma visão cindida *ab initio*, seja exclusivamente a partir de paradigmas identitativos (lógico-categoriais ou gramaticais), como em Aristóteles e nos estoicos, ou ainda ontológicos e henológicos, como no neoplatonismo de Plotino e Porfírio.

Insista-se ainda, no que concerne à questão da alma, na importância da visão relacional que Agostinho conquista, sempre como que no fio da navalha. Ao sair do maniqueísmo e da doutrina das duas almas que impossibilitava um *minimum* de ipseidade responsável, bem assim depois de ultrapassar o academismo céptico, fora decisivo recuperar a solidez de uma ipseidade psicológica, gnosiológica e ética: *cogito; scio me cogitare; scio me uiuere; si enim fallor sum; ego eram qui nolebam, ego eram qui nolebam, ego eram* <sup>61</sup>, etc. Todavia, se a descoberta da natureza espiritual e inteligível da alma, com o neoplatonismo, dava um alcance ontológico à identidade da alma, também acabava por a diluir numa mesmidade metafísica, pois ultimamente tudo é Uno, e as diferenças são meras ilusões ou pontos de vista parciais. Outrossim, o solidez do *cogito* agostiniano está longe da auto-suficiência de uma substância exclusivamente pensante, fundamento inconcusso, qual posição evidente, imediata e solipsista, à maneira cartesiana. Em suma: nem o dualismo, nem o monismo; nem exclusivamente o 'outro', nem somente o 'mesmo', mas o 'mesmo e o outro em relação', numa pericorese garantida pela memória e marcada pela temporalidade. A identidade espiritual que Agostinho descobre é toda constituída a partir da relação. Mas não a 'relação' do quadro predicamental abstracto das *Categorias*, já que «a abordagem cristã da *relação* é irredutível ao espírito que tal *categoria* logrou na especulação grega» <sup>62</sup>. Contrariamente às narrativas cosmogónicas dos poetas gregos e às especulações físicas dos pré-socráticos ou lógicas dos pós-socráticos — com excepção para o Platão do *Timeu* —, para as quais a multiplicidade e a existência em relação atestava uma condição desgarrada e em queda, no livro do *Génese* 1, 31, é dito que «Deus viu tudo o que tinha feito e tudo era muito bom». Esta visão aprofunda-se quer no quadro do Deus da história da

Aliança veterotestamentária quer, sobretudo, nas afirmações neotestamentárias de que «o Verbo fez-se carne e habitou entre nós» e «Deus é amor», pelo que «quem não ama não conhece a Deus». A relação no âmbito da revelação cristã é acima de tudo um horizonte de diferenciação positiva e concreta dos seres, um dinamismo operante, criativo, agápico.

Por outro lado, aquela visão relacional da alma humana é ela mesma reconfigurada e construída pelo acto de se confessar narrativamente. *Confissões*, entre outras coisas, é a recriação de uma identidade espiritual que se aprofunda narrativamente, que se 'inventa' retrospectivamente nos primeiros 9 livros. Até ao livro IX, o processo de identificação está dependente sobretudo de uma narrativa autobiográfica cujo pressuposto fundamental é a permanência no tempo <sup>63</sup>, questão amplamente discutida no livro XI.

E se já nos primeiros 9 livros a identidade é sobretudo uma relação com o tempo perdido, agora recuperado-transfigurado pela narrativa, e se o 'Quem?' da acção nos aparece *in fieri*, inclusive ao nível do relato autobiográfico, é sobretudo no livro X que Agostinho rejeita a pretensão identitária (a *mesmidade*, para utilizar a terminologia de Paul Ricoeur) que faria da alma um sujeito anterior à relação. Ora, a identidade é constituída na relação e a relação é que determina o processo de identificação e permite escapar ao 'destino' e à determinação da *natura* («nascido para ser tal»), para se recuperar criativamente em consciência e liberdade, uma vez que a natureza é para ser diferenciada, realizada, construída. A identidade é, pois, sindicável, mas a relação é diferenciadora e incoercível. Por isso, no livro X de *Confissões*, superada a cisão maniqueia e o monismo neoplatónico, a questão da identidade é retomada noutra nível, estruturando-se, não já num plano de anatrética dramatização moral do passado, em busca de um tempo perdido, mas no presente da *intentio*, aberta ao futuro e à eternidade (*De Ciuitate Dei*), onde se constrói a identidade e a novidade na própria relação. Este rumo está desde logo traçado na pericorese/apóstrofe com que abre o livro: «Que te conheça, ó conhecedor de mim, que te conheça, tal como sou conhecido por ti.» <sup>64</sup>

