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

© 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

Índice

Apresentação 9

Les *Confessions* comme prière biblique
Goulven Madec 11

As *Confissões* de Santo Agostinho e a vida de todos nós
Lúcio Craveiro da Silva 21

Structure théologique de la prière de louange *Confession* I, 1, 1
Marcel Neusch 27

O *cor inquietum* como chave hermenêutica das *Confissões*
Henrique de Noronha Galvão 39

Lasting Effects of Augustine's Ascents at Milan: *Confessiones* VII, IX, 13 — XXI, 27
Frederick Van Fleteren 57

Creatio* et *formatio* dans les *Confessions
Marie-Anne Vannier 69

Conversão, autobiografia e confissão: os precedentes patrísticos
Isidro Pereira Lamelas 79

Narrativas bíblicas da criação e *Confissões* de Santo Agostinho
Armindo dos Santos Vaz 121

Tempo ed eternità nel libro XI delle *Confessioni*
Alessandro Ghisalberti 185

The Unfathomability of sincerity. On the Seriousness of Augustine's *Confessions*
M. Burcht Pranger 193

Coerências pensantes e aporias vividas da questão do tempo nas *Confissões* de Santo Agostinho
Carlos H. do C. Silva 243

Narrativa — Reflexão — Meditação. O problema do tempo na estrutura global das *Confessiones*
Norbert Fischer 255

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

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

Apresentação

O presente volume, editado pela Universidade Católica Editora (UCE), reúne o conjunto de comunicações apresentadas durante o Congresso internacional — As *Confissões de Santo Agostinho — 1600 anos depois: Presença e Actualidade* —, celebrado em Lisboa de 13 a 16 de Novembro de 2000.

Nascida no âmbito do Curso de Filosofia da Faculdade de Ciências Humanas (FCH) da Universidade Católica e do Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira da mesma Universidade, a ideia de um Congresso comemorativo dos mil e seiscentos anos que nos separam da redacção definitiva das *Confissões* despertou de imediato as adesões da Faculdade de Teologia e do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, bem como dos Padres Agostinhos de Portugal e de Espanha e de diversos centros de investigação, nacionais e estrangeiros, que participaram activamente na sua organização e execução.

Querendo celebrar mais a obra do que o seu autor, a Comissão Organizadora concordou em que era da máxima conveniência e importância apresentar uma versão portuguesa das Confissões acompanhada do texto latino, de modo a facilitar a um maior número de leitores e estudiosos a consulta e a comparação imediata com o original. Para o efeito, foi adoptado o texto da mais recente edição crítica de Karl Heinz Chelius — *Augustinus Werke und kristische Editionen*, publicada em CD-ROM por Cornelius Mayer — Corpus Augustinianum Gissense a Cornelius Mayer editum, Schwabe & Co. Verlag, Basel, 1995.

Cabe referir que, graças à competência e empenho da equipa de tradutores, foi possível apresentar a almejada tradução durante a abertura do Congresso, o que suscitou a admiração e aplauso geral dos congressistas.

Embora a maior parte das comunicações seja de natureza teológica e filosófica, outras há que versam temáticas de antropologia, psicologia, literatura, estética, história, espiritualidade e mística. Na impossibilidade de referir todas as comunicações, limitar-nos-emos a assinalar as que se ocupam expressamente

da temática das Confissões, a demonstrar, uma vez mais, a perene actualidade da experiência de Agostinho. Estão neste caso, e seguindo um critério que sabemos subjectivo, as comunicações: *Les Confessions comme prière biblique*, de Goulven Madec; *Presença das Confissões na Literatura e na Cultura Portuguesas*, de João Marques; *Ontologie et Méthaphysique du Vrai*, de Dominique Doucet; *Las Confessiones y la paideia integral del ombre*, de Santiago Sierra Rubio; *Le Confessioni: una autobiografia sui generis, patrimonio della letteratura universale*, de Maria Grazia Mara; *Confissões: Memória e Perdão*, de Joaquim Cerqueira Gonçalves.

O conjunto dos estudos apresentados permite compreender, à luz da experiência do homem Agostinho, a experiência do homem universal. Como no tempo de Agostinho, também o homem de hoje tem fome e sede de Absoluto, que é o infinito da Verdade, só ela capaz de pacificar a inquietação que desde sempre habita o coração humano.

Que o espírito de verdade que orientou a vida e a obra de Agostinho, escrita com sinceridade e humildade, possa iluminar o itinerário espiritual de todos aqueles a quem for dado ler e meditar as páginas imortais das *Confissões* e dos seus maiores intérpretes.

Manuel Barbosa da Costa Freitas

Les *Confessions* comme prière biblique

Goulven Madec
Institut d'Études Augustiniennes (Paris)

Chers collègues ou plutôt chers sœurs et frères

«Caritas uestra», comme disait Augustin à sa communauté avec tendresse, votre charité sait que nous fêtons en ce jour le 1646e anniversaire de la naissance d'Augustin, le 16e centenaire de l'édition des *Confessions*.

Je suis très honoré de représenter ici l'Institut d'Études Augustiniennes de Paris, pour ouvrir ce Congrès international.

Nous voici réunis, entre universitaires, entre spécialistes ; nous allons nous instruire mutuellement, faire nos commentaires... faire ensemble un livre de plus sur les *Confessions*...

Mais en ouverture !, je voudrais introduire quelqu'un parmi nous, inviter à notre table le «pauvre», je veux dire le lecteur, — celui auquel s'adresse cette nouvelle édition bilingue qui sort de presse —, le lecteur ordinaire, le lecteur normal, qui veut lire les *Confessions* simplement, comme il faut, sans s'embarrasser d'introductions trop longues et de commentaires trop raffinés. Les spécialistes trop souvent ne lisent pas ; ils analysent, ils décomposent.

Je pense donc aux «esprits fraternels», comme disait Augustin, disposés à partager le fruit de ses confessions[1]. Et je vais soumettre à votre jugement quelques observations simples, élémentaires, par lesquelles j'aimerais faciliter à ces frères la lecture de cet ouvrage que notre ignorance de la Bible rend difficile, hermétique.

Auparavant, en ce jour anniversaire de la naissance d'Augustin et parce que nous venons de fêter la Toussaint, je rappelle ce qu'Augustin dit après le récit de la mort de Monique. Elle ne fit qu'une recommandation : qu'on se sou-

[1] *Conf.* X, 4, 5-6.

vienne d'elle à l'autel de Dieu. Et Augustin achève le livre IX des *Confessions* en disant:

«Qu'elle soit donc dans la paix avec son mari... Et inspire, mon Seigneur, mon Dieu, inspire à tes serviteurs, mes frères, tes fils, mes seigneurs, au service de qui je mets et mon cœur et ma voix et mes écrits, inspire à tous ceux qui liront ces lignes de se souvenir à Ton autel de Monique ta servante et de Patrice qui fut son époux... Que dans un sentiment de piété ils se souviennent d'eux, mes parents dans cette lumière passagère, mes frères en Toi notre Père et en l'Église catholique notre Mère, mes concitoyens dans la Jérusalem éternelle, vers laquelle soupire ton peuple en voyage, depuis le départ jusqu'à l'arrivée» [2].

Imaginez cette immense caravane humaine, cet exode! Nous voici en plein mystère de la communion des saints! Et notez bien que cette requête d'Augustin s'adresse à tous les lecteurs des *Confessions*!

J'en viens maintenant à ma première observation à l'usage de ces lecteurs.

1. La conversion d'Augustin fut d'abord biblique.

A l'écoute des sermons d'Ambroise, il découvrit le sens spirituel des saintes Écritures. Ses préventions manichéennes contre l'Ancien Testament tombèrent [3]: «J'éprouvai une joyeuse confusion à la pensée que j'avais aboyé pendant tant d'années, non pas contre la foi catholique, mais contre les fictions d'imaginations charnelles» [4]; tel un «aboyeur hargneux et aveugle contre la ruche de Lettres ruissselantes du miel du ciel et rutilantes de Ta lumière» [5].

Il comprenait désormais que le «Dieu des deux Alliances est unique» et qu'il a ménagé pour l'humanité toute l'économie du salut [6]. Il comprenait aussi que Dieu s'est lui-même adressé à l'homme en langage humain: il lui a appris à parler de Lui et à Lui parler simplement.

Dès lors Augustin prie et vit dans la Bible. A Cassiciacum, il commence déjà à confronter le petit nombre des livres de Plotin qu'il a lus avec «l'autorité de ceux qui ont transmis les mystères de Dieu» [7]; et il médite les Psaumes dans l'enthousiasme [8]. «Quels cris, mon Dieu, j'ai poussés vers Toi, lorsque je lisais

[2] *Conf.* IX, 13, 37.
[3] *Conf.* VI, 3, 4 — 4, 8.
[4] *Conf.* VI, 3, 4.
[5] *Conf.* IX, 4, 11.
[6] *De moribus*, I, 17, 30.
[7] *De beata uita*, 1, 4.
[8] *Conf.* IX, 4, 8.

les psaumes de David, ces chants de foi, ces accents de piété qui excluent toute enflure de l'esprit... Quels cris je poussais vers Toi dans ces psaumes, et comme je prenais feu vers Toi à leur contact. Et je brûlais de les déclamer, si j'avais pu, à toute la terre contre les bouffées d'orgueil du genre humain. Et pourtant on les chante par toute la terre; et il n'est personne qui se soustraie à leur chaleur (*Ps.* 18, 7)» [9].

Ce disant, je n'entends pas, je ne veux pas minimiser l'influence des *Libri platonicorum*. Augustin l'a reconnue lui-même, en signalant bien qu'il leur doit essentiellement la découverte de la pure spiritualité de Dieu [10]. Lorsqu'il écoutait Ambroise, il n'avait pas encore «le moindre soupçon du mode d'existence d'une substance spirituelle» [11]. Je suis même tout disposé à admettre que le célèbre ternaire: «Ô éternelle Vérité et vraie Charité et chère Éternité, Tu es mon Dieu», doit quelque chose à Porphyre [12]. L'inspiration néoplatonicienne a été très importante. Elle l'est restée, mais elle est secondarisée, en ce sens que la réflexion qu'elle suscite s'exerce sur un autre site, dans un autre monde de pensée qui est biblique. Car c'est le vrai Dieu qu'Augustin a entendu crier de loin: «Je suis Celui qui est» [13].

Augustin, nouveau Moïse! Quelle prétention!, dira-t-on. Mais non; c'est la reprise d'une formule biblique, entre mille autres par lesquelles Augustin se fait homme biblique.

La Bible, la bibliothèque des «Livres de Dieu» [14] est désormais sa demeure spirituelle; et il ne se fait pas scrupule d'adopter les anthropomorphismes de son langage. Ce qui n'est assurément pas néoplatonicien! Augustin est redevenu l'enfant heureux dans les bras de son Père (ou de sa Mère): «Et je babillais avec Toi, ma clarté, ma richesse, ma santé, Seigneur mon Dieu» [15].

La conversion a été biblique; la confession est biblique.

2. À haute voix.

Posons-nous maintenant une question très simple, toute bête, de celles que les savants négligent trop souvent. La voici: dans quelle posture Augustin a-t-il rédigé son ouvrage?

[9] *Conf.* IX, 4, 8.
[10] *Conf.* VII, 10, 16.
[11] *Conf.* VI, 3, 4.
[12] Voir G. Madec, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, 1998, p. 105-106.
[13] *Ex.* 3, 14; *Conf.* VII, 10, 16.
[14] *Conf.* XII, 10, 10: «Credidi libris tuis et uerba eorum arcana ualde». Cf. XII, 23, 32; XIII, 15, 18: «scriptura tua».
[15] *Conf.* IX, 1, 1.

Est-ce assis à sa table, ciselant patiemment ses phrases, à la plume, comme un orfèvre cisèle sa pièce de métal dans le souk? Ou bien est-ce, assis et puis debout, dictant, gestes à l'appui? Selon Peter Brown, tout en étant composées pour être lues en public, les *Confessions* ont probablement été écrites à la main par Augustin «for the style was meticulous and the subject matter unusually intimate» [16]. Je crois plutôt qu'après avoir longuement et profondément médité sur son expérience en s'appropriant le langage biblique, en s'identifiant à l'homme biblique, Augustin a dicté les *Confessions,* «ex abundantia cordis», en virtuose de la parole, pour qu'elles soient lues à haute voix. Elles relèvent de la «littérature orale», comme les sermons. Rappelons-nous la réflexion de Gaston Bachelard: «Si le métaphysicien ne dessinait pas, penserait-il?» [17]. Selon moi, Augustin dessinait son discours par images et par gestes.

On peut préférer la première solution; qu'on m'accorde seulement que le choix n'est pas indifférent pour la lecture et le commentaire.

Veuillez me pardonner de placer ici une légère remarque critique au sujet du «logo» de notre Congrès: la main qui tient la plume n'est pas, à mon avis, celle d'Augustin, mais celle d'un secrétaire dévoué qui prenait à la volée les paroles d'Augustin.

Madame Margaret Miles, auteur d'une dissertation doctorale intitulée: *Augustin sur le corps* [18], a publié en 1992 un petit livre au titre alléchant: *Désir et plaisir. Une nouvelle lecture des Confessions de saint Augustin* [19]. Elle nous invite à relire le chef d'œuvre; et à notre gré, puisqu'il y aurait «un nombre presque infini de lectures» possibles. Eh oui! puisqu'«on ne lit pas ce qui est écrit; car la lecture est, inévitablement et irréductiblement, interprétation» [20]. Je regrette d'autant plus que Madame Miles croie devoir exclure une lecture, celle qui me paraissait la plus évidente, la plus nécessaire: la lecture à haute voix, en latin. Je ne comprends vraiment pas comment elle peut affirmer que «la lecture sans le corps, la lecture silencieuse, privée, était précisément la pratique de la lecture qu'Augustin imaginait pour les lecteurs des *Confessions*» [21]. Ah! non: me priver du jeu de sonorités de la langue des *Confessions,* ce serait me gâcher le plaisir; et ce n'est assurément pas ce qu'Augustin a voulu. J'aime citer cette

[16] Dans la préface de *Augustine, Confessions,* Books I-XIII, Translated by F.J. Sheed, Indianapolis / Cambridge, Hackett Publishing Company, 1993, p. XI et XXIII.
[17] *La poétique de l'espace,* Paris, 1958, p. 191
[18] M. Miles, *Augustine on the Body,* Missoula, Mont. 1979.
[19] M. Miles, *Desire and Delight. A New Reading of Augustine's Confessions,* New York, 1992.
[20] *Ibid.* p. 9-10. Madame Miles a lu R. Barthes (cf. p. 12).
[21] P. 45: «Reading without the body, silent, private reading, was precisely the sort of reading practice that Augustine imagined for readers of the *Confessions*».

phrase d'un traducteur, G. Bouissou: «La bouche d'Augustin chante sa contemplation et son amour sur des mélodies bibliques» [22].

3. Augustin prie.

Première phrase (Livre I, 1, 1): «Magnus es, Domine... Tu es grand, Seigneur, et digne de louange, ô combien! Grande est ta puissance et de ta sagesse il n'est pas de mesure». J'imagine Augustin dans la posture de l'orant.

Premier appel de note: voir les *Psaumes,* 47, 1 (ou 95, 4; 144, 3): «Magnus Dominus et laudabilis ualde»; 146, 5: «Magnus Dominus noster et magna uirtus eius et sapientiae eius non est numerus».

Dans nos éditions modernes, critiques, nous sommes conduits à travers le texte, ou plutôt nous sommes constamment alertés ou stoppés par des appels de notes, signalant les multiples emprunts aux Écritures saintes; ce sont autant de clignotants dans la nuit de notre ignorance. Mais les lecteurs auxquels Augustin s'adressait n'avaient pas besoin de cet «apparat»; et les lecteurs normaux, si je puis dire, sont encore les familiers de la Bible, les moines, les moniales et autres praticiens de la «lectio diuina».

Luc Verheijen a fait à ce sujet une remarque capitale dans son introduction à l'édition du *Corpus Christianorum,* XXVII. Il cite *Conf.* VIII, 6, 13: «Confitebor nomini tuo, Domine, adiutor meus et redemptor meus», phrase faite d'extraits des *Psaumes* 53, 8 et 18, 15. «Dans l'édition Teubner [23] l'ensemble de ces mots est souligné par espacement, exactement comme les citations explicites. Cependant je fais remarquer que, dans l'esprit de l'auteur des *Confessions,* il ne s'agit pas de paroles scripturaires dont il parlerait. Il les assume dans sa prière personnelle. Le sujet de *confitebor* n'est pas le psalmiste, ni le peuple d'Israël que le psalmiste «résume», mais Augustin lui-même... Quand on lit en italiques la phrase citée, on a la désagréable et fausse impression d'assister à une prière de littérature, à une déclamation» [24].

Augustin ne cite pas; il prie; il tutoie Dieu. Plotin disait que l'âme est le sanctuaire de l'Un et qu'elle le prie, non pas en paroles, mais par sa tension ou son extension vers lui (*Ennéades,* V, 1, 6). Pourtant «Plotin n'a jamais bavardé avec l'Un comme Augustin le fait avec Dieu dans les *Confessions*», disait vigoureusement le professeur Dodds [25]. Selon Pierre Hadot: «Avec Augustin un homme nouveau fait son apparition dans l'histoire de la conscience... le moi

[22] *Bibliothèque Augustinienne,* vol. 13, p. 657.
[23] L'édition de M. Skutella, reprise dans la *Bibliothèque Augustinienne.*, vol. 13-14.
[24] p. LXXIX-LXXX.
[25] Cité par P. Brown, *La vie de saint Augustin,* Paris, 1971, p. 196.

fait son entrée dans l'histoire de la conscience; le rapport religieux prend la forme du dialogue entre le Toi et le Moi...»[26] On peut affiner ces affirmations. Le rapport religieux avait pris depuis longtemps la forme du dialogue entre le Toi divin et le moi ou le nous, notamment dans les *Psaumes* et dans leur usage liturgique; ce qui est frappant, c'est qu'Augustin ait fait de la prière le mode d'expression de sa réflexion sur son expérience singulière et dans le style de l'interrogation, à la première personne devant le Toi divin, par identification à l'homme tel que Dieu l'a créé...

La prière suscite et entretient la méditation.

4. La Bible est interprétante.

Les Psaumes sont la prière de l'assemblée chrétienne. Les *Confessions* sont en prise directe avec la liturgie.

On a dit qu'elles sont un «véritable pastiche des *Psaumes*»[27]; c'est vrai, à condition qu'on n'entende pas cela au sens d'un subtil montage de citations. Augustin ne cite pas; il s'approprie constamment le langage biblique pour en faire sa prière personnelle; il s'identifie à l'homme biblique, avec toute la gamme des sentiments de David dans les *Psaumes*: l'aveu de ses misères, la louange de la miséricorde de Dieu... Augustin est fils Adam, créé à l'image de Dieu, déchu par le péché, sauvé par le Christ. Il est l'homme biblique parlant à Dieu qui lui parle lui-même dans la Bible. Il n'est pas seulement l'interprète — fantaisiste, selon d'aucuns — de la *Genèse* dans les trois derniers livres des *Confessions*, il est aussi et surtout interprété[28], enseigné, guéri, restauré en son être spirituel, par la Bible ou plutôt par la Parole de Dieu, le Christ Verbe qui s'est fait écriture avant même de se faire chair[29].

Et la *Genèse* est bien présente à l'esprit d'Augustin dès le début. Il s'adresse, lui «parcelle quelconque de la création,» au Dieu qui «a fait le ciel et la terre»[30]. Mais aussi, L. F. Pizzolato l'a finement observé[31], il joue en filigrane sur la correspondance entre les jours de la création selon la *Genèse* et les âges de l'homme, qu'il avait thématisé à la fin du livre I du *De Genesi contra Manicheos*.

Au premier jour correspond le premier âge de l'humanité, d'Adam à Noé, dont le soir est le déluge, parce que notre enfance aussi est comme dissoute dans le déluge de l'oubli[32]. Deuxième jour, deuxième âge, de Noé à Abraham, c'est la *pueritia*[33], l'acquisition du langage (allusion à la tour de Babel, *Gen.* 11). Troisième jour, troisième âge, d'Abraham à David, l'*adulescentia* (Livres II-VI), l'agitation des eaux du siècle. Quatrième jour, quatrième âge, la *iuuentus* (VII, 1, 1: «Iam mortua erat adulescentia mea mala...), temps de la lumière. Et cetera...

Lorsqu'on observe simplement cette présence constante de la Bible tout au long de l'ouvrage, on ne s'embarrasse plus tellement du problème, toujours discuté par les érudits, de l'unité de l'ouvrage: Livres I-IX: confession du passé; livre X: confession du présent; livres XI-XIII: confession de l'origine et de l'avenir, jusqu'au sabbat, au repos éternel en Dieu.

La méditation d'Augustin sur la *Genèse* commence à la première page du livre I, sur la création, l'action créatrice et providente de Dieu. Il nous incite à faire pareillement le discernement de la présence agissante de Dieu dans toutes les circonstances de notre vie et à exercer cette activité théologique (il faut bien le dire!) sur le mode de la louange, cette reconnaissance de Dieu créateur et sauveur, qui restaure notre être à l'image de Dieu.

J'ai dit que les *Confessions* sont en prise avec la liturgie. Dans la liturgie de la Parole, à l'église, nous sommes bien dans l'«école du Christ»[34]: nous avons nos Livres; les homélies sont des explications de textes. Le prédicateur, en bon rhéteur qu'il a été, applique comme il se doit les procédés scolaires au texte de la Bible[35]; mais c'est aussi une école dans laquelle les auditeurs, aussi bien que le prédicateur, bénéficient de l'illumination du Maître intérieur, le Christ, une école où nous sommes tous des condisciples[36] bénéficiant tous de l'illumination du Maître intérieur, le Christ. Les *Confessions* aussi relèvent de la «lectio diuina».

Ce partage communautaire de la Parole de Dieu, cette «communauté de lecture et d'interprétation», de prime abord, étonne les herméneutes. «Il y a là,

[26] P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, 1968, I, p. 16.
[27] P. Hadot, «Patristique», *Encyclopedia universalis*, p. 30.
[28] Il faut lire à ce sujet l'article d'Isabelle Bochet, «Interprétation scripturaire et compréhension de soi. Du *De doctrina christiana* aux *Confessions* de saint Augustin», *Comprendre et interpréter, Le paradigme herméneutique de la raison*, Paris, 1993, p. 21-50.
[29] M. Pontet a parlé du «corps verbal» des Écritures: «Le Verbe tout ramassé au sein de Dieu... consent à s'étirer dans le temps et à s'étendre en syllabes. Il se crée ainsi un corps verbal, et avant de dire «Verbum caro factum est»... on pourrait dire: «Verbum uerbum factum est»», *L'exégèse de s. Augustin prédicateur*, Paris, s. d., p. 116.
[30] *Conf.* I, 1, 1 — 2, 2.
[31] L. F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di S. Agostino*, Milano, 1968; voir pourtant la critique de J. J. O'Donnell, *Augustinus, Confessions*, volume II, p. 52-53
[32] Voir *Conf.* I, 6, 7 — 7, 12, sur l'*infantia*.
[33] I, 8, 13 — 20, 31.
[34] Voir, entre autres, *En. in ps.* 34, s. 1, 1; 79, 1; 98, 1 *Sermo* 98, 3; *S.* 177, 2; *In Ioh. tr.* 16, 3.
[35] Voir H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938, p. 415-467; B. Studer, *Schola christiana. Die Theologie zwischen Nizäa (325) und Chalzedon (451)*, Paderborn..., F. Schöningh, 1998.
[36] Voir G. Madec, «Condiscipuli sumus», *Bibliothèque Augustinienne*, vol. 6, p. 545-548.

observent-ils, quelque chose de tout à fait singulier par rapport à la lecture de textes philosophiques qui, même dans le cadre d'écoles constituées, ne connaît rien de comparable à la réception d'un texte religieux par une communauté historique telle que les communautés juives et chrétiennes. Un véritable cercle herméneutique se propose ici, qui lui aussi reste source d'étonnement, voire de perplexité pour le philosophe, lorsque la critique l'emporte en lui sur la conviction. Le cercle est le suivant: c'est en interprétant telles Écritures que ladite communauté s'interprète elle-même» [37].

La Bible, interprétée en son langage humain, est aussi et surtout interprétante comme Parole de Dieu. Elle nous soigne, nous guérit, nous instruit, restaure notre être spirituel.

5. L'élan du cœur.

Revenons à la première page pour une esquisse de commentaire d'une phrase célèbre. «Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te».

Toutes les créatures sont faites par Dieu: *a Deo* ; mais il y en a qui sont aussi *ad Deum*: orientées vers Dieu, en tant qu'elles sont créées à l'image de Dieu [38]. Elles sont aimantées. Veulent-elles se soustraire à cette dépendance ontologique, elles sont déséquilibrées (*inquieta*). La *quies*, en effet, ce n'est pas le repos au sens banal ou vague, mais l'assiette de l'être humain dans son lieu propre, sa stabilité, son assise: «Notre *quies*, dit Augustin, c'est notre lieu; l'amour nous y élève et ton Esprit qui est bon exalte notre bassesse... Un corps, en vertu de son poids, tend à son lieu propre. Le poids ne va pas forcément en bas mais au lieu propre. Le feu tend vers le haut, la pierre vers le bas: ils sont menés par leur poids, ils vont vers leur lieu... Quand ils sont mal en place, les êtres sont déséquilibrés; qu'on les mette en place et il retrouvent l'équilibre. Mon poids c'est mon amour. Par lui je suis emporté où que je sois emporté. Le don de Toi nous enflamme et nous allons en haut. Il nous embrase et nous allons. Nous montons les montées du cœur et nous chantons le chant des degrés; De Ton feu, de Ton bon feu nous sommes embrassés et nous allons, car nous allons en haut vers la paix de Jérusalem» [39]

«Cor nostrum»: on compte plus de 8000 emplois du mot *cor* dans le corpus augustinien; mais il ne s'agit encore que d'une réappropriation du langage et

[37] A. LaCocque — P. Ricœur, *Penser la Bible*, Paris, 1998, p. 15-16
[38] *Gen.* 1, 26; *De uera religione*, § 82
[39] 39 *Conf.* XIII, 9, 10.

de la doctrine bibliques. Ne l'entendons pas suivant l'opposition instaurée par Pascal: «Le cœur a ses raisons, que la raison ne connaît point». Pour Augustin le cœur est le siège de la pensée aussi bien que des sentiments. C'est l'esprit (*mens*), c'est l'homme intérieur, qui a des organes et des sens comme le corps: «sensa cordis mei» (*Conf.* I, 8, 13). Il enfante ses pensées (*Conf.* I, 14, 23); il est sensible à la chatouille (*Conf.* II, 9, 17: «risus erat quasi titillato corde»); il peut bouillonner (*Conf.* III, 4, 7), etc. Rien n'indique qu'Augustin, ses auditeurs ou ses premiers lecteurs aient eu conscience de l'étrangeté ou du surréalisme de telles formules. L'usage en était tellement familier aux chrétiens qu'ils ne ressentaient pas la violence du transfert [40].

Dans le «logo» du Congrès l'image du cœur en flammes est heureusement discrète! Elle est depuis le XVe siècle l'emblème iconographique d'Augustin. Les iconologues, Jeanne et Pierre Courcelle, ne l'apprécient pas. C'est, écrivent-ils, «l'image la plus contestable de toute l'iconographie augustinienne». «Se choquera-t-on de voir, sous le pinceau de Murillo, Augustin à genoux devant son propre cœur? Cette image absurde remonte, en dernière analyse, à l'*inquietum cor* de l'auteur des *Confessions*. A la fin du XVIIe siècle, telle vision de Marie Alacoque allait orienter la dévotion vers le Sacré-Cœur de Jésus lui-même»... «Si plusieurs de ces images choquent notre sensibilité moderne, il faut bien avouer qu'elles correspondent au goût d'Augustin pour l'allégorie et pour un style baroque» [41]. Je partage cet avis, à ceci près qu'il me semble en méconnaître les fondements bibliques. Augustin n'est baroque que parce que la Bible l'est!

Conclusion: «Présence et actualité des *Confessions*». Présence, assurément, dans et par les éditions, les traductions et les commentaires. Actualité? Oui, si nous le voulons, si les lecteurs veulent bien être de ces esprits fraternels disposés à partager le fruit des confessions d'Augustin.

[40] Voir G. Madec, «Cor», *Augustinus-Lexikon*, II, 1-6.
[41] J. et P. Courcelle, *Iconographie de saint Augustin, Les Cycles du XVIe et du XVIIe siècles*, Paris, 1972, p. 159-160.

As *Confissões* de Santo Agostinho
e a vida de todos nós

Lúcio Craveiro da Silva
Universidade Católica Portuguesa (Braga)

A vida cultural, como tudo o que é humano, não é linear e assemelha-se a um sistema de linhas curvas que expressam melhor as surpresas e o enredo da realidade com uma diferença, porém: é que a realidade não é sequer um sistema; é um labirinto de forças que se espraiam na nossa vida atormentada e livre.

Por isso a realidade autobiográfica de Santo Agostinho, expressa no livro das Confissões, desperta-nos a sedução de um veio de água que vai curveteando espontaneamente pelas veredas da vida humana no qual todos nós nos sentimos presentes. E a sua realização é tão real e sedutora que até talvez alimentemos facilmente a impressão de que também nós poderíamos escrever o nosso livro das confissões, embora, modestamente, de menor valia e de tomo mais reduzido...

Relacionei-me naturalmente com Santo Agostinho quando aluno de História da Filosofia, mas então não reparei especialmente nas Confissões. Tudo o que identifica a filosofia de Santo Agostinho: a existência da Verdade e de Deus; a criação, o mundo espiritual e o mundo material que dependem e são reflexos da Verdade subsistente; o exemplarismo, a providência, a explicação do mal, a teoria da iluminação, a liberdade, as razões seminais, enfim tudo o que constitui o valor e a originalidade do pensamento filosófico de Santo Agostinho, foi explicado, discutido, desenvolvido mas, nessas explicações, as Confissões se assomavam era apenas em referências passageiras... E foi quando, terminado o curso, me dediquei a professor de literatura, é que deparei mais demoradamente com o livro das Confissões, ia a dizer por linha indirecta, numa das tais curvas da nossa vida cultural.

Quem despertou em mim o desejo, e um desejo eficaz de ler as Confis-

sões, não foi portanto o meu professor de filosofia mas dois autores que fascinaram a minha juventude e tive de explicar aos meus alunos. Esses autores foram Gil Vicente e Vieira. Gil Vicente apresenta Santo Agostinho, no «Auto da Alma», com um apreço e uma convivência tão íntima e vigorosa e numa revelação de lirismo tão humano como belo que descobria um horizonte muito mais sedutor do que a fria recolha das suas ideias, embora geniais, de uma aula de história da filosofia. E em Vieira, numa visão robusta e original, a interpretação de Santo Agostinho era outra mas igualmente sedutora. Santo Agostinho irradia o seu pensamento por vários campos da cultura e, apesar de vasto, não é dispersivo; a sua luz é sempre viva e humanamente esclarecedora. Vieira chama-lhe seu especial patrono e considera-o «o maior Santo entre os Doutores, e o maior Doutor entre os Santos»; e se, até Vieira, o livro mais vulgarizado e admirado foi a Cidade de Deus, ele repara sobretudo nos livros das Retratações e das Confissões pois, diz, «considerado Agostinho como santo é maior no livro das Confissões porque publicou nele os seus pecados; considerado o mesmo Agostinho como homem é maior no livro das suas Retratações porque publicou nele as suas ignorâncias». Só com Vieira e depois de Vieira a alma moderna começou a ler e a saborear de preferência as Confissões. O génio e a inquieta pena de Vieira, tal como a nossa atormentada cultura, é nas Confissões que encontra por isso um eco e um reflexo mais vivo da vida de todos nós. Porquê? Serei capaz de surpreender os motivos desta interrogação?

Há vários aspectos, mais exteriores, da vida de Santo Agostinho que nos aproximam e nos vão interessando na leitura das Confissões: o espontâneo da sua meninice, a crise expressiva da sua juventude, o estudante africano desperto mas perdido pelas influências do ambiente, dos amigos e das próprias paixões, o emprego como professor interessado mas desiludido, o encontro amadurecido com as peripécias culturais do seu tempo e a pertinaz busca de soluções, tudo isto passa, se reflecte e repete também na vida de todos nós. É um princípio do despertar do nosso interesse, como a leitura de uma novela, mas não é ainda a razão mais profunda. Há melhor e mais frisante. Não podendo agora abarcar tudo no mar incontido de Agostinho, vamos sublinhar sobretudo o sulco e a originalidade do seu percurso interior e nele poderemos descobrir o segredo da sua aventura e a semelhante aventura do nosso presente problema cultural. É o aspecto determinante das Confissões e, julgo eu, uma das encruzilhadas mais próximas do nosso encontro com ele.

Santo Agostinho deixa Tagaste, sua terra natal, e partiu para Madaura e Cartago para cursar os estudos literários e retóricos daquele tempo apenas com o lavor religioso e cristão de catecismo, tal como tem acontecido com uma

boa parte dos nossos intelectuais quando pisam os umbrais dos estudos universitários. Foi e é evidente que uma ligeira aprendizagem não transmite cultura suficiente para dialogar com as correntes mais amadurecidas das várias fontes do pensamento que, mesmo quando desatinadas, se apresentam mais estruturadas e por isso facilmente deslumbrantes. Nos tempos de Agostinho proliferava, como mais acessíveis, o maniqueísmo sob o ponto de vista religioso e a Nova Academia sob o ponto de vista filosófico. Além disso, quando a formação surgia mais culta e exigente, respirava-se Plotino e o platonismo.

O maniqueísmo, doutrina de origem oriental que percorria a classe média na última fase do Império Romano, apontava e tentava responder, entre outras coisas, aos problemas contemporâneos correntes da interpretação da figura de Cristo, Deus e homem, e ao problema bem agudo das forças actuantes no universo e a explicação do mal. Agostinho, pensador ainda jovem, deixou-se seduzir por esta doutrina aparentemente simples e fácil, ao seu alcance. Mas com o andar dos anos e o crescimento da sua maturidade, surgiram-lhe dificuldades e objecções... Ninguém lhas resolvia e todos apontavam Fausto como grande mestre no assunto. Procurou-o a princípio com interesse pois ele manejava uma linguagem brilhante e retórica que agradava ao retórico Agostinho, mas afinal não soube dar-lhe resposta adequada ao tropel dos seus problemas. Agostinho desiludido, voltou-se para os Académicos, da linha de Cícero, figura que ele muito apreciava até como professor de latinidade. Os académicos, sem serem totalmente cépticos, propugnavam o eclectismo acentuando as fraquezas e obscuridades da inteligência humana. Também para Agostinho, as obscuridades eram muitas e as respostas limitadas e insuficientes. Então virou-se para Plotino, com seus voos enriquecidos pelo platonismo e estes novos horizontes, mais vastos e exigentes, atraíram-no e despertaram nele um diálogo mais clarificante embora lhe deixassem ainda sem resposta algumas interrogações...

Nessa altura traslada-se de Roma para Milão e lá depara com Santo Ambrósio. Nele, as respostas cristãs foram-lhe surgindo com contornos superiores e apresentaram-lhe soluções novas nas quais a sua inteligência, não sem dura relutância interior, pouco a pouco se foi interessando e satisfazendo. Finalmente compreendida a Escritura que os maniqueus desfiguravam, melhor aclarado o mistério de Cristo, surpreendida a obra criadora de Deus como um bem cheio de beleza onde o mal encontra lugar como sombra que acompanha as claridades da luz, entendidas finalmente as perguntas aos seus problemas humanos e filosóficos deu o passo decisivo de adesão ao cristianismo. Então e só então pôde conceber e escrever a segunda e última parte do seu livro das Confissões onde em magestosos capítulos nos apresenta o seu encontro pessoal com

Deus, o Homem e o Tempo, a Criação boa e bela e finalmente a paz possível nos nossos caminhos tormentosos.