### III — *Interrogatio mea intentio mea...*

O esquema aqui apresentado acompanha *pari passu* a estrutura fenomenológica da memória psicológica, no livro X de *Confissões*, ao mesmo tempo que

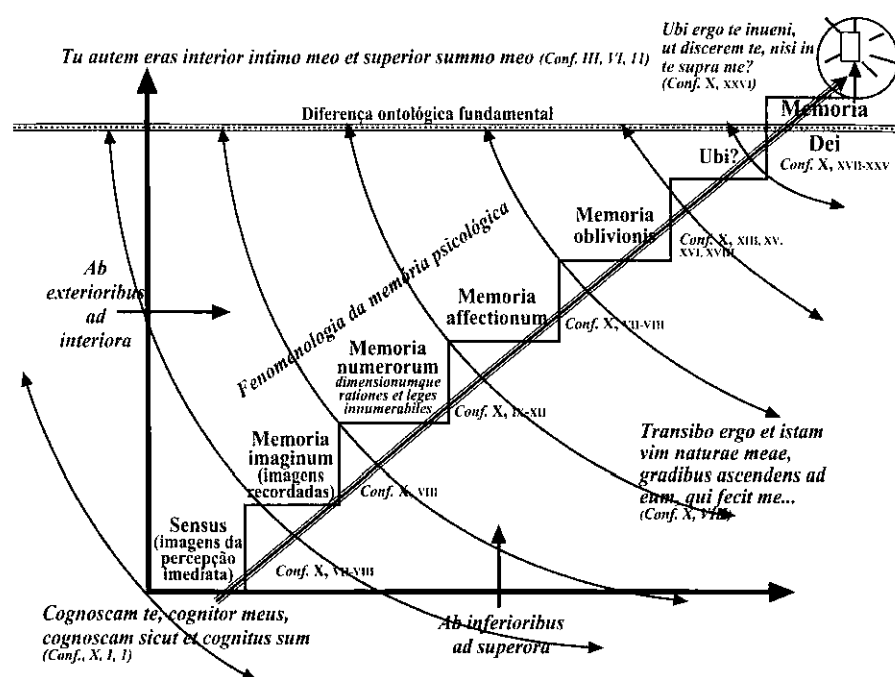
<sup>61</sup> *Confessiones*, VIII, x, 22; *De Beata uita*, 2, 7: «— Scisne, inquam, saltem te uiuere? — Scio, inquit; «Scis ergo habere te uitam, siquidem uiuere nemo nisi uita potest.» Cf. *Soliloquia*, II, 1, 1; *De Libero arbitrio*, II, 3, 7; cf. Mariano Brasa Díez, «El contenido de «cogito» agustiniano», in *Augustinus* 21 (1976), pp. 277-285; Floy Andrews Doull, «Si enim fallor, sum», in *Augustinus* 31 (1986), pp. 86-93.

<sup>62</sup> Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Filosofia e Relação», p. 185.

<sup>63</sup> A este propósito, cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 12.

<sup>64</sup> *Confessiones*, X, 1, 1: «Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum».

sublinha os 'lugares' fundamentais da topografia psíquica que Agostinho descreve neste livro. Com efeito, trata-se aqui de uma teoria (*visão*) dos lugares da alma, ou de uma descrição fenomenológica da memória, dos seus processos e conteúdos, onde, sobre a interioridade, se intersectam em quiasma o melhor da especulação grega e a concepção cristã.



Como Agostinho muitas vezes nos recorda, a razão primeira e última desta demanda de si mesmo e de Deus, desideratos intimamente coordenados, na linha do chamado socratismo cristão<sup>65</sup>, era ser verdadeiramente feliz, em perfeita continuidade, aliás, com a especulação teleológica do helenismo tardio, como bem salientou Ragnar Holte. É este o motor de arranque da especulação filosófica de Santo Agostinho.