Ora deste percurso interior e original, própria e acremente vivido, o seu interesse para nós não está tanto na descrição dos acontecimentos mas no facto de no-los relatar revelando-nos a sua intimidade (o que é diferente e muito mais rico do que a simples privacidade!) e isto era novo e altamente inovador na literatura filosófica e humanística corrente até Agostinho. Nesta, descreviam-se os feitos, as batalhas, as conquistas, os sucessos. Agostinho não se detém a sublinhar as exterioridades da sua biografia mas procura surpreender, nela, a vida interior com suas lutas, opções e perplexidades. Abandona a simples descrição externa das proezas e dos sistemas e fixa-se na luta íntima do homem que pensa, interroga, vacila ou alcança.

Para ser mais claro, expliquemos primeiro e aprofundemos o que entendemos filosóficamente por intimidade. Este termo entrou na filosofia para significar algo espiritual que caracteriza o rasgo principal da pessoa humana. Por isso intimidade é mais do que consciência de si mesmo, ou ensimesmamento que pode indicar apenas soledade ou uma espécie de egoísmo metafísico. Para Santo Agostinho, intimidade não equivale a «bastar-se ou limitar-se a si mesmo», ou pura subjectividade, mas a uma verdadeira inter-subjectividade que se manifesta no diálogo íntimo do eu que se interroga a si mesmo na busca de uma realidade transcendente de valores que o satisfaça, entre os quais confessa que não pode excluir qualquer valor sem traição da sinceridade e muito menos Deus fonte de todos os valores. Este conceito de intimidade que Santo Agostinho realizou então inovadoramente nas Confissões, parece a certos autores modernos cair na contradição de «um ser em si» e juntamente «fora de si». Mas já Hegel respondeu a esta aparente dificuldade ao definir o ser «em si e para si» como a síntese de dois momentos do «ser em si» e «fora de si». Ao alcançar o que busca «fora de si» assimila-o à própria vida e realiza e engrandece por dentro a pessoa humana. O encerrar-se ou fechar-se só em si é que seria condenar-se a um isolamento egoísta e depauperante. A intimidade alimentada por este diálogo e vivida com esta abertura é o campo fértil da realização e do crescimento humano. Assim o compreendeu e realizou Agostinho e por isso à mera narrativa espectacular das acções externas ou dos grandes sistemas filosóficos, abstractos e impessoais, preferiu penetrar e surpreender a luta interior do seu pensamento que interroga e procura uma resposta, e das inquietações do seu coração que quer amar e teme a asfixia da solidão.

Nós hoje também tendemos a cultivar de preferência a análise interior na literatura e mesmo na filosofia e fugimos ou pelo menos desconfiamos das

concepções impessoais, abstractas e sistemáticas preferindo descobrir e auscultar o diálogo mais íntimo, espontâneo e sincero como em Agostinho. Por isso, apesar dos nossos problemas actuais revestirem expressões diferentes, o interesse pela intimidade dos homens que pensam e se interrogam sinceramente alcançou relevo e primazia na cultura moderna. Para concretizar e simplificar de alguma maneira, diria que a cultura actual prefere às construções impessoais embora grandiosas de um Hegel, o testemunho vivido e humano, por exemplo, de um Kierkegaard. Como aconteceu no tempo de Agostinho, hoje também não há vivo nenhum filósofo excepcional de primeira grandeza que nos empolgue e talvez por isso filosoficamente perdemo-nos nos desfiladeiros do pós-modernismo, tal como Agostinho, a princípio, caiu nos laços incertos e limitados do probabilismo ecléctico da Nova Academia.

Por isso, na actual encruzilhada cultural, sentimo-nos também companheiros de Agostinho pois percorremos afinal ainda os mesmos caminhos da intimidade e buscamos também, embora com estilos diferentes, as respostas para os gritos da nossa vida tão atribulada como solitária. Agostinho deu o passo decisivo no caminho da inquietação interrogante do seu espírito e do seu coração. Um sector significativo da cultura moderna ainda tergiversa como Agostinho «inquieto e interrogante» nos primeiros passos desencontrados da dúvida que se deixa encerrar no eco da própria dúvida. Ainda não escutou uma resposta decisiva como ele. Mais uma razão para a cultura moderna, quando sincera, continuar a ler com interesse, objectividade e referência o livro das Confissões de Santo Agostinho...

«Il y a ceux qui se passent de vivre et ceux qui se passent d'avoir raison» como confessa André Gide. Para estes o interesse pelas Confissões residirá, apesar das expressões em contrário, no facto de que eles, ao percorrerem igualmente os caminhos augustinianos da intimidade, venham a poder encontrar a Vida e a Razão como despontaram nas páginas humanas das Confissões. Talvez depois dos insucessos previsíveis destas aventuras, como frequentemente nos ensinam épocas sucessivas da história, cansados de um cepticismo mais elegante do que construtivo, como nos primeiros passos ansiosos de Agostinho, apreendam finalmente o valor de um passo final decisivo. É que não há ninguém que no fundo de si mesmo não se interrogue sobre o sentido da existência que é o problema fundamental de todos nós como confessava Antero de Quental quando, mergulhado nas angústias da cultura moderna, exclamava na sua Carta Autobiográfica que «queria saber a razão porque veio ao mundo». Aqui, sobretudo aqui, julgo eu, está o segredo da actualidade das Confissões que não é um livro de teorias abstractas mas sim um roteiro interior e por isso mais verdadeiro e significativo do homem que todos somos.

Structure théologique de la prière de louange *Confessions* I, 1, 1

Marcel Neusch
Institut Catholique de Paris

«C'est toi qui le pousses
à prendre plaisir à te louer...» (I, 1, 1)

Je commencerai par rappeler une évidence. La pensée d'Augustin est construite tout entière autour d'un *cogito* bi-polaire, l'âme et Dieu. J'en veux pour preuve trois textes, assez éloignés les uns des autres, témoignant ainsi qu'il s'agit d'une constante de son œuvre.

— Il y a d'abord les fameux textes de *Soliloques*, qui expriment un vœu et un programme: *Deum et animam scire cupio* (*Sol.* I, 2, 7), *Noverim me noverim te!* (*Sol.* II, 1, 1).

— La même bi-polarité se retrouve au début du livre X des *Confessions* sous la forme d'une prière encore, au moment où Augustin s'engage dans la quête de Dieu à travers la mémoire: *Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum, virtus animæ...* (*Conf.* X, 1, 1)

— Enfin, de ces deux textes bien connus je rapprocherai le début du livre IV du *De Trinitate*, où Augustin dénonce la vaine science «du monde terrestre et céleste» pour lui opposer la seule science qui vaille: la science de soi et de Dieu (*Trin.* IV , 1, 1).

Cette bipolarité empêche le *Cogito* augustinien de se replier sur lui-même en s'affirmant sans lien et de rêver d'une totale transparence. Il se trouve au contraire plongé d'une part dans «l'abîme de la conscience humaine» (X, 2, 2), et poussé d'autre part à sans cesse reconnaître la présence mystérieuse de Dieu au plus intime de l'âme. Si je rappelle ces évidences, c'est à titre d'introduction à mon propos qui voudrait montrer que, dès la première

page des *Confessions*, cette structure bi-polaire est à l'œuvre. La louange s'inscrit dans cette relation qui noue l'âme à Dieu. *«Te louer, voilà ce que veut un homme...»*. Les *Confessions* sont une œuvre écrite *«in gratiarum actione tibi»* (VIII, 1, 1) [1], action de grâce pour cette présence invisible, mais active de Dieu en l'homme, quelle que soit la manière dont on interprétera cette relation.

A partir de cette évidence d'une pensée bi-polaire, je voudrais faire apparaître, dans la page inaugurale des *Confessions*, la façon dont s'articulent les différents moments qui scandent la relation de l'âme à Dieu. Il me semble que l'ensemble du texte peut se ramener à trois énoncés fondamentaux:

1. Augustin propose d'abord, en raccourci, une remarquable analyse de la situation pécheresse de l'homme. *Te louer, voilà ce que veut un homme*! L'insistance est mise sur *homme*, un homme qui a conscience de la distance qui le sépare de Dieu, en raison de sa finitude, plus encore de son péché, et qui, livré à lui-même, se trouve dans l'incapacité d'aller à Dieu.

2. Au plus profond de sa détresse — c'est mon deuxième énoncé —, il reste pourtant un ressort qui permet à l'homme de rebondir: ce ressort, c'est l'inquiétude. *Tu nous as faits orientés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi!* Si l'homme éprouve durement sa condition, il ressent en même temps le désir irrésistible de Dieu, en raison d'un lien ontologique qui lui interdit de trouver son repos nulle part ailleurs.

3. Enfin — c'est mon troisième énoncé —, je montrerai que ce désir, au creux de l'inquiétude, est incapable de se réaliser sans la médiation du Verbe fait chair. *Ma foi, que tu m'as inspirée par l'humanité de ton Fils*! Ce troisième énoncé veut préciser la voie offerte par Dieu lui-même en Jésus-Christ et il révèle ainsi la priorité de la grâce.

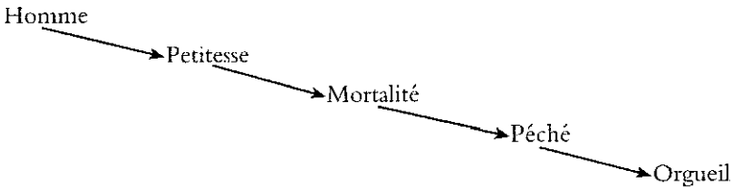
Ces trois énoncés s'articulent entre eux sous forme d'un chiasme — tout mon propos consistera à le montrer — lequel se développe en premier lieu par la prise de conscience de l'abîme du péché, en deuxième lieu par un retournement qui s'opère autour de l'inquiétude, et enfin en troisième lieu par l'accueil de la médiation du Verbe fait chair.

[1] Cf. L'ouverture des *Confessions* de saint Augustin: quelques éléments d'explication, par Simone Deléani, in: *Vita Latina*, n° 151, Septembre 1998, pages 35 à 43. — JAMES J. O'DONNELL, *Augustine, Confessions* II. Commentary on Books 1-7. Clarendon Press, Oxford, 1992.

1. L'homme pécheur

Te louer, voilà ce que veut un homme!

Commençons par l'homme pécheur. Augustin s'interroge devant Dieu. *Coram Deo*: tel est le lieu de la connaissance de soi. La première parole des *Confessions* s'adresse donc tout logiquement à Dieu: *«Tu es grand, Seigneur, et digne de louange...»*. Face à la grandeur de Dieu, l'homme est renvoyé, par contraste, à sa condition de créature et de pécheur. Il s'agit d'un exercice de vérité, car la vérité sur soi éclate quand on «fait la vérité» (Jn 3, 21) devant Dieu. Augustin explorant le fond de la conscience le fait d'emblée sous la forme de la *confessio*: la louange, où il prend conscience de ce qu'il est, en même temps qu'il prend conscience de ce que Dieu a fait en lui. Si l'on est attentif à l'enchaînement des énoncés dans ces premières lignes de notre texte, on voit apparaître une gradation descendante, chaque terme indiquant un éloignement supplémentaire par rapport à Dieu:



Homme, cela veut dire, en premier lieu, petitesse. Qu'est-ce que l'homme en effet sinon une *«parcelle quelconque (aliqua) de la création»* (une *«si petite partie de vos créatures»*, traduit Arnauld d'Andilly)? *Aliqua* est dépréciatif, et renvoie à la finitude de l'existence humaine: *«Alors, je me suis tourné vers moi, et j'ai dit à moi-même: «Et toi, qui es-tu?» J'ai répondu: «Je suis homme...»* (X, 6, 9) [2]. Cette finitude est concrètement expérimentée dans l'écoulement temporel de l'existence: *«Tes années (de Dieu) ne vont ni ne viennent; les nôtres vont et viennent...»* (XI, 13, 16). De là résulte qu'il est impossible à l'homme de trouver en lui-même un lieu où se rassembler. *«Ma vie est une distension... Nous vivons multiples dans le multiple à travers le multiple... Je me suis éparpillé dans les temps...»*, à moins que, *«abandonnant les jours du vieil homme, je me rassemble en suivant l'Un»* (XI, 29, 39). On le voit, ce sentiment de petitesse court à travers les *Confessions* d'un bout à l'autre.

Homme, cela veut dire, en deuxième lieu, mortel: *circumferens mortalitatem*!

[2] Cf. aussi *De trinitate* IV, 1, 1: *«Et mon cœur, qu'est-il donc, sinon un cœur d'homme?»*

C'est là une autre expérience de la condition humaine, la plus dramatique et la plus troublante. Augustin n'en parle pas abstraitement. Lors de la disparition d'un ami qui lui était très cher, il fut totalement désorienté, au point de ne plus pouvoir rester à Thagaste: *«Cette douleur enténébra mon cœur, et partout je ne voyais que mort»* (IV, 4, 9). Il décide donc de quitter sa patrie (Thagaste) (IV, 7, 12). Le sentiment que la vie est exposée en permanence à la mort ne le quittera plus. Puisque tout est destiné à périr (IV, 10, 15), la seule manière d'échapper à la mort est de s'attacher à celui qui est la vie de nos vies: *«Heureux celui qui t'aime toi, et son ami en toi, et son ennemi à cause de toi! Celui-là seul en effet ne perd aucun être cher, à qui tous sont chers en Celui que l'on ne perd pas... Toi, personne ne te perd, sinon celui qui t'abandonne; et du fait qu'il t'abandonne, où va-t-il, où fuit-il, sinon loin de ta bienveillance vers ta colère?» (IV, 9, 14).*

Homme, cela veut dire, en troisième lieu, pécheur: *circumferens testimonium peccati sui.* Qu'est-ce que le péché, sinon une dispersion de l'être, sa dissipation dans la *regio dissimilitudinis* (VII, 10, 16), où l'homme perd jusqu'à son identité de fils, l'image de Dieu — sa ressemblance — étant effacée en lui. Le véritable obstacle qui empêche d'aller à Dieu n'est autre que le péché. Il s'agit d'une véritable rupture de relation, initialement provoquée par le péché d'Adam, comme tentent de le démontrer les premiers chapitres des *Confessions*. La brisure de cette relation à Dieu a eu pour effet de briser également l'unité de l'essence humaine, désormais fragmentée en mille morceaux, comme il le dit ailleurs: *«Adam lui-même est donc répandu maintenant sur toute la surface de la terre. Jadis concentré en un seul lieu, il est tombé, et, se brisant en quelque sorte, il a rempli de ses débris le monde entier*[3]*!».*

Homme, cela renvoie, en dernier lieu, à l'orgueil, source de tous les malheurs qui accablent l'existence: *superbis resistis*! Qu'est-ce que l'orgueil, sinon le refus de reconnaître la relation ontologique à Dieu et l'expression d'une volonté qui veut être par soi. *«L'orgueil lui-même singe l'élévation, alors que toi seul tu es Dieu, élevé au-dessus de tout...»* (II, 6, 13). Avec l'orgueil, l'homme se place au plus loin de Dieu: *«Ils t'imitent, mais de travers, tous ceux qui s'éloignent de toi et se dressent contre toi»* (II, 6, 14). L'orgueil, c'est l'homme qui, au lieu de recevoir son être de Dieu, veut «être par soi». Or, Dieu *résiste aux superbes*, tandis qu'il accorde sa grâce aux humbles. *«A ta grâce j'impute, et à ta miséricorde, que tu aies fait fondre mes péchés comme la glace»* (II, 7, 15).

Ainsi donc, pour Augustin, la louange suppose comme préalable de faire la vérité sur soi devant Dieu. Or, cette vérité, c'est celle de la condition de *créature* , éloignée de Dieu en raison de sa finitude, plus encore du péché et de l'orgueil. Sa situation n'est pas pour autant désespérée, car Dieu peut faire fondre les péchés comme la glace, à la condition qu'ils soient avoués: *«Et telle est l'immolation du sacrifice de louange, rendre grâce à celui duquel tu tiens tout ce que tu as de bon, et dont la miséricorde te remet tout ce que tu as de mal»*[4]. Il faut avoir fait l'expérience de cette miséricorde de Dieu pour pouvoir s'écrier: *Et tamen! Et pourtant, te louer, voilà ce que veut un homme...* Alors que la distance entre l'homme et Dieu n'a fait que se creuser davantage avec le péché, comment le rétablissement d'une relation de louange est-elle possible?

[3] *En. in Ps 95, 15.* Cf. Henri de LUBAC, *Catholicisme (1938)*, Cerf, 1983, p. 11.

2. Le ressort de l'inquiétude

Tu nous a faits orientés vers toi...!

C'est ici qu'intervient l'inquiétude comme un ressort qui maintient, au cœur l'existence, une orientation fondamentale vers Dieu. Nous arrivons ainsi à l'énoncé sur lequel pivote le chiasme: *«C'est toi qui le pousses (tu excitas) à prendre plaisir à te louer parce que tu nous as faits orientés vers toi et que notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose pas en toi»*[5]. Volker Henning Drecoll fait remarquer très justement que l'inquiétude est précédée par l'action de Dieu, ce que veut exprimer le verbe *excitare*[6]. Si, en dépit de la distance qui le sépare de Dieu, l'homme continue à ressentir une orientation vers Lui, c'est parce que Dieu a placé au creux de l'existence un désir que rien ne peut éteindre, pas même le péché. L'homme est créé de telle manière qu'il est intérieurement poussé vers Dieu. Le ressort de cette orientation n'est autre que l'inquiétude. Telle que la comprend Augustin, celle-ci se caractérise par trois traits.

L'inquiétude se manifeste d'abord comme un dérangement. C'est le premier trait. Elle est l'indice d'une existence dés-orientée, en raison de son éloignement de Dieu (*aversio a Deo*). L'*In-quies* indique un état d'oscillation, de balancement, d'affolement intérieur. Le terme suggère une perte d'équilibre, l'absence de stabilité, au sens de l'aiguille d'une balance dont les plateaux sont en déséquilibre, ou encore la perte pour un être de son centre de gravité. *Pondus meum, amor meus* (13, 9, 10): Mon poids (litt.: mon centre de gravité, traduit Déléani), c'est mon amour! L'inquiétude est l'état d'une vie qui n'a pas

[4] *En. in Ps. 49, 21.*

[5] Augustin écrit dans le *De Trinitate*: « *Exilés de la joie immuable, nous n'en sommes pourtant pas retranchés ni rejetés dans le mobile et l'éphémère, au point de renoncer à l'éternel, au vrai, au bonheur, — car nous ne voulons ni de la mort, ni de l'imposture, ni des soucis...*» (IV, 1, 2. BA 15, p. 339).

[6] Volker Henning DRECOLL, *Die Entstehung der Gnadenlehre Augustins*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 257.

trouvé son équilibre faute d'être orientée vers son *telos* (la fin), bien que ce *telos* ne cesse pas de l'aimanter de l'intérieur, à son insu, justement sous la forme de l'inquiétude.

En ce sens, l'inquiétude est une affection (*Grundstimmung*), au sens que donne à ce terme Heidegger (d'ailleurs influencé par Augustin) [7], c'est-à-dire une détermination fondamentale de l'existence. Elle introduit dans l'existence le sentiment d'une étrangeté (*Unheimlichkeit*), si bien qu'elle empêche l'homme de se sentir «*chez soi*», avec tout ce qui s'attache à une telle expression, notamment l'idée d'insécurité, tant qu'il n'a pas trouvé sa vraie patrie. On peut évidemment se soustraire à l'inquiétude, que ce soit par le divertissement, le bavardage, l'affairement. Mais en l'étouffant, l'existence ne peut qu'aller à sa perte. «*Mais moi, loin de toi, je suis allé à la dérive!*» (II, 10, 18).

L'inquiétude conserve ensuite à l'existence sa véritable direction. C'est le deuxième trait. Si, négativement, l'inquiétude est source de malaise, elle est positivement un dynamisme qui oriente l'existence vers son *telos*, en dépit de tout ce qui l'en détourne. Si l'inquiétude met l'existence en état de déséquilibre, d'instabilité, elle la maintient aussi, positivement, dans sa vérité ontologique, l'ouvrant à des possibilités d'existence qui lui restent encore inaperçues. *Fecisti nos ad Te...*: le «ad» signifie que le moi est un être de relation, et qu'en dehors de sa relation à Dieu, il ne trouve nulle part son centre de gravité. L'inquiétude est le signe que l'homme ne coïncide pas avec lui-même et elle l'empêche en même temps de renoncer à ce qui est le *telos* de son existence. C'est grâce à l'inquiétude que l'existence reste en éveil.

On doit donc considérer l'inquiétude comme une poussée vers un possible non encore actualisé, ce que les existentialistes ont traduit en disant qu'exister, c'est *ec-sister*; c'est avoir son assise hors de chez soi. Mais alors que pour les existentialistes, cet ec-sister renvoie à une liberté qui ne dispose d'aucune boussole, si bien qu'elle bascule dans l'angoisse et finit par conclure à l'absurde, pour Augustin, ce hors de chez soi est au plus profond de soi, «*plus intime que l'intime de moi-même*» (III, 6, 11), et finit par se stabiliser dans la remise de soi à ce plus intime que soi. Le *Je*, dont Descartes dira qu'il est le *fundamentum*, le premier principe, n'est aux yeux d'Augustin qu'une fausse assise, et le cœur est inapaisé tant qu'il n'a pas trouvé un habitat à sa mesure. Il va donc constamment se projeter vers un ailleurs, jusqu'à ce qu'il ait retrouvé son centre, Dieu, le lieu de sa stabilité.

[7] On pourra lire à ce sujet Jean GREISCH, *L'arbre de vie et l'Arbre du savoir, les racines phénoménologiques de l'herméneutique heideggerienne*. Cerf, 2000, pages 219 à 251 où il analyse la «dette augustinienne» de Heidegger.

L'inquiétude est, enfin, un appel à l'authenticité. C'est le troisième trait que je voudrais souligner. L'existence est inauthentique tant qu'elle n'a pas retrouvé sa stabilité dans son propre fondement qui est Dieu (*in Te*). A refuser d'adhérer au mouvement que l'inquiétude impulse à l'existence, l'homme manque sa vocation, c'est-à-dire une vie authentique, et il s'enferme dans son propre malheur. Dans le monde de ce que Heidegger appelle l'affairement, le sens de l'existence s'atrophie. Ce monde de l'*uti* (des choses qui sont à notre disposition, pour notre usage) — monde des relations impersonnelles et publiques — requiert le meilleur de notre temps et de nos forces, à tel point qu'il tend à recouvrir toute autre préoccupation d'ordre existentiel. L'exigence d'authenticité demeure pourtant présente, dans le langage de Heidegger, au cœur de l'oubli sous la forme du souci, lequel, chez Heidegger, a hérité de toutes les fonctions de l'inquiétude augustinienne.

Voilà les trois traits qui donnent sa configuration à l'inquiétude: elle est dérangement en ce qu'elle nous fait sortir de nous-mêmes, orientation par la visée d'un but, le *telos* , exigence d'authenticité en ce qu'elle garde en elle le critère de ce qui constitue l'accomplissement de l'existence et qui se traduit par l'idée de repos (*quies*). A cet égard, il y a une différence fondamentale entre Augustin et les Modernes. Ces derniers se plaisent à faire l'archéologie du désir, tandis qu'Augustin s'attache à mettre en évidence sa téléologie. Les premiers cherchent à déceler tous les manque-à-avoir et tous les manque-à-être qui sont enfouis dans le psychisme. Pour Augustin, il y a un manque-à-être radical, signe de la contingence de la créature, une blessure qui résulte d'un lien constitutif de l'existence à Dieu (*ad Te...*), pour lequel il n'y a de remède que s'il est donné par Dieu.

Cette analyse de l'inquiétude se ressent peut-être trop, au goût de certains, de l'influence de Heidegger. Si cette influence est réelle, on ne fait que restituer à Augustin ce que Heidegger lui a emprunté. On a surtout pu vérifier que, s'il y a circularité entre les deux pôles, l'homme et Dieu, l'un conduisant à l'autre, cette circularité s'est déplacée chez Heidegger vers la relation entre *Dasein et Sein* . Il n'est pas interdit de voir dans ce déplacement une forme de sécularistaion, en tous les cas une sortie de la sphère chrétienne. Ce qui caractérise la pensée d'Augustin, c'est le fait que «*Je est un autre*», en ce sens qu'il est habité par un hôte qui l'attire sans cesse et qui est perçu comme promesse d'accomplissement. Il reste que l'inquiétude est incapable d'achever la trajectoire de son propre mouvement, bien qu'elle constitue, en langage kantien, la condition de possibilité en l'homme d'un retournement de l'âme vers Dieu, et

revêt le statut de ce que Karl Rahner désigne comme l'«auto-communication transcendantale» de Dieu (*tu excitas*).

3. La médiation du Verbe

Ma foi, que tu m'as inspirée
par l'humanité de ton Fils.

Il reste à s'interroger pour savoir non pas tellement à quelle condition la louange est possible, mais comment entrer dans la louange sans se tromper de destinataire. L'impulsion irrésistible qui oriente le désir vers Dieu risque en effet de s'égarer dans l'illusion, faute d'une identification du vrai Dieu. Qui est cet autre que l'âme cherche, ou plutôt qui l'attire à lui, et qu'elle veut louer? Ce qui reste inefficace et inconnu au cœur du désir va reçevoir sa réponse au cours d'une nouvelle série de questions, qui semblent d'abord tâtonnante, mais qui finit par trouver un fil conducteur dans un passage de saint Paul, en Rm 10, 13-17[8] pour mettre en ordre la succession des termes. Je vais procéder ici encore par étapes en faisant apparaître les maillons de l'argumentation, qui va de présupposition en présupposition.

Au départ, il y a l'invocation. Dans un premier temps, Augustin semblait accorder la priorité à la connaissance. *«On peut invoquer un être pour un autre si l'on ne connaît pas!»* (I, 1, 1). Mais tout comme Dieu se précède dans le désir (*«C'est toi qui le pousses...»*), il est présent dans l'invocation et la suscite, sans être reconnu comme tel. S'il n'est pas reconnu, il n'est pas oublié. Il faut ici rappeler les analyses d'Augustin sur la mémoire de l'oubli (X, 16, 24), car c'est de cet ordre qu'est la présence de Dieu dans la mémoire, apparemment oublié, alors qu'il continue de la hanter. Cette antécédance de Dieu reste vague, pressentie plus que dévoilée. A vouloir se limiter à l'écoute du désir pour l'identifier, on ne pourrait fabriquer que des idoles. On voit ainsi s'ordonner l'enchaînement de la démarche d'Augustin. Au départ, il y a le désir de *louer* Dieu (*laudare*), lequel présuppose d'avoir *trouvé* (*invenire*), car s'il n'avait pas déjà trouvé, il ne chercherait pas. L'invocation vient donc de l'impulsion d'un désir dans lequel Dieu s'est lui-même précédé.

Mais l'*invocation requiert la connaissance.* C'est le deuxième temps. En effet, invoquer Dieu, c'est l'appeler à venir en soi (*in-vocare*). *«Vous appelez en vous*

[8] Dans cette démarche régressive, on remarquera que par rapport à Paul, la chaine d'Augustin comporte par en haut un maillon supplémentaire: invoquer, [connaître] , croire, et qu'elle est plus courte par en bas, puisqu'Augustin ne retient pas l'insistance de Paul sur l'écoute, mais accentue en revanche la recherche: chercher, trouver, louer...

Celui que vous invoquez. Qu'est-ce qu'invoquer en effet, si ce n'est appeler en soi-même?» (in Ps 74, 2). Mais si Dieu est déjà présent dans la dynamique du désir, il y a, semble-t-il, quelque chose d'incongru à l'appeler en soi, comme si le soi était un espace inoccupé, qui aurait échappé jusqu'ici à sa présence: *«Je ne serais donc pas du tout, si tu n'étais en moi, ou plutôt je ne serais pas, si je n'étais en toi» (I, 2, 2).* Augustin y insiste: Dieu est partout, du fait que rien n'existe sans lui (I, 2, 2). A vrai dire, l'invocation est déjà connaissance. En effet, *«si j'avais oublié la réalité (ici Dieu), évidemment je ne serais pas capable de reconnaître ce que ce son est capable de signifier...»* (X, 15, 24). L'invocation n'est donc pas comparable à un appel à remplir un contenu, elle accompagne une recherche qui n'est à aucun moment séparée de son objet.

Avec la connaissance, l'invocation atteint cependant un degré supérieur: elle passe de l'implicite à l'explicite, de l'oubli à la reconnaissance. Il faut pouvoir *nommer l'oubli* pour parler de reconnaissance[9]. Selon la logique apparente de la quête humaine, l'invocation est une sorte d'impulsion aveugle vers un je ne sais quoi. En réalité, elle connaît déjà, mais ce qui lui manque, c'est le dévoilement de l'identité de celui qu'elle invoque. Il y a ici un cercle herméneutique, les deux pôles constituant alternativement la priorité. Je dirai donc que, dans ce cercle, l'invocation a la priorité (temporelle), tandis que la connaissance a la primauté (ontologique). Sans la connaissance, l'invocation se perdrait dans le vide, mais sans l'invocation, la connaissance resterait engloutie dans l'oubli, cet «oubli qui ensevelit nos souvenirs», comme il l'écrit au livre X des *Confessions* (X, 15, 25).

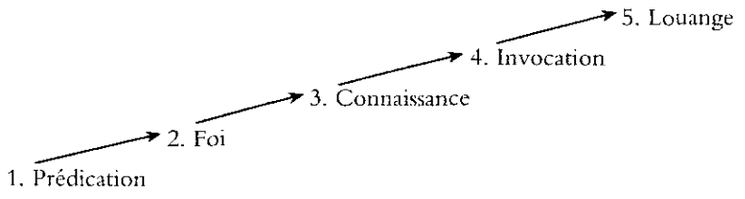
La connaissance advient par la foi. Avec ce troisième temps de la régression, c'est la question du comment qui préoccupe Augustin. Comment accéder à une connaissance authentique, sinon par la foi? On ne connaît Dieu que par le Médiateur, le Verbe fait chair qui le visibilise dans le monde. C'est ce qu'atteste déjà le Psaume 21, 27: *«Comment invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru?»* Autrement dit, la connaissance de Dieu reste incertaine, sinon impossible, sans la foi en la Parole de Dieu. Brisée par le péché de l'homme, la relation d'alliance n'est restaurée que par l'initiative de Dieu: on ne va à Dieu que par Dieu. Il faut donc croire pour comprendre! Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas! C'est là un acquis fondamental d'Augustin. Les manichéens, qui voulaient le dispenser de croire, l'ont égaré: au lieu de la *veritas*, il n'a récolté que la *vanitas*! Une démarche chrétienne vers Dieu commence par la réception de la Règle de la foi. C'est ce qu'Augustin ne cesse d'inculquer à son auditoire:

«Vous venez de réciter ce que vous devez croire, vous avez entendu ce que vous de-

[9] Cf. Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli.* Seuil, 2000, p. 119.

vez demander dans la prière. Vous ne sauriez invoquer celui en qui vous n'auriez pas cru, comme dit l'Apôtre: «Comment invoqueront-ils celui en qui ils n'ont pas cru?», aussi vous avez d'abord appris le symbole, qui est la règle de votre foi, brève et grande tout ensemble. Brève par le nombre de mots, importante par le poids de leur signification» (Sermon 59, 1) [10].

La foi présuppose enfin la prédication. Avec cet énoncé, nous arrivons à l'ultime étape de la régression vers l'origine: la foi suppose l'annonce, laquelle suppose un annonceur. A l'origine de la foi, il y a «l'humanité du Fils», le prédicateur par excellence. *«Elle t'invoque, Seigneur, ma foi que tu m'as inspirée par l'humanité de ton Fils, par le ministère de ton Prédicateur»* (I, 1, 1). Cette remontée dans la série des actes, jusqu'à l'initiateur de la foi, le Verbe fait chair, reflète exactement la démarche existentielle d'Augustin qui a fini par comprendre, au fil de sa propre recherche, que la condition première pour s'ouvrir à Dieu est que Dieu envoie son Prédicateur [11], le Christ Médiateur. *«Tu nous as cherchés sans que nous te cherchions, mais tu nous as cherchés pour que nous te cherchions...»* (XI, 2, 4) [12]. Il est vrai que le Christ est «parti loin de nos yeux» (IV, 12, 19), mais c'est pour que nous l'écoutions au-dedans de nous, dans ce «lieu d'où jamais il n'est parti». De plus, si hors de nous (foris) nous «n'avons plus quelque chose à toucher», «nous avons quelque chose à lire» [13]. Ainsi, ma propre parole de louange, le «verbe» que j'adresse à Dieu, ne devient possible que par la médiation du Verbe, Parole de Dieu en la chair humaine. Ce qui donne la gradation suivante:



[10] Sermon 59, 1, in Augustin d'Hippone, *Sermons pour la Pâque*. Sources chrétiennes 116, p. 187.

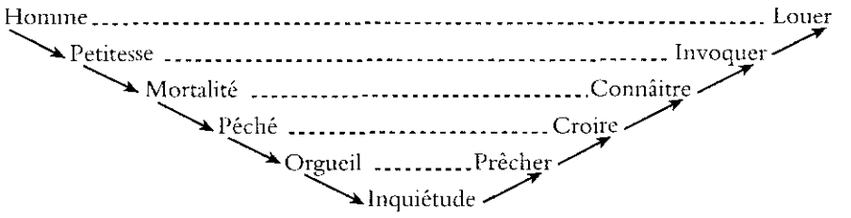
[11] Ce prédicateur est, selon P. Courcelle, non pas Ambroise, mais Jésus-Christ. Cf. note de BA 13, p. 275. Cette hypothèse pourrait trouver une confirmation en Rm 10, 17, où Paul affirme: «la prédication, c'est l'annonce de la parole du Christ». Mais l'interprétation de ce passage fait difficulté: il peut signifier soit «la parole venant du Christ», soit «la parole au sujet du Christ», proclamée par les prédicateurs de l'Evangile.

[12] Cf. *Confessions* XIII, 1, 1: «...avant que je t'appelle tu as pris les devants et insisté par de fréquents appels de voix de tout genre pour que j'entende de loin et me retourne et réponde à ton appel vers moi par mon appel vers toi!»

[13] Ces expressions viennent du *Commentaire de la première Epître de saint Jean*, II, 1.

Le mouvement ainsi esquissé se prête à une double lecture. Il peut se lire selon la logique de la découverte, qui va de 5 à 1: c'est celle que nous avons suivie dans notre exposé; ou selon la logique de l'être, qui va de 1 à 5, où l'on va de la prédication à la foi, laquelle ouvre à une connaissance authentique et permet alors d'invoquer non plus une idole, mais le vrai Dieu. On voit ainsi que, loin d'arrêter l'intelligence, la foi l'élargit en l'ouvrant à son véritable horizon, qui est la connaissance de Dieu, laquelle associe foi et intelligence. *«J'ai désiré voir par l'intelligence ce que je croyais... Seigneur, fais que toujours je cherche ardemment ta face...»* (*Trinité*, XV, 28, 51). La vérité n'est donc pas hors de portée de l'intelligence humaine, mais on ne peut la trouver qu'à l'intérieur de l'espace ouvert par la foi, sous l'autorité du Christ [14]. C'est lorsque l'homme a compris qu'il lui est impossible de se stabiliser en Dieu sans le Médiateur qu'il devient capable aussi de le chercher, de le connaître, de l'invoquer en vérité, et finalement de le louer sans se tromper sur son identité.

Dans ma conclusion, je voudrais maintenant nouer les trois termes de mon chiasme. Il est clair que, laissée à elle-même, l'inquiétude ne peut pas reconduire à Dieu. Au terme d'une longue quête, Augustin a compris que, sans la foi reçue dans l'Eglise catholique, l'identité de Dieu aussi bien que sa propre identité restent voilées. A partir de là, il me semble qu'on peut maintenant relier les deux branches de son expérience, sous la figure justement d'un chiasme qui, pour n'être pas aussi explicite dans le texte d'Augustin, ne me semble pas trahir sa pensée. A la branche de gauche, où se trouve mise à nue la vérité de l'homme pécheur, répond la branche de droite. Alors que l'orgueil, source de tout péché, conduit à la mort et rend scandaleuse la finitude humaine, à l'inverse, le Verbe fait chair, reçu dans la foi, fait retrouver à l'homme sa vocation fondamentale à la louange. Le Verbe s'est fait ce que nous sommes afin que nous devenions ce qu'il est. *Admirabile commercium!* Si cette venue du Verbe dans la chair n'est pas ressentie comme une pure étrangeté, c'est que sa présence est toujours déjà active dans le cœur de l'homme sous la forme de l'inquiétude.



[14] Cf. Ragnar HOLTE, *Béatitude et sagesse*. Et. Augustiniennes, 1962, p. 40.

Sans vouloir forcer les corrélations, je serai tenté d'aller plus loin en faisant correspondre terme à terme la branche descendante (gauche) où se creuse la distance entre l'homme et Dieu, et la branche ascendante (droite), qui rétablit l'homme dans une relation de vérité devant Dieu. A l'orgueil répond l'humilité du Verbe fait chair, renvoyant l'homme à sa propre vérité qui est non dans l'exaltation de soi, mais la remise de soi à Dieu dans la foi. En dehors de la foi au Verbe fait chair, l'homme ne peut que se tromper sur la véritable identité de Dieu, et sur sa propre identité. C'est donc la foi qui le fait sortir du péché, la connaissance qui l'arrache à sa mortalité, l'invocation qui lui fait surmonter sa petitesse pour atteindre sa vraie grandeur. La louange est dès lors cet acte de parole par lequel l'homme se reconnaît en dette envers Dieu, dette de créature, «parcelle quelconque», mais créature pardonnée, puisque Dieu ne l'a pas abandonnée à son péché.

On a qualifié Augustin de «premier homme moderne», en ce qu'il s'étonne moins de la nature que de lui-même: *Mihi quæstio factus sum* (X, 33, 50). Mais à la différence des modernes, Augustin ne se limite pas au moi, mais le reconduit à une vérité qui est au-dessus de lui, et qui seule lui permet d'accéder à sa propre vérité. «Donne en dépôt à la vérité tout ce que tu tiens de la vérité et tu ne perdras rien.»(IV, 11, 16). Pour n'être pas très moderne, cette parole n'est pas moins actuelle. Elle est l'ultime justification de la louange.

O *COR INQUIETUM* COMO CHAVE HERMENÊUTICA DAS *CONFISSÕES*

HENRIQUE DE NORONHA GALVÃO
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

São conhecidas as questões formais ligadas à obra de St. Agostinho em geral, e às *Confissões* em particular. Quando Henri-Irénée Marrou reviu, em idade madura, o seu estudo de juventude *Saint Augustin et la fin de la culture antique*[1] resolveu escrever, a exemplo daquele que tomara como mestre, a sua própria *Retractatio* para se corrigir a si próprio quando dissera que St. Agostinho não sabia compor as suas obras. Verificava que fora ele que então não entendera o modo como o antigo professor de Retórica do séc. IV/V redigia os seus escritos, e que Marrou compara agora à maneira musical de compor. Com efeito, St. Agostinho joga com os vários temas da sua riquíssima inspiração, combina-os de formas as mais requintadas, e compraz-se em anunciar, como que tocado por um instrumento secundário, um pensamento que, quando mais tarde surge plenamente orquestrado, nós reconhecemos por o termos já ouvido. Nas Confissões, este processo de composição é flagrante, não fosse esta uma obra de maturidade. O que não significa que a tarefa de interpretar as Confissões esteja assim facilitada, dada a riqueza de estilos que a atravessam e nela se entrecruzam.

Como o mais célebre professor de Retórica do seu tempo no Ocidente latino — não esqueçamos que atingiu o topo da sua carreira na cidade de Milão, então residência imperial —, Agostinho domina como ninguém as leis da linguagem, sendo mesmo pioneiro, como já foi notado, das modernas linguística e hermenêutica.[2] Como ninguém, conhece a relação fundamental entre o explícito e o implícito, de tal modo que, ao querermos analisar a

[1] Paris ⁴1958, 307.
[2] Cf. Raffaele Simone, *Sémiologie augustinienne*, in: Semiotica 6 (1972) 1-31.

sua obra, nos deparamos com estruturas de que ele próprio está consciente e tematiza em conjuntos de motivos culturais, todos ao serviço de uma mesma estrutura.

Podemos, desde já, exemplificá-lo com o modo como o autor das Confissões exprime uma das estruturas fundamentais deste seu escrito e, afinal, de toda a sua obra: a conversão, a *conversio*. Este movimento para Deus pode ser tratado sob a metáfora da Odisseia de Ulisses, em demanda do porto seguro da sua pátria; [3] mas pode ser também tematizado pelo motivo do retorno para a luz daquele que se encontra perante as sombras do sensível e temporal, segundo a alegoria platónica da caverna; [4] ou pelo motivo plotiniano daquele que se volta para o Um por um movimento que nem é de quem caminha, nem daquele que utiliza cavalos, carros ou barcos; ou também pelo motivo evangélico do filho pródigo que retorna à casa do Pai de que havia saído para a «região longínqua», [5] sendo esta interpretada por sua vez à luz da temática platónica da região da dissemelhança, [6] o que leva a novos desenvolvimentos em que o retorno à fonte do ser se faz por uma *formatio* do princípio material informe, segundo uma releitura neoplatónica dos conceitos aristotélicos de matéria e forma, agora pensados como dinamismos que ou vêm da fonte de toda a realidade ou retornam a ela, segundo um processo de participação que se consuma pela conversão informante. [7] O pensamento de Agostinho é tudo isto e não se reduz a qualquer destes temas (e de outros que não foram referidos), pois todos são postos ao serviço de algo que se quer transmitir e se encontra significado por todos eles. Donde a importância de estabelecer os paradigmas que congregam todas as correspondências temáticas e nos resguardam de fazer reduções, por demais frequentes entre as interpretações do pensamento agostiniano. Mas sobretudo importante me parece ser, ao encontrar-se uma estrutura fundamental da obra, ter-se a consciência de que a explicitação que dela façamos ao nível de uma metalinguagem pertence ao regime da interpretação, com tudo o que tem de subjectivo, mas também com a virtualidade de nos aproximar da objectividade, assim estejamos conscientes do grau de subjectividade que possui.

[3] Cf. R. James O'Connel, *St. Augustine's Confessions. The Odyssey of Soul*, Cambridge/Mass. 1969.

[4] Cf. Conf. IV 16.30; CCL 27, 55/34-36: «dorsum enim habebam ad lumen et ad ea, quae inluminabantur, faciem: unde ipsa facies mea, qua inluminata cernebam, non inluminabatur.» As citações das obras de St. Agostinho são feitas a partir da edição electrónica em CD-ROM, organizada por Cornelius Meyer, *Corpus Augustinianum Gissense*, Giessen-Würzburg 1996.

[5] Cf. Conf. I 18.28; CCL 27, 15/8-17, em que expressões plotinianas se combinam com a temática evangélica: «et nunc eruis de hoc immanissimo profundo quaerentem te animam et sitientem delectationes tuas, et cuius cor dicit tibi: 'quaesiui uultum tuum; uultum tuum, domine, requiram': nam longe a uultu tuo in affectu tenebroso. non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut uero filius ille tuus minor equos uel currus uel naues quaesiuit aut auolauit pinna uisibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione uiuens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior: in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a uultu tuo.»

[6] Cf. Conf. VII 10.16; CCL 27, 103/17: «et inueni longe me esse a te in regione dissimilitudinis»; XII 7.7; CCL 27, 219/1-3: «et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia, in quantumcumque sunt? sed tanto a te longius, quanto dissimilius: neque enim locis.»

[7] Este aspecto será desenvolvido na segunda parte deste trabalho.

Uma outra questão formal levantada pelo estudo das Confissões é o da sua unidade. A um primeiro bloco, que abarca os primeiros nove livros e termina com a reflexão sobre a morte de Mónica, segue-se o livro X acerca da vida actual de Agostinho e que inclui o desenvolvimento sobre a *memoria*. O livro XI tem a sua peculiaridade, nomeadamente com a exposição sobre o tempo, e finalmente os livros XII e XIII oferecem-nos uma das várias exegeses agostinianas do relato da criação no livro do Génesis. Aqui toma-se quer o ponto de vista de uma exegese literal, no sentido patrístico do termo, no livro XII, quer o ponto de vista de uma exegese sapiencial, espiritual ou alegórica, no livro XIII. Se a comparação do final do livro IX com o início do livro XI pode sugerir que houve tempo em que o livro X não existiu, também não se duvida da sua autoria agostiniana e do acerto com que terá sido introduzido, precisamente nesse lugar, pelo autor de toda a obra. Referindo-se, ainda, à analogia musical, Perl pode assim falar de três andamentos de uma sonata. [8]

Mais interessante me parece investigar se, ao nível do grande modelo que subtende toda a obra, não existe uma unidade profunda que consigamos estabelecer pela atenção ao que ora está implícito ora se explicita em passagens que podem assumir a função de textos-chave — e que assumem esta função, muitas vezes, não por um processo inconsciente mas por uma intenção retórica. [9]

É este, a meu ver, o caso da célebre frase que surge logo no princípio das Confissões: «fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.» [10] Para o entendermos mais facilmente, podemos recorrer a uma carta de Agostinho a Darius em que, querendo explicar a intenção das Confissões, o seu autor escreve: «...nos autem perdideramus nos, sed, qui fecit, refecit...» [11]

[8] C. J. Perl usa esta imagem na introdução à sua tradução das Confissões (Paderborn ^{2}1964, p. XV). Cit. por Hans Urs von Balthasar na sua nova tradução da mesma obra: Augustinus, *Bekenntnisse*, Einsiedeln 1985, p. 16.

[9] Foi o que já tentei fazer, de modo mais global, em: *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin. Eine hermeneutishe Lektüre der Confessiones*, Einsiedeln 1981.

[10] Conf. I 1.1; CCL 27, 1/6-7.

[11] Ep 231,6; CSEL 57, 509/6-7.

Nesta pequena frase encontramos o jogo de linguagem, tão habitual em Agostinho e tão ao gosto também da linguística moderna, em que a oposição clara entre duas palavras se apresenta como produtora de sentido. É na oposição entre o *fecit* e o *refecit* que se situa todo o conteúdo das Confissões, entre o *fecit* do Deus criador, que a exegese literal do livro XII nos mostra, e o *re-fecit* desse mesmo Deus criador ao realizar a nova criação da Igreja, e que a exegese alegórica do livro XIII revela estar também presente no mesmo relato da criação. Os livros XII e XIII pertencem assim, de modo imprescindível, à estrutura das Confissões, como lhe pertencem o livro X, com o conceito chave de *memoria*, e o livro XI, com a concepção agostiniana de tempo.

Há, pois, uma relação profunda entre a primeira parte da obra, em que a reflexão filosófico-teológica se desenvolve no contexto da narração dos acontecimentos, e os restantes livros que, de uma maneira ou de outra, se situam predominantemente ao nível das ideias. O caminho da sabedoria leva das realidades temporais ao que é eterno, segundo a distinção entre *scientia* e *sapientia* que o próprio St. Agostinho estabelece consoante se trate de um conhecimento do primeiro ou do segundo tipo. [12]

I

Toda a realidade espácio-temporal é criada por Deus e é nela que se realiza também a segunda criação, mediante a humilhação do Verbo incarnado que, após a ressurrreição, dá lugar à exaltação do Espírito, segundo a frase de S. João 7,39, citada por Agostinho: «spiritus nondum erat datus, quia Iesus nondum erat clarificatus» [13]. «Fecisti nos ad te» — todos fomos feitos para Deus, só em Deus encontramos o repouso, o *quies*, de quem finalmente encontra o seu lugar. E como será o coração daquele que, pelo pecado, não faz a volta para Deus, daquele que, em vez do dinamismo da *con-versio* que o leva para o Pai, se fica na *a-versio* do filho pródigo que o afasta da casa paterna? *Cor inquietus* é a condição de quem não encontrou ainda o seu lugar, o lugar do seu repouso. Se a pedra encontra o repouso na terra, é no céu, onde ardem as estrelas, que o fogo encontra o seu *quies*. Pelo fogo do desejo

[12] Cf. De trin. XII 15.25; CCL 50, 379/41-45: «si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis, ad scientiam uero temporalium rerum cognitio rationalis, quid cui praeponendum siue postponendum sit non est difficile iudicare.»

[13] Conf. IX 4.9; CCL 27, 138/52-53.

de Deus, do *desiderium dei*, sobe o coração para o seu lugar, para o lugar do seu repouso. [14]

Mas as Confissões não são propriamente um tratado de metafísica, mas uma oração incessante dirigida a Deus e um testemunho dado aos irmãos. [15] À estrutura das Confissões pertence a sua feição dialógica constante. Se o próprio Deus, ao realizar a criação, o fez dizendo — *nec aliter quam dicendo facis* [16] — isto significa que, no mais íntimo da criação, se alberga o sentido que é a sua razão de ser. Ao homem pertence interpretar esse sentido pela sabedoria, voltando desse modo para a origem dessa mesma sabedoria. Tal retorno não o pode fazer, porém, sozinho; [17] necessita do Verbo que se fez carne instituindo-se o único mediador entre Deus e o homem. [18] A humilhação do Verbo trouxe-o até ao domínio mais baixo da condição humana, na morte de cruz, iniciando-se aí a glorificação do Espírito, pelo qual o Pai realiza na *ecclesia* a nova criação. *Deus quid fecit, refecit* — re-fê-lo no duplo sentido de o fazer de novo, e de o fazer re-tornar à origem de todo o criado.

O retorno a Deus que se realiza na oração da *ecclesia* é um confessar orante. Joseph Ratzinger [19] mostrou como neste conceito de *confessio* se unem sentidos ligados ao uso tradicional dessa palavra latina, não apenas o de confessar os pecados, mas também o de louvar a Deus. Assim, a confissão é expressão da atitude cristã de conversão a Deus pelo diálogo de quem se relaciona com Deus.

[14] Cf. Conf. XIII 9.10; CCL 27, 246/1-247/23: «numquid aut pater aut filius non superferebatur super aquas? si tamquam loco sicut corpus, nec spiritus sanctus; si autem incommutabilis diuinitatis eminentia super omne mutabile, et pater et filius et spiritus sanctus 'superferebatur super aquas'. cur ergo tantum de spiritu tuo dictum est hoc? cur de illo tantum dictum est quasi locus, ubi esset, qui non est locus, de quo solo dictum est, quod sit donum tuum? in dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. requies nostra locus noster. amor illuc attollit nos et spiritus tuus bonus 'exaltat humilitatem' nostram 'de portis mortis'. in bona uoluntate pax nobis est. corpus pondere suo nititur ad locum suum. pondus 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. 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 conlocabit uoluntas bona, ut nihil uelimus aliud quam permanere illic 'in aeternum'.»

[15] Cf. Conf. X 1.1.

[16] Conf. XI 7.9; CCL 27, 199/13.

[17] Cf. Conf. X 32. 67; CCL 27, 191/2-3: «multi conantes ad te redire neque per se ipsos ualentes».

[18] Cf. Conf. VII 18.24; CCL 27, 108/1-3: «et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam, donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem Christum Iesum».

[19] *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der Confessio*, in: REA 3 (1957) 375-392.

E como poderia ser de outro modo se o homem é *imago dei* e toda a imagem necessariamente se entende e se realiza na sua relação e relacionação constitutivas com o modelo, com a realidade originária de que é imagem. Mas logo os primeiros parágrafos das Confissões nos apresentam essa relacionação de forma mais rica do que apenas os dois sentidos tradicionais de *confessio* poderiam fazer supor. Recordemos esse começo da obra que é também o *Anfang* no sentido em que Romano Guardini [20] usou esta designação, o começo de todo o itinerário dialógico agostiniano.

És grande, Senhor, e muito de louvar; é grande o teu poder e a tua sabedoria não se pode avaliar. O homem quer louvar-Te, enquanto parte da tua criação, o homem que traz consigo a sua mortalidade, que traz consigo o testemunho do seu pecado e o testemunho que resistes aos soberbos. E contudo o homem quer louvar-Te, enquanto parte da tua criação. És Tu que o despertas para que lhe dê prazer louvar-Te, porque nos fizeste para Ti e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em Ti. Dá-me, Senhor, saber e entender o que é primeiro, o louvar-Te ou o invocar-Te; o que é primeiro, o conhecer-Te ou o invocar-Te. Mas quem Te poderá louvar se Te desconhecer? Ou acaso terás de ser invocado, para que possas ser conhecido? Mas como invocarão Aquele em quem não acreditaram? E como podem acreditar sem que haja quem lhes anuncie? E louvarão o Senhor aqueles que o procuram. Quem o procura há-de encontrá-lo, e quem o encontra há-de louvá-lo. Que eu Te procure ao invocar-Te e Te invoque acreditando em Ti; com efeito, Tu foste-me anunciado. Invoca-Te, Senhor, a minha fé que me deste, que me inspiraste pela humanidade de teu Filho, pelo ministério do teu pregador. [21]

Agostinho condensa já aqui todo o plano da obra que vai escrever. O acto de confessar entende-se como louvor, mas intimamente ligado quer à invocação quer ao conhecimento. Podemos notar o registo ontológico em que se situa o invocar a Deus, de quem provém a criação a que o homem pertence como sua parte; claro é também o registo gnoseológico do saber e o axiológico do louvar que anuncia o amar. Já aqui se prevê a impossibilidade de determinar em absoluto uma qualquer prioridade destes existenciais do diálogo com Deus. Podemos dizer que correspondem a três códigos — o ontológico, o gnoseológico e o axiológico — que estarão sempre presentes e interdependentes em toda a obra, e hão-de ser, no livro XIII, tematizados como constitutivos da *anima* à maneira de ser, conhecer e querer, *esse-nosse-velle*.

[20] *Anfang. Eine Auslegung der ersten fünf Kapitel von Augustins Bekenntnissen*, München ^{3}1953.
[21] Conf. I 1; CCL 27, 1/1-17.

Numa perspectiva cultural grega, a alma é vista, com efeito, como microcosmos; nela se exprime — interior e espiritualmente — tudo o que pertence a toda a realidade. Não é isto, aliás, o que implica a concepção agostiniana da *memoria*, no livro X? Na *memoria*, cujo carácter ontológico foi estabelecido claramente por Gottlieb Söhngen, [22] é no *homo interior*, como ser, que se recapitula todo o ser da realidade criada. Já no texto inicial das Confissões que comentamos, é Deus que desperta (*excitas*), Ele que é a fonte do ser como actualidade e se torna, assim, a origem de uma vida verdadeiramente viva, de uma vida que se não destrói longe de Deus como *vita mortua*, [23] mas que, por virtude do *deus creator*, é *anima vivens*. [24] Causa da destruição é o pecado, a soberba a que Deus resiste, e que torna o homem longínquo de Deus, deixando-o fora da sua acção criadora. A *humilitas*, por contraste com a *superbia*, é já aqui sugerida como condição para a conversão para Deus. O registo axiológico deste voltar-se para Deus é expresso pelo tema do louvor. E como não há-de este dar o prazer da alegria, se corresponde ao ser mais profundo do coração humano que foi criado não apenas por Deus, mas também para Deus? É neste contexto que a frase «fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te», anuncia todo o percurso das Confissões, porque mostra que só quando encontramos o Deus para quem fomos criados é que encontramos o repouso (*quies*), a plenitude de quem encontra o fim último (o *telos* da filosofia grega), como nos asseguram as últimas páginas das Confissões. [25] O *cor inquietum* é o homem ainda perdido nos dinamismos que, segundo o entendimento neoplatónico, o dispersam, afastando-o da fonte de unidade em que, para Agostinho, não apenas o ser se afirma como ser, mas também o inteligível distingue a razão da sua inteligibilidade, e o querer encontra a sua vocação de louvor que é, também, vocação ao dom da *caritas*. [26]

[22] *Der Aufbau der augustinischen Gedächtislehre. Confessiones X c. 6-27*, in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, 53-100.
[23] Cf. Conf. V 8.14; CCL 27, 64/26-27: «...homines, qui diligunt uitam mortuam, hinc insana facientes, inde uana pollicentes...»
[24] Cf. Conf. XIII 21.30; CCL 27, 259/35-36: «quaerite deum, et uiuet anima uestra, ut producat terra anima uiuentem»
[25] Conf. XIII 35.50 — 38.53.
[26] O homem acha-se a fazer este percurso, da inquietação à quietude final, em resposta de fé ao Deus que o interpela. Por isso, desde este seu início (I 1.1), as Confissões tomam a forma de diálogo com Deus, com o Deus que inspira a própria fé pela humanidade do seu Filho, pelo ministério do seu pregador. O paralelismo da frase leva-me a crer que o *predicator* aqui não será, pelo menos directamente, Ambrósio — acerca do qual se contará no livro VI que anunciou a fé a Agostinho — , mas a humanidade do Filho de Deus. Também a dialéctica entre o procurar e o encontrar aquilo que a fé procura, está expressa na última parte do primeiro parágrafo das Confissões: só se encontra sob a forma da *inquisitio*, mas o procurar não seria possível se não supusesse já a *inventio*.

II

Nas Confissões, a *caritas* exprime a atitude existencial de abertura para Deus, o dinamismo que conduz a criatura espiritual do seu começo informe (*inchoatio*) à perfeição plena (*perfectio*) da sua forma. Ora tal passagem define-se como a transição de uma realidade ainda não existencial-pessoal, para um outro tipo de realidade que assume a primeira a um nível propriamente humano e interior. O que era mera vida, no primeiro momento, torna-se vida que é sabedoria, porque iluminada pela verdade.[27] É a *caritas* que realiza essa transição, de tal modo que a uma vida sem abertura existencial para a verdade, devido à soberba, se sucede uma vida que pela caridade tem acesso à verdade. Deste modo, tem acesso simultaneamente à sua própria existencialidade, se quisermos designar com esta palavra a verdade da criatura espiritual temporal: ao aceder à verdade, ela acede à reflexividade interiorizante, em que não apenas a verdade se interioriza como *sapientia*, mas o ser se interioriza como *memoria*, e o bem se interioriza como *dilectio*. É assim que o homem atinge a própria existencialidade que o constitui verdadeiramente como *homo interior*.

A verdade do amor de caridade, na sua oposição à soberba como falso amor,[28] define-se pelos dinamismos da criação que, mediante a relacionação com Deus, constituem a abertura da criatura espiritual temporal para o Deus que se lhe revela ao coração, por um processo de interiorização existencial subjectivante. Encontramos aí estruturas que correspondem à necessidade de o homem realizar a verdade na sua vida, fazendo coincidir a existencialidade das suas opções e atitudes com a hierarquia de valores que se lhe revelam categorialmente como transcendência axiológica, a qual exige portanto a sua obediência.

No livro X, o bispo de Hipona alude às *laetitiae flendae* e aos *maerores laetandi*, isto é, às alegrias vividas no passado que, ao serem agora reconhecidas como falsas alegrias, devem dar lugar à tristeza, e às tristezas do passado que, ao serem agora reconhecidas como falsas tristezas, devem dar lugar à alegria.[29]

[27] Cf. Conf. XIII 3.4; CCL 27, 243/1-244/12: «quod autem in primis conditionibus dixisti: 'fiat lux, et facta est lux', non incongruenter hoc intellego in creatura spirituli, quia erat iam qualiscumque uita, quam inluminares, sed sicut non te promeruerat, ut esset talis uita, quae inluminari posset, ita nec cum iam esset promeruit te, ut inluminaretur. neque enim eius informitas placeret tibi, si non lux fieret non existendo, sed intuendo inluminantem lucem eique cohaerendo, ut et quod utcumque uiuit et quod beate uiuit, non deberet nisi gratiae tuae, conuersa per commutationem meliorem ad id, quod neque in melius neque in deterius mutari potest; quod tu solus es, quia solus simpliciter es, cui non est aliud uiuere, aliud beate uiuere, quia tua beatitudo es.»

[28] Cf. Conf. III 8.16; CCL 27, 36/47-48: «priuata superbia diligitur in parte, unum falsum».

[29] Conf. X 28.39; CCL 27, 175/4-5: «contendunt laetitiae meae flendae cum laetandis maeroribus, et ex qua parte stet uictoria nescio».

A essas alegrias e tristezas de antes da conversão, em contradição com o que verdadeiramente deve ser causa de alegria e tristeza, têm de se suceder as *laetitiae laetandae* e os *maerores flendi* daquele que se abriu pela caridade à verdade ou justiça da lei de Deus. Se considerarmos nos afectos de alegria e tristeza o aspecto existencial, e nos gerundivos — exprimindo o que deve ser — o aspecto categorial que significa a lei transcendente de Deus, e se analisarmos como se apresenta a situação do homem em pecado, podemos designá-la um cruzamento de contradições, em que o existencial imanente (positivo) de *laetitia*, alegria, está de facto em contradição com o categorial transcendente (negativo) de *maerenda*, que deve causar tristeza; e o existencial imanente (negativo) de *maestus*, tristeza, está em contradição com o categorial transcendente (positivo) de *laetandum*, que deve causar alegria. A função da memória, ao serviço da conversão, consiste em realizar a felicidade (*beatitudo*) como alegria acerca da verdade (*gaudium de veritate*), isto é, de fazer corresponder o existencial imanente (de alegria ou de tristeza) ao categorial transcendente (de verdade ou de falsidade). A memória, pela conversão, encontra a verdade divina, ao ajustar os afectos existenciais do passado remoto ou recente (que até ao momento da conversão persistem na sua falsidade pelo hábito, pela *consuetudo*) à verdade da sua justa valoração. Para entender como é possível tal função da memória é necessário ter em conta o que Agostinho não deixa de acentuar: que tudo aquilo que é recebido e guardado na memória, pode ser recordado de novo mas com afectos inteiramente contrários àqueles que acompanharam de facto os acontecimentos quando se deram no passado. O que se apresentava assim constituído num cruzamento de contradições, é agora, pela conversão à verdade, reconduzido à coerência da ordem. A conversão realiza-se pela resolução da contradição, porquanto os existenciais imanentes são ajustados aos categoriais transcendentes. A questão que então se apresenta é a de saber quais os critérios a que tal correcção deve obedecer, isto é, de que maneira se manifesta na minha vida e na realidade com que me deparo o categorial transcendente da lei ou justiça de Deus. Para encontrar a resposta é necessário ter em conta os dinamismos metafísicos constitutivos da criatura espiritual na sua constituição temporal.

Recordemos, antes de mais, que a representação de Deus e da alma, para Agostinho, integra os três domínios: ontológico, gnoseológico e axiológico, ao nível existencial e pessoal reflexivo de *memoria-intelligentia-caritas* (que faz dizer a cada um: eu sou, eu sei, eu quero), e de tal modo que a consideração pela alma da sua própria constituição simultaneamente a revela a ela própria

como *imago dei* e lhe revela analogicamente o Deus uno e trino como o seu criador. [30]

Recordemos ainda que a relação de criação entre a alma imagem de Deus, como *memoria-intelligentia-caritas*, e o *deus trinitas creator* se processa através de dinamismos que podemos designar, respectivamente, a criação do Pai (mais precisamente, *concreatio materiae et formae*), [31] a conversão pelo Verbo à maneira da *formatio* (*conversio materiae ad formam*), [32] e o retorno pelo Espírito ao Pai como fonte de bondade (*reditio animae ad bonum Patris*). [33] Se relacionarmos estes três momentos criativos com os três aspectos constitutivos da alma — o ontológico, o gnoseológico e o axiológico — podemos encontrar três critérios ou três diferenças que presidem ao julgamento sobre a vida, passada e presente, pela memória que se converte. Por essa relacionação, o ser real revela-se como criado (pelo Pai), o que tem como consequência que só se aceite com o estatuto de ente o que é real, com exclusão de todas as «criações» da fantasia humana, de todos os *phantasmata*. Se o estatuto de ser só compete às realidades, no domínio da criatura, com maior razão se deve excluir qualquer noção de «Deus» que não seja adquirida a partir do domínio da realidade. [34] A via do co-

[30] Conf. XIII 11.12; CCL 27, 247/7-8: «dico autem haec tria: esse, nosse, uelle. sum enim et scio et uolo: sum sciens et uolens et scio esse me et uelle et uolo esse et scire». Segundo esta sua tripla estrutura, a alma revela-se imagem do Deus uno e trino. Sobre a importância da filosofia platónica nesta maneira de conhecer a Deus, segundo Agostinho, cf. Goulven Madec, *Le Dieu d'Augustin*, Paris 1998, 106: «Augustin créditait... les platoniciens d'une bonne théologie; ils ont connu Dieu, le vrai Dieu, un et trine: Platon a découvert la structure trinitaire de la philosophie et reconnu en Dieu le Principe de l'être, du savoir et de l'agir [cf. *La Cité de Dieu*, VIII,4: BA 34, p.244-245]. Cette tripartition de la philosophie: physique, logique, éthique, n'a pas été instaurée par les philosophes; ils ont seulement découvert qu'elle correspond à la réalité: 'neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius inuenerunt'.»

[31] Cf. Conf. XIII 23.48; CCL 27, 271/5-12: «de nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua uel quae antea fuerit, sed de concreata, id est simul a te creata materia, quia eius informitatem sine ulla temporis interpositione formasti. nam cum aliud sit caeli et terrae materies, aliud caeli et terrae species, materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia, simul tamen utrumque fecisti, ut materiam forma nulla morae intercapedine sequeretur.»

[32] Cf. Conf. XII 28.38; CCL 27, 237/8-238/11: «fecisti omnia, non de te similitudinem tuam formam omnium, sed de nihilo dissimilitudinem informem, quae formaretur per similitudinem tuam recurrens in te unum pro captu ordinato».

[33] Cf. Conf. IV 16.31; CCL 27, 56/65-70: «uiuit apud te semper bonum nostrum, et quia inde auersi sumus, peruersi sumus. reuertamur iam, domine, ut non euertamur, quia uiuit apud te sine ullo defectu bonum nostrum, quod tu ipse es, et non timemus, ne non sit quo redeamus, quia nos inde ruimus; nobis autem absentibus non ruit domus nostra, aeternitas tua.»

[34] Cf. Conf. III 6.10; CCL 27, 31/14-22: «et illa erant fercula, in quibus mihi esurienti te inferebatur pro te sol et luna, pulchra opera tua, sed tamen opera tua, non tu, nec ipsa prima. priora enim spiritalia opera tua quam ista corporea quamuis lucida et caelestia. at ego nec priora illa, sed te ipsam, te, ueritas, in qua 'non est commutatio nec momenti obumbratio', esuriebam et sitiebam. et apponebantur adhuc mihi in illis ferculis phantasmata splendida, quibus iam melius erat amare istum solem saltem istis oculis uerum quam illa falsa animo decepto per oculos.»

nhecimento de Deus só pode ser, assim, do visível ao invisível, só pode processar-se a partir do real acessível ao meu conhecimento nesta vida temporal. Por este critério, não só as representações maniqueístas de Deus são excluídas, mas também todas as ilusões, todos as projecções do desejo são desmascaradas como falsas, porque irreais. A este critério chamarei a *diferença protológica*, porque o real se apresenta como criado por Deus.

Em segundo lugar, o verdadeiro revela-se como aquilo que foi convertido à verdade pelo iluminação do Verbo, o que lhe garante a existência verdadeira, contra toda a força de destruição, ligada à falsidade. A verdade não pode ser, assim, reduzida a mero jogo intelectual, mas a sua afirmação ou negação tem a ver com o processo que dá acesso ao que é formado ou que recai no informe. Jogar com a mentira, como Agostinho era obrigado a fazer no elogio ao Imperador, [35] não pode ser julgado na base de uma ética de conveniências ou interesses (para mais, todos os que o iam ouvir estariam conscientes quer da mentira que ouviam quer da necessidade de que ela fosse dita), mas tem de ser julgado na base de uma moral de valores absolutos: o que está em jogo não são apenas conveniências ou interesses relativos a uma situação dada e imediata, é, antes, o destino de criação ou destruição do próprio homem em estrita dependência do aderir ou não à verdade. Verdade é criadora, mentira é destruidora. A este critério chamarei *diferença sacramental*. Mas, dado que no ser da criatura espiritual temporal a conversão à verdade ainda não atingiu a perfeição, não se pode considerar a *veritas* apenas à maneira da sabedoria por contemplação, [36] mas tem de ser considerada também nas suas mediações eficazes sensíveis e temporais, quer se trate das grandes maravilhas (os monstros marinhos, *coeti*, na analogia do Génesis), quer da pregação (as aves, *volatilia*, na mesma analogia), quer das acções propriamente chamadas *sacramenta* (os répteis, *reptilia*), [37] quer

[35] Conf. VI 6.9-10.

[36] O texto clássico é o que se refere ao êxtase de Ostia, Conf. IX 10.23-26. Cf. XII 16.23; CCL 27, 227/10-11: «...recordans Hierusalem extento in eam sursum corde».

[37] Conf. XIII 20.26; CCL 27, 256/1-257/14: «concipiat et mare et pariat opera uestra, et 'producant aquae reptilia animarum uiuarum'. separantes enim 'pretiosum a uili' facti estis os dei, per quod diceret: 'producant aquae' non animam uiuam, quam terra producet, sed 'reptilia animarum uiuarum et uolatilia uolantia super terram'. repserunt enim sacramenta tua, deus, per opera sanctorum tuorum inter medios fluctus temptationum saeculi ad imbuendas gentes nomine tuo in baptismo tuo. et inter haec facta sunt magnalia mirabilia tamquam coeti grandes et uoces nuntiorum tuorum uolantes super terram iuxta firmamentum libri tui praeposito illo sibi ad auctoritatem, sub quo uolitarent, quocumque irent. neque enim 'sunt loquellae neque sermones, quorum non audiantur uoces eorum', quando 'in omnem terram exiit sonus eorum et in fines orbis terrae uerba eorum', quoniam tu, domine, benedicendo 'multiplicasti' haec.»

ainda se trate da mediação dos exemplos,[38] necessários para os pequenos (*parvuli*) que ainda não atingiram a perfeição dos espirituais. Só estes, com efeito, tendo experimentado o êxtase, deixaram na Jerusalém Celeste as primícias do seu espírito[39] e, a partir daí, podem julgar sapientemente, sem precisarem de ser julgados. A diferença sacramental leva sobretudo ao conhecimento de Cristo como *sacramentum*,[40] em que o Verbo assumiu a condição do ser temporal.

Em terceiro lugar, o bem revela-se como o fim último, a axiologia manifesta-se como escatologia. Se todas as criaturas são boas, porque procedem da plenitude da bondade divina, elas atingem a sua perfeição apenas quando atingirem a Deus como o seu bem perfeito. Isto significa que todo o criado está em relação a Deus como o *meio* para o seu *fim*; só este deve ser por isso *fruído*, todo o criado deve somente ser *utilizado* na medida em que leve ao fim último da criatura.[41] Isto significa ainda que, atingido que foi pelo homem espiritual o seu fim último na Jerusalém celeste, mediante o êxtase, todas as criaturas deixam de ter sentido como meio imprescindível para ele que já fez a experiência do seu fim beatificante.