A orientação está desde logo determinada pelas expressões «das coisas exteriores para as superiores» (*ab exterioribus ad interiora*) e «das coisas inferiores para as superiores» (*ab inferioribus ad superiora*), até porque a busca «lá por fora», quanto à questão que mais o preocupava, fora infrutífera. Foi então que Agos-

tinho decidiu dirigir-se a si mesmo<sup>66</sup>. E quer na pergunta dirigida aos quatro elementos da criação: terra, ar, água, fogo, quer na inflexão para si mesmo, e em toda a subsequente procura pela interioridade, fica desde logo patente o carácter intencional da consciência: *interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum*. No próprio acto em que dá conta de si como existência interrogativa, a consciência descobre-se em relação, vector orientado para. Assim, «irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus (*gradibus ascendens*) até àquele que me criou.»<sup>67</sup>

O primeiro patamar da interioridade, limite inferior da alma ou «portas da carne» (*fores carnis meae*), como Agostinho lhe chama, é a sensibilidade (*sensus*) cujas imagens dependem da percepção imediata e se esvanecem se esta percepção cessa. A mutabilidade destes conteúdos revela que não é isso o que procura. Sublinhe-se que neste processo a identidade de 'quem' procura, para já reduz-se justamente ao 'quem?' que *resiste* e *persiste* no tempo, sendo problemáticos todos e quaisquer outros conteúdos e marcas exteriores que até aí serviam para identificar o sujeito. O trânsito para o segundo patamar da memória, nesta ascensão «por degraus», condu-lo às «planícies» e aos «vastos palácios da memória» (*memoria imaginum*). Encontram-se aqui armazenadas, em recessos e cavernas sem número, todas as imagens recordadas, já não dependentes da percepção imediata, mas prontas para se apresentarem assim que o espírito as mande comparecer. Estas imagens, apesar da maior estabilidade que as caracteriza em relação às da percepção imediata, entraram igualmente pelos sentidos, tendo sido depois sujeitas a muitas modificações e composições na memória imaginal, de tal modo que, por vezes, quase parece que se imagina coisas nunca vistas. Contudo, apesar dessa faculdade de composição quase infinita, tudo isso veio pelo «ministério do homem exterior». Por outro lado, 'quem' procura não pode ficar neste degrau, por mais espantosa e fascinante que seja aqui a força da memória, pois a questão decisiva permanece por responder: *factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam...*<sup>68</sup>

Na memória, outrossim, estão presentes também realidades e não só representações de realidades: os números da matemática, os objectos e as proporções da geometria, as regras gramaticais e musicais, as categorias, os princípios e as operações lógicas... Em suma: as realidades e as relações inteligíveis que, tendo sido conhecidas e descobertas através do ministério dos homens (ensino das artes liberais), têm um ser próprio que não depende dos sentidos exteriores nem

<sup>65</sup> Pierre Courcelle, *Connais-toi toi même: de Socrate a saint Bernard*, 2 vols., Paris, Études Augustiniennes, 1974

<sup>66</sup> *Confessiones*, X, vi, 10: «Et direxi me ad me et dixi mihi: tu quis es?»

<sup>67</sup> *Confessiones*, X, viii, 12.

<sup>68</sup> *Confessiones*, IV, iv, 9.



do disciplinado da razão alheia, pois cada alma descobre-as em si mesma quando as compreende e lhes dá assentimento (*memoria numerorum*). Mas apesar da estabilidade que estas verdades «públicas» apresentam, nem por isso saciam a alma, que muitas vezes até se enganou a seu respeito. Se a verdade que Agostinho procura não exclui as verdades da ciência, estas também não lhe bastam por si sós, porque não é apenas a inteligência que procura, é o 'quem' todo que procura: o corpo, os sentidos, os afectos, a memória, a inteligência, a vontade, o coração... A sua existência é toda interrogação, donde que a verdade deva ser cordial, existencial, beatificante.