Porque a criatura espiritual, devido à sua interioridade pessoalizante, é formada não apenas por um processo ôntico, conforme acontece p. ex. com a *aqua speciosa*,[42] mas por um processo em que a pessoa criada se empenha livremente a um nível ontológico-existencial, tal *formatio* só se realiza de facto na dependência da eleição livre por parte da criatura (pelo livre arbítrio). Ora tal eleição supõe que Deus seja considerado como o fim bom que se escolhe, pelo qual se faz a opção radical (gnoseo-axiológica) da conversão moral. Tal eleição de Deus faz-se apenas quando a alma se reconhece como substancial e radicalmente dependente de Deus, n'Ele reconhecendo a única fonte justificante —

[38] A força do exemplo para levar à conversão surge várias vezes ao longo do itinerário de Agostinho, descrito pelas Confissões, como é o caso, a propósito da continência em VIII 11.27; CCL 27, 130/34-35: «...extendens ad me suscipiendum et amplectendum pias manus plenas gregibus bonorum exemplorum.»

[39] Cf. Conf. IX 10.24; CCL 27, 147/21-148/30: «et uenimus in mentes nostras et transcendimus eas, ut attingeremus regionem ubertatis indeficientis, ubi pascis Israhel 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. quin potius fuisse et futurum esse non est in ea, sed esse solum, quoniam aeterna est: nam fuisse et futurum esse non est aeternum. et dum loquimur et inhiamus illi, attingimus eam modice toto ictu cordis; et suspirauimus et reliquimus ibi religatas 'primitias spiritus' et remeauimus ad strepitum oris nostri, ubi uerbum et incipitur et finitur.»

[40] Cf. Conf. VII 19.25; CCL 27, 108/6-7: «quid autem sacramenti haberet 'uerbum caro factum', ne suspicari quidem poteram.»

[41] Trata-se da célebre distinção, frequentemente estudada, entre *fruí* e *uti*, em Agostinho.

[42] Conf. XII 12.15; CCL 27, 223/15.

ontológica, gnoseológica e axiológica — da sua substância espiritual, e, na sequência desta humildade, se decide ao louvor e amor de Deus.

A relação *parvuli-perfecti* não designa apenas uma distinção entre dois tipos de fiéis na Igreja; ela corresponde, mais profundamente, ao processo económico pelo qual a criatura espiritual é posta na existência e levada à consumação. Trinitariamente, essa economia entra na sua última fase pela incarnação do Verbo que, vindo do Pai, realiza a *humilitas* até à aceitação da condição material da carne e da obediência da cruz, para se constituir em via que leva à *exaltatio*. Melhor dito, a exaltação é a via enquanto ascensão da caridade, que simultaneamente é ascensão à sabedoria. Realizar esta ascensão, em que o processo de criação se consuma, é obra do Espírito, só concedido após a exaltação de Cristo.

A consumação da obra da criação do *deus trinitas creator* realiza-se, assim, pela ressurreição de Cristo e pelo derramamento do Espírito. Pela sua acção actualizante, o Espírito opera no domínio da criatura aquilo que Ele próprio é no interior da Trindade: o amor que leva à sabedoria do Verbo, reconhecido este como gerado pela plenitude da bondade do Pai. Ele é, portanto, o amor que, levando à sabedoria do Verbo, conduz à bondade do Pai, de que essa sabedoria é expressão (como um significado é expressão de um valor, e, por esse valor, indica a orientação de um sentido). Podemos pois dizer que, só após a doação do Espírito, isto é, após a instituição da *ecclesia*, o plano criador do Pai, escondido e actuante desde o início da criação (do mesmo modo que o fim é o princípio para a anterioridade de eleição), se revela e realiza plenamente.

O amor é apresentado pelas Confissões como o caso específico na criatura espiritual daquilo que o «peso», o *pondus* é em toda e qualquer criatura. *Pondus*[43] designa a tendência ordenadora do criado, o que equivale a dizer, o destino em ordem à *formatio* que habita já o *informe*. Assim como o *pondus* da água e do azeite os leva necessariamente a distinguir-se e ordenar-se, quando se encontram, por coacção externa, em confusão desordenada, assim também o fogo tende pelo seu *pondus* para o lugar no alto que lhe pertence. Compreendemos assim o que significa, na síntese agostiniana, a ideia de *lugar* relacionada com a ideia de *pondus*, estando este ligado à ideia de ordenação informante. Pelo *pondus* tende cada criatura ao lugar que lhe compete no conjunto universal declarado «muito bom» por Deus no final da criação[44] (isto é, como pleni-

[43] Cf. Conf. XIII 9.10, vd. nt. 14.

[44] Cf. Conf. XIII 28.43; CCL 27, 268/6-8: «uidisti omnia quae fecisti, 'et ecce' non solum bona sed etiam 'ualde bona' tamquam simul omnia. nam singula tantum bona erant, simul autem omnia et bona et ualde.»

tude criada de sentido ou de ordem). É mediante esse dinamismo que, devido à sua ordenação ao conjunto em que foi criado, cada caso particular de criatura encontra o seu bem, ou a situação que a torna boa no conjunto muito bom dos bens criados. Encontramos aqui o ponto de conciliação e mútua determinação entre as perspectivas individual e universal na consideração da criatura. É esta também a razão por que a criatura particular só encontra a sua realização (a sua *formatio*) na medida em que, como criatura espiritual, se conforma à ordem moral, à *veritas* ou *iustitia*, à *lex dei*, que rege o conjunto. A criatura espiritual, se opta pelo particular, «esquecendo» o seu lugar no conjunto das criaturas, cai na torpeza do pecado. Pecando, a alma isola-se do universo muito bom, ela perde dessa maneira o lugar que lhe dá o sentido e a bondade que lhe vem da ordenação no conjunto a que pertence.

Ora, assim como o *pondus* do fogo o conduz à altura, assim também o lugar a que o amor conduz a alma é a transcendência em que Deus se situa, em relação à criatura. Deste modo alcança a alma a sua realização, a sua *formatio*, a sua *beatitudo*. O coração encontrou o *requies* no final do dinamismo que o impele para o lugar que lhe compete. O lugar para que tende o coração, já o sabíamos desde o início das Confissões, é Deus na sua altura absoluta, na sua absoluta transcendência. Esta afirmação não deve, porém, ser entendida no sentido em que o Deus criador seria posto em concorrência com a criatura ou com os outros homens. Tender para Deus significa, para a criatura espiritual, tender a tornar-se semelhante à substância espiritual criante, na sua plenitude una e trina, isto é, ontológica-gnoseológica-axiológica, dela assim participando. O movimento que a leva para Deus, e a destina a atingir a sua forma própria no gesto de atingir o próprio Deus como sua forma transcendente (*forma mea veritas tua*[45]), é o seu *pondus*, o seu amor. Deus é «*interior intimo meo et superior summo meo.*»[46] Esse peso do amor está já inscrito no seu ser como ordenação do seu *informe* ao seu *formatum* — e corresponde, da parte de Deus, à criação pelo Pai no Verbo na força do Espírito. É o Espírito que conduz a alma viva à verdade ou justiça: é Ele, por isso, que a conduz à *beatitudo*. Enquanto ordenação da criatura à sua própria perfeição, o Espírito leva-a à participação de Deus e consuma a sua semelhança com Ele; o Espírito coincide com a *caritas*. *Caritas* é assim o *pondus* como amor, pensado já não apenas como ordenação, a partir do Pai, do *informe* ao *formatum* espiritual, mas como

[45] Conf. XI 30.40; CCL 27, 215/1-2: «et stabo atque solidabor in te, in forma mea, ueritate tua»; cf. VII 1.2; CCL 27, 93/35: «...te, uita uitae meae»; X 28.39; CCL 27, 175/1-2: «cum inhaesero tibi ex omni me... uiua erit uita mea tota plena te.»

[46] Conf. III 6.11; CCL 27, 33/58.

realização dessa mesma ordenação enquanto esta implica o retorno (*reditio*) ao Pai. Por isso, é a *beatitudo* definida nas Confissões pelo retorno da alma ao *bonum*, donde ela provém, enquanto *plenitudo bonitatis*. Não basta que a alma provenha do *bonum*. Ela só se realiza de facto, na sua plena felicidade, quando retorna a ele. No gesto deste retorno acontece a *formatio* pela sabedoria do Verbo. O movimento como tal, porém, é a *caritas*. A caridade é o peso do amor, ao ser realizado criadoramente pelo Espírito. Por isso, diz Agostinho que no momento da criação da criatura espiritual enquanto espiritual (que se pode ler no sentido alegórico do Génesis), o Espírito está sobre o abismo do informe.[47] O Espírito está lá, no «momento» da criação pelo Pai, porque o Pai cria a matéria e a forma a partir da plenitude da sua bondade, com o desígnio de que a alma retorne a Ele pela sabedoria (interiorizada e interiorizante), enquanto esta é a realização existencial da sua ordenação ao Pai em virtude da caridade.

A caridade exprime-se numa *dilectio* que se distingue da amizade puramente humana por esta pertencer apenas à «primeira criação», e não ter sido ainda tomada pelo dinamismo de retorno (*reditio*) ao Pai que cria a *ecclesia* e se realiza primordialmente como *dilectio* em relação ao próprio Deus, donde procede. Este é o mistério e o paradoxo da caridade que, sendo a criação do Espírito de Deus, constitui também o amor a Deus por parte da criatura espiritual. Pelo amor a Deus e ao próximo se realiza a caridade enquanto capacidade de relacionação espiritual pessoal, quer se trate da relação entre o homem e Deus ou da relação dos homens entre si. Aliás, o sentido deste «ou» deverá ser explicitado e aprofundado. Pois que a *dilectio dei* coexiste com a *dilectio proximi* na realização de uma mesma *caritas*, como criação do Espírito. A alma viva, desde que esteja sob a economia do Espírito da caridade, não pode existir doutra maneira a não ser amando como Deus ama, amando com o próprio amor que Deus é, no seu Espírito. E, se esse amor de Deus se manifesta e realiza precisamente no amor desinteressado, gratuito, pelos homens suas criaturas (amando-os a todos como ama cada um, e cada um como ama a todos, isto é, da maneira desparticularizada, universal e total que caracteriza a substância espiritual transcendente[48]), esse mesmo amor não pode ser actualizante da alma viva senão levando-a a realizar-se por esse mesmo amor, enquanto ama os homens da mesma maneira que Deus os ama. É a mesma *caritas* que se realiza na *dilectio dei* e na *dilec-*

[47] Cf. Conf. XIII 4.5; 6.7; 7.9; 8.9; 9.10; 12.13; 14.15; 34.49.

[48] Cf. Conf. VI 3.4; CCL 27, 76/46-48: «tu enim, altissime ed proxime, secretissime ed praesentissime, cui membra non sunt alia maiora et alia minora, sed ubique totus es et nusquam locorum es».

tio proximi. Sem dúvida que também no amor de Deus, há uma autêntica intersubjectividade — entre Deus e o coração humano. Mas aí estamos precisamente no centro do mistério, em que, por virtude de uma ordenação criadora exercida por Deus sobre a sua criatura, o homem é levado tão longe na sua perfeição criada que se realiza enquanto *capax dei*, isto é, enquanto capaz de voltar para Deus, relacionando-se com Ele como a pessoa pessoalizada para com a pessoa pessoalizante, ou melhor, à imagem da inter-relacionação das três pessoas pessoalizantes divinas — uma questão já do âmbito mais restrito da teologia trinitária que extravasa a intenção das Confissões.

Enquanto *requies*, a caridade designa o repouso da criatura que atinge a sua plenitude, ao encontrar-se na ordem perfeita da sua *formatio*. Tal *requies* não é outra coisa senão a realização na criatura espiritual temporal daquilo que o Espírito é em si mesmo. O *requies* da criatura é criação de Deus ao repousar, Ele próprio, da sua criação, segundo o sentido alegórico do Génesis. [49] Esse repouso aconteceu «já» primordialmente na criação hipostática do *caelum caeli*, [50] por uma perfeita conversão aí realizada no Verbo pelo Espírito. Ela aconteceu ainda, na intemporalidade da criação dos anjos. Ela acontece escatologicamente na alma humana, dado que se trata de uma criatura espiritual temporal, no processo económico da sua criação plena. [51]

A caridade significa assim o retorno a Deus da alma tornada *anima viva*, isto é, perfeitamente actuada e actualizada pela sabedoria que vem do Verbo. Ora, sabendo nós que tal actuação e actualização significa a recondução da *anima* a si mesma (na medida em que é reconduzida a Deus como sua forma transcendente), podemos concluir que tal actuação e actualização tem como efeito a interiorização («reflexiva») e pessoalização da alma, mais eloquente e biblicamente chamada *coração*.

[49] Cf. Conf. XIII 4.5; CCL 27, 244/7-10: «'spiritus' enim tuus bonus 'superferebatur super aquas', non ferebatur ab eis, tamquam in eis requiesceret. in quibus enim requiescere dicitur spiritus tuus, hos in se requiescere facit.»; 37.52; CCL 27, 272/1-3: «etiam tunc enim sic requieses in nobis, quemadmodum nunc operaris in nobis, et ita erit illa requies tua per nos, quemadmodum sunt ista opera tua per nos.»

[50] Há uma analogia, nas Confissões, entre a interpretação da expressão bíblica *caelum caeli* e o *mundus intelligibilis* neoplatónico, cf. Conf. XIII 5.6; CCL 27, 244/4-9: «et multa diximus de caelo caeli et de terra inuisibili et incomposita et de abysso tenebrosa secundum spiritalis informitatis uagabunda deliquia, nisi conuerteretur ad eum, a quo erat qualiscumque uita, et inluminatione fieret speciosa uita et esset 'caelum caeli' eius, quod inter aquam et aquam postea factum est.» Procurei mostrá-lo em *Die existentielle Gotteserkenntnis*, p. 108-111. Para outras referências à investigação, cf. Cornelius Mayer, «Caelum caeli», in: Norbert Fischer u. C. Mayer (Hg.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern*, Freiburg-Basel-Wien 1998, 563-576.

[51] Cf. Conf. XIII 9.10; CCL 27, 246/7-8: «in dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. requies nostra locus noster.»

Reencontramos no final desta nossa análise do itinerário das Confissões, o coração já não inquieto, mas pacificado pelo *deus trinitas creator* que o conduz à quietação final da perfeita criação nova, na *ecclesia*. O coração que se interioriza é o coração que teve acesso à intimidade de Deus donde provém e à qual o conduz o Espírito Santo; mas também à interioridade de todo o real e de toda a história. Essa quietação coincide com a actualização e actividade máxima do coração, manifestada pelos existenciais da confissão que encontrámos logo no início desta obra agostiniana, e que podemos também designar como formas diversas e complementares de uma mesma confissão.

Com efeito, não tem apenas sentido falar de confissões no plural, próprias da vida no tempo, mas também de confissão eterna, sendo as primeiras que conduzem à segunda. Ou podemos igualmente dizer que esta é a *confessio* escatológica. A confissão eterna é a comunhão dialogal daquele que é imagem de Deus com o Deus dialógico uno et trino. É o *requies* e a *beatitudo* para que se encaminha o homem na sua peregrinação terrena, tornando-se, durante essa peregrinação, capaz de atingir a plenitude do seu ser imagem de Deus, enquanto se activa e exercita como tal sob as condições da vida temporal. Acaso não é, para Agostinho, apenas o que separa o temporal do eterno, aquilo que constitui a diferença entre o êxtase nesta vida e a fruição de Deus na eternidade? [52]

No termo *confessio* está assim incluído, genialmente, a essência do que constitui a vida cristã, quer esta se considere no tempo da sua peregrinação, quer na permanência da pátria, quer se considere na passagem de uma para a outra. Na *confessio* está expressa toda a ordem da graça, enquanto vida de fé e enquanto vida na glória. É por ela que o coração inquieto, feito para Deus sem o ter ainda encontrado, atinge a quietação da plenitude, na ordem, paz e felicidade perfeitas.

[52] Cf. Conf. IX 10.24; CCL 27, 237/8-238/11: «attingimus eam (regio ubertatis indeficientis) modice toto ictu cordis; et suspirauimus et reliquimus ibi religatas 'primitias spiritus'»; X 40.65; CCL 27, 191/18-23: «neque in his omnibus, quae percurro consulens te, inuenio tutum locum animae meae nisi in te, quo conligantur sparsa mea nec a te quidquam recedat ex me. et aliquando intromittis me in affectum multum inusitatum introrsus ad nescio quam dulcedinem, quae si perficiatur in me, nescio quid erit, quod uita ista non erit».

Lasting Effects of Augustine's Ascents at Milan: *Confessiones* VII, ix, 13 — xxi, 27

Frederick Van Fleteren
The Augustinian Historical Institute / Villanova University

Research in Augustine for the past century has emphasized the importance of *Confessiones* VII. The core of this analysis has dealt especially with his reading of *libri platonicorum*. Such was not true, however, in centuries past. Augustine's contemporary biographer Possidius makes no mention whatever of Augustine and Neoplatonism. Nor is any allusion made by Philip of Harvengt (d. 1183), Augustine's twelfth century Norbertine biographer. James of Voragine (1230-1298), a Dominican provincial and archbishop of Genoa, alludes to ascents of the soul in *Confessiones* VII. He attributes them, however, to the influence of Ambrose, [1] not to Augustine's own reading *Enneads* I,6, as is generally thought today. In volume thirteen (*La vie de saint Augustin*) of his sixteen volume work, *Memoires pour servir a l'histoire ecclésiastique de premiers siècles*, Louis Sébastian, le nain de Tillemont (1637-1698), examines *Confessiones* VII. [2] A seventeenth-century French Jansenist, Tillemont only briefly recounts Augustine's encounter with Platonism as recorded in *Confessiones* VII, but treats *Contra Academicos* II,ii,5 in more detail. He mentions neither Plotinus nor Porphyry by name. In medieval and renaissance Augustinian iconography, depictions of almost every conceivable aspect of Augustine's life occur, [3] but no rendering at all of his reading the *libri platonicorum*.

[1] «James of Voragine's 'Legenda sancti Augustini' and its Sources,» Augustiniana, (ed.) E. Colledge, *Augustiniana* 35 (1985) 281-314; see also E. Colledge, «Caxton's Edition to the 'Legenda Sancti Augustini,» *Augustiniana* 34 (1984) 198-212

[2] L. Sébastien, *La vie de saint Augustin* (Venice 1732) 66-70.

[3] The epic work on Augustinian iconography is J. et P. Courcelle, *Iconographie de saint Augustin*, 5 vols (Paris 1965-1991). Recently, more precision has been added by several authors in (eds.) J. Schnaubelt and F. Van Fleteren, *Augustine in Iconography: History and Legend*, Collectanea Augustiniana IV (New York 1999).

Beginning with the writings of Boissier [4] and von Harnack [5] in the late nineteenth century on the conversion of Augustine, several attempts were made to show Plotinian influence on Augustine. In general, these efforts suffered from lax methodologies and exagerated the number of Plotinian treatises read by the young Augustine. Grandgeorge, [6] for example, placed the number at twenty-six. This trend culminated in the assertion of the French modernist, Prosper Alfaric, that Augustine was first converted to Platonism in 386 and only some time later, perhaps 390, to Christianity. This thesis is no longer accepted. [7] Except for Willi Theiler (1933), [8] Porphyrian influence was not mentioned until much later. In 1934, Paul Henri established by means of philological parallel that Augustine almost certainly read *Enneads* I,6 and three other Plotinian treatises in the late spring of 386. [9] The method of philological parallelism corrected the exaggerations of some predecessors. Augustine had read a minimum number of Plotinian treatises shorlty before his conversion. Despite several differences, Pierre Courcelle [10] and John O'Meara [11] agreed that Augustine had read both Plotinus and Porphyry in spring of 386. Further Courcelle analyzed *Confessiones* VII in detail and concluded that three passages reported *vaines tentatives de l'extase plotinienne.* [12] He cited the following Augustinian texts: «And when I first knew you, you took me up so that there existed what I should see, and I was not yet one who could see. [13]... I was amazed that I loved you and not an image instead of you. I did not enjoy my God.... [My mind] arrived at that which is, in the flash of a trembling gaze. [14]... After having been admonished by the reading of these Platonist books to seek incorporeal truth, I saw your invisible reality, through those things which were

[4] G. Boissier, «La Conversion de saint Augustin» *Revue des Deux Mondes*, 85 (1888) 45-69.
[5] A. von Harnack, *Augustins Konfessionen. Ein Vortrag* (Giessen 1888) Introduction.
[6] L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néo-platonisme*, Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences réligieuses, VIII (Paris 1896).
[7] P. Alfaric *L'evolution intellectuelle de saint Augustin* (Paris 1918). Courcelle effectively ended the controversy by showing that Augustine's conversion was not to either Christianity or Neoplatonism, but to both at the same time. See P. Courcelle, *Recherches sur Les Confessions* (n. 14).
[8] W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (Halle 1933).
[9] P. Henri, *Plotin et l'Occident* (Louvain 1934).
[10] P. Courcelle, *Recherche sur les Confessions* (Paris 1950). *Confessions dans la tradition littéraire: antécédents et postérités* (Paris 1963).
[11] J. O'Meara, *The Young Augustine* (London 1954).
[12] See n. 8.
[13] *Confessiones* VII,x,16.
[14] *Confessiones* VII,xvii,23.

made.» [15] Critics, including Marrou, [16] du Roy, [17] Solignac, [18] Mandouze, [19] and myself, [20] critiqued Courcelle's thesis. Every word in his famous chapter title was questioned. Did Augustine report actual historical attempts at ecstasy? Were these attempts strictly Plotinian in nature? Did they succeed or fail? Nevertheless, Courcelle's essential insight won the day. Little question remained that the apex of these ascents were fleeting intuitions of the divine, momentary mystical visions if you will, according to Augustine's own later commentary on Genesis. [21]

Augustine seldom mentions the crucial reading of *libri platonicorum* and the subsequent ascents of soul in his later writings. [22] Nevertheless, the centrality of these events to Augustine's intellectual conversion can not be reasonably doubted. That Augustine describes these events as visions of the highest being, rather than union with the One, argues perhaps for some Porphyrian influence: Porphyry departed from his master on the question of the One-beyond-being. [23] More importantly, these ascents of soul contained several specifically Christian elements. «Under your guidance. [24]... O eternal truth, and true love, and dear eternity.» [25] Augustine alludes to Romans 1:20 ff, Wisdom 9:15, and several passages from the Book of Psalms. For some time, Augustine viewed the ascent of the soul as a

[15] *Confessiones* VII,xx,26.
[16] H.-I. Marrou, «Compte rendu de *Recherche sur les Confessions,*» *Revue des études latins*, 19 (1951) 400-407, especially 404. See also the discussion of mysticism in *Augustinus Magister* (Paris 1954).
[17] O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin* (Paris 1966).
[18] *Les Confessions*, *BA* 13, note complémentaire 28.
[19] A. Mandouze, *Saint Augustin: L'aventure de la raison et de la grace* (Paris 1968).
[20] F. Van Fleteren, Augustine's Ascents of the Soul in Book VII of the *Confessions:* A Reconsideration,» *Augustinian Studies* 4 (1974); «Mysticism in the Confessions: A Controversy Revisited,» *Augustine: Mystic and Mystagogue* (New York 1994) 309-34.
[21] See *De Genesi ad litteram* XII,xxxi,59.
[22] Courcelle, *Recherche*, refers *Enarratio in Psalmum CXXXIV* 6 to these Milanese experiences. A. Solignac, *BA* 13,199 thinks that *Confessiones* X,xl,65 may refer to mystical events. J. Quinn, «Possibly Mystical Passages in the Confessions,» *Augustine: Mystic and Mystagogue*, Collectanea Augustiniana (New York 1994) 263 ff disputes this interpretation. Augustine mentions his Milanese experiences in *Contra Academicos* II,ii,5 and his reading of Plotinus is mentioned in *De beata uita* I,4. Augustine makes no mention, surprisingly, of *libri platonicorum* in *De utilitate credendi* VIII,20 where he recounts his journey away from Manicheanism to Christianity.
[23] A fine recent discussion of this issue is found in D. Carabine, *The Unknown God: Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, Louvain Theological and *Pastoral Mongraphs* (Louvain 1995).
[24] *Confessiones* VII,x,16.
[25] *Confessiones* VII,x,16. For the Trinitarian import of this passage and its possible importance for interpretation of *Confessiones*, see K. Kienzler, *Gott in der Zeit zu berühren* (Würzburg 1998). See my review in *Augustinian Studies* 31 (2000) 134ff. Kienzler's general thesis concerning *Enneads* I,6 and V,I as major influences on Augustine is correct, but he goes beyond Augustine's words in suggesting this text as the only key to interpretation of *Confessiones.*

point of harmonious contact between Neoplatonism and Christianity. [26] Platonists had seen the end, but had not espoused Christ as the only means to attain that end. «I might discern and distinguish the difference between pride and confession, between seeing where we must go but not how, and seeing the way not only to discerning but dwelling in the happy fatherland.» [27] Throughout his life, Augustine retained this motif of means and end.

The appraisal of success or failure of these ascents of soul has been widely discussed. Conclusions depend largely upon the critic's viewpoint. Obviously direct intuition of the divine, however fleeting, was momentous. However, Augustine, as self critic in 386, had been led to believe that much more than a fleeting glimpse was possible. The entire Platonic tradition, stemming from *Republic* VII and *Symposium* 203-211, envisaged an elite few who could achieve vision of the Good, the Beautiful, or the One permanently in this life. Such vision formed the very essence of the ability of Plato's philosopher to rule society. Plotinus emphasized the mystical, not the social, elements of Platonic thought. Accordingly, in Plotinus and Porphyry, abiding union with the One, *Henosis*, was possible in this life, but Plotinus' mystic was not king. Viewed against this background, the young Augustine may well have viewed his personal ascents as failures. These putative failures are captured in Augustine's comment of Pauline inspiration that as a neophyte he had seen God only *per speculum et in aenigmate*. [28] Augustine did not ascribe the failure to a metaphysical chasm between God and man. Rather insufficient moral and intellectual training was the reason. Such a reason he would have found sketched in Plotinus, *Ennead on Beauty*, and in more developed form in Porphyry, *De regressu animae*. [29] Still, Augustine remained optimistic about success in such a venture. Until his decisive reading of Paul in the mid 390's, Augustine's project remains by and large the same: achievement, under divine help, of permanent vision of the divine for himself and a select few in this life. [30]

[26] See F. Van Fleteren, «The Early Works of Augustine and His Ascents at Milan,» *Studies in Medieval Culture* vol X ed. J. Sommerfeldt. (Kalamazoo1977) 19-24; «Augustine and the Possibility of the Vision of God in this Life.» *Studies in Medieval Culture*. Vol. XI, ed. J. Sommerfeldt (Kalamazoo 1978) 9-16.

[27] *Confessiones* VII,xx,26 ff.

[28] *Confessiones* VIII,i,1.

[29] F. Van Fleteren, «Augustine's Ascents at Milan and the Dialogues at Cassiciacum» *Mediaevalia*, 1978, and I. Hadot, *Arts liberaux et la philosophie dans le pensée antique* (Paris 1984). J. O'Donnell gives a partial review of the matter in *Confessions*, 3 vols. (Oxford 1992) II,269-78.

[30] See F. Van Fleteren «Augustine and the Possibility of the Vision of God in this Life» *Studies in Medieval Culture* X (eds.) J. Sommerfeldt and A.H. Theiler (Kalamazoo 1977) 9-16; R. Teske, «St. Augustine and the Vision of God» *Augustine: Mystic and Mystagogue*, (eds.) F. Van Fleteren and J. Schnaubelt, Collectanea Augustiniana 3 (New York 1994) 287-307.

These experiences had immediate impact upon the young Augustine. He became convinced of the existence of divine truth whose direct vision man could attain in this life. [31] He retained a loving memory of the experiences and a desire to repeat them. [32] He became certain of eternal life and an incorruptible substance from which all other things derived their existence. He himself, however, was not yet capable of sustaining permanent vision. [33] Ascent of the soul is the focal point of Augustine's early writings. In *Contra Academicos* II,ii,5, we learn that «a few drops of precious ointment» evidently parts of *Enneads* I,6, inspired Augustine. Reading a small number of Plotinian treatises, or perhaps a few Plotinian aphorisms found in Porphyry's *Philosophy from Oracles*, aroused Augustine's desire for an *intuitus* of the divine. [34]

Though Augustine found inspiration in Plotinus, Porphyry provided the intellectual framework for Augustine's attempt to achieve sustained vision. In this appraisal, John O'Meara's work, followed by myself and I. Hadot, has been seminal. [35] In *De regressu animae* and *Philosophy from Oracles*, Augustine found rationale for a program of moral and intellectual *katharsis*. These Porphyrian works influence Augustine's program. The most learned of Platonists, [36] Porphyry outlined a broad educational program in search of the One. Augustine's allegory for use of liberal education to prepare man for ascent of the soul has a Platonist ring about it. [37] The image finds its remote ancestry in *Republic* VII, its proximate origin most likely in *De regressu aninae*. The phrase *omnia ista sensibilia fugienda* [38] has a Porphyrian ring about it — the phrase *omne corpus fugiendum* describes Porphyrian philosophy, and only Porphyrian philosophy, throughout Augustine's works. *Soliloquia* I,xiii,23-xiv,24 is corrected to this purpose in *Retractationes*. [39] Other influences include Cicero's protreptic to

[31] *Confessiones* VII,x,16.

[32] *Confessiones* VII,xvii,23.

[33] *Confessiones* VIII,i,1.

[34] See P. Beatrice, «*Quosdam platonicorum libros*: The Platonic Readings of Augustine in Milan» *Vigiliae Christianae* 43 (1989) 248-81. Beatrice holds that the Porphyrian work, entitled *Philosophy from Oracles*, contained several aphorisms of Plotinus. Such aphorisms are reflected in Augustine's many short citations of Plotinus throughout his work. O'Donnell demurs (*Confessions* 271), but in my opinion Beatrice's thesis explains the *pretiosissimi unguenti guttas paucissimas* of *Contra Academicos* II,ii,5 quite well.

[35] See n. 9. See also J. O'Meara, *Philosophy from Oracles in Augustine* (Paris 1959) and «Philosophy from Oracles in Eusebius of Caesarea and the Cassiciacum Dialogues» *Recherche Augutinienne*, 1969.

[36] *De ciuitate dei* XIX,22.

[37] *Soliloquia* I,xiii,23-xiv,24. See also *Retractationes* I,iv,3.

[38] *Soliloquia* I,xiv,24.

[39] *Retractationes* I,iv,3.

philosophy, *Hortensius*, and Varro's several volumes on the liberal arts. But these factors are placed within a Porphyrian context. [40]

Augustine's Cassiciacum dialogues, written in late autumn 386, are to be read as a topical unit — in them Augustine presents a philosophical cum theological justification for his early project. [41] Taken together, these works establish the proper end for man (*De beata uita*), determine its attainability even in this life (*Contra Academicos*), and indicate the proper means to attain this goal (*De ordine* II,ix,26-xix,51). Augustine even begins a graduated ascent himself (*Soliloquia*). These writings are understandable only within the frame-work of the ascent of soul. In *De beata uita*, Augustine prescribes the true of end for man, union with the triune God. «This then is the full satiety of souls, the happy life, to know piously and perfectly by whom you are led to truth, what truth you enjoy, and through what means you are joined to the supreme measure. To those who understand, these three show one God and one substance» [42]. The Christian Trinity replaces the Plotinian — Porphyrian One. The Trinity is the goal of man's journey. Divine truth, resident in God himself, replaces the Plotinian — Porphyrian *Nous*. In *Contra Academicos*, Augustine demonstrates the ability of man's mind to reach this beatifying truth — Etienne Gilson's apt expression. [43] In *De ordine*, understanding divine providence and the problem of evil proves too difficult for Augustine's philosophical novices. But Augustine outlines a program of purification through the liberal arts. By this means, his students, and indeed Augustine himself, could attain intellectual and moral purification necessary for vision. An *excercitatio animae*, widely found in the Platonic tradition [44] and so integral to Augustine's thought throughout his life, albeit in various forms, provides the very purpose of liberal education. «When a soul sets itself in order, and renders itself harmonious and beautiful, he will dare to see God and the fount from which all truth flows and the father of truth itself.» [45] The term of the ascent is Beauty. [46] Finally, in *Soliloquia* Augustine begins to apply the program of purification to himself. But he is in

[40] This Porphyrian, rather than Plotinian, foundation constitutes a significant, though not the only significant, objection to the theories of the late R. O'Connell. For his views, see R. O'Connell, *Augustine's Early Theory of Man* (Cambridge MA 1968) passim.

[41] See F. Van Fleteren, «Augustine's Ascents in Milan and the Cassiciacum Dialogues» *Mediaevalia*, 1978.

[42] *De beata uita* IV,35. On the Trinitarian nature of this passage, see O. duRoy, (n. 6).

[43] See E. Gilson, *An Introduction to the Christian Philosophy of Saint Augustine*, trans. (Toronto 1952).

[44] P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique* (Paris 1991). See also I. Hadot, (n. 27).

[45] *De ordine* II,xix,51.

[46] Ibid.

need of a partial program only. [47] So end the works at Cassiciacum. Philosophical foundation has been laid for ascent of soul to full and permanent union with the triune God, at least for an elite few, in this life.

Augustine planned *Soliloquia* III. Back in Milan he consulted books, perhaps works of Porphyry, not available to him in the rustic Cassiciacum. [48] *Soliloquia* III, however, never achieves final form. Augustine's notes are found in *De immortalitate animae*. As Augustine himself later admits, the work is confusing, at the very least. [49] However, the importance of these notes lies not in any individual demonstration of immortality. Rather Augustine's personal ascent has passed beyond an initial *excercitatio* to the level of the human soul to the interior self. An ascent of the mind to God modeled after Plato, Plotinus and Porphyry rises from material reality to the interior man (the soul) and then to the One. Through such interiority, man realizes his true nature and potentiality. For Augustine however, unlike the Neoplatonists, man does not in any literal sense contain a true spark of the divine. Man does not emanate from the One. Augustine's recognition of the soul as immortal and spiritual constitutes a kind of self-knowledge.

Also in Milan, Augustine began to flesh out his program of liberal education. [50] The only extant and complete work of this program is *De musica* — in 412 Augustine adds a preface to *De musica* VI. Like *De immortalitate animae*, notes for *Principia dialecticae* [51] and perhaps *De grammatica* [52] also survive. The purpose of the program is «to rise from the corporeal to the incorporeal.» [53] The reasons why Augustine does not complete the program at that time are unclear: sometime later, he would gradually realize the impossibility of such a project. In *Retractationes* Augustine comments on such impossibility: «It displeases me that I expected too much of the liberal arts....that I praised the philosopher Pythagoras so much that he who hears or reads these statements could think that I had believed that there were no errors in Pythagorean doctrine though there are many and they are essential.» [54]

The vision at Ostia together with Monnica shows the ascent of the soul to

[47] *Soliloquia* I,xiii,23.

[48] See *Soliloquia* II,xiv,26.

[49] *Retractationes* I,v,1,

[50] *Retractationes* I,6.

[51] J. Pépin, *The* De dialectica *of St. Augustine*, St. Augustine Lecture series (Villanova 1974). Cf. *PL* XXXII,1409-20.

[52] See *PL* XXII,1385-1408.

[53] *Retractationes* I,6.

[54] *Retractationes* I,iii,2;3.

God as still very much on Augustine's agenda.[55] The similarity between this event and those at Milan is evident.[56] Monnica dies shortly after this vision. The delay caused by Monnica's death necessitates a sojourn for Augustine and his entourage in Rome. An intended return to Africa by boat during winter 387-388 was impossible. But Augustine remains actively engaged. At least *De libero arbitrio* I-II, and perhaps III also (part of Book II and all of Book III are finished in Africa some time later before 396),[57] should be understood as completing *De ordine*. Evodius was far more capable of discussing human free will and divine providence than were Augustine's students at Cassiciacum. In discussing free will, Augustine deals with a function of a spiritual soul. Demonstration of the existence of God in *De libero arbitrio* II owes much to his mystical experiences in Milan and Ostia. Anagogy and analogy belong together.[58] *De quantitate animae* represents an attempt to understand the spiritual nature of the immortal human soul. Spiritual and corporeal magnitude are worlds apart. This true importance of *De quantitate animae* can more easily be appreciated against the young Augustine's decades long inability to conceive the nature of spiritual existence.[59] Through Porphyry,[60] he came to realize the true disposition of immaterial being. In each of these three works, ascent has reached the level of interiority. The final work before his priestly ordination, *De uera religione*, is also an ascent of the mind to God.[61] An unintentional resume of the ascent of the soul motif of the pre-Hippo period, it is at one and the same time both anti-Manichean and anti-Porphyrian in purpose.[62] Augustine adopts a Christianized Porphyrian metaphysic to defend Christian doctrine against Manicheanism.

Two events in Augustine's life during the early part of the 390's led Augustine to change, somerwhat gradually, his views on the ascent of the soul. The first was the «sabbatical» received from Valerius in early 391 to study scriptural exegesis.[63] What precise works Augustine read during this period remain a matter of speculation — they may have included Ambrose's *Super Lucam*, some works of the enigmatic Ambrosiaster, and perhaps scriptural commentaries of Marius Victorinus.[64] From these works, Augustine learned a new literary genre, scriptural commentary. Written some time after this respite, *De sermone domini in monte* is such a commentary. In part the work is an attempt to interpret Matthew 5-7 with the help of Neoplatonism and recently read scriptural commentaries. Augustine attempts to harmonize the ascent of the soul with the Sermon on the Mount. He incorporates Isaiah 11:2-3, the gifts of the Spirit of Yahweh into this synthesis for the first time.[65] Augustine also includes commentary on the beatitudes and the Lord's prayer. Recognition of the Sermon on the Mount as the core of Christian moral precept is a great credit to the young exegete. Nevertheless, in *Retractationes* Augustine criticizes several aspects of this attempt.[66] He was still too influenced by Neoplatonism. But, after this sabbatical, Scripture waxes and Neoplatonism wanes as authorities in Augustine's writings. His earlier optimism concerning a synthesis of ancient wisdom, on the one hand, and divine wisdom on the other declines. As Augustine realizes the lack of harmony, several doctrines, among them the resurrection of the body, will gradually receive closer scrutiny.[67] Augustine's

[55] *Confessiones* IX,x,23-26. The passage concerns Monnica primarily, Augustine secondarily.

[56] See A. Mandouze (n. 19); for a contrary opinion, see J. Quinn, (n. 22). The fundamental work on Augustine as mystic is A. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik* (Würzburg 1936). Though a learned study, Hendrikx's work is fatally flawed because of his insistence upon a Thomistic definition of mysticism. Perhaps Augustine is not a mystic according to Thomas's definition. But according to Augustine's own, he is a mystic. An extensive treatment of mysticism is found in the three volume work of B. McGinn, *The Foundations* (1992), *the Growth* (1994) *and the Flowering* (1998) *of Mysticism* (New York). See also F. Van Fleteren (n. 28).

[57] *Retractationes* I,ix,1. See du Roy, (n. 17) and G. Madec, *De libero arbitrio*, *BA* 6, introduction, volume 2.

[58] In a recent article, L. Ayres has remarked that analogy is not found in Augustine. At the very least, such a remark is misleading. (1) The basis of allegory is analogy between God and man. (2) The ascent of the soul is based on analogy. (3) *Figura* and *figuratiue* are found throughout Augustine's works. (4) *De trinitate* VIII-XV is founded on analogy. What Ayres may mean is that the refined concept of analogy found in Cajetan is not found in Augustine. If this is what Ayres means, he is correct. See L. Ayres, «'Remember that You are Catholic' (*Sermo 52* 2): Augustine on the Unity of the Triune God» *Journal of Early Christian Studies* Sporing 8-1 2000, 39--81

[59] *Confessiones* VII,i,1.

[60] O'Connell believed that *Enneads* VI,4-5 lay at the basis of this. See. R. O'Connell, *St. Augustine's Early Theory of Man* (Cambridge MA 1968) and the bibliography. After all these years, I still remain unconvinced that Enneads VI,4-5 were part of Augustine's early repertoire of Plotinian readings.

[61] See F. Van Fleteren, «Augustine's *De uera religione*: A New Approach.» *Augustiniuum*. XVI, 3. December, 1976. 475-97 F. Van Fleteren, *De uera religione: Summary and Commentary*. ed. G. Ceriotti. Settimanna d'Agostino, Città Nuova Editrice, «Augustinus»' Pavia 1994).

[62] See O. duRoy (n. 17).

[63] *Epistula XXI* 2.

[64] See A. Bastiaensen, «Augustine's Pauline Exegesis and Ambrosiaster» *Augustine: Biblical Exegete*, Collectanea Augustiniana vol 5 (New York 2000).

[65] *De sermone domini in monte* I,iv.11.

[66] *Retractationes* I,xix,1-2; 9.

[67] Correction of *De sermone domini in monte* with regard to resurrection of the body is a prime occupation of Augustine in *Retractationes* I,xix. The reasons include the new understanding of Romans 7 in light of the Pelagian controversy. See. F. Van Fleteren, «Augustine's Evolving Understanding of Romans 7:22-23» *Augustinian Studies* 2000 (2), Romans 7 has been the object of much study in the past few years. The best among these studies is T. Martin, (n. 72).

comments in *Retractationes* on *De sermone domini in monte* clearly indicate this change in direction.

Secondly, in 394 Augustine is asked by Carthaginian monks to comment on Paul's Epistle to the Romans.[68] Augustine also comments on Paul's Epistle to the Galatians and begins a complete, but never to be finished, exposition on the Epistle to the Romans. As he reads Paul more carefully, Augustine learns that permanent vision of God in this life is impossible.[69] Fleeting glimpses have occured, but his early project was too optimistic. During the past generation, Anglo-Saxon Augustine scholars have become increasingly concerned with Paul's growing influence on the Augustine of the early-to-mid 390's. Peter Brown,[70] Carol Harrison,[71] Thomas Martin,[72] and Paula Fredrickson[73] come immediately to mind.[74] No doubt, Augustine's views changed radically during this period, but two extremes of interpretation are to be avoided. On the one hand, Augustine never completely abandoned his past. Between 386--396, a quite gradual change on Augustine's thinking concerning the nature of God's salvific help to mankind can be observed. Yet, several themes remain: two societies, the inadequacy of skepticism, ascent of the soul (albeit later in a modified form), tripartite division of philosophy, triadic nature of reality, the triple concupiscence, privative nature of evil, the importance of divine providence — the list could go on. Du Roy's remarks of a generation ago concerning genetic study of Augustinian themes remains as valid today as ever. On the other hand, a significant advance in Augustine's views on grace reaches fruition in the second question of *Ad Simplicianum* I, the exegesis of Romans

[68] *Retractationes* I,xxiii,1.

[69] See F. Van Fleteren, «Augustine and the Possibility of the Vision of God in the Life» *Studies in Medieval Culture*, X.

[70] P. Brown, *Augustine of Hippo* (London 1967).

[71] C. Harrison, «Augustine of Hippo's Cassiciacum Confessions: Toward a Reassessment of the 390s» *Augustinian Studies*, 31, 2000 (2), 219-24. This was a communication at the Twelfth Patristic Conference, Oxford, 1999.

[72] See. T. Martin, «*Miser Ego Sum*: Augustine, Paul, and the Rhetorical Moment (Ph.D. dissertation, Garrett Theological, Northwestern University, 1994). For further discussion of rhetoric in Augustine and Paul, see T. Martin, «*Vox Pauli*: Augustine and the Claims to Speak for Paul, an Exploration of Rhetoric at the Service of Exegesis» *Journal of Early Christian Studies*, 8(2) Summer 2000, 237-72. The background to Augustine's notion of biblical commentary has been studied by T. Martin , «Pauline Commentaries in Augustine's Time,» *Augustine through Ages: An Enclyclopedia* 625ff.

[73] P. Frederikson, «Allegory and the Reading of God's Book: Paul and Augustine on the destiny of Israel, *Allegory and Cultural Change*, ed. Jon Whitman (Leiden 2000), 124-65; «Paul» *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. A. Fitzgerald (Grand Rapids 1999) 621ff.

[74] See also F. Van Fleteren, «Augustine's Hermeneutic: An Overview» *Augustine: Biblical Exegete*, Collectanea Augustiniana vol 5 (eds.) F. Van Fleteren and J. Schnaubelt (New York 2001), 1-33.

9:9-29.[75] Augustine himself pointedly remarks on this change in *Retractationes*: «In solving this question, I labored in behalf of free choice of the human will, but God's grace won out.»[76] Literally a fourth conversion takes place in Augustine's life. Brown's depiction of the change as a «Lost Future» remains, in my view, quite apt.[77]

Augustine's change in view concerning the possibility of ascent of the soul to permanent vision of God in this life necessitates, *inter alia*, a transformation in the role of the liberal arts.[78] Liberal education should be used by Christians to interpret Scripture.[79] No longer are these studies preparatory to the vision of Beauty. What events occasioned *De doctrina christiana* are a matter of debate. Some scholars believe that Aurelius, bishop of Carthage and Augustine's ally in North Africa, wanted an outline of studies for his priest students.[80] Be that as it may, Augustine dispatches the first two and half books to his one-time mentor Simplicianus, newly consecrated bishop of Milan, in 398. This communication is significant.[81] Augustine may have thought him (in his new office) in need of an outline for priestly education. But the sea-change in the role of the liberal arts would have been of immense interest from a speculative point of view to Augustine's friends, the Neoplatonic Christians of the «Milanese Circle.» Contemporary scholars should be aware of accusing Augustine of intellectual myopia. For patristic writers, the *locus* of theology was scriptural commentary. Scriptural exegesis was not *Wissenschaft*, distinct from theological science. Augustine's new view of the role of liberal arts as an aid in explaining Scripture is not as narrow as might be thought at first glance.

Such then in outline form is the importance of personal mystical experiences reported by Augustine in *Confessiones* VII to his post-conversion life. These episodes had immediate and long range effects on Augustine's writings. The

[75] *Ad Simplicianum* I,ii. TeSelle aptly remarks that the change occurs between Augustine's answers to the first and second question of Simplicianus. A careful reading of *Retractationes* II,i,1 reveals this change. See. E. TeSelle, «Augustine and Romans 7», *Augustine:Biblical Exegete*, Collectanea Augustiniana, (eds. F. Van Fleteren and J. Schnaubelt, vol. 5 (New York 2001).

[76] *Retractationes* II,i,1.

[77] See P. Brown (n. 68). This chapter, entitled «The Lost Future» is largely regarded as the beginning of the debate over Pauline emphasis in the mid-390's.

[78] See. F. Van Fleteren, «The Background to *De doctrina christiana*,» *De doctrina christiana: A classic of Western Literature* (eds.) D. Arnold and P. Bright (Notre Dame 1995). This entire work is devoted to interpretation of *De doctrina christiana*.

[79] *De doctrina christiana* II-III.

[80] See P. Grech, «I principi ermeneutici di sant'Agostino. Una valutazione» *Lateranum*, XLVIII 1982 209-23. Cf. *Epistula XLI* 2.

[81] See: K Steinhauser, «Codex Leningradensis Q.v.I.3: Some Unexplained Problems» Arnold and Bright (n.78) 33-45.

ascent of the soul, not its fall, is the primary literary motif dominating his early period. Such an ascent is, according to Augustine, the very purpose of life. He found confirmation for this purpose in both Neoplatonism and Christianity. So essential is ascent of the soul to Augustine's thought that it remains, albeit in amended form, throughout his works. The *exercitatio animae* remains, but its nature changes: a distant and obscure image of the divine is all that is possible; man in this life can know God only *per speculum et in aenigmate.*[82] *De trinitate* VIII-XV is an ascent of the mind to God, but with much lowered expectations. Later, Augustine interprets several psalms in the ascent motif.[83] Augustine has come gradually to realize the indispensable importance of divine grace. Accordingly, his views on the ascent of the soul have changed. But so important is this mystical experience in Milan that in *De ciuitate dei*, after some thirty years, Augustine can still think of Platonism as the closest of all pagan philosophies to Christianity.[84]

[82] *De trinitate* XV,viii,14-ix,16, for example. See F. Van Fleteren, «*Per Speculum et in Aenigmate:* The Use of 1 Corinthians 13:12 in the Writings of Augustine» *Augustinian Studies* 23 (1992) 69-102.

[83] For example, *Enarratio in Psalmum XLI.*

[84] *De ciuitate dei* VIII,10-11; X,29; X,32.

CREATIO ET FORMATIO DANS LES *CONFESSIONS*

MARIE-ANNE VANNIER
Université Marc Bloch, Strasbourg II

Il peut paraître étonnant, au premier abord, de s'intéresser au rapport entre *creatio* et *formatio* dans les *Confessions*, alors que les deux notions sont rarement rapprochées dans l'ouvrage, si ce n'est, par exemple, au livre XII, 22, 31 et, de manière apparemment secondaire, pour évoquer le rassemblement des eaux, leur constitution comme telles et non comme magma indifférencié à la création.

Cependant, à considérer le mouvement des *Confessions*, qui s'ouvrent sur l'*inquietum cor* et se terminent par le repos en Dieu, on remarque qu'Augustin part de la découverte qu'il est un être créé mais non encore achevé, un *esse ad*, un être orienté vers son créateur, qui ne s'achève que par l'intermédiaire de son créateur, qui lui confère sa *formatio*. Ainsi explique-t-il: «Tu nous as faits orientés vers toi et notre cœur est sans repos tant qu'il ne repose en toi» *(Conf.* I, 1, 1, BA 13, p. 273). À ce désir, qui manifeste l'inachèvement de l'être humain, succède le repos en Dieu, l'unification intérieure, l'accomplissement de l'être, qui est une figure de la *formatio*. En effet, Dieu est à la fois le *creator omnium et multum potens formare nostra deformia*: «le créateur de toutes choses, et assez puissant pour donner une forme à ce qui en nous est difforme» (*Conf.* IX, 6, 14, BA 14, p. 97).

Cette dialectique de la création et de la *formatio*, qui pour l'être humain, se situe à l'intérieur même de la conversion, sous-tend l'œuvre d'Augustin et plus précisément les *Confessions*. L'un des acquis majeurs de sa conversion est de s'être découvert comme un être créé et recréé. L'un de ses premiers ouvrages après sa conversion: le *De Genesi contra manichaeos* développe justement la question de la création à l'encontre de la cosmogonie manichéenne. Non content de sa réflexion, il reprend le probème dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, avant d'apporter une synthèse aux livres XI à XIII des *Confessions*.

Cependant sa réflexion n'est pas encore achevée dans cet ouvrage. Il y revient dans le *De Genesi ad litteram* et au livre XI de la *Cité de Dieu*. C'est à partir d'un commentaire des premiers chapitres de la *Genèse* qu'il réfléchit sur la création. Ne connaissant pas l'hébreu, il ne tire pas parti de toutes les richesses du terme *bára'*, il y supplée en disant que la création s'est effectuée *de nihilo*, à partir de rien, afin de ne pas la réduire à un schème artisanal. Mais il explique surtout que l'être créé est un *esse ad*, un être en relation, qui ne s'accomplit justement que par sa relation à son créateur, d'où le rapport entre *creatio* et *formatio*.

Sans doute le terme de *formatio* est-il difficile à traduire en français et il semble, de ce fait, énigmatique. Mais, Augustin l'a choisi pour rendre compte de la constitution de l'être. Ce mot traduit le grec *idea* et Augustin s'attache à exprimer par là l'accomplissement de l'être, sa divinisation. Il y a, dans ce terme, à la fois une dimension philosophique, ontologique quant à la réalisation de l'être et une dimension théologique, voire mystique quant à la destination de l'être, à son renouvellement par le créateur. Si la notion de création vient de l'Écriture pour s'inscrire dans la philosophie et rendre compte du statut de l'être humain, celle de *formatio* vient, au contraire, de la philosophie, mais elle prend un sens théologique pour montrer comment l'être humain se réalise par l'action commune de la liberté et de la grâce. Finalement, les deux notions se complètent pour exprimer la même réalité: le don de la vie et de la vie nouvelle par lequel l'être s'accomplit progressivement. De plus, en tant que rhéteur, S. Augustin a retenu ce terme car il lui permet d'introduire une création verbale autour de la notion de *forma* [1]. Ainsi peut-il rendre compte de la *creatio* et de la *formatio*, faire comprendre que l'être humain, qui reçoit sa *forma* à la création, peut devenir *deformis forma* par suite du péché ou *forma formosa*, forme belle en se tournant vers son créateur [2], en étant conformé au Christ, qui est la *Forma omnium*, la Forme de tout.

Cette dialectique, qui est l'écho de l'ontologie théologale de S. Augustin [3], exprime la dynamique même des *Confessions* et la raison pour laquelle elles ont connu une telle fortune au cours de l'histoire. Celle-ci n'est pas dûe à la dimension autobiographique, qui est certes importante, mais qui n'est pas le cœur de l'ouvrage. D'ailleurs, S. Augustin le dit lui-même à Darius qui souhaitait lire ses *Confessions*: «Prends ces livres mêmes de mes *Confessions*: là regarde-moi au fond afin de ne pas me louer au-delà de ce que je suis; là tourne-toi vers moi et vois ce que j'ai été en moi-même par moi-même; et là si quelque chose te plaît loue avec moi Celui que j'ai voulu louer à mon sujet; ce n'est pas en effet moi qu'il faut louer parce que c'est Lui — et non pas nous-mêmes — qui nous a faits» [4]. C'est donc comme un être créé et recréé par son créateur qu'Augustin se présente.

Il en va, dans les *Confessions*, de la constitution du sujet Augustin, mais cette constitution, loin de relever de l'autosuffisance, consiste au contraire pour Augustin à se découvrir dans un premier temps comme un être créé et encore inachevé, un être qui va être formé de nouveau, et de manière gratuite [5], par son créateur. Tel est le résultat de sa conversion. Cependant, il lui a fallu du temps pour en arriver là. En s'éloignant du manichéisme, il s'est essayé à la méthode néoplatonicienne et c'est à partir de cette méthode qu'il a non seulement découvert la nature spirituelle de Dieu, son être, mais qu'il s'est compris comme un être crée, comme il le dit au livre VII des *Confessions* (10, 16 ; 17, 23 ; 20, 26) et qu'il a perçu le sens de la création qui, jusque-là, était pour lui une réalité étrangère. Mais s'il se retrouve immédiatement «dans la région de la dissemblance», cette situation n'est pas désespérée, car, par la médiation du Christ, il a «le chemin qui conduit à la patrie bienheureuse», à la *formatio*, comme il le dit au livre VII des *Confessions* 20, 26. C'est pour lui une expérience décisive, qui le fait passer de la confession de sa vie passée à la confession de foi, qui l'amène à se comprendre au miroir de l'Écriture. Tel est le passage des neuf premiers livres des *Confessions* aux trois derniers. Après s'être vu créé et converti par son créateur, après avoir découvert progressivement son identité, il en vient à un approfondissement et il s'achemine vers la *formatio*, aux livres XI à XIII des *Confessions* [6], en se comprenant au miroir des premiers chapitres de la Genèse si fondamentaux pour les catéchumènes, en s'inscrivant dans un peuple: le peuple de Dieu où il acquiert son identité véritable, où s'effectue sa *formatio*. Il le demande, d'ailleurs, au début du livre XI des *Confessions* (2, 3), en disant : *O Domine, perfice me et revela mihi eas* («Ô Seigneur, parachève-moi et révèle-moi ces pages»).

On peut, alors, distinguer un triple mouvement qui propose autant de figures de la *formatio*. C'est, tout d'abord au livre XI, le temps, qui en se résu-

[1] M.-A. VANNIER, *Creatio, conversio, formatio chez S. Augustin*, Fribourg, Éd. Universitaires, 2e éd. aug., 1997, p. 14-19.
[2] Cf. *De Trinitate* XV, 8, 14.
[3] D. DUBARLE, «Essai sur l'ontologie théologale de S. Augustin», *Recherches Augustiniennes* XVI (1981), p. 197-288.
[4] *Lettre* 231, 6, trad. A. MANDOUZE, «Se/nous/le confesser? Questions à S. Augustin», *Individualisme et biographie en Occident*, Bruxelles, 1983, p. 78.
[5] *Conf.* XIII, 2, 2-3; *Sermon* 26.
[6] Cf. J.J. O'DONNEL, *Augustine, Confessions III, Commentary on Books 8-13*, Oxford, 1992.

mant dans le présent du présent, manifeste l'irruption de l'éternité dans le temps. Comme, élément créé, le temps va, d'ailleurs, vers l'éternité qui lui est donnée comme accomplissement. C'est, ensuite, au livre XII, toute la réflexion qu'Augustin propose sur la création de la matière informe et sur sa constitution par la *formatio*. Après avoir envisagé la dimension intérieure puis extérieure de la *formatio* aux livres XI et XII, Augustin en dégage l'enjeu au livre XIII, en soulignant le caractère gratuit de la création et de la *formatio* et l'accomplissement, réalisé par l'Esprit Saint, avant que n'intervienne le repos en Dieu. Dans le *De Genesi contra manichaeos* et dans le *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, il avait déjà commenté la Genèse, mais sans mettre aussi clairement en rapport *creatio* et *formatio*, qu'il ne le fait dans les trois derniers livres des *Confessions*.

I. L'éternité comme horizon pour l'être créé, vivant dans le temps

Au livre XI des *Confessions*[7], Augustin demande, tout d'abord, d'avoir l'intelligence de la création: *Audiam et intelligam quomodo in Principio fecisti caelum et terram* (3, 5). Rapidement, il comprend que tout a été créé. Il en vient, d'ailleurs, comme au livre X, à une prosopopée de la création et fait dire aux différents êtres: «Si nous sommes, c'est parce que nous avons été faits. Nous n'étions pas, avant d'être, pour pouvoir nous faire nous-mêmes» (*Conf.* XI, 4, 6, BA 14, p. 281). Cela l'amène à préciser que la création a été faite à partir de rien. Mais là ne réside pas son oiginalité. D'autres Pères avant lui en sont venus à une réflexion analogue. De plus, il reprendra cette question de la création *de nihilo*, au livre XII.

En revanche, sa méditation sur le temps constitue un apport décisif à l'histoire de la pensée. Elle a une double dimension. Tout d'abord, Augustin explique, à l'encontre des manichéens (*Conf.* XI, 10, 12) que le temps est créé. Mais, il s'attache en même temps au statut de l'être créé qui vit nécessairement dans le temps. Cette réflexion, qui pourrait sembler extérieure à la démarche d'ensemble des *Confessions*, s'y inscrit, au contraire, pleinement, dans la mesure où Augustin précise non seulement l'expression chrétienne du temps qui est linéaire et non cyclique comme celle des Grecs, mais où il s'attache aussi à sa nature, ce qui lui permet de préciser le rôle de la conscience par rapport au temps. Là réside l'originalité de sa pensée.

[7] Cf. M. CRISTIANI, Intr., commento del l. XI, in:. S. AGOSTINO, *Confessioni*, Verona, Modadori, 1996, p. 249-330.

Il précise que le temps se caractérise par la *distentio*, par l'éparpillement et, sur ce plan, il échappe à l'être humain. En revanche, lorsqu'il est réassumé par la conscience, il n'est plus *distentio*, mais *intentio*, il devient présent du présent et tend vers l'éternité. Ainsi l'être humain, qui est créé, n'est-il pas prisonnier du temps, mais par sa conscience, il peut transformer cet élément apparemment négatif en positif[8]. Tel est le sens de la prière qui traverse les *Confessions*. Par la prière, Augustin exprime son statut d'être créé en relation avec son créateur. Or, dans cette prière, qui est un dialogue, une *locutio ad Deum*, comme il le dit lui-même, et une expression de l'*intentio*, Augustin reçoit progressivement son accomplissement de la part du créateur, comme il en a l'intuition au cours de la vision d'Ostie, il perçoit quelque chose de l'éternité.

Ainsi comprend-on que l'être créé, qui reçoit sa vie de son créateur, reçoit sa *formatio* par un don renouvelé du créateur. Mais, de l'un à l'autre, l'être humain ne reste pas passif, il y a tout le travail de sa conversion, de sa conscience qui fait passer le temps de la *distentio* à l'*intentio*. Comme le dit Augustin: «Celui qui t'a créé sans toi ne te sauvera pas sans toi». La prévenance de Dieu est première, elle a également le dernier mot, mais la liberté de l'être humain n'en est pas moins réelle. Augustin la met en évidence dans sa réflexion sur le temps, tout en concluant: «Je me suis éparpillé dans le temps (...) jusqu'au jour où je m'écoulerai en toi, purifié, liquéfié au feu de ton amour. Alors je serai stable et solide en toi, dans ma vraie forme (*in forma mea*), ta Vérité» (*Conf.* XI, 29, 39, p. 339). C'est là déjà une figure du repos en Dieu qu'on trouvera à la fin du livre XIII des *Confessions* et une expression de la constitution de l'être dans l'éternité. Pour en rendre compte plus précisément, Augustin passe à l'explicitation des mots suivants de la Genèse : la création du ciel et de la terre, ce qui l'amène à réfléchir sur la constitution des êtres: le ciel représentant la créature spirituelle toute formée, la terre : la créature corporelle encore informe.

II. De l'*informité* à la *formatio*

En relisant le texte de la Genèse[9], Augustin explique que le premier surgissement de la création est synonyme de chaos, d'absence de forme. Pour en

[8] Cf. N. FISCHER, «Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins», *Revue des Études Augustiniennes* 33 (1987), p. 205-234.

[9] Cf. V. GOLDSCHMIDT, «Exégèse et axiomatique chez S. Augustin», *Écrits I*, Paris, Vrin, 1984, p. 14-42; J. PÉPIN, «S. Augustin et la fonction protreptique de l'allégorie», *Recherches Augstiniennes* 1 (1958), p. 243-286.

rendre compte, il parle, non pas de *nulla forma*, mais de *nulla species (Conf.* XII, 3, 3), pour faire ressortir que les grandes catégories d'êtres ne sont pas encore apparues. C'est là une manière de parler du chaos initial, de la matière informe avant qu'elle ne reçoive une forme. Mais, cette matière informe, Augustin y insiste, est susceptible de recevoir une forme (*formari potest, Conf.* XII, 8, 8; *capax formarum omnium, Conf.* XII, 6, 6). Il importe de replacer sa réflexion dans son contexte, de voir qu'il répond là à la fois à la perspective grecque pour laquelle la matière est éternelle et aux manichéens, d'après lesquels Dieu ne peut être envisagé sans matière et la matière ne peut être sans forme.

À l'encontre des uns et des autres, Augustin affirme que la création s'est effectuée *de nihilo* [10] (il dit : *de nihilo* et non *ex nihilo*, comme les autres Pères, car il reprend la version de la *Vetus Latina* dont il dispose) et il s'attache à montrer que la matière informe (qu'il avait des difficultés à concevoir) est créée, qu'elle suppose la *creatio de nihilo (Conf.* XII, 7, 7). C'est là une manière pour lui d'exprimer la radicalité et l'originalité de la création, étant donné qu'en latin il n'existe pas de terme mettant en évidence le caractère radical de la création. Par la notion de *creatio de nihilo*, il exprime la différence ontologique entre le créateur, qui est l'Être même (l'*Idipsum*), et l'être créé qui, au départ, est proche du néant, mais «capable de recevoir une forme» (*Conf.* XII, 8, 8). D'ailleurs, il précise son propos en disant que deux sortes d'êtres ont été créés : l'un proche de Dieu: le ciel, l'autre proche du néant : la terre [11]. Par ciel et terre, Augustin entend, non pas le ciel et la terre visibles, mais en mettant en œuvre son exégèse allégorique, il désigne par là la créature spirituelle et la créature corporelle non encore soumise au temps. Il va plus loin que les autres Pères dans les conséquences qu'il tire de la création *de nihilo*.

D'après lui, la créature spirituelle est le prototype de la créature humaine. Pour elle, en effet, la création et la *formatio* sont presque simutanées, car cette créature est très vite fixée dans l'éternité, alors que l'être humain se situe dans le temps. Dans les *Confessions*, Augustin envisage la créature spirituelle à partir du *caelum caeli* [12], qui se situe d'emblée dans l'éternité, alors qu'en reprenant la question dans le *De Genesi ad litteram*, il laisse aux anges un moment de choix

[10] Cf. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts.* (Die Entstehung der Lehre von der *creatio ex nihilo)*, Berlin, W. de Gruyter, 1978.

[11] Il dit, dans un autre passage (*Conf.* XII, 28, 39, p. 411-413): «Il y a une première nature, à la fois pourvue de forme et spirituelle, sous le nom de ciel, et une seconde, informe et matière corporelle, sous le nom de terre».

[12] Cf. J. PÉPIN, «Recherches sur le sens et les origines de l'expression *caelum caeli* dans le livre XII des *Confessions* de S. Augustin», *Archivum Latinitatis Medii Aevi* 23 (1953), p. 41-130; *Ex platonicorum persona.* (Études sur les lectures philosophiques de S. Augustin), Amsterdam, 1977.

qui est de nature temporelle. Par le terme de *caelum caeli*, Augustin envisage une sorte de création intermédiaire, qui n'est «pas coéternelle à Dieu» (*Conf.* XII, 9, 9 ; 12, 15), une cité d'intelligences qu'une contemplation sans défaillance attache à Dieu. Il dit que cette forme de création est d'emblée «formée, de telle façon que, sans aucune défaillance de contemplation, sans aucune interruption venant d'une mutation, elle jouit de ton éternité et de ton incommunicabilité» (*Conf.* XII, 12, 15). Dès leur création, ces créatures spirituelles reçoivent leur *formatio*, sont constituées dans leur être et partagent la vie divine, tout en étant d'une nature différente de Dieu (*Conf.* XII, 15, 20-21). Elles vivent dans l'éternité, c'est pourquoi elles ne connaissent plus la mutabilité. Elles représentent un horizon pour l'être humain, manifestent comment il peut se réaliser.

Pour celui-ci, cependant, création et *formatio* sont distinctes. Tel est tout le sens de la réflexion d'Augustin sur la matière informe et «susceptible de forme» (*Conf.* XII, 17, 25). Cependant, cette forme ne lui est pas donnée d'emblée. «Tout être changeant, écrit-il, suggère à notre connaissance une certaine informité qui lui permet de prendre forme (*formam capere)* ou de changer et de se modifier» *(Conf.* XII, 19, 28, p. 387). Augustin est ici sur le plan des principes métaphysiques. En jouant sur les prépositions, il réintérprète la théorie aristotélicienne des quatre causes [13]. Il continue, en faisant la synthèse de sa réflexion et en disant que «tout ce qui, venant de l'informe, prend forme, est d'abord informe, puis formé (*Quod ex informi formatur, prius esse informe, deinde formatum)*» *(Conf.* XII, 19, 28, p. 387). Or, c'est par la médiation du Verbe, désigné dans la Genèse par les termes d'*In Principio*, que tout prend forme. Ainsi Augustin dit-il: «Tu as fait toutes choses, tu les as faites, non pas en tirant de toi la Ressemblance, forme de toutes choses, mais en tirant du néant une dissemblance informe qui prendrait forme par ta Ressemblance en revenant en toi, l'Un, selon la capacité fixée à chaque être» (*Conf.* XII, 28, 38, p. 411). À la différence de l'être humain, le Verbe est engendré, mais tout être étant créé à son image, c'est par la médiation du Verbe, *Forma omnium* qu'il reçoit sa *forma* véritable, sa *formatio* et s'accomplit. Augustin présente ici un remarquable raccourci de sa pensée, où il met en évidence la dimension ontologique de la création et de la *formatio*.

Dans le livre XIII, il va plus loin, précise le rôle de l'Esprit Saint, ainsi que la gratuité inhérente à la création et à la *formatio*.

[13] J. PÉPIN, «Le livre XII des *Confessions* ou exégèse et confession», *in: Le Confessioni X-XIII, Lectio Augstini*, Palerme, Augustinus, 1987, p. 91-95.

III. La *formatio*, comme accomplissement de la création

Augustin récapitule, en quelque sorte, l'acquis des deux livres précédents, ainsi que sa réflexion sur la *formatio*. «Le récit biblique de la création devient la description des phases et des étapes du salut de l'humanité» [14]. Sa prière introductive au livre XIII s'en fait l'écho, lorsqu'il dit: «Toi qui m'as fait et n'as pas oublié qui t'avait oublié. Je t'appelle dans mon âme, que tu prépares à te recevoir par le désir que tu lui as inspiré (...) et voici que je suis, par ta bonté qui a devancé tout ce qu tu m'as fait et tout ce dont tu m'as fait» *(Conf.* XIII, 1, 1, p. 425).

C'est en effet la surabondance de l'amour de Dieu qui est le motif à la fois de la création et de la *formatio*, ce qui amène S. Augustin à donner deux figures de la *formatio* : l'illumination et le repos en Dieu.

Augustin fait la synthèse de la réflexion précédente et dégage le motif de la création et de la *formatio*, du don de l'être et de son accomplissement, qui n'est autre que la surabondance de l'amour de Dieu. Ainsi interroge-t-il: «Qu'elles disent quel mérité elles ont eu devant toi, la créature spirituelle et la créature corporelle (...), elles s'en allaient vers le désordre et la dissemblance loin de toi, le spirituel informe ayant plus de valeur que s'il était un corps pourvu de forme, le corporel informe ayant plus de valeur que s'il était pur néant ; et ainsi resteraient-ils suspendus informes dans ton Verbe, si par ce même Verbe ils n'étaient appaelés à ton unité et pourvus de forme et ne devenaient par l'Un, par toi l'être souverainement bon, universellement très bons. Qu'avaient-ils mérité devant toi pour être ne fût-ce qu'informes, eux qui n'auraient même pas été cela, sinon par toi?» *(Conf.* XIII, 2, 2, p. 427-429). Qu'ont-elles mérité, en effet, pour être l'objet de la surabondance de l'amour de Dieu, qui les crée et les recrée? Rien. Force est donc de conclure que tout est grâce et que le Verbe est l'artisan, tant de la création que de la *formatio*.

Cependant, sur ce dernier point, Augustin apporte quelques précisions. Si, au cours de sa conversion, il a principalement rencontré le Verbe médiateur, en approfondissant sa réflexion, comme il le dit au paragraphe 6, il recherche quelle est l'action de l'Esprit Saint, ce qui l'amène à définir le rôle de l'Esprit Saint dans la *formatio* et à expliquer qu'il parachève l'être créé.

Après avoir précisé le motif de la création et de la *formatio*, Augustin ne peut guère aller plus loin dans l'approfondissement métaphysique. Il lui faut expliciter cette réalité difficile et fondamentale qu'est la *formatio*. Lui qui est

[14] P. HADOT, «Patristique latine», *AEPHE* (1965-1966), p. 45.

poète à certaines heures ne choisit pas ici la forme poétique pour en rendre compte, mais il propose deux figures qu'il emprunte au texte de la Genèse: l'illumination et le repos en Dieu.