A etiologia mais profunda da existência-em-relação (*esse ad*) encontra-a Agostinho na afirmação bíblica de que toda a realidade foi criada por Deus: «o que é que existe a não ser porque tu existes? Por conseguinte, tu disseste e foram feitos e no teu Verbo os fizeste»<sup>69</sup>. Esta visão coloca Agostinho definitivamente no horizonte de uma ontologia e uma antropologia relacionais, porque se toda a criação é relação, de entre todas as criaturas só o homem é propriamente *imago Dei*. Quando no princípio de *Confissões* Agostinho diz *fecisti nos ad te*<sup>70</sup> está a reconhecer uma tensão ontológica constitutiva da realidade humana (*ad te*). Nesta releitura da categoria da relação, o movimento deixa de ficar anexado à carência grega (a uma *erótica*, como em Platão e Aristóteles), onde se associavam estreitamente *eros* e morte, e passa a estar adstrito à dinâmica da conceiração, da gratuidade da *agapé*, da exuberância da vida e da diferenciação do real.

A afirmação de que o homem foi criado *para* é reconhecida, existencial e psicologicamente, na figura da inquietação e é daí que colhe toda a sua legitimidade fenomenológica. A fenomenologia da existência relacional releva, contudo, de uma ontologia relacional. Por esta razão de fundo é que cada grau da memória psicológica, fenomenologicamente verdadeiro, mas ontologicamente insuficiente, obriga a um ressaltado de nível, colocando o 'quem' sob o signo da itinerância e busca<sup>71</sup>.

Na aporese que estrutura interiormente esta busca de si e de Deus — porque quanto mais se vai conhecendo mais cresce a consciência do quanto se ig-

<sup>69</sup> *Confessiones*, XI, v, 7: «Quid enim est, nisi quia tu es? ergo dixisti 'et facta sunt' atque in uerbo tuo fecisti ea» (cf. Gn 1, Sl 32, 6; Jo 1, 3-4).

<sup>70</sup> *Confessiones*, I, i, 1: «...Quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.»

<sup>71</sup> Cf. Jean-Marie Turpin, «L'Ego d'Augustin. Signe de la transcendence», in *Saint Augustin, Les Dossiers H, L'Âge d'Homme*, s.l., [1988], pp. 327-331.

nora — a memória dos afectos (*memoria affectionum*) é um momento bastante significativo. Efectivamente é natural que, quando me recorde de ter saboreado um alimento doce, por exemplo, não consiga 'saboreá-lo' pela memória exactamente como quando o estava a comer de facto, uma vez que é uma realidade física exterior, que fica na memória qual seja «o estômago do espírito», de modo que saem de lá para ser 'ruminados' e já não têm o mesmo sabor. Porém, quando recorde os afectos próprios da alma (medo, tristeza, desejo, alegria...) seria de esperar que se sentisse e recuperasse exactamente a vividez original dessas moções, visto que aí as realidades em causa não são físicas, nem exteriores, mas coincidem com o próprio espírito. Todavia, não é isso o que acontece: «quem as discute, isto é, quem as recorda, não sente, na boca do pensamento (*in ore cogitationis*), a doçura da alegria e a amargura da tristeza»<sup>72</sup>. Parece que o espírito é demasiado estreito para se conter a si mesmo. Caem pela base todas as ilusões de uma autoposição clara, imediata e evidente do sujeito, porque a consciência não se identifica nem coincide com os conteúdos, o que remete para uma simbólica da transcendência adentro da interioridade.

Mas esta não coincidência de si consigo, patente na aporética dos afectos, vai agudizar-se no momento seguinte<sup>73</sup>, na memória da memória e memória do esquecimento (*memoria memoriae, memoria obliuionis*). Efectivamente, «lembro-me de me ter lembrado, assim como, posteriormente, se me recordar de que agora pude rememorar estas coisas, hei-de recordá-lo certamente pela força da memória». «Nomeio a memória e reconheço o que nomeio. E onde o reconheço senão na própria memória? Acaso também ela está presente a si mesma por meio da sua imagem e não por si mesma?» «E, quando nomeio o esquecimento e, do mesmo modo, reconheço o que nomeio, como o reconheceria, se não me lembrasse dele?»<sup>74</sup>. A sequência de interrogações, para além de qualquer retórica, torna patente a perplexidade de Agostinho perante o problema. Tacteia por um lado, investiga pelo outro, mas é incapaz de se captar a si mesmo, num único *ictus*. Ao mesmo tempo, tem consciência do pe-

<sup>72</sup> *Confessiones*, X, x, 22: «Cur igitur in ore cogitationis non sentitur a disputante, hoc est a remniscente, laetitiae dulcedo uel amaritudo maestitiae?».