La première de ces figures: *l'illumination* est assez parlante. Elle correspond au *Fiat lux* de la Genèse. «Par un don aussi gratuit que la création elle-même, l'illumination réalise la conversion de la créature vers le créateur et sa *formatio*» [15]. Elle est synonyme à la fois de constitution de l'être et de participation à la vie divine. C'est le don de sa forme qui est fait à chaque être, lors de sa création. Ainsi Augustin écrit-il: «L'informité de cette vie ne t'aurait pas agréé, si elle n'était devenue lumière, non pas en existant, mais en contemplant la lumière illuminante et en adhérant à elle. En sorte qu'elle ne doit qu'à ta grâce [16], et simplement de vivre, et de vivre dans la béatitude, convertie par une mutation meilleure vers ce qui ne peut muer» *(Conf.* XIII, 3, 4, p. 431). Cependant, ce n'est pas en raison d'un quelconque manque que Dieu donne à l'être humain de participer à sa vie, c'est là une fois encore l'expression de la surabondance de sa bonté, qui réalise la *formatio* de l'être. Celle-ci se réalise par la *Lux* [17], par la *Forma* véritable qui est le Christ.

De cette *formatio*, Augustin donne une seconde figure: celle du *repos en Dieu* , qui terminera, en point d'orgue, son ouvrage. Or, comme dans une symphonie, il introduit progressivement le thème jusqu'à lui donner finalement toute son ampleur. S'attachant à préciser le rôle de l'Esprit Saint, il explique que, «dans ce don de toi, nous nous reposerons : là, de toi, nous jouirons ; notre repos est notre lieu» *(Conf.* XIII, 9, 10, p. 439), notre point d'équilibre, là où nous trouvons notre identité véritable, et ce lieu n'est autre que notre amour, comme le dit Augustin en une formule restée célèbre. Par l'amour, l'être humain s'accomplit, il connaît l'unification intérieure, il repose en Dieu. Cependant, ce repos de Dieu n'est pas synonyme de passivité. Au contraire, Augustin dit qu'au sabbat de la vie éternelle, «Dieu se reposera en nous, tout comme aujourd'hui (il) agit en nous» *(Conf.* XIII, 37, 52, p. 523). C'est là pour lui une manière d'exprimer la vie en Dieu.

Ainsi, par ces deux figures de l'illumination et du repos en Dieu, Augustin présente-t-il la *formatio* en termes de vision, de contemplation et de vie en Dieu qui, ne pouvant pas être exprimée en mots humains, prend la forme du «septième jour qui ne comprend pas de soir et n'a pas de couchant» *(Conf.* XIII, 35, 50, p. 521).

[15] *Ibid.*, p. 45.
[16] *Cf. Conf.* XIII, 18, 9.
[17] Jn 1, 4-5; 9.

*

* *

Dans les *Confessions*, où il retrace son itinéraire, Augustin explique que cet itinéraire, qui a été le sien, se situe entre la création et la *formatio*. Il découvre, en effet, qu'il est un être créé qui, au terme de sa conversion, s'achemine vers la *formatio*, vers l'accomplissement de son être que lui confère le créateur. La création et la *formatio* sont pour lui des réalités, dont il fait l'expérience, avant d'y réfléchir, avant d'en dégager l'enjeu ontologique et anthropologique. Sa réflexion en est d'autant plus parlante. C'est un chemin de vie en dialogue avec son créateur qu'il propose par là et qu'il exprime en des termes qui sont les siens et qu'il importe de transposer aujourd'hui, mais qui n'en sont pas moins parlants et qui donnent à son ontologie et surtout à son anthropologie une remarquable actualité.

Conversão, Autobiografia e Confissão: os Precedentes Patrísticos

Isidro Pereira Lamelas
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

«On peut dire que l'idée de conversion représente une des notions constitutives de la conscience occidentale: en effet, on peut se représenter toute l'histoire de l'Occident com un effort sans cesse renouvelé pour perfectionner les techniques de «conversion», c'est-à-dire les techniques destinées à transformer la réalité humaine, soit en la ramenant à son essence originelle (conversion-retour), soit en la modifian radicalement (conversion-mutation)» [1]

Escusado será dizer, que não pretendemos nesta ocasião, apresentar um estudo aprofundado sobre cada uma das noções enunciadas em epígrafe: «conversão», «autobiografia», «confissões». Na verdade, cada um destes vocábulos encerra um complexo capítulo da história espiritual e religiosa do Ocidente e têm sido objecto de um crescente interesse nos recentes anos.

A nós interessa-nos indagar sobre os «precedentes» das *Confissões*, não tanto enquanto género literário (tarefa já levada a cabo, com reconhecido sucesso, por P. COURCELLE), mas sobretudo enquanto fruto da *metánoia* cultural que a *novitas* cristã impôs às mundividências pré-cristãs e à posteridade [2].

Se o que caracteriza o género autobiográfico é a presença dum «eu» que é, ao mesmo tempo, autor, narrador, e narrado, além desse «olhar retrospectivo» assumido pelo narrador/autor sobre o seu próprio passado (Ph. LEJEUNE), podemos considerar as *Confissões* de Agostinho como um texto autobiográfico cujos grandes precedentes se encontram nas narrações de conversão que, desde

[1] P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris 1987², 175-176.

[2] Deve, desde já, ter-se presente que o próprio conceito de «conversão» não implica uma negação ou *damnatio* do que está antes, mas traduz-se, isso sim, numa «mutação» ou mesmo «retorno» à autenticidade primitiva.

S. Paulo, passando pelo filho de Mónica, assinalam um dos capítulos constantes da cultura ocidental.

1. Condições favoráveis

Se o homem é filho da sua época, muito mais o é a sua obra, mesmo quando o autor é alguém de uma têmpera irrepetível como Agostinho. Devemos, por isso, começar por nos referir a algumas das coordenadas que delineiam o *background* cultural e espiritual em que a originalíssima obra de Agostinho se insere.

a) A conversão cultural

Segundo Gustave Bardy[3], «Les grecs et les Latins qui n'ont pour ansi dire pas connu la véritable conversion religieuse, peuvent au contraire, les premiers surtout, offrire a la meditation de l'historien de nombreux cas de conversion philosophique». Esta afirmação é confirmada pelos estudos de Courcelle sobre os precedentes pagãos de «la quête du vrai»[4].

Arthur Darby Nock, na sua já clássica obra sobre a «conversão» no período que vai de Alexandre Magno a Agostinho de Hipona, reitera a ideia de que, «no mundo das crenças não cristãs, não existia nenhuma possibilidade de algo que se pudesse chamar conversão. Na verdade, o único contexto em que encontramos esse «algo», no paganismo antigo, é na filosofia»[5].

De facto, dispomos de significativos testemunhos de homens antigos que nos confidenciam o seu itinerário de passagem do cepticismo à verdade, do erro à verdadeira doutrina[6]. Porém, se exceptuarmos o caso do trânsito do paganismo ao judaísmo, podemos afirmar que a experiência da «conversão religiosa» é uma novidade introduzida no mundo antigo pelo cristianismo[7].

Dentro do Cristianismo, por sua vez, Clemente de Alexandria fala de duas

[3] G. BARDY, *La conversion au Christianisme durant les premieres siècles*, Paris 1947, 46.

[4] P. COURCELLE evoca os casos de Dião Crisóstomo (*Oratio XIII*); do médico Thessalos; do astrólogo Vetius Valens; e Luciano de Samosata, *Les Antécédents autobiographiques des «Confessions» de Saint Augustin*, in *Revue de Philologie*, 31 (1957) 24-25.

[5] A.D. NOCK, *Conversion, The Old and the New in Religion from Alexander to Augustin of Hippo*, Oxford 1952, 14.

[6] Cf. THESSALOS, *Carta a Cesar Augusto*, in A.-J. FESTUGIÈRE, *Ermetismo e mistica pagana*, Genova 1991, 153-156. AELIUS ARISTIDES, *Discursos sagrados*; Luciano de Samosata, no seu diálogo intitulado «O Menipo» conta a história do personagem homónimo que percorre o itinerário bem parecido com Justino para encontar a verdade.

[7] No mundo antigo, a adesão a uma religião é um facto cultural e emotivo, sem implicações éticas ou dogmáticas. Cf. NOCK, *Conversion*, 7-14.

conversões: «uma do paganismo à fé, e uma segunda da fé à gnose». No entanto, no caso de Agostinho estamos perante algo de singular. Alguns autores referem-se a múltiplas conversões, marcadas por três momentos e autoridades fundamentais: Cícero, Plotino, e S. Paulo[8]. O que demonstra, pelo menos, que ao tratar dos precedentes cristãos, não podemos ignorar os paralelos e possíveis influxos dum paganismo cada vez mais sensível aos anseios espirituais do indivíduo.

Efectivamente, o autor das *Confissões* é filho duma cultura ou mentalidade «convertida» ou, pelo menos, favorável às conversões. Caracterizam este ambiente cultural o profundo «desejo de verdade»[9], «a busca da vida feliz»[10], a «sede de imortalidade», e a «procura da salvação»[11]. O elemento comum a todas estas ânsias é que elas dizem respeito sobretudo ao foro individual e são eco daquela que poderíamos chamar uma «idade do espiritual»[12].

Desde Plotino que se acentuou uma tendência natural do espírito greco-romano para o misticismo introverso que identifica a finalidade da própria filosofia com a «contemplação divina»[13]. O retiro na interioridade e o diálogo com o divino constituem dois elementos constantes nos homens sábios da antiguidade tardia[14].

A prática do auto-exame é aconselhada e praticada pelos mestres da vida, com Horácio[15], Séneca ou Marco Aurélio[16]; sendo concebida como terapêu-

[8] Cf. J.-M. LE BLOND, *Les conversions de saint Augustin*, Paris 1950.

[9] Cf. P. COURCELLE, *Les Confessions*, 90-93. S. Hilário descreve a sua conversão como um itinerário de procura da verdade. Depois de conhecer as opiniões dos filósofos sobre o fim da vida humana e sua felicidade, Hilário continua ardente de desejo de conhecer Deus (*De Trinitate*, I, 3.4 (PL X, 28A-C). Agostinho apresenta a sua conversão como uma *inquisitio veritatis*, *Conf.* VI,11,19; *ibid.* X,20.

[10] Cf. MARCO AURÉLIO, *Pens.* VIII,1. HILÁRIO, *De Trinitate*, I,2-3; AGOSTINHO, *De beata vita*, passim; *Conf.* VI,11,9; CÍCERO, *De finibus bonorum et malorum*, V,29,86: «Omnis auctoritas philosophiae, ut ait Theophrastus, consistit in beata vita comparanda; beate enim vivendi cupiditate incensi omnes sumus». Cf. *Ibid.* V,5,12.

[11] Basta ter presente a popularidade dos cultos mistéricos, e de Asclépio, o *Soter*, por excelência. Cf. ORÍGENES, *Contra Celsum*, III,3. Sentia-se, diz A. Von Harnack, «uma grande necessidade de conforto, de purificação, de cura que, não podendo encontrar noutra parte, se procura na religião» (*Missione e propagazione*, 79). Cf. D. PESCE, *La nozione della salvezza nell'antichità classica*, in AA.VV., *Il problema della salvezza*, Padova 1979, 21-29.

[12] J. FONTAINE, *Letteratura tardoantica. Figure e percorsi*, Brescia 1998, 85.

[13] Cf. JUSTINO, *Dial.* II,3,6; *Asclepius*, 12 (*Corpus Hermeticus*, II,312).

[14] R. ARNOU, *Il desiderio de Dio nella filosofia di Plotino*, Milão 1997, 19-20.

[15] HORÁCIO, *Sat.* I,6,65: «Atqui si vitiis mediocribus ac mea paucis mandosa est natura, alioqui recta, velut si egregio inspersos reprehendas corpore naevos, si neque avaritiam neque sodres nec mala lustra obieciet vere quisquam mihi, purus et insons, ut me conlaudem, si et vivo carus amicis, causa fuit pater his»; cf. *Ibid.* I,3.34.

[16] Esta prática do exame de consciência frequente parece ter surgido, no contexto da teoria da reminiscência, para o exercício da mememória. É o que nos mostra Cícero, a propósito dos Pitagóricos, cf. *De senectute*, XI,38. Ver ainda EPÍTETO, III,10,2; SÉNECA, *De ira*, III,36,3 ss.; FRONTÃO, *Epistulae* I; MARCO AURÉLIO, *Pens.* VIII,1.1-2

tica moral que visa aperfeiçoar o homem virtuoso ou, segundo a ética estóica, conformá-lo com a natureza [17]. Deste modo, o homem sábio alcançará a tranquilidade da alma na consciência assumida da própria grandeza [18] e limites [19].

A conversão pagã nasce desta emergência do eu privado em detrimento do cidadão voltado para a *res publica*, e de uma intensa «atenção e intenção» à *res cogitans*, ponto de partida para uma nova orientação.

Da parte do mundo cristão, há muito se assistia a um processo profundo de «conversão da cultura» e assimilação dos elementos neutros ou positivos da cultura preexistente. O ambiente que o jovem Agostinho vai encontrar em Milão, é elucidativo: num período em que a opção religiosa se identifica cada vez mais com o cristianismo e este com a Igreja católica, o quotidiano catequético, litúrgico, e disciplinar de uma comunidade modelo como a de Ambrósio vai configurando uma determinada cultura prática e afectiva, plasmada a partir de novas fontes, sem negar a razão filosófica e o diálogo com a filosofia platónica.

Porém, o apelo à conversão não vem agora da filosofia platónica, mas da voz de uma «Igreja cheia» e salmodiante. É conhecido o anedótico episódio narrado no *De ordine*, onde Licêncio, mesmo em locais menos apropriados, entoava, com uma melodia que aprendera na Basílica ambrosiana, o verso do Salmo 79,8: *Converte nos, Deus salutaris noster* [20]. É a voz da Igreja que, através da melodia litúrgica, convida todos os homens a Deus. A descoberta dos salmos no retiro de Cassiciaco evidenciava o contraste entre o «orgulho escolástico» do *rhetor* Agostinho e a atitude orante pela qual «o orgulho humano se abate» [21]. O versículo salmódico cantado por Licêncio marca a passagem da *epistrophê* platónica à conversão bíblico-cristã, que é sempre mérito da graça: *Deus virtutum, converte nos* [22].

As confissões são o grande eco deste apelo divino rezado nos Salmos, e do encontro com a infinita generosidade divina em favor do homem neles cantada.

É, sem dúvida, significativo, que já cerca de 50 anos antes, Cipriano recém-convertido, convidava o seu velho amigo Donato (também ele neófito) a,

[17] Cf. P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même. De Socrate à saint Bernard*, I, Paris 1973, 53. 55.
[18] Cf. SÉNECA, *Ep.* 92,1; 120,14-18.
[19] SÉNECA, *Ep.* 116,5: «Itaque conscii nobis infirmitatis nostrae quiescamus»; ID., *De tranquilitate animi*, VI,1-5.
[20] AGOSTINHO, *De ordine*, I,8,22-23.
[21] AGOSTINHO, *Conf.* IX,4.
[22] AGOSTINHO, *Conf.* IV,10,1.

em todos os momentos da vida, inclusive durante a refeição, manter o belo costume do canto dos salmos: «já que tens uma memória tenaz e uma bela voz, insiste no canto, [dos salmos] como é costume» [23]. É precisamente este «costume» eclesial que está na base de redacção e compreensão das *Confissões*, onde a *ars memoriae* é convertida numa *ars laudis*.

A interioridade cristã, distingue-se da *epistrophê* filosófica na medida em que esta não é já uma mera *exercitatio animi*, para ser o espaço da oração ou diálogo do homem com Deus (cf. Mt 6,6). E é este novo género de expressão que encontramos já nos *solilloquia*, mas sobretudo nas *Confissões*. Estas não são senão uma longa oração, um permanente íntimo diálogo com Deus que encontra na vida de Agostinho o seu pretexto fundamental.

b) A tradição protréptica

Os conceitos *epistrophê* [24] e *metánoia* [25] constituem um binómio fundamental da semântica religiosa helenística. Ambos os termos comportam uma vira-

[23] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 16.
[24] O verbo de movimento *shûb* significa geralmente «voltar a trás», «retornar», «mudar completamente de atitude». Na maioria dos casos é traduzido nas versões gregas da Bíblia por (ἐπι) στρέφειν e seus derivados (cf. J.A. SOGGIN, *bvs-shûb-volver*, in E. JENNI-C. WESTERMANN, *Diccionario teologico manual del Antiguo Testamento*, II, Madrid 1978, 1010-118). A Vulgata traduz geralmente por *vertere* e derivados. Das 37 vezes que, no Novo Testamento, aparece o vocábulo ἐπιστρέφειν/ἐπιστροφή, em 28 dos casos será traduzido na versão latina por *convertere/conversio*; 8 vezes por *reverti* e uma vez por *redire*. Algo de semelhante sucede com a antiquíssima tradução latina do *Adversus haereses* de Ireneu, onde, para traduzir 16 ocorrências de ἐπιστρέφειν/ἐπιστροφή, são usados os vocábulos *convertere/conversio* 12 vezes, *reverti/reversio* 3 vezes e *regressio* uma vez. Facto é que todas as palavras gregas formadas a partir da raiz *strêfo* traduzem um movimento corporal ou espiritual orientado para um determinado objecto ou finalidade, uma mudança de direcção ou inversão de sentido que pode referir-se também à adesão a uma doutrina ou grupo. O termo é frequente, com este último sentido, na literatura filosófica antiga, para traduzir uma orientação específica da alma para a religiosidade ou para o divino, ou mudança de doutrina filosófica. Em S. Justino, o vocabulário da conversão (ἐπιστρέφειν e ματανοεῖν) conserva os mesmos significados já presentes no uso pré-cristão e bíblico (Cf. M. MERINO, *La conversión cristiana. El concepto de* ἐπιστρέφειν y ματανοῖεν *en San Justino*, in *Studium Legionense* 20 (1979) 91-126). No *Pastor* de Hermas, a «conversão» constitui o tema central (Cf. H. KRAFT, *Clavis Patrum Apostolorum*, Munique 1964, 290-291. 172), no sentido de mudança de rumo (o verbo ἐπιστρέφω é usado 11 vezes) e no sentido de a μετανοέω/μετάνοια (aparecem mais de 80 e 50 vezes respectivamente) sempre associado à *confessio* e *paenitentia peccatorum* (6,4;13,5; 21,4; 29,5.8; 66,4). Ireneu associa *epistrophê*, *exomológhesis* e *metánoia* (I,6,3; 13,5; IV,10,1). Cf. E. PERETTO, *La conversione in Ireneo*, in *Aug.* 27 (1987) 149. 159.
[25] O termo ocorre com o significado de «mudança» de mente ou de coração, «arrependimento», «renascimento» ou «correcção» H.G. LIDDELL-R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1958, 1115.

gem para a interioridade, um desejo de mudança de atitudes interiores, um arrependimento e propósito de renascimento ou de *reformatio in melius* [26].

O género literário mais afim a esta sede de experiências transformantes que caracteriza o período tardo-antigo é o *logos protréptikòs* concebido já pelo jovem Aristóteles, como um veemente convite à «conversão filosófica» [27].

No quadro de uma sociedade em que o ideal platónico da *bios politikos* deixara de entusiasmar o cidadão [28], Clemente Alexandrino escolherá o mesmo género de escrito para dirigir um firme apelo à *metánoia* do homem grego [29].

O processo de conversão de Agostinho desencadeia-se a partir da leitura duma obra de Cícero que se insere neste mesmo espírito e tradição literária, isto é, o *Hortensius*, no qual o filho de Mónica se deixou exortar à filosofia [30]. Uma das afirmações que Agostinho pode ler nesta *exhortatio* à conversão filosófica, rezava assim: *beati certe omnes esse volumus.* [31] Sentença que respondia bem às ânsias do jovem Agostinho e que presidirá à arquitectura do seu pensamento [32].

Agostinho, como a tradição filosófica, vê a suprema forma de felicidade em alcançar «a verdade que habita no homem interior» [33], verdade que coincide com a procura e encontro de Deus [34]. Isto porque, para que a alma alcance a plena e autêntica consciência de si, é necessário que se transcenda a si mesma

[26] Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 175. A. D. Nock, entende por conversão «a nova orientação da alma de um indivíduo, o seu decisivo voltar-se da indiferença ou da precedente forma de religião para uma outra; viragem que implica a consciência de uma grande mudança, que o antigo estava errado, enquanto o novo está certo» (*Conversion*, 7). A ideia do arrependimento associada à *metánoia* está já presente na chamada *Tábua de Cebete*. Cf. E. BREHIER, *Histoire de la philosophie*, I/2, Paris 1945, 440.

[27] Exortação que, recorde-se, surge no contexto de um marcado pessimismo, Cf. J. FESTUGIÈR, *La révelation d'Hermès Trimégiste*, II: *Le Dieu cosmique*, Paris 1949, 168-169.

[28] O que caracterizava a religião grega do período pré-helenístico, era o seu carácter estático e vinculado à *polis*.

[29] Cf. CLEMENTE ALEXANDRINO, *Protréptico*, X,93,1: «conversão da ignorância à ciência, da demência à sabedoria, dos exageros à continência, da injustiça à justiça, da impiedade a Deus».

[30] *Confissões*, III,4: «sed liber ille ipsius exhortationem continet ad philosophiam et uocatur hortensius». *Ibid.*, AGOSTINHO, II,4,7. Cf. M. TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron*, Paris 1958, I, 19 ss.

[31] AGOSTINHO, *De Trinitate*, XIII,4,7.

[32] AGOSTINHO, *Conf.* X,20: «nonne ipsa est beata uita, quam omnes uolunt et omnino qui nolit nemo est?»; cf. *Ibid.* X,21-23,31), como em diversas outras obras: cf. *Contra Academicos*, I,2,5; *De Moribus Ecclesiae catholicae*, III,4; *Sermo*, 306,4,4; *De Trinitate* XIII,20,25.

[33] AGOSTINHO, *De vera religione*, 39,72: «Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas».

[34] AGOSTINHO, *Conf.* X,20.

para aderir ao fundamento do próprio pensamento, isto é, à fonte donde lhe vem a luz da razão [35].

As *Confissões* de Agostinho inserem-se nesta mesma tradição protréptica [36]. Nelas podemos encontrar todos os elementos da *epistrophé* [37] e da *metánoia* [38] antigas. A novidade está não só no *terminus ad quem* para o qual se orienta esta exortação, mas sobretudo no sujeito que exorta, que agora é o próprio Deus que «converte» o homem a si, ao mesmo tempo que se converte ao homem [39]. Agostinho faz da sua biografia um «instrumento» pelo qual comunica aos seus destinatários esse apelo dirigido pelo Deus que habita em cada homem [40]. Aliás, a *narratio* «autobiografica» cristã esconde sempre, como iremos verificar, uma finalidade protréptica, na medida em que o convertido se torna naturalmente um «convertidor» [41].

c) Da conversão à autobiografia

Segundo Plotino, o Intelecto-*Noûs* emanado do Uno (gerador de todo o ser), tendendo naturalmente a volta-se para o Uno [42], gera o ser, enquanto que voltando-se sobre si mesmo, gera e permanece Inteligência [43]. Deste pressuposto deriva o apelo à interioridade, ao abandono dos sensíveis e da dispersão do múltiplo [44]. Isto não só porque entrando em si o sujeito alcança a sua verdade que é o homem interior, mas também porque esta tradição filosófica reconhece que a divindade habita no interior de cada ser racional, ainda que possa ser

[35] Cf. AGOSTINHO, *Conf.* VII,10,16; ID., *De vera religione*, 39,72.

[36] Cf. E. FELDMANN, *Confessiones*, in *Augustinus Lexikon*, I, 1166.

[37] Sobretudo no cap. VII.

[38] Particularmente no cap. VIII. Cf. G. MADEC, *Conversion*, in *Augustinus Lexikon* I, 1282-1283.

[39] Cf. G. MADEC, *Conversion*, 1283. 1287.

[40] AGOSTINHO, *Conf.* X,3: «nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti, ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: «non possum», sed euigilet in amore misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus, qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae».

[41] Cf. MARIE-ANNE VANIER, *La conversion comme principe herméneutique pou S. Augustin*, in AA.VV. *La conversion*, Paris 1997, 292.

[42] Uma vez que todo o ser deseja e ama, segundo o pensamento neoplatónico, aquele que o gerou, cf. PLOTINO, *En.* V,2 8 (10),6,1.16.

[43] PLOTINO, *En.* V,2,1,9-13.

[44] PLOTINO, *En.*V,3,17,38: ἄφελε πάντα.

ignorada pelas almas que lhe «fogem e erram longe, ou melhor, fora de si mesmas» [45].

Esta a razão pela qual os sábios da antiguidade apelam ao exercício da *prosochê*, única via da *metánoia*, de uma mudança de rumo em direcção à autenticidade [46]. A *epistrophê* é aconselhada como medicina e antídoto para a *diastrophé-aversio* que aliena a alma de si mesma e de Deus, tornando-a insensível aos males que se podem gerar no mais íntimo de si [47], levando-a à *katastrophe-perversio* [48].

Estes mesmos pincípios estão não só na origem da conversão de Agostinho, como serão integrados na elaboração do seu pensamento [49]. É conhecida a predilecção que o Hiponense, na sua fase filosófica, nutriu por essa forma de «exercícios espirituais» que são os *solliloquia*, como arte de diálogo com o *eu* interior que tende a exteriorizar-se num suporte escrito que serve de veículo para a geração de um *tu* pluriforme (que tanto pode ser o próprio escritor, como os eventuais leitores).

Esta «entrada em si» caracteriza, por consequência, todo o movimento de conversão que implica sempre um movimento do exterior (*extra te et extra se* [50]) ao interior, das coisas sensíveis para as realidades divinas, na medida em que «quem se conhece a si mesmo, conhece Deus» [51]. Porém, na concepção de

[45] PLOTINO, *En.* VI,9,7,29: Φεύγουσι γὰρ αὐτοὶ αὐτοῦ ἔξω, μᾶλλον δὲ αὐτῶν ἔξω; cf. *Actos dos Apóstolos*, discurso de Paulo no Areópago. Cf. AGOSTINHO, *Conf.* I,2. Toda a biografia narrada por Agostinho visa apresentar a condição a que leva a *aversio*, conduzindo-o a essa *regio dissimilitudinis*. *Conf.* VI,16,26: «Ego fiebam miserior, et tu propinquior»; *Ibid.* VII,10,16: «Inveni longe me esse a te in regio dissimilitudinis». Sobre a rica tradição e complexa interpretação desta expressão, cf. P. COURCELLE, *Les 'Confessions' de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris 1963, 623-645; ID., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris 1968², 405-440.

[46] Para Marco Aurélio o «arrependimento (*metánoia*) é uma espécie de censura que fazemos a nós mesmos, quando julgamos ter omitido algo que devia ser feito», *Pens.* VIII,10. Plutarco refere-se também ao «arrependimento (*metánoia*) pelo qual a alma é punida e castigada por si mesma», *De tranquilitate animi*, 19, 476f.

[47] AGOSTINHO, *Conf.* IX,1,1: «Quis ego et qualis ego? Quid non mali aut facta mea aut, si non facta, dicta mea aut, si non dicta, voluntas mea fuit? Tu autem, Domine, bonus et misercors et dextera tua respiciens profunditatem mortis mea et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis».

[48] Cf. J. OROZ, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, Slamanca 1988, 207-208. AGOSTINHO, *Conf.* II,6,14: «Ita fornicatur anima, cum avertitur abs te et quaerit extra te quae pura et liquida non invenit, nisi cum redit ad te»; Ibid. IV,3,2; G. MADEC, *Conversion*, 1287.

[49] Sem com isto querer afirmar que Agostinho bebeu estes conceitos comuns directamente de Plotino, ou que os subscreva fielmente, sem os reelaborar.

[50] AGOSTINHO, *Conf.* IV,10. Cf. PLOTINO, *En.* IV,9,7,29.

[51] Cf. R. ARNOU, *Il desiderio di Dio nella filosofia di Plotino*, 160; CLEMENTE ALEXANDRINO, *Pedag.* III,1; AGOSTINHO, *De Trinitate* XIV,14: «qui se diligere novit, Deum deligit».

Agostinho, a *epistrophê* não acarreta a con-fusão do sujeito no objecto para o qual se «converte». Ora só esta conversão do sujeito que não deixa de o ser abre um espaço para a autobiografia e gera naturalmente a «confissão», isto é, o testemunho «da palavra» [52]. Se, portanto, conversão resulta da *prosochè*, ambas estão profundamente associadas á génese da autobiografia.

A sociedade e cultura antigas, ao girarem fundamentalmente em torno da *polis*, retardaram o surgimento do indivíduo e do «eu» autobiográfico na literatura [53]. Efectivamente, os autores são bastante concordes em afirmar que «rien n'a été plus étranger à l'Antiquité que la littérature personnelle» [54].

Além disso, como observa Ch. Mohrmann [55], os gregos (e, poderiamos acrescentar, os romanos) consideraram o homem sobretudo no seu *acme*, não se interessando tanto pela evolução intelectual ou espiritual do mesmo [56]. Por outro lado, prevalece a tendência, vincada sobretudo pela mentalidade estóica, a identificar o ideal da perfeição com a virtude da imutabilidade e estabilidade da alma [57]. De resto, toda a cultura antiga é profundamente adversa à mudança e à novidade [58].

Assim, se, por um lado, não há grande interesse pela narração dos estados da alma, por outro lado, o conservadorismo e fixismo escolástico das teorias li-

[52] CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* IV,4,15. AGOSTINHO, *Conf.* I,5: «Credo, propter quod et loquor».

[53] Cf. M.TRÉDÉ-BOULMER, *La Grèce antique a-t-elle connu l'autobiographie?*, in AA.VV. *L'invention de l'autobiographie, d'Hésiode à Saint Augustin*, Paris 1993, 13-20.

[54] A. WARTELLE, *Saint Justin et les relais de la recherche*, in AA. VV., *L'invention de l'autobiographie*, 139.

[55] Ch. MOHORMANN, *La lingua e lo stile delle «Confessioni»*, in *Études*, II, 305. Mesmo o *De vita sua* escrito por Augusto, cerca do ano 12 da nossa era, não passa de um «memorial político», cf. J.M. ANDRÉ, *Les 'res gesta' d'Auguste ou les nuances de l'égotisme politique*, in AA. VV., *L'invention de l'autobiographie*, 97-98.

[56] Ch. MOHRMANN, *Introdução* à edição italiana das *Confissões*, Milão 2000², 22. Mesmo as *Meditações* de Marco Aurélio não nos oferecem uma narração sequenciada de experiências pessoais, mas são sobretudo reflexões filosóficas à maneira de «exercícios espirituais», ou meditações pessoais sobre a condição humana. Apesar do título (τὰ εἰς ἑαυτόν) e de algumas páginas de profunda introspecção com sabor a testamento espiritual, as meditações do imperador filósofo recaem mais sobre a condição humana, em geral, e versam mais sobre a «alma universal» do que sobre a alma do sujeito narrante. Cf. P. HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, sobretudo pp. 119-133.

[57] Cf. J. DANIÉLOU, *Le origini del cristianesimo latino*, Bolonha 1993, 413. Agostinho é ainda filho desta mentalidade quando evita, a todo o custo, exteriorizar diante dos seus amigos o pranto da sua alma pela morte de Mónica. Também Adeodato é imediatamente repreendido por desatar em pranto, pela morte de sua avó: expressão de ânimo débil tolerável apenas numa alma infantil (*Conf.* X,12).

[58] A própria «educação fornecia normas de comportamento que pressupunham que Roma eterna revestisse um carácter definitivo», N. COCHRANE, *Cristianesimo e cultura classica*, 198-199. Cf. A. NOVARA, *Les idées romaines sur le progrès d'après les écrivains de la République*, Paris 1982.

terárias não deixava grande espaço para a errupção de novos géneros adequados à expressão das mutações e conversões da alma [59].

Da parte da tradição romana, quando o cristianismo aparece, existe já uma significativa tradição autobiográfica. Tácito, escrevendo a biografia de Júlio Agricola, constata que «muitos pensaram que narrar a sua própria vida significava, mais que arrogância, confiança em si» [60]. Um ilustre filho da cultura bíblica, Flávio José, escreve a sua «autobiografia» para responder aos que o acusavam de ser o mentor da revolta judaica. Como Paulo, o historiador judeu filo-romano vê-se obrigado a evocar o seu passado com finalidade auto-apologética. O autor limita-se, no entanto, a elencar a sucessão dos acontecimentos referidos à sua pessoa e ao seu povo em forma de crónica ou de polémica histórica, sem entrar no foro íntimo do seu itinerário psicológico ou espiritual [61]. Razão pela qual é legítimo perguntarmo-nos se estamos, de facto, perante uma autobiografia [62].

Será particularmente o médio e neo-platonismo que irá libertar o indivíduo dos elos que o prendiam à cidade, descobrindo no cidadão o homem. O cosmopolitismo prático (gerado pela ideologia da *oikoumêne*) e teórico (teorizado pelo estoicismo [63]) conduziu a um crescente individualismo com consequências múltiplas. Toda esta revolução do helenismo resultou numa crescente atenção ao homem, à sua história pessoal, às dores e angústias da sua vida. O cidadão que via na *polis* o horizonte único da sua vida moral, dá lugar ao homem que, «não podendo já encontrar os conteúdos da própria vida no *ethos* do Estado nem nos seus valores, se viu obrigado, pelos próprios eventos, a fechar-se em si mesmo, e a procurar no seu íntimo novas energias, novos conteúdos morais e novas razões de viver. E, desta forma, o homem descobriu-se como indivíduo [64].

O misticismo religioso e moral teorizado por Plotino e seus discípulos marcará, por isso, decisivamente toda a cultura tardo-antiga, onde o ideal da renúncia ao mundo, o culto da vida interior e o primado do «homem interior» sobre o «animal político» se fazem comuns a cristãos e pagãos [65].

Autores como Luciano de Samosata, Galeno, Apuleio, Tertuliano, Marco Aurélio... dão cada vez maior espaço, nos seus escritos, às experiências subjectivas e aos estados da alma. Respira-se nesta literatura imperial, tanto pagã como cristã, uma vontade imensa de «viver e sobreviver que, todavia, se contrai numa nostalgia da imobilidade, à imagem da imobilidade atribuída às divindades» [66].

É exactamente esta a sensação que se tem quando se lêem as narrações de conversão da antiguidade (cristãs e pagãs). Será Agostinho a romper com esta «imobilismo» cristalizado de uma escolástica literária que não deixa o homem expressar as suas experiências interiores e espirituais. A força revolucionária que ainda hoje transborda nas *Confissões* de Agostinho têm a ver com esta epifania da intimidade individual e universal que, finalmente, encontrou uma forma literária adequada.

Como *genus dicendi* originalíssimo, a obra de Agostinho insere-se num novo «espaço literário» em que o texto é concebido não já em função da praça pública e das *declamationes* ou *exercitationes* oratórias que preparam o cidadão para a vida na *polis*, mas em função de um itinerário interior de encontro com o homem e a divindade que o habita [67].

2. Os precedentes autobiográficos patrísticos

Na tradição bíblica, a experiência radical de uma mudança de rumo espiritual e pessoal não está associada ao fenómeno da «conversão», mas ao da «voca-

[59] Em contrapartida, o pensamento cristão, baseado no pressuposto de que «Deus chama todos à metánoia antes que chegue o dia do julgamento» (JUSTINO, *1Apol.* 40,7), concebe o tempo presente, para o homem, como o espaço da confissão-conversão e, em relação a Deus, como o tempo da providência e da paciente misericórdia divina. Surgem assim dois conceitos novos: a perfeição identificada não com o acme, mas como um itinerário de progresso, no qual o «eu» encontra um novo espaço; e um novo conceito de Deus pessoal e «convertido» ao homem, estabelecendo uma nova relação entre o eterno divino e a história de cada indivíduo.

[60] TÁCITO, *De vita Iulii Agricolae*, 1,3: «ac plerique suam ipsi vitam narrare fiduciam potius morum quam adrogantiam arbitrati sunt». De qualquer modo, como nenhuma destas autobiografias latinas chegaram até nós, a obra autobiográfica de Flávio José é a única pré-cristã do género que sobreviveu aos séculos.

[61] A. PELLETIER, *Flavius Josèphe. Autobiografie*, Paris 1959.

[62] Cf. M. HADAS-LEBEL, *Le double récit autobiographique chez Flavius Josèphe*, in AA. VV., *L'invention de l'autobiographie*, 127-128.

[63] Cf. M. SPANNEUT, *Le stoïcisme*, 255; SÉNECA, *De beneficiis*, 7,1,8 (M.N. BOUILLET II, 647); ID., *De tranquillitate animae*, 4,4 (M.N. BOUILLET I, 314); MARCO AURÉLIO, *Pens.* IV,4.

[64] Cf. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, III: *I sistemi dell'età ellenistica*, Milão 1976, 8. Já Cícero confessava que «o rosto da cidade se tinha perdido», CÍCERO, *Ep. ad Atticum*, IV, 18,2 (L.-A. CONSTANS, *Cicéron. Correspondance*, III, Paris 1936, 108).

[65] Cf. E.R. DODDS, *Pagani e cristiani in un epoca di angoscia*, Florença 1990, 19.

[66] APULEIO, *Asclepius*, 31: «itaque quamvis sit aeternitas stabilis, immobilis atque fixa, tamen quoniam temporis, quod mobile est, in aeternitatem semper revocatur agitatio ea que mobilitas ratione temporis vertitur, efficitur ut et ipsa aeternitas immobilis quidem sola per tempus, in quo ipsa est et est in eo omnis agitatio, videatur agitari». J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, 93. O imperativo *stetit immobilis*, é um dos apelos típicos desta espiritualidade, cf. AMIANO MARCELINO, *Rerum gestarum*, XVI, 12, 3.38; XVIII,8,12; XXXI,6,3. 7,11.

[67] É significativo o espanto provocado no jovem Agostinho ao verificar que Ambrósio lia *taciter*, *Conf.* VI,3,3: «Cum legebat, oculi ducebantur per paginas et cor intellectum rimabatur, vox autem et lingua quiscebant». Sobre a função pública e oral do texto no mundo antigo, cf. *Lo spazio letterario di Roma Antica*, II, 254. 263.267.338-339.

ção». Mesmo assim, e embora toda a revelação esteja centrada na relação de Deus com um sujeito interlocutor colectivo (o povo de Israel), o «eu» ocupa aí um lugar de relevo, que não ocupa nas literaturas coetâneas. São conhecidas as «confissões de Jeremias» [68], nas quais o profeta nos confidencia a crise interior expressa em forma de salmo ou lamentação. Também Ezequiel e Zacarias evocam a sua vocação marcada por experiências profundas, onde o «eu» se encontra no centro da trama. Os Salmos são a melhor expressão de um «eu» que confidencia a sua intimidade, num diálogo orante com Deus. Mas há ainda o «eu» das angústias e esperanças de Job e das lamentações de Qoelet, sem esquecer o «eu» dos apocalipses canónico e apócrifos.

Não há dúvida de que estes elementos bíblicos introduziram modalidades de expressão vivencial e literária novas, alargando o espaço do mundo espiritual interior para além das fronteiras do sujeito humano fechado sobre si.

O cristianismo será o grande herdeiro desta antropologia espiritual bíblica. E não é por acaso que a tradição autobiográfica fará tão grande sucesso no espaço literário cristão. Os cristãos conciliarão os motivos da tradicioal aretologia pagã com os argumentos bíblicos (cf. Mt 5, 15-16) para desenvolverem este género literário. Gregório de Nissa escreve a sua «Vida de Moisés», porque continua a pensar que «A vida dos grandes homens merece ser proposta aos seus descendentes como modelo de virtude» [69].

No cristianismo, a biografia e a autobiografia surgem espontaneamente associadas. Os mártires serão os primeiros «modelos» da *virtus* cristã a inspirar a *narratio* biográfica evocativa do *martyr* como protagonista da *confessio fidei* [70].

[68] Cf. Jr 11,18-12,6; 15,10-21; 17,14-18; 18,18-23; 20,7-18.

[69] GREGÓRIO DE NISSA, *Vida de Moisés*, II,48.

[70] Às *Acta* e *Passiones martyrum*, seguir-se-ão as biografias dos mártires. O diácono PÔNCIO, iniciou uma longa e rica tradição ao escrever a *Vita et passio Cypriani*, «ut ad posteros... nostros incomparabile et grande documentum im immortalem memoriam porrigatur» (1,1). Por outro lado, a biografia cristã manifesta uma grande liberdade face às regras narratológicas fielmente observadas pelos autores pagãos. Se a biografia clássica consistia na «narração da vida de um homem do nascimento à sua morte», a biografia cristã será a «narração da vida de um homem desde a sua morte para o passado secular até ao *dies natalis*», Ibid. Deste modo, os *topoi* da biografia tradicional são reutilizados em função de novos interesses, onde, por exemplo, a genealogia, a infância e juventude e formação pagã do indivíduo (*genus, patria, institutio*) são de nula importância, depois da *conversio*. Cf. GREGÓRIO DE NISSA, *Panegírico de Gregório Taumatugo* (PGXLVI, 893-958). Todos estes elementos ocupam na *Vita Ambrosii* de PAULINO, apenas três breves parágrafos (3-5); na *Vita Augustini* de POSSIDIUS apenas um parágrafo (1,1). Mesmo assim, os elementos biográficos do passado pagão (*praeteritio*) são referidos não *per gradus*, mas segundo o interesse da actual *novitas* cristã. Também nas *Confissões*, embora a *narratio* do percurso pré-cristão ocupe um espaço fundamental, este é evocado em função da nova condição (*quid prius fui-quod nunc... qualis ante perceptam gratiam fuerit... qualis iam sumpta [gratia] viverit*. POSSIDIUS, *Vita Augustini*, praef. 5: «Nec adtingam ea omnia insinuare, quae idem beatissimus Augustinus in suis Confessionum libris de semetipso, qualis ante perceptam gratiam fuerit qualis que iam sumpta viveret, designavit».

Assim, na *Passio Felicitatis et Perpetuae*, os mártires Saturo e Perpétua relatam as peripécias que rodearam o seu martírio [71]. Embora ambos o façam no plural, como porta-vozes dos outros mártires, o espaço reservado à narração dos sonhos-visões de Perpétua confere a este texto uma marca autobiográfica intimista [72].

No *Pastor de Hermas*, um apocalipse com características autobiográficas, reencontramos os elementos sonhos [73]-visões [74]. Agora, porém, o motivo fundamental é o da *confessio peccati*. Embora a maioria dos críticos considere os detalhes autobiográficos aí presentes não autênticos mas fictícios [75], a verdade é que o autor abre a sua obra com um exórdio de tipo autobiográfico, no contexto da qual tratará posteriormente o grande tema da conversão e da penitência [76], sempre associado à *confessio peccatorum* (6,4;13,5; 21,4; 29,5.8; 66,4) [77].

[71] Agostinho conhecia bem estes textos que narravam as visões dos mártires, pois as *passiones* eram lidas na liturgia das igrejas africanas, Cf. AGOSTINHO, *Sermo* 281,2,2 (PL XXXVIII, 1284); ID., *Sermo*, 280,1 (PL 38,1281).

[72] Os sonhos e visões faziam já parte da experiência espiritual bem antes do advento da mística cristã. Veja-se já no Apocalipse: 1,12-16; 4,2-8; 20,11-13; 21,10-12. 18-23. Cf. GIANNARELLI, *Sogni e visioni dell'infanzia nelle biografie dei santi: fra tradizione classica e innovazione cristiana*, in *Augustinianum* 29 (1989) 213-217. Como no caso da conversão, trata-se duma experiência forte tendente a ser comunicada e confessada aos outros. Normalmente a evocação dos sonhos e visões serve para conferir autoridade a um argumento ou indivíduo. Basta recordar alguns exemplos: as *Visões de Doroteu*, (Papyrus Bodmer XXIX, Cologny-Genève 1984), os sonhos e visões do Livro de Henoc (14,8-25; 22,1-5) e da literatura apocalíptica sua congenere. Ter ainda presente a *Visio Pauli* (T. SILVERSTEIN, *Studies and Documents*, IV, London 1935, 153-155). Estas manifestações extasiáticas eram particularmente populares entre os adeptos da seita montanista (cf. TERTULIANO, *De anima*, 9,4). Porém, também os líders ortodoxos, como por exemplo Cipriano (*Ep.* 16,4), evocam as suas visões, como forma de afirmação da sua autoridade.

[73] *Hermas*, 8,4; 9,1; 18,6-7 (SCh 53, 94,98, 126).

[74] *Hermas*, 22,1-2; 25,2; 54,1; 61,1; 70,1; 78,1; 111,1 (133, 141, 224, 242, 270, 288, 358). Os primeiros teóricos cristãos da onirologia estão conscientes da estreita relação entre os sonhos e a conversão. Tertuliano, no seu *De anima* 45-49, refere-se aos sonhos de que Deus se serve, como o de Nabucodonosor, para mover à conversão (47,2). Orígenes, sabendo da popularidade de que estas experiências oníricas gozavam entre os pagãos, recorda a Celso que «muitos aderiram ao cristianismo, tendo algum espírito convertido o seu coração... mostrando-lhe uma visão ou um sonho». Orígenes insiste em testemunhar que ele mesmo conheceu «muitos destes casos», *Contra Celsum*, I,46. Cf. D. DEVOTI, *Sogni e conversione nei Padri: Considerazioni preleminari*, in *Augustinianum*, 27 (1987) 111.

[75] Cf. R. JOLY, *Hermas, le Pasteur*, Paris 1958, 17.

[76] Mesmo assim, ocorrem já alguns elementos dos que encontraremos nas *Confissões*: a centralidade da conversão, no sentido de mudança de rumo (o verbo ἐπιστρέφω é usado 11 vezes) e no sentido de a μετανοέω μετάνοια (aparecem mais de 80 e 50 vezes respectivamente). Cf. H. KRAFT, *Clavis Patrum Apostolorum*, Munique 1964, 290-291. 172. É significativo o paralelo com a *ode* 33 das *Odes de Salomão*, onde «surge uma virgem pura» que anuncia e convida à conversão. Cf. M.-J. PIERRE, *La vierge prédicante de la 33e ode de Salomone*, in AA. VV., *De la conversion*, Paris 1997, 255-279.

[77] O livro que é apresentado a Hermas (*vis.* I,2,2; II,6,2ss., semelhante ao *tolle, lege*). Cf. J. G. PRÉAUX, *Nouvelle approximations sur l'épisode augustinien du «tolle, lege»*, in *Revue belge de philologie et d'histoire*, 33 (1955) 562-564. Sobre o problema do «sonho» em Agostinho, cf. M. DULAEY, *Le rêve dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris 1973.

Atanásio, um dos principais responsáveis pela afirmação do modelo hagiográfico na tradição cristã, com a sua *Vita Antonii* [78], é também um dos primeiros autores cristãos a cultivar o género autobiográfico. Se é verdade que este género literário comporta sempre uma finalidade apologética, as suas três *Apologias* são textos de evidente teor autobiográfico. Mesmo assim, nestas retrospectivas autobiográficas, o autor alexandrino permanece demasiado dependente da mentalidade antiga que concebia o indivíduo primeiro em função da comunidade. O que faz com que o «eu» de Atanásio permaneça oculto, diluído e mesmo confundido com a missão que desempnha na Igreja, devido sobretudo à sua singular consciência do ministério: «Tu deves saber que, antes da tua ordenação, tu vivias para ti, depois desta, tu vives para o povo» [79].

Mas a primeira autobiografia cristã propriamente dita é-nos oferecida pelo grande teólogo poeta Gregório de Nazianzo, o Capadócio mais generoso em confidências pessoais [80]. Talvez inspirado pelo modelo de Libânio que, por volta do ano 374, redigiu a sua *bios* [81], Gregório manifesta uma espontânea tendência para evocar a sua vida passada, sobretudo nos escritos do último período da sua vida (morto em 389/90) [82]. Além dessas múltiplas referências pessoais dispersas, Gregório quis narrar-nos a sua vida, em dois momentos diferentes do seu perçurso existencial. Estes «retratam a vida interior de uma alma cristã com tal intensidade e vivacidade que só podem ser comparados às *Confissões* de S. Agostinho» (J. Quasten) [83].

A primeira biografia, em forma de poema (Περὶ ἑαυτοῦ), remonta aproximadamente ao ano 371 e corresponde a ao período de uma séria crise moral que se prolongava já há largos anos. O seu longo poema *De vita sua* constitui «não só a

[78] Para um confronto da *Vita Antonii* com os precedentes profanos cf. G.J.M. BARTELINK, *Die literarische Gattung der Vita Antonii*, 38-61.

[79] ATANÁSIO, *Ep. ad Dracontium* 2 (PG XXV, 525).

[80] Sobretudo alguns poemas, como *querela de suis calamitatibus*, *Carmen lugubre pro sua anima*, *De animae suae calamitatibus lugubre*. Mas também a sua epistolografia é generosa em confidências autobiográficas, cf. P. GALLAY, *Saint Grégoire de Nazianze, Lettres*, I-II, Paris 1964-1967, sobretudo a *Introduction*, vol. I, VII-XVIII.

[81] *Libanios, Discours*, I, *Autobiographie* (J. MARTIN-P.PETIT, Paris 1979). O que é significativo é que Gregório, como Agostinho, adapta o modelo literário do seu mestre pagão, introduzindo as referências bíblicas, de tal modo que a sua autobiografia é «fille de la Bible et de l'école des sophistes grecs», J. BERNARDI, *Trois autobiographies de saint Grégoire de Nazianze*, in AA. VV., *L'invention de l'autobiographie*, 165.

[82] Por exemplo, *De animae suae calamitatibus*, 253 ss. (PG XXXVII, 1371 A); *Sermo apologeticus de fuga* (PG XXXV, 390-415).

[83] Dos 18.000 versos que Gregório nos deixou, 99 são composições autobiográficas.

principal fonte para a biografia de Gregório, mas é também uma obra prima da literatura grega dentro do género da autobiografia» (*ibid.*) [84].

Entre os ano 381-388, Gregório redige outro longo poema de características ainda mais autobiográficas, onde nos encontramos com a primeira história de uma alma espiritualmente inquieta [85]. Nesta auto-confissão, o Capadócio apresenta o seu currículo formativo e o itinerário espiritual, sempre associado às atribuladas viagens que funcionam como o cenário metafórico da viagem interior que é narrada. Ao longo de 1949 trímetros jamblicos, o autor evoca as peripécias particulares de toda a sua vida, desde o nascimento até à partida para Constantinopla (881). Na sua *narratio* Gregório é movido por uma necessidade interior que só pode exprimir-se poeticamente e na esperança de que a sua «confissão» se torne útil e agradável sobretudo aos jovens (7) [86].

Confrontando o texto de Gregório com as *Confissões* de Agostinho, para além dos inegáveis elementos comuns que aproximam a autobiografia das «confissões», as diferenças são, porém, bem mais notórias. Se Gregório, como Agostinho, concede um grande espaço às suas memórias de juventude, nas quais a mãe ocupa importante papel [87], o Capadócio privilegia, porém, a *narratio* e não explora, com Agostinho, a dimensão psicológica desta evocação do passado doméstico e juvenil.

Mas o que distancia mormente Gregório de Agostinho é o apego do primeiro aos modelos clássicos, onde a poesia era a forma literária mais adequada para dar espaço aos sentimentos íntimos e às experiências pessoais, enquanto Agostinho se inspira na poesia bíblica para levar a cabo objectivos apenas semelhantes.

Além da forma, a obra do Capadócio e do Hiponense diferem ainda pelo «espírito que as anima». De facto, enquanto «as *Confissões* são um canto de louvor à bondade de Deus, sobre a graça divina que permite até a um pecador como Agostinho encontrar Deus, as poesias autobiográficas de Gregório são essencialmente um longo lamento sobre as desgraças da sua existência, uma *historia calamitatum* que, por vezes, nos recorda os *Tristitia* de Ovídio» [88]. Nas suas meditações sobre o mistério da vida e da morte, Gregório não supera o pessimismo grego que, colocando o homem no centro da

[84] GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Poemata de seipso* (PG XXXVII, 1029-1166). Cf. G. MISCH, *A History of Autobiography in Antiquity*, 600-624. P. COURCELLE, *Recherches*, 134-135.

[85] Cf. A. QUACQUARELLI, *Reazione pagana e trasformazione della cultura (fine IV secolo d.C.)*, Bari 1986, 173.

[86] Mas move-o também uma intenção apologética contra as mentiras caluniosas daqueles que atribuem as próprias calamidades às suas vítimas (40-50).

[87] GREGÓRIO DE NAZIANZO, *Autobiografia*, vv. 65-100.

[88] Ch. MOHRMANN, *Introdução*, 25.

trama, não vislumbra vias de superação da negatividade histórica que só em Deus pode converter o lamento em louvor.

De qualquer maneira, a autobiografia cristã, ao centrar a *narratio* numa experiência de conversão e num percurso de vida interior vivida e narrada em primeira pessoa, aproxima-se da «confissão». Na verdade *bios* cristã não merece ser narrada a não ser para «confessar» a intervenção de Deus que «nos converte a Ele». Ou, noutros termos, a história individual só é uma verdadeira *bios*, na medida em esta tende a ser «vida em Deus», sem o qual o homem não vive [89]. As *Confissões* de Agostinho são a forma acabada de uma «biografia de Deus» [90].

Na obra prima do Hiponense, tanto o tradicional modelo biográfico como as primeiras tentativas autobiográficas são totalmente subvertidas para dar à luz a expressão originalíssima de uma «vida nova em Deus», onde a alma individual se faz porta-voz da alma universal, no seu continuado caminho para o repouso em Deus.

3. Narrações de conversão: da autobiografia espiritual às confissões

A experiência de conversão constitui o cerne da autobiografia cristã e, podemos dizer, está na sua origem. Aliás, deveríamos mesmo afirmar que a conversão está no centro da própria essência da identidade cristã [91].

Fiunt non nascuntur christiani [92]. Agostinho dirá alguns anos mais tarde: *christianos non facit generatio, sed regeneratio* [93]. O que distingue o cristão é o facto de ter experimentado esta «passagem» regeneradora da qual surgiu o «homem novo» [94].

O baptismo e as instituições que lhe estavam associadas (catequeses, catecumenato, exorcismo, renúncia...) visavam acentuar esta ruptura com a cultura passada do *homo vetus* e a «conversão» ao *homo spiritalis*. A novidade cristã pressupõe

[89] AGOSTINHO, *Conf.* III,2: «talis vita mea numquid vita erat, Deus meus?»; VI,13: «et differebam de die in diem vivere in te et non differebam cotidie in memet ipso mori».

[90] M. PELLEGRINO, *Les Confessions*, 49. A biografia cristã aproxima-se das «confissões» enquanto ambas são motivadas por uma preocupação pela edificação dos «outros», como diz Ambrósio, «sanctorum vita ceteris norma vivendi est», *Ios.* I,1.

[91] Cf. TACIANO, *Ad Graecos*, X,1; JUSTINO, *1Apologia*, 14,2-3; CLEMENTE ALEXANDRINO, *Protréptico*, X,93,1.

[92] TERTULIANO, *Apol.* 18,4. JERÓNIMO, *Ep.* 107,55,1: «fiunt, non nascuntur christiani.»

[93] AGOSTINHO, *De pecc. meritis et remis.* 3,9.

[94] Cipriano exprime bem esta «passagem» que ele experimentou na sua vida: «recebendo do céu o Espírito, através da graça de Deus, tornas-te um homem novo...», *Ad Donatum*, 4.

essa conversão exigida e sempre associada à *confessio*, isto é, à adesão à fé professada em primeira pessoa [95].

Por outro lado, a mensagem cristã contém em si mesmo o fermento da novidade e da renovação (*ecce nova facio omnia*, Ap 21,5) [96] que muito cedo irá ser reconhecida pelos próprios defensores do *mos maiorum*, sob a designação de *tertium genus* [97]. Será o anúncio de um Deus que é *Verbum-Palavra* incarnada a impor outros conceitos de comunicação (*qui loquitur, quasi sermones Dei*, 1Pe 4,11) e reflexão, geradores de novos *genera* de expressão (*acta martyrum, passiones, homilia, hinologia... Confissões*). Ora este conceito teocêntrico da palavra é um dos pressupostos chaves das *Confissões* de Agostinho.

a) S. PAULO

Paulo é talvez a expressão mais perfeita desta força da Palavra. Segundo A. Von Harnack [98], «antes de Agostinho, somente S. Paulo e o salmista puderam fazer uso de uma tal força de linguagem». O relato da sua experiência de encontro com o Ressuscitado [99] foge, porém, aos parâmetros dos relatos de conversão filosófica ou mesmo religiosa, para se aproximar mais do tipo de vocação profética que transformou o Rabino zeloso em Apóstolos dos gentios [100].

[95] Bem sabemos que, se no tempo de Tertuliano «não se nascia cristão», na idade de Agostinho a situação alterou-se significativamente. O próprio filho de Mónica já nasceu cristão ou, pelo menos, numa família e cultura semi-cristãs. Depois da «conversão» do Império, na pessoa de Constantino, a *conversio* requerida a quem se torna cristão é bem menos exigente. O cristianismo penetrara, na idade de Agostinho, todos os âmbitos da sociedade e todas as formas de expressão figurativa e literária. Nestas novas circunstâncias, a conversão assume um carácter muito mais interior. No novo contexto de *pax*, a «confessio fidei» é agora essencialmente um 'testemunho' dado com a vida e a palavra» (CLEMENTE ALEXANDRINO, *Strom.* IV,4,15), e deve procurar novas formas de expressão, tanto existenciais (monaquismo) como literárias (Confissões).

[96] AMBRÓSIO, *Ep.* 18,23: «sed maiorum, inquit, servandus est ritus. Quid quod omnia postea in melius profecerunt?»

[97] No seu *Ad nationes* TERTULIANO, informa-nos de que os cristãos eram identificados com um *tertium genus*: «Plane, tertium genus dicimur» (1,8). Por outra sua obra apologética ficamos a saber que, no teatro de Cartago, pelo ano 200, se gritava: *Usque quo genus tertium?* (*Scorpiace*, 10,10). Cf. Ch. MOHRMANN, *«Tertium genus». Les relations judaisme, antiquité, christianisme reflétées dans la langue des chrétiens*, in *Etudes sur le Latin des Chrétiens* IV (Roma 1977) 195-210.

[98] A. VON HARNACK, *Le Confessioni di S. Agostino*, Piacenza 1909, 169.

[99] O relato da crise interior e conversão de Paulo aparece, em *Actos* 22,5-16; 26,9-18, na boca do próprio Paulo. Cf. ainda *Actos* 9,1-9; *Gálatas* 1,11-20. Cf. H. D. SAFFREY, *Aspects autobiographiques dans les épîtres de l'Apôtre Paul*, in AA. VV., *L'invention de l'autobiographie*, 133-138.

[100] TERTULIANO, *Scorpiace*, XIII,1: «Paulus vero apostolus de persecutore, qui primus ecclesiae sanguinem fudit, postea gladium stilo mutans et convertens machaeram in aratrum, lupus rapax beniamin...». A tradição patristica preferirá falar de «Conversão», em contraste com os hereges que qualificam o evento de Damasco como «vocação» ou «revelação». Cf. G. PANI, *Vocazione di Paolo o conversione? La storia del cristianesimo dei primi secoli di fronte all'evento di Damasco*, in L. PADOVESE, *Atti del III Simposio di Tarso su S. Paolo Apostolo*, Roma 1995, 61.

A verdade, porém, é que a experiência narrada por Paulo permanecerá o paradigma referencial das grandes conversões, desde S. Agostinho a Martinho Lutero. Os discursos auto-apologéticos de *Actos*, onde evoca a sua conduta passada em função da nova condição post Damasco, constituem o primeiro texto autobiográfico da literatura cristã (cf. 22, 3-21. 26,4-20; cf. Gl 1,11 ss.) [101].

O motivo central desta experiência de transformação radical operada pela graça do encontro com Cristo retornará, como um eco, em todos as conversões repentinas:

PAULO, *Actos*: «subito de caelo circumfulsit me lux copiosa» (22,6-7; 26.13-14);

JUSTINO, *Diálogo*, 8,1: «senti imediatamente que se acendia um fogo na minha alma» (ἐμοῦ δε παραχρῆμα πῦρ ἐν τῇ ψυχῇ ἀνήφθη).

CIPRIANO, *Ad Donatum* 4: «Sed postquam undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, postquam caelitus spiritu hausto in nouum me hominem nativitas secunda reparavit»;

COMODIANO: *Carmen*. v. 10: «*qui misero vacillanti tandem adluxit!*»; v. 12: «statim mihi lampada fulsit»

AGOSTINHO, *Conf.* 8,12,29: «quasi luce securitatis infusa cordi meo dubitationis tenebrae diffugerunt».

HILÁRIO, *De Trinitate*, I,18: «Novis enim regenerati ingenii sensibus opus est, ut unumquemque conscientia sua secundum caelestis originis munus inluminet».

b) JUSTINO usa o mesmo tipo de expressões paulinas [102] para falar da conversão como uma total renovação moral motivada pelo encontro com Cristo [103]. É a doutrina do «homem novo» desenvolvida no contexto da catequese baptismal que insistia na ideia da «reformatio» radical [104] do «homem velho» (Ef 4,22-24 e Col 3,9-10).

[101] P. COURCELLE, *Les Confessions*, 119.

[102] Como faz notar B. POUDERON, *La conversion chez les Apologistes grecs*, in AA. VV., *De la conversion*, Paris 1997, 156. Cf. JUSTINO, *1Apol.* 14,2-3.

[103] JUSTINO, *1Apol.* 14,2-3: «Antes nós compraziamo-nos na dissolução; agora, abraçamos apenas a temperança; Antes entregávamo-nos às artes mágicas; agora, consagramo-nos ao Deus bom e ingénito; antes amávamos o dinheiro e as rendas dos nossos bens acima de tudo, agora colocamos em comum o que possuímos e damos uma parte para todo o que se encontra em necessidade; Antes nós odiávamos e matávamo-nos mutuamente e não partilhávamos o lar com os que não pertenciam à nossa raça e costumes; agora, depois da vinda de Cristo, vivemos em comum e rezamos por nossos inimigos...».

[104] Cf. G.B. LADNER, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge 1959, 133-152.

No exórdio do seu *Diálogo* com o judeu Trifão [105], Justino apresenta-nos um relato-memória da sua conversão à doutrina cristã «superior a toda a filosofia» [106]. Deixando de parte a discussão acerca do valor histórico dos dados autobiográficos e das inegáveis reminiscências literárias emprestadas dos tradicionais diálogos filosóficos evidentes neste prólogo do seu *Diálogo* [107], o que é para nós significativo é o facto de Justino fazer preceder o debate, onde a exegese das escrituras ocupa o espaço central, dum resumo da sua conversão ao cristianismo. Desde já advertimos para esta associação da exegese das Escrituras à conversão que encontraremos em todos os convertidos cristãos:

JUSTINO, *Diálogo* 8,1: «... e apoderou-se de mim o amor pelos profetas» (καὶ ἔρως ἔχει με τῶν προφητῶν).

TACIANO, *Ad graecos*, 29: «No meio das minhas graves reflexões vieram-me cair à mão, por acaso, umas escrituras bárbaras» [108].

CIPRIANO não é explícito; porém, quer pelos seus escritos, que por referências indirectas [109], podemos aperceber-nos da importância das escrituras na sua conversão.

HILÁRIO, *De Trinitate* I,5: «Haec igitur multa adque alia eiusmodi cum animo reputans, incidi in eos libros quos a Moyse adque a profetis scribtos esse Hebraeorum religio tradebat».

AGOSTINHO: o itinerário espiritual de Agostinho, tal como o de Hilá-

[105] JUSTINO, *Diálogo*, 2,1-8,2. Este texto tem merecido a atenção de numerosos trabalhos em diversas línguas: G. GIERGENTI, *Giustino martire. Il primo cristiano platonico*, Milabi 1995, 57-64; N. NYLDAHL, *Philosophie und Cristentum. Eine Interpretation der Einleitun zum Dialog Justins*, Copenhague 1966; J.C.M. VAN WINDEN, *An Early Christian Philosopher. Justin Martyr's Dialogue with Trypho, Chapters One to Nine*, Leyde 1971; IDEM, *Le portrait de la philosophie grecque dans Justin, Dial. 1,4-5*, in *Vigiliae Christianae* 31 (1977) 181-190; O. SKARSAUNE, *The Conversion of Justin Martyr*, in *Studia Theologica, Scandinavian Journal of Theology* 30 (1976) 53-73; G.I. GARGANO, *L'Anziano incontrato da Giustino. Un amico del Logos? o il Logos stesso?*, in *Festschrift T. Spidlík*, Munique 1985, 41-64; E. ROBILLARD, *Justin. L'itinéraire philosophique*, Montréal-Paris 1989.

[106] JUSTINO, *1 Apol.* 15,3; ID., *Diálogo*, 8,1.

[107] A verdade é que, pelo menos alguns dados deste resumo autobiográfico, são confirmados por outras fontes: nos *Actos* do seu martírio (2,3), Justino confessa ter-se esforçado por conhecer todas as doutrinas. Na sua *Segunda Apologia*, Justino confirma que, antes da sua conversão, foi realmente platónico (12,1). Cf. L.W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life and Thought*, Cambridge 1966, 11; G. GIRGENTI, *Giustino Martire, il primo cristiano platonico*, Milão 1995, 43-50; B. BAGATTI, *S. Giustino nella sua patria*, in *Antonianum* 19 (1979) 319-331.

[108] Para Agostinho será bem mais difícil aceitar os barbarismos das Escrituras cristãs, cf. *Conf.* III,5,9; *Semo*, 51,5,6.

[109] Cf. PÔNCIO, *Vita Cypriani*, 3,5. CIPRIANO, *Ad Donatum* 15. A mesma substituição dos «discursos humanos» pela «palavra divina» em *Fort.* 5.

rio [110], consiste fundamentalmente no encontro com a inteligência espiritual das Escrituras, tal como estas eram expostas habitualmente nas homilias do bispo Ambrósio. Como resultado, em grande parte, da pregação do Bispo de Milão, o filho de Mónica começou aderir à *auctoritas* das Escrituras, procurando recolher manuscritos bíblicos para aprofundar o seu estudo [111]. Até culminar com o grande momento do *tolle, lege* (VIII,12,29) [112].

Voltando ao texto de Justino, recordemos que este, antes de entrar no diálogo exegético com o Judeu Trifão, remete o seu interlocutor para uma forma de «diálogo da alma consigo mesma» [113]. Este «entrar em si» coincide normalmente com um «afastamento-separação» no espaço (do público ao privado) e na atitude da alma (da distracção à atenção) [114]. É, sem dúvida significativa esta coincidência sobre o espaço da conversão:

JUSTINO decide «retirar-se na quietude absoluta e fugir ao tumulto dos homens, dirigindo-se a uma localidade não longe do mar» [115].

TACIANO, confessa: «entrando em mim mesmo, comecei a perguntar-me de que maneira me seria possível encontrar a verdade» [116].

CIPRIANO, procura a solidão de um recanto tranquilo do seu jardim, para narrar a sua conversão [117].

Em HILÁRIO esta procura do espaço da conversão está apenas implícita [118].

AGOSTINHO: todo o caminho de conversão de Agostinho é marcado por sucessivos «retiros», até ao culminar da cena do jardim de Milão no qual decidira refugiar-se para evitar a companhia dos seus amigos [119].

Justino, «mais amigo das ideias que da acção» [120], no seu itinerário espiritual em busca sedenta e sincera da verdade, percorre as diversas escolas filosóficas,

[110] HILÁRIO, *De Trinitate* I,10: «Proficit mens ultra naturalis sensus intellegentiam et plus de Deo quam opinabatur docetur».

[111] AGOSTINHO, *Conf.* VI,5.8. 11,18 VI,5,8.

[112] Cf. A. PLLASTI-F. COCCHINI, *Bibbia e storia nel cristianesimo latino*, Roma 1988, 18-33. Face todos estes precedentes que associam sempre a conversão à recta interpretação das Escrituras, compreendemos melhor porquê as duas partes tão distintas e ao mesmo tempo tão ligadas das *Confissões* agostinianas que tanta estranheza tem provocado entre os modernos apenas.

[113] JUSTINO, *Diálogo*, 3,3. Tema com uma longa tradição filosófica: cf. PLATÃO, *Teeteto*, 189e; *Sofista*, 263e; *Filebo*, 38e.

[114] Cf. TACIANO, *Ad Graecos*, 1,3; 26,3; 32,1; AGOSTINHO, *Conf.* VII,10,16.

[115] JUSTINO, *Diál.* 8,1: «*Reflectindo comigo mesmo sobre os argumentos do ancião...*»

[116] TACIANO, *Ad Graecos*, 29.

[117] Cf. CIPRIANO, *Ad Donatum*, 1.

[118] Cf. HILÁRIO, *De Trinitate*, I,5. 1,8.

[119] AGOSTINHO, *Conf.* VIII,12.

[120] JUSTINO, *Diálogo*, 3,3.

até encontrar no platonismo o que julgava ser a resposta para a sua demanda. Primeiro o estoicismo, a filosofia da moda caracterizada por um marcado individualismo intimista, bem expresso nos monólogos interiores (εἰς εαυτόν) de Marco Aurélio, ao que se seguiram as escolas peripatética e pitagórica, acabando por se ver conduzido a um «beco sem saída» [121]. Neste estado de alma, decide-se a abraçar a filosofia platónica, chegando a convencer-se de ter atingido a sabedoria, e a tal «visão de Deus, para a qual se orienta a filosofia platónica» [122].

Bem sabemos que mais que «platónica», a filosofia a que Justino se refere se identifica com o medioplatonismo, corrente filosófico-espiritual dominante, caracterizada por uma importante componente religiosa e eclestismo espiritual [123]. É, sem dúvida, significativo o facto de a «conversão» de Justino ocorrer neste seu período platónico. O referido percurso filosófico conduzira-o da doutrina mais materialista do estoicismo até à mais espiritualista do medio-platonismo que funcionou, como sucederá com Agostinho, como uma verdadeira *praeparatio fidei*, na media em que implicava uma conversão à interioridade, etapa essencial no itinerário da fé [124], e o introduzira na inteligência das verdades espirituais e na contemplação das ideias [125].

Todavia, o extraordinário (elemento sempre presente nos relatos de conversão, onde a providência e graça divina são determinantes) acontece: Quando o filósofo julga ter encontrado a solidão procurada num local retirado, surge uma presença insólita, sob as vestes de um misterioso ancião. Será este «venerando ancião» (visto por alguns, como a incarnação do Logos *didàskalos*[126],

[121] JUSTINO, *Diálogo*, 2,6: ἐν ἀμηχανᾳ δέ μου ὄντος ἔδοξέ.