<sup>73</sup> No processo argumentativo os níveis da narração cruzam-se muitas vezes, mas isso tem a ver com o modo como Agostinho compõe: avança um pouco, sintetiza todo o percurso feito desde o início, prepara o momento seguinte e avança de novo. Há neste estilo como que um eco das ondas do mar, que vão e vêm, recuando e avançando de novo umas sobre as outras.

<sup>74</sup> *Confessiones*, X, xiii, 20: «Ergo o et meminisse me meminim, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per uim memoriae recordabor.» xv, 23: «Nominio memoriam et agnosco quod nomino. et ubi agnosco nisi in ipsa memoria? num et ipsa per imaginem suam sibi adest ac non per se ipsam?» xvi, 24: «Quid, cum obliuionem nomino atque itidem agnosco quod nomino, unde agnoscerem, nisi meminissim?».

rigo que corre, pois é possível perder-se nestes infínitos caminhos da alma<sup>75</sup>. Agostinho sabe, por experiência própria, quão fácil é perder-se neste mar interior e ficar preso nas teias da subjectividade imanente. Neste sentido, por paradoxal que pareça, é na interioridade que se encontra a 'exterioridade' mais perigosa e mais difícil de combater. Ficar-se apenas por uma 'ciência espiritual' da interioridade é permanecer ainda e só no âmbito do imanente subjectivo, por mais que a consciência de si se tenha alargado até outros mundos e 'eus' escondidos (como nos exercícios espirituais do estoicismo e do epicurismo<sup>76</sup>). Esta é a via oculta que, prometendo a transcendência, mais dela nos afasta<sup>77</sup>. A interioridade é uma relação: os graus da memória apenas se dizem interiores ou exteriores a partir da posição relativa que estabelecem entre si, de tal modo que, em relação ao *interior infimo meo et superior summo meo* toda a interioridade é ainda e sempre exterior.

Agostinho está, pois, numa encruzilhada; melhor, é ele a encruzilhada. Procurou lá por fora, procurou por dentro, e eis que nem fora nem dentro encontrou. A lembrança do esquecimento, de modo especial, trouxe consigo uma grande estranheza, porque o esquecimento é ausência e privação da memória. Ora, quando lembramos o esquecimento, o que é que está presente? Não pode ser nem o esquecimento, nem memória, como tais. Mas «quem poderá indagar isto? Quem compreenderá como isto é?»<sup>78</sup>.

«Eu, pela minha parte, Senhor, inquieto-me com isto, inquieto-me em mim mesmo: tornei-me uma terra de dificuldades e de muito

suor. Com efeito, não estamos a explorar as regiões do céu, nem medimos as distâncias dos astros, nem indagamos os pontos de equilíbrio da terra. Sou eu que me lembro, eu, espírito. Assim, não é de admirar que esteja longe de mim tudo aquilo que eu não sou. Mas o que é que está mais próximo de mim do que eu próprio? E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória, embora eu, fora dela, não me possa dizer a mim mesmo»<sup>79</sup>.

Uma leitura 'moderna' da primeira afirmação do livro X — *cognoscam te, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum* — poderia pretender que a intencionalidade que está em causa é sobretudo de ordem cognoscente. Foi a partir do paradigma da consciência e do conhecimento, com efeito, que a Modernidade religiosa e filosófica releu Agostinho, desde Lutero até Husserl, passando por Descartes. Mas Agostinho de modo nenhum reduz o seu ser à consciência, até porque a consciência humana é um abismo — *abyssus humanae conscientiae*<sup>80</sup> —, insistindo ele muitas vezes na ideia do fundo de ignorância que pesa sobre nós mesmos. De certo modo, sobe-se às arrecuas ou de costas: o que se vai alcançando abre para um mistério que a questão inicial não abarcava, pelo que a própria capacidade de questionar vai ela própria crescendo. Somos muito mais do que aquilo que a cada momento temos consciência de ser, pelo que, o que vamos conhecendo de nós, revela-nos em primeiro lugar a nossa ignorância. Só em Deus, porque nos criou e onde coincide ser e conhecer, pode existir perfeito conhecimento do que somos. Da nossa parte, essa ignorância, é certo, traduz-se também em desejo de conhecer. Mas a intencionalidade não é tanto cognoscente, e nesse sentido é até frustre, como se vê, porque o conhecimento tem aqui um alcance decisivamente ético: *fazer a verdade*<sup>81</sup>. A intencionalidade agostiniana é fundamentalmente ética. O conhecimento pelo conhecimento é-lhe estranho. Conhece-se a verdade para agir bem, para nos irmos convertendo, para nos tornarmos bons.