[122] JUSTINO, *Diálogo*, 2,6; cf. 3,4: «não falam os filósofos sempre de Deus? não investigam eles constantemente sobre a sua unidade e providência? não tem a filosofia por objectivo investigar sobre o divino?». Simpliciano, que prestará grande ajuda com itinerário de conversão de Agostinho, felicitou o jovem africano «por não ter caído nas obras de outros filósofos... mas sim nos platónicos nos quais, por mil modos, se insinua Deus e o Verbo», AGOSTINHO, *Conf.* VIII,2,3. Séneca diria que o fim da filosofia é a busca da virtude, *Ep.* 89,8: «Philosophia studium virtutis est».

[123] O que explica a experiência comum dos convertidos que percorreram várias experiências filosóficas e religiosas. Taciano chega à verdade por que ansiava, após «ter visto todas essas coisas (doutrinas), e ainda depois de se ter iniciado nos mistérios e examinado as religiões de todos os homens». Sobre o medioplatonismo, Cf. S. LILLA, *Medio platonismo*, in DPAC II, 2198-2202.

[124] De facto, como bem sustenta W. JAEGER, «e essência da educação filosófica platónica consiste numa 'conversão' tomada no sentido originário, localmente simbólico da palavra» (*Paideia*, 696). A alegoria da caverna parece continuar a ser uma das referência da conversão cristã: «Tinha as costas voltadas para a luz e a cara voltada aos objectos por ela iluminados», *Conf.* IV,16.

[125] JUSTINO, *Diálogo*, 1,6.

[126] G. I. GARGANO, *L'immagine dell'ape laboriosa di Prov. 6,8 ABC e la didascalia trasmessa dai Padri cristiani*, in AA. VV., *La Tradizione: Forma e modi. XVIII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, Roma 1990, 267, n. 5.

por outros como figura da tradição cristã) que o ajuda a passar do Deus dos filósofos ao Deus dos Profetas [127].

O tema do diálogo que se segue com singular interlocutor é o da reflexão filosófica e o da busca da felicidade [128]. O ancião, depois de ter mostrado a incapacidade da razão humana para alcançar a verdade apenas pelas suas faculdades e forças [129], leva Justino a descobrir que tudo isso que ele procura não se encontra nas doutrinas filosóficas nem na superior filosofia platónica, mas sim nos Profetas «que falavam inspirados». E convida-o à oração, «para que se abram as portas da luz, pois — garante o ancião — estas coisas só as pode compreender... quem Deus e o seu Cristo concede de as compreender» [130].

Este apelo à oração irrompe como a passagem da *epistrophê* platónica à *metánoia* cristã que identifica o espaço do recolhimento e do homem interior com o horizonte da epifania do homem orante, isto é, do homem enquanto criatura aberta ao agir de Deus [131]. Depois deste apelo à oração, que abriu a porta de passagem do racionalismo orgulhoso da filosofia à submissão à Palavra revelada [132], o ancião retirou-se, e logo se manifestaram os primeiros frutos da nova atitude orante [133]: *«Um fogo súbito se acendeu em minha alma; enamorei-me pelos profetas e por estes homens que são amigos de Cristo. E à medida que reflectia em mim mesmo sobre o que ele me dissera, eu descobria que esta filosofia é a única segura e proveitosa»* [134].

Tendo presente que tanto Justino, que do platonismo passou à compreensão dos *testimonia* [135] dos «profetas inspirados», como Agostinho que dos *libri platonicorum* passou, *avidissime*, à leitura das Escrituras (sobretudo, aos escritos

[127] Também aqui poderemos estar perante uma estilização literária. Luciano, no seu *Ménipo* (6), narra como o seu personagem, depois de uma crise de cepticismo religioso, tendo procurado um novo guia, decidiu consultar diferentes filósofos (epicureos, cínicos, peripatético), até que se entregou a um mago caldeu, «um homem de cabelos brancos, e com uma barba venerável chamado Mithrobarzanes» que o conduz aos infernos, onde recebe a revelação.

[128] JUSTINO, *Diálogo*, 3,4.

[129] JUSTINO, *Diálogo*, 3-6.

[130] JUSTINO, *Diálogo*, 7,3.

[131] Por isso Agostinho suplica: «converti ad Dominum», *Conf.* VI,11.

[132] Cf. JUSTINO, *Diálogo*, 7,1.

[133] JUSTINO, *Diálogo*, 7,1-3.

[134] JUSTINO, *Diálogo*, 8,1-2.

[135] Também Justino se refere com certeza a estes *Testimonia* recolhidos dos Profetas, lidos à luz de Cristo, e dos quais fará um abundante uso no seu *Diálogo*. Sabemos que era prática comum, no contexto da «conversão» do judaísmo ao cristianismo, o uso destes *«extractos da Lei e dos Profetas acerca do Salvador e de toda a nossa fé»*, MELITÃO DE SARDES, in EUSÉBIO, *Hist. Eccles.* IV,26,12-13.

de Paulo [136]), poderíamos perguntar, porque razão não repousaram Justino e Agostinho na filosofia platónica? ou, por outras palavras, que distingue a conversão filosófica da cristão?

Como a resposta tem que ser breve, diríamos que enquanto a primeira procura as vias da *beata vita* através de uma «conversão da alma à contemplação das ideias divinas» [137] e na qual apenas a alma, isto é, uma parte do homem, pela sua natural *syngéneia* se vê implicada no retorno à sua ὁμοίωσις com a divindade [138]; a conversão cristã, em contrapartida, envolve o homem todo que é *imago Dei* permanecendo na sua concreteza somática, histórica, individual e social (*a capite usque ad pedes in loco est*) [139].

Por outro lado, a conversão cristã, sendo fruto da conjugação do *logos* (itinerário racional) e da *karin* (intervenção divina), gera, naturalmente, a *confessio*. De facto, é precisamente a experiência da graça, do imprevisto e da profunda transformação operada que lava o *lógos* humano a assumir os seus limites e a dialogar com graça transformante. A *narratio* da *conversio* tende então a transformar-se em *confessio* (*laudis, peccatorum, fidei*).

c) TACIANO, um contemporâneo de Justino, narra-nos, por volta do ano 170, em primeira pessoa e em forma muito resumida, os motivos da sua conversão ao cristianismo.

Após ter constatado a vanidade dos filósofos e da cultura helénica em geral, confessa o próprio, de *«se ter iniciado nos mistérios e examinado as religiões de todos os homens entrando em mim mesmo, comecei a perguntar-me de que maneira me seria possível encontrar a verdade. No meio das minhas graves reflexões, vieram casualmente parar-me às mãos umas escrituras bárbaras mais antigas que as doutrinas dos gregos e muito mais divinas em confronto com os erros dessas. Sucedeu que acreditei nestes [escritos] pela simplicidade da linguagem, pela modéstia dos narradores, pela explicação fácil da criação do universo, pelo conhecimento do futuro, pela excelência das coisas anunciadas e pelo soberano de todas as coisas. E uma vez instruída a minha alma pelo próprio Deus, compreendi que a doutrina helénica me levava à condenação; em contrapartida, a bárbara libertava-me da servidão do mundo e afastava-me de muitos senhores e tiranos*

[136] Por isso, confessa o Hiponense, logo «as abracei e verifiquei que tudo quanto tinha lido nesses livros [platonicorum] também se encontrava nestes com mais exaltação da tua graça, para que não se glorie como de coisa sua...», *Conf.* VII,21.

[137] Cf. M. G. GOMEZ, *La «conversion» segun Socrates y Platon*, in *Revista Agustiniana* 27 (1986) 72-77.

[138] Cf. PLATÃO, *Teeteto*, 176 a-d; PLOTINO, *En.* I,6,88; IV,16.

[139] AGOSTINHO, *Conf.* VI,3.

infinitos. Ela nos dá não o que tínhamos recebido, mas sim o que, uma vez recebido, o erro nos impedia de possuir» [140].

Bem sabemos que o apologista siriaco dificilmente reconheceria algum papel propedêutico à filosofia no itinerário da fé. Segundo as suas palavras, é «o próprio Deus que guia a alma» na compreensão das Escrituras e das verdades da fé [141]. E este é um dos elementos novos do género autobiográfico cristão que prepara as *confissões*: isto é, a presença, além do «eu» narrante e narrado, de um Tu que intervém miraculosamente, através de diversas mediações, no itinerário espiritual daquele com quem estabelece diálogo.

Essa acção gratuita de Deus é, porém, sempre mediada por um mistagogo ou *didáskalos* que introduz o iniciado nos mistérios das Escrituras e da fé. A *didaskalía* consiste essencialmente no encontro com o sentido espiritual e profundo das Escrituras [142]. Neste contexto, Ambrósio e Simpliciano estão para Agostinho como Ananias está para Paulo, ou o presbíterio Ceciliano para Cipriano e o misterioso ancião está para Justino: Todos eles assumem o papel do *hierofante* que conduz da verdade platónica à revelação das Escrituras e introduz nos mistérios da fé da Igreja. Neste itinerário de «retorno», o «pedagogo» providencial faz a ponte entre os dois mundos e os dois *status* que separam o «homem velho» da «nova criatura».

Voltando ao texto de Taciano, encontramos nele recapitulados os «lugares» típicos da narração de conversão já atestados em Justino:

- O elemento autobiográfico usado como instrumento apologético.
- A *narratio* é motivada por uma finalidade protréptica [143].
- A procura da verdade como grande motor do itinerário transformante e de superação do «erro».
- Tudo começa com um desencanto ou crise provocada pela constatação da inconsistência das propostas filosóficas e religiosas pagãs.
- Esta «crise» cria a situação favorável para a auto-reflexão: «entrei em mim mesmo» (Justino, 3,1: «com esta disposição, decidi recolher-me na solidão»).
- Este «entrar em si» coincide normalmente com um «afastamento--

[140] TACIANO, *Ad Graecos*, 29.

[141] Também Justino reconhece que a conversão é obra da graça divina que lhe permite compreender as Escrituras: «Deus deu-me a graça de entender as Escrituras e, sem inveja, convido todos para que participem desta graça», *Diálogo*, 58,1.

[142] Cf. JUSTINO, *Diálogo*, 7,1.

[143] JUSTINO, 8,2: «sou filósofo (=cristão) e desejaria que todos os homens, seguissem com o mesmo empenho que eu as doutrinas do Salvador» (8,1); Cf. AGOSTINHO, *Conf.* X,4.

-separação» no espaço (face ao mundo envolvente) e no tempo (face ao passado) [144].

- Esta crise aviva ou desperta a reflexão e o desejo forte de encontrar uma saída, uma resposta.
- O encontro ocasional (providencial) com as Escrituras.
- Para entender e acolher as doutrinas aí anunciadas, o homem tem de ser «instruído por Deus» (segundo Justino «só a graça dada por Deus lhe permite compreender as Escrituras)» [145].
- As Escrituras aparecem como resposta às grandes questões do passado (criação/origem) e do futuro (destino do homem e do cosmos).
- A conversão é interpretada como «libertação» do erro e de todas as tiranias.

d) TEÓFILO: Alguns anos após Taciano (cerca do ano 180), outro apologista, Teófilo de Antioquia que provinha de uma família pagã e recebera uma educação grega, converteu-se à leitura dos profetas e deixou-nos, também ele, uma brevíssima nota autobiográfica relativa a essa conversão, onde reencontramos alguns destes elementos (a meditação/reflexão; passagem da incredulidade à fé, as Escrituras dos Profetas inspirados [146], as escrituras como iluminação da fé e do futuro).

Depois de convidar o seu amigo pagão Autólico, a «abandonar o cepticismo e a aderir à fé», deixa o seu próprio testemunho:

«*Também eu não acreditava, que isto* [a ressurreição], *pudesse existir mas agora, depois de ter meditado sobre tudo isto, tenho fé. E, assim, pus-me a ler as Sagradas Escrituras dos santos profetas, os quais, por meio do Espírito de Deus, predisseram o que veio a acontecer do modo que aconteceu*» [147].

É verdade que as conversões de Justino como a de Taciano se colocam mais no campo da procura intelectual e menos no âmbito da experiência religiosa e dogmática no qual se insere o apelo de Teófilo. Não devemos, porém, nestes como no caso de Agostinho, desfasar as duas dimensões. Nestes textos autobiográficos de conversão tudo está orientado à *confessio fidei*, que, por sua

[144] Cf. TACIANO, *Ad Graecos*, 1,3; 26,3; 32,1; JUSTINO, *Diálogo* 3,1; AGOSTINHO, *Conf.* VII,10,16.

[145] JUSTINO, *Diálogo*, 58,1: «Deus deu-me a graça de entender as Escrituras e, sem inveja, convido todos para que participem desta graça». A mesma afirmação em TEÓFILO, *Ad Aut.* III,23.

[146] Por isso Aristides convida o Imperador Adriano, a quem dirige o seu escrito, a ler as Escrituras dos cristãos que confirmam todas as verdades defendidas pelo apologista, *Apologia* 15,9.

[147] TEÓFILO, *Ad Autol.* I,14.

vez, nos introduz já, ainda que liminarmente, na atmosfera espiritual das *Confissões*.

e) PSEUDO-CLEMENTINAS: Clemente, o herói do primeiro romance cristão conhecido por *Pseudo-clementinas* (finais do séc. I, ou início do II) [148], confidencia-nos também, sob a forma de monólogo interior, como, desde a infância, vivera angustiado pela consciência da condição mortal do homem e pelo problema da origem do mundo [149]. Decepcionado pelas contradições dos filósofos [150], chega ao conhecimento de uma nova doutrina vinda da Judeia à qual adere sem hesitar [151].

É pouco provável que Agostinho, quando redige as suas *Confissões*, conhecesse este romance que gozou de uma notável difusão também no ocidente, sobretudo após a tradução de Rufino levada a cabo apenas no ano de 406. Mesmo assim, vale a pena notar alguns dos elementos constitutivos da narração de conversão que retornarão em Agostinho:

• O diálogo da alma consigo mesma: «perguntava a mim próprio», «respondia a mim mesmo» (4). Como observa P. Courcelle, «le monologue intérieur d'Augustin au livre VI [des Confessions] rapelle curieusement celui de Clément» [152].

• A evocação das memórias passadas e suas inquietações: «Eu, Clemente, nascido em Roma, desde a adolescência procurei ser honesto, mesmo quando as minhas inclinações interiores eram como que paralisadas por inquietude e desconforto» (1).

• A alma inquieta com as questões fundamentais e a procura de respostas: «Tinha, na verdade, um pensamento fixo — e desconhecia verdadeiramente a sua origem — que despertava frequentemente na minha mente a minha condição de ser mortal e, ao mesmo tempo, me colocava a interrogação: existirá para mim uma vida após a morte? ou estou condenado a desaparecer totalmente? existia já antes de ter nascido? Depois da morte não permanecerá absolutamente nenhuma memória desta vida? ou será que o tempo interminável

[148] Texto em B. REHM-G. STRECKER, *Die Pseudoklementinen*, GCS I, *Homilien*, Berlim 1992. Este escrito romanceado sofreu diversas reelaborações em diferentes datas. Os primeiros materiais remontam ao II e III século. Cf. O. CULLMANN, *Le problème littéraire et historique du roman pseudo-clémentin*, Paris 1930.

[149] *Recognitiones*, I,1-3 (PG I, 1207A).

[150] *Recognitiones*, I,3-4 (PG 11208A-B).

[151] *Recognitiones*, I,6 (PG I, 1210A). Cf. P. COURCELLE, *Les Confessions*, 94.

[152] P. COURCELLE, *Les Confessions*, 97.

reduzirá tudo ao esquecimento e silêncio de modo que não só cessamos de existir, mas também se perderá a memória da nossa existência? (*ibid*) [153]

• a urgência da procura da verdade, face à morte e ao destino que se lhe segue [154].

• o problema do tempo e do destino do homem: «existirá para mim uma vida após a morte?»

• o problema da criação, origem e sentido da criação: «Uma outra série de perguntas me atormentavam: Quando foi feito o mundo? e se foi totalmente criado, antes de ser feito o que existia? ou existiu sempre? De facto, parecia-me inevitável que, se teve um início, também seria de certeza finito; mas se terá um fim, o que sucederá depois, senão o esquecimento e o silêncio universal? Ou talvez exista algo que agora a nossa mente de mortais não consegue imaginar?» (1).

• O desejo de encontrar resposta para estas inquietações levam Clemente a frequentar diferentes escolas filosóficas e a pôr-se a caminho ao encontro dos melhores guias: «Desde a adolescência, portanto, estava envolvido em semelhantes interrogações. Por isso, com o desejo de aprender algo, pus-me a frequentar escolas filosóficas...» (*ibid*).

Perante as evidentes contradições e inutilidade das discussões filosóficas, Clemente vê-se numa encruzilhada de cepticismo: «não conseguia encontrar segurança em nada de quanto era afirmado; porém, também não era capaz de afastar de mim o meu desejo de procurar» (*Ibid.* 3)... «Que fazer então? Farei assim: irei ao Egipto e lá me farei amigo dos Hierofante ou dos profetas dedicados aos segredos sagrados dos santuários...» (5).

Todavia «um certo filósofo amigo de família» demoveu-o de tal propósito. E, mais uma vez, inesperadamente chegou aos seus ouvidos a notícia «de que existia um tal na Judeia que iniciara a sua actividade, no sentido de anunciar a boa nova do Reino de Deus» (6).

A correspondência formal de alguns elementos nos textos já considerados, e a sua afinidade com as *Confissões* de Agostinho saltam à vista. Todavia, as semelhanças são, sobretudo no caso das *Pseudo-Clementinas*, apenas aparentes. De

[153] *Pseudo-Clementinas*, 4: «Este e outros pensamentos do género me ocorriam, vindos não sei de onde, e continuamente se removiam na alma, destruindo-me o coração com uma incrível angústia. Mas sucedia algo pior! quando conseguia afastar este tipo de problemas, convencendo-me que fossem de segunda importância, surgiam em mim ondas de angústia ainda mais violentas. Possuía, de facto, dentro de mim uma companhia incomparável que não me dava sossego: um desejo intenso de imortalidade» (4). Confronte-se com AGOSTINHO, *Conf.* VI,16.

[154] AGOSTINHO, *Conf.* IV,11: «numquam tanta et talia pro nobis diuinitus agerentur, si morte corporis etiam vita animae consumeretur. quid cunctamur igitur relicta spe saeculi conferre nos totos ad quaerendum deum et vitam beatam?».

facto, tanto o género literário romanceado e pseudo-epigráfico como o espírito que preside este trecho autobiográfico aproximam-se mais das pseudo-confissões de Luciano de Samosata que da sinceridade transparente da obra de Agostinho. Esta diferença qualitativa tem a ver essencialmente com uma substancial divergência de perspectiva existencial e teológica: enquanto o filho de Mónica, em todo o seu percurso «desorientado», se sente conduzido por Deus, nestas narrações «alegóricas» de conversão de inspiração pagã o protagonismo é atribuído ao convertido.

f) CIPRIANO: Algo de totalmente diverso vamos encontrar num precedente bem mais próximo de Agostinho não só no tempo como também no espírito. Refiro-me às «confissões» de S. Cipriano, nas quais a intervenção divina ocupa definitivamente o centro da narração da sua conversão. Num belo dia de Outono, aproveitando as férias das vindimas, Cipriano retira-se com o seu amigo Donato para uma vila dos subúrbios de Cartago. Primeiro, os dois amigos passeiam por entre o bosque e admiram a beleza da paisagem. Mas logo, para evitarem os encontros inoportunos e o ruído doméstico, recolhem-se num recanto tranquilo do jardim da sua vila [155].

É neste o ambiente ideal que Cipriano encena o seu relato de conversão. E a nossa mente é imediatamente transportada para o famoso episódio de *Confissões* VIII,12 (*tolle lege*). E não é sem razão que o ilustre historiador Monceaux afirmava que estas páginas de Cipriano «marquent presque l'avènement d'un genre littéraire, annoncent directement les *Confessions* de Saint Augustin» [156].

Neste caso estamos seguros de que Agostinho conheceu bem o *Ad Donatum* de Cipriano [157]. Num dos seus sermões cita mesmo o longo parágrafo em que o Bispo de Cartago narra a sua experiência de conversão [158].

Ambos os autores africanos nos oferecem não já uma elaboração literária que alegoriza o caminho ideal e exemplar de todo o Homem para a verdade, mas estamos perante o drama pessoal real da transformação interior, como experiência realmente vivida e, como tal, tornada pública e proposta aos outros.

Efectivamente, a descrição da profunda transformação esipritual, apresenta-

[155] Cf. CIPRIANO, *Ad Donatum*, 1.

[156] P. MONCEAUX, *Histoire Littéraire de l'Afrique Chrétienne*, II, Paris 1902, 266.

[157] No seu *De doctrina christiana*, escrito pouco tempo antes das *Confissões*, Agostinho cita mesmo um extenso período do primeiro capítulo da obra de Cipriano (IV,14,31); Cf. *Sermo*, 311,7,7 (PL XXXVIII,1416); *Sermo* 312,2,2 (PL XXXVIII, 1420); P. COURCELLE, *Antécédents autobiographiques des Confessions de Saint Augustin*, in *Rev. de Philologie* 31 (1957) 28-29; IDEM, *Les Confessions*, 120.

[158] AGOTINHO, *Sermo*, 312,2, cita *Ad Donatum* 3-4.

da no *Ad Donatum* [159] em forma de solilóquio, contém *in nuce* as grandes componentes que serão desenvolvidos nas *Confissões*.

Além dos elementos habituais que já encontramos nas narrações «típicas» de conversão (o elemento retroinspectivo? [160], a passagem do erro à verdade, a mudança radical...), ambas as narrações assentam nas experiências reais de dois percursos espirituais com muito de comum: Ambos formados nas *bonae artes* (*Vita* 2,1) exerceram o magistério da retórica [161]; Cipriano, como Agostinho, passou por um tempo de formação (*da magistrum*), e de iniciação ao estudo bíblico sob a guia do presbítero Ceciliano que o retirara do erro passado (*a saeculari errore correxerat*) [162]; ambos passaram pela experiência da renúncia ao *saeculum* e aos bens que com este se identificam.

A partir desta base biográfica comum, merecem ser relevados os traços que, na forma de descrever uma experiência vivida, mais aproximam Cipriano de Agostinho:

- A confissão dos pecados e dos erros passados [163], embora ainda incipiente, na medida em que a conversão é apresentada como a passagem das trevas e erros passados a uma vida de graça;
- O carácter extraordinário da «mudança» [164] operada de forma humanamente inexplicável, pela acção de Deus [165]: *Qui possibilis tanta conversio?* [166];

[159] Composto logo a seguir ao seu baptismo, isto é, pelo ano 245, este tratado conserva ainda um ambiente próximo do «Diálogo» de Justino e sobretudo do *Octavius* de Minucio Félix. Dontao é um velho amigo de Cipriano que acaba também de fazer a mesma experiência da «morte para o mal e nascimento para a virtude» (15).

[160] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 4: «Haec egomet saepe me cum».

[161] JERÓNIMO, *De vir. ill.* 67; ID., *Ep.* 84,2. O próprio Agostinho confirma os dotes oratórios de Cipriano, *Sermo* 312,4.

[162] Sendo, por isso considerado o «pai da sua nova vida» (*novae vitae parens*), PÔNCIO, *Vita Cypriani*, 4,1-2.

[163] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 4: «Nam et ipse quam plurimis vitae prioris erroribus inplicatus tenebar, quibus exui me posse non crederem: sic vitiis adhaerentibus obsecundans... Scis profecto et me cum pariter recognoscis, quid detraxerit nobis quid ue contulerit mors ista criminum, vita virtutum».

[164] AGOSTINHO, *Sermo*, 311,7,7: «mutatus est Cyprianus» (PL 38, 1416); *Conf.* VII,6,15: «et legebat et mutabatur intus...»; *Contra Secund. man.* 24: «Quid me repente mutaverit».

[165] A mesma perplexidade manifesta Agostinho: «quasi diceret: Tu non poteris, quod isti, quod istae?» *Conf.* VIII,11,27. Recorde-se a definição de «conversão» de Agostinho: «dum autem nos convertimus, id est, mutatione veteris vitae resculpimus spiritum nostrum, durum sentimus et laboriosum ad serenitatem et tranquillitatem divinae lucis a terrenarum cupiditatum caligine retorqueri. Et in tali difficultate dicimus: convertere, domine, id est, adiuva nos, ut perficiatur in nobis conversio, quae te paratum invenit, et fruendum te praebentem dilectoribus tuis», *En. in psal.* 6,5.

[166] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 3-4: «Ego cum in tenebris atque in nocte caeca iacerem cum que in salo iactantis saeculi nutabundus ad dubius vestigiis oberrantibus fluctuarem vitae meae nescius,

• Uma experiência baptismal: o baptismo marca o momento crucial da passagem do «homem velho» à nova condição, uma mudança que envolve o homem todo (*manente compage hominem animo ac mente mutaret*);

• O contraste entre a memória da condição pretérita e a situação presente: (*nunc-quis sim-quis fuerat* [167]): face ao novo *status*, pós-conversão o cenário do passado é qualificado em termos intencionalmente negativos [168];

• A conversão como obra da graça (*Dei omne, quod possumus*) inspira o louvor: uma tal experiência transformante não é narrada em função do sujeito narrante, mas como reconhecimento e louvor de Deus, o verdadeiro autor de tal conversão [169];

• Dimensão eclesial da conversão: o processo[170] de transformação é orientado para uma situação de repouso no *portus* da fé da Igreja [171]. A grande descoberta de Agostinho será precisamente o de constatar aquilo que para Cipriano é obvio desde o momento da sua conversão, isto é, a historicidade do cristianismo na sua forma eclesial.

veritatis ac lucis alienus, difficile prorsus ac durum pro illis tunc moribus opinabar, quod in salutem mihi divina indulgentia pollicebatur, ut quis renasci denuo posset ut que in novam vitam lavacro aquae salutaris animatus, quod prius fuerat, exponeret et corporis licet manente conpage hominem animo ac mente mutaret. Qui possibilis, aiebam, tanta conversio, ut repente ac perniciter exuatur, quod vel genuinum situ materiae naturalis obduruit vel usurpatum diu senio vetustatis inolevit? alta haec et profunda penitus radice sederunt. Sed postquam undae genitalis auxilio superioris aevi labe detersa in expiatum pectus ac purum desuper se lumen infudit, postquam caelitus spiritu hausto in novum me hominem nativitas secunda reparavit, mirum in modum protinus confirmare se dubia, patere clausa, lucere tenebrosa, facultatem dare quod prius difficile videbatur, geri posse quod impossibile putabatur, ut esset agnoscere terrenum fuisse, quod prius carnaliter natum delictis obnoxium viveret, dei esse coepisse, quod iam spiritus sanctus animaret».

[167] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 3-4; AGOSTINHO, *Conf.* X,3,3.4,6; POSSIDIUS, «qualis ante perceptam gratiam... qualis iam sumpta gratia».

[168] CIPRIANO, *Ad Donatum*: 3: «Ego cum in tenebris etque in nocte caeca iacerem cumque in salo iactantis saeculi nutabundus ac dubius... fluctuarem, vitae meae nescius, veritatis ac lucis alienus...»; *Conf.* 5,14,25: dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans».

[169] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 3; *Ibid.* 4: «In proprias laudes odiosa iactatio est: quamuis non iactatum possit esse sed gratum, quicquid non virtuti hominis adscribitur, sed de dei munere praedicatur, ut iam non peccare esse coeperit fidei, quod ante peccatum est, fuerit erroris humani. Dei est, inquam, dei omne, quod possumus. Inde vivimus, inde pollemus, inde sumpto et concepto vigore hic adhuc positi futurorum indicia praenoscimus: sit tantum timor innocentiae custos, ut qui in mentes nostras indulgentiae caelestis adlapsu clementer dominus influxit, in animi oblectantis hospitio iusta operatione teneatur, ne accepta securitas indiligentiam pariat et netus denuo hostis obrepat».

[170] O papel assumido pelo presbítero Cecilius, dá e entender que a conversão de Cipriano não ocorreu assim tão bruscamente como no-la apresenta o próprio Cipriano e o seu biógrafo, Pôncio. A própria consciência das dificuldades (*qui possibilis tanta conversio?*) dá a entender que tudo decorreu de forma mais lenta, ainda que não tão demorada como o processo de Agostinho. Aliás, mesmo este último se expressa em termos semelhantes quando assinala o momento decisivo da conversão: *statim quippe cum fine huisce sententiae quasi luce securitatis infusa, Conf.* VIII,12,29; o mesmo em COMODIANO: *statim mihi lampada fulsit.*

• Objectivos comuns da narração: Em Cirpriano como em Agostinho, além da auto-justificação [172] (apologia perante os pagãos, no caso de Cipriano, perante os maniqueus e donatistas, no caso de Agostinho), ambos são movidos pela consciente função protréptica dos seus escritos, visando mover o leitor ou destinatário à mesma «conversão».

O facto de o texto do recém-convertido Cipriano continuar inserido e condicionado pelas regras do exórdio faz com que a sua narração se aproxime mais daquele resumo autobiográfico do prólogo do *De beata vita* a que Courcelle chamou as «primeiras confissões», do que das *Confissões* assim denominadas pelo próprio Agostinho [173]. Efectivamente, encontramos em ambos os textos significativas imagens comuns, como a metáfora da viagem [174], do porto [175] ou do monte [176], referidos à auto-experiência da conversão.

O que aproxima, porém, de modo particular Cipriano de Agostinho é a identificação sincera do «ego» narrado como o «ego» narrante (*ego...*) e o contraste entre dois tempos que marcam a «passagem» de um tempo e *status* passado à nova condição presente da *nativitas secunda* [177]. São estes os dois pólos entre

[171] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 14: «Vna igitur placida et fida tranquillitas, una solida et firma securitas, si quis ab his inquietantis saeculi turbinibus extractus salutaris portus statione fundetur: ad caelum oculos tollit a terris et ad domini munus admissus ac deo suo mente iam proximus, quicquid apud ceteros in rebus humanis sublime ac magnum videtur, intra suam iacere conscientiam gloriatur. Nihil adpetere iam, nihil desiderare de saeculo potest, qui saeculo maior est. Quam stabilis, quam inconcussa tutela est, quam perennibus bonis caeleste praesidium, inplicantis mundi laqueis solui, in lucem immortalitatis aeternae de terrena faece purgari»; AGOSTINHO, *Conf.* 1,1,1: «inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te» (BAug 13, 272); *ibid.* 13,9: «requies nostra locus noster»; cf. *ibid.* 6,16,26; 8,3,7.

[172] Cf. M. SAGE, *Cyprian*, Cambridge 1975, 128.

[173] P. COURCELLE, *Les premières «confessions» de Saint Augustin*, in *Revue des Etudes Latines*, 21/22 (1943/44) 155-174.

[174] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 3: «Ego cum... in salo iactantis saeculi nutabundus ad dubius uestigiis oberrantibus fluctuarem uitae meae nescius...».

[175] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 14; Nota 171. Para o jovem Agostinho o «porto» é o da filosofia: «ergo vides, in qua philosophia quasi in portu navigem», *De beata vita*, 1,5.

[176] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 6: «Paulisper te crede subduci in montis ardui verticem celsiorem»; AGOSTINHO, *De Beata vita*, 1: «unus immanissimus mons ante ipsum portum constitutus, qui etiam magnas ingredientibus gignit angustias, vehementissime formidandus cautissime que vitandus est».

[177] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 4.

os quais decorre a experiência da conversão; a que correspondem os dois tempos (passado-presente) em que se inscreve a memória e a confissão [178].

A conversão, como uma *secunda nativitas* implica não apenas uma nova *fides*, mas também uma total inversão de valores. O que, segundo Cipriano, só é possível graças à iluminação baptismal «recebida do alto». É precisamente no acento nesta dimensão da Igreja e da graça baptismal que Cipriano mais se distingue dos seus precedentes e mais se aproxima de Agostinho. Em ambos os narradores se manifesta a mesma passividade da fé ante a experiência da intervenção transformante da graça:

Dei est, inquam, Dei omne, quod possumus [179].

Da quod iubes et iube quod uis [180].

Por outro lado, apesar dos evidentes pontos de contacto, a distancia que separa o relato autobiográfico de Cipriano das *Confissões* de Agostinho é notória. Para o Bispo de Cartago, os seus erros e pecados privados são identificados com os pecados da sociedade e da cultura situada no cenário público da *civitas* dos homens da qual o convertido se destaca: «*iam saeculi et ipse misereberis tuique admonitus et plus in Deum gratus maiore laetitia quod euaseris gratuleris*» [181]. Neste aspecto, Cipriano revela-se ainda devedor do modelo de «conversões» filosóficas ou místicas pagãs, que consistiam essencialmente numa *fuga mundi* [182] que colocava o convertido na condição de «superioridade» [183] face ao comum dos mortais.

Em Agostinho é muito mais claro que a conversão cristã impele não a uma

[178] Cf. CIPRIANO, *Ad Donatum*, 3-4.

[179] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 4. *Ibid.* 14: «Nec ad hoc pretiis aut ambitu aut manu opus est, ut hominis summa vel dignitas vel potestas elaborata mole pariatur: et gratuitum de Deo munus et facile est».

[180] AGOSTINHO, *Conf.*, X,29; X,31; X,37.

[181] CIPRIANO, *Ad Donatum*, 6. A mesma imagem da «subida ao alto monte» aparece em *hab.* 21, para ilustrar as dificuldades da *via* que conduz *ad caelum*: «dum conamur ascendere colles et vertices montium» (CSEL III/1, 202).

[182] A metáfora do «monte» (*in montis ardui verticem*) à qual Cipriano convida a subir o seu amigo, é uma alegoria da nova situação de ambos os neófitos e da nova perspectiva segundo a qual o baptizado pode olhar o mundo. *Ad Donatum*, 6: «in montis ardui verticem celsiorem, speculare inde rerum infra te iacentium facies et oculis in diversa porrectis ipse a terrenis contactibus liber fluctuantis mundi turbines intuere». Ideia que retoma no capítulo 9: «o si possis in illa sublimi specula constitutus oculos tuos et ad conscientiam luminum penetralia occulta reserare».

[183] O mesmo sentimento de distância ou destaque na expressão: «nihil adpetere iam, nihil desiderare de saeculo potest, qui saeculo maior est», *ibid.* 14. Uma tal atitude está próxima e, ao mesmo tempo, distante do pensamento filosófico dominante. Segundo MARCO AURÉLIO: «é preciso olhar a vida de um ponto superior...», *Pens.* IX, 9, e «viver como sobre uma montanha», *ibid.* X, 15. Luciano de Samosata apresenta, num dos seus diálogos, a experiência filosófica como a «subida a uma alta e íngreme montanha», *Hermotimus*, 2 ss.

fuga mundi, mas ao forte compromisso e comunhão com o mesmo [184]. Isto porque ele sabe que os pecados da cidade e dos homens do seu tempo são os seus pecados e os pecados dos homens de todos os tempos [185].

g) COMODIANO: Neste olhar retrospectivo em demanda dos indícios dispersos dos precedentes das *confissões* agostinianas, merece ainda menção o nome de Comodiano que, embora sem todas as certezas, se pode situar mental e cronologicamente entre Cipriano e Agostinho [186].

Inserindo-se na tradição poética clássica naturalmente mais adequada à narração das emoções da alma, este pioneiro da poesia cristã latina [187] oferece-nos o primeiro testemunho da associação da forma poética à confissão auto-biografica, binómio que reencontramos, embora em termos notoriamente diferentes, em Agostinho.

Comodiano, abre os seus dois poemas *Carmen apologeticum* e *Instructiones* [188] com dois respectivos exórdios autobiográficos, os quais, de forma muito sumária, repetem o esquema já encontrado nas narrações de conversão.

Nestes «prefácios» psicagógicos, o autor confessa que foi Deus que o retirou do «nefando erro em que vagueava, prisioneiro de vãs esperanças, enquanto o furor da idade juvenil o trazia fora de si» [189]: «Também