Este aspecto de não redução do ser à consciência e de reafirmação da primazia da relação ética como horizonte originário é, aliás, um dos tópicos fundamentais do pensamento contemporâneo pós-husserliano, que superou a

<sup>75</sup> *Confessiones*, X, xvii, 26: «Percorro todas estas coisas, esvoaço por aqui e por ali (*per haec omnia discuro et uolito hac illac*), e também entro nela até ao fundo quanto posso, e em parte alguma está o limite (*et finis nusquam*): tão grande é o poder da memória, tão grande é o poder da vida no homem que vive mortalmente».

<sup>76</sup> Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 309 ss.

<sup>77</sup> A este propósito, pode ler-se com muito proveito Serge Boulgakov, *La lumière sans déclin*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1990, pp. 33 ss.

<sup>78</sup> Agostinho nunca aceitou a anamnese platónica, que supunha a preexistência e transmigração das almas, senão no sentido do «connaissance par le manque», típico do *platonismo cristão*. Endre von Ivánka, *Plato Christianus...*, pp.197-198, di-lo um modo insuperável, ainda que a referência ao *Banquete* seja discutível. «Augustin ne pense le moins du monde (...) à la "prescience" *noétique*, qui pousse l'esprit dans la "dialectique ascendante", à la montée conceptuelle jusqu'à la "cime" de l'Idée d'un être embrassant toute chose, ou d'un "Bien" au-delà de l'être (Rép., 509 b), ou de l'Un du *Parménide*, mais il se meut sur la ligne décrite par le *Banquet*, la ligne de l'effort vers le *Bien* suprême; ce qu'il vise par la "prescience", c'est l'idée fondamentale du *Banquet*, telle que la formule G. Krüger, le "savoir à partir du manque", "qui est le fait du désir, lequel connaît dans la privation ce qui lui manque". Dans la christianisation radicale qu'Augustin fait opérer à cette pensée, il s'agit là d'une évidence, mais c'est aussi ce qui donne à sa pensée, à l'opposé de la version platonicienne, sa note particulière, son caractère radicalement chrétien.» É este esquecimento que esclarece o desejo de felicidade, no livro X (xx, 29 — xxii, 34).

<sup>79</sup> *Confessiones*, X, xvi, 25.

<sup>80</sup> *Confessiones*, X, ii, 2: «Et tibi quidem, domine, cuius 'oculis nuda' est abyssus humanae conscientiae...»

<sup>81</sup> *Confessiones*, X, i, 1: «Ecce enim ueritatem dilexisti», quoniam 'qui facit' eam, 'uenit ad lucem'. Retoma aqui o Evangelho de João (3, 21): «Qui autem facit ueritatem uenit ad lucem». (ὁ δὲ ποιῶν τὴν ἀλήθειαν ἔρχεται πρὸς τὸ φῶς).

equação moderna ser=consciência. Neste sentido, o pensamento contemporâneo, apesar das muitas e inegáveis divergências com o autor de *Confissões*, pode ser (e tem sido) uma excelente isagoge à visão relacional de Agostinho, desde a ontologia fenomenológica, de Heidegger, as fenomenologias existenciais (Arendt, Sartre, Camus, Marcel) à fenomenologia da presença, como em Levinas, que, aquém da identidade substantiva, insiste na afirmação da existência como relação originária com o rosto do outro, como processo de identificação ética (ser responsável por), ou mesmo ainda no percurso da hermenêutica, desde a *Verdade e Método*, de Gadamer, ao *Soi-même comme un autre*, de Ricoeur.

Nesta procura há momentos em que Agostinho experimenta, ou pelo menos exprime, uma espécie de *pavor sacer*, horror sagrado ante o poder e o abismo da memória. «Grande é o poder da memória, um não sei quê de horrendo (*nescio quid horrendum*), ó meu Deus, uma profunda e infinita multiplicidade; e isto é o espírito, isto sou eu mesmo. Que sou eu então, meu Deus? Que natureza sou?»<sup>82</sup>

Sublinhe-se esta interrogação: Agostinho ainda não sabe quem é, apesar de toda a fenomenologia da memória psicológica. Ainda que tenha descoberto uma imensa multiplicidade de conteúdos, não se identifica com eles: são apenas marcas, vestígios, símbolos a decifrar e cuja insuficiência é manifesta. Por exclusão, parece que a relação não se esgota nem cumpre na memória psicológica e, por isso, aponta, como uma seta, para uma alteridade que nem está fora, à maneira das coisas, nem dentro, à maneira das representações, das ideias, dos afectos, mas acima, transcendente.

«Que farei, pois, ó meu Deus, tu, minha verdadeira vida? Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti, minha doce luz. 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 a ti.»<sup>83</sup>

Agostinho propõe um resalto do plano da memória psicológica, para uma memória ontológica, que não é já um conteúdo mas uma relação originária com a transcendência, antes da própria consciência e que, por isso, a possibili-

<sup>82</sup> *Confessiones*, X, xvii, 26: «Magna vis est memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum. quid ergo sum, deus meus? quae natura sum?»

<sup>83</sup> *Confessiones*, X, xvii, 26.

ta. «Mas onde estás na minha memória, Senhor, onde é que nela estás? Que habitáculo fabricaste para ti? Que santuário edificaste para ti?»<sup>84</sup>

É a interrogação, linguagem por excelência da douta ignorância, que permite Agostinho avançar, romper com o ciclo das representações psicológicas e mentais. Daí que a solução da aporese, a abertura à transcendência, não seja expressa num enunciado declarativo, mas ainda interrogativamente formulada, invertendo toda a lógica da procura e a própria lógica da relação. «Onde é que, então, eu te encontrei para te aprender, senão em ti, acima de mim?» (*Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?*)<sup>85</sup> Por outras palavras, não é Deus que está na memória, mas a memória que está a ser mantida, continuamente recriada, por Deus. A cada momento, a identidade biográfica, a ipseidade psicológica, a relação espiritual é sustentada por um acto criador que se mantém, um *fiat* eterno, uma Palavra que continua a ser dita, uma relação substancial que continua no Filho, no Verbo por quem todas as coisas são o que são, e continuam a ser, a *persistir*, porque o ser é um acto de manifestação.

‘Não te procuraríamos se não tivéssemos sido já encontrados’. Por isso, como dissemos, não só a lógica da busca, como a própria lógica da relação se inverte: somos *ser para* porque há uma Relação Absoluta (remissão para a ordem trinitária) que nos antecede. Na interioridade, Agostinho descobre o Outro-Excesso<sup>86</sup>, uma Alteridade que abrasa todas as escórias de intimismo, de eudemónico e interesseiro desejo, ou até mesmo de espiritual consolação<sup>87</sup>. É este o mistério maior da nossa ‘visitação’: fomos visitados ainda no ‘seio da nossa mãe’<sup>88</sup> e ontologicamente agraciados por um amor infinito, por uma abundância não invejosa, por uma bondade impensável que nos precedeu. Interrogando, balbuciando, salmodiando, Agostinho remete para a experiência ontológica fundamental, que é a de precedência do dom e da graça. Não nos demos a nós mesmos o ser, experiência irrecusável que pode ser ocasião de revolta ou de louvor. E Agostinho confessa o louvor:

«Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis

<sup>84</sup> *Confessiones*, X, xxv, 36: «Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi illic manes? quale cubile fabricasti tibi? quale sanctuarium aedificasti tibi?»

<sup>85</sup> *Confessiones*, X, xxvi, 37.

<sup>86</sup> Cf. Michel Corbin, *La Trinité ou l'Excès de Dieu*, Paris, Cerf, 1997.

<sup>87</sup> O que coloca Agostinho no horizonte da Teologia Negativa, como salienta Victor Lossky, em «Les éléments de «Théologie négative» dans la pensée de saint Augustin», in *Augustinus Magister*, I., pp. 575-581. Já num texto de juventude (*De Ordine*, II, 16, 44) Agostinho dizia: «...non dico de summo illo Deo, quid scitur melius nesciendo».

<sup>88</sup> Jr 1, 5: «Antes mesmo de te formar no ventre materno, eu te conheci.» Como é sabido, Agostinho pensava com a Bíblia na mão, de modo particular com os Profetas e os Salmos.

que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo. Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez; brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira; exalaste o teu perfume, e eu respirei e suspiro por ti; saboreei-te, e tenho fome e sede; tocaste-me, e inflamei-me no desejo da tua paz.»<sup>89</sup>

Esta oração-poema é o *acumen* do pérplo anamnético pela interioridade. É o ponto de chegada de Agostinho, mas não é uma conclusão nem se deduz do percurso. Ter compreendido interrogativamente (e a interrogação não é uma oração? Quem *interroga* não *roga* duas vezes?) que Deus não está na memória, nem a ela se pode confinar, mas que a memória é que está em Deus, leva-o a prorromper em louvor. A linguagem do louvor, tal como a da promessa e a do perdão, é uma linguagem performativa, que realiza aquilo que diz, que *faz a verdade*. Neste cimo já não há pesquisas, explicações, descrições, fenomenologias, mas tão-só uma ardente exclamação, um acto linguístico. E porque transborda de um memorial de reconciliação, este hino evoca ao mesmo tempo uma experiência eucarística (no sentido de *agradecimento* de louvor) onde verdadeiramente o Verbo se faz carne e o corpo se faz verbo — vínculo substancial, relação ontológica, transfiguração da existência, narrativa do nome novo.

<sup>89</sup> *Confessiones*, X, xxvii, 38: «Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis intruebam. mecum eras, et tecum non eram. ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent. uocasti et clamasti et rupisti surditatem meam, coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam, fragrasti, et duxi spiritum et anhele tibi, gustavi et esurio et sitio, tetigisti me, et exarsi in pacem tuam».

## O ACTO DE CONFESSAR (BREVE MEDITAÇÃO)

AMÉRICO PEREIRA  
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

A confissão é uma epifania de vida, da vida, da vida do homem. Uma revelação. Mas não uma revelação qualquer: é um acto de comunicação de nível ontológico, um acto centrífugo, acto de amor, acto de produção é, no que aporta de absoluta novidade, acto criador. Trata-se de um fenómeno auto-manifestante, sempre exemplar: viver é já e é sempre confessar-se. Trata-se de uma auto-poiese, de um gerar-se a si mesmo, num acto que se confunde com a própria vida e que é como que o útero próprio do ser-se homem — o confessar-se homem. Ser-se homem é confessar-se homem e confessar-se homem é *ser-se* homem.

A confissão não é pois uma revelação mais ou menos escandalosa de um íntimo mais ou menos obscuro, numa degradação em função psicológica e social e política de um acto fundador da própria existência e ontologia humanas; confessar-se é a graça caritativa do comunicar-se numa linguagem que é ontologia em acto de auto-produção, melhor, auto-criação. Confessar-se é ser-se; ser-se por dentro e *para* fora: é uma oblação em permanente acto pela qual interiormente a alma se dilata e se intensifica e exteriormente o corpo comunica em acto, se comunica em acto, testemunho desse parto sem fim que é a vida.

A confissão é assim um acto público, uma pública forma, uma memória pública, comum. A confissão é a publicação da memória, memória que se faz publicando-se, um drama de vida que se escreve no acto público em que se confessa, em que se expande e comunica. E é sempre assim: mesmo quem foge do mundo e dos outros homens, assina ilusoriamente um falso último acto de drama, de que não consegue evadir-se e, sem querer, confessa-se nessa mesma fuga. Ontologicamente, cada acto humano e cada acto de e do homem é uma sua confissão. O homem é *confessionalmente*.

E é-o em consciência. Que pode um inconsciente confessar? O acto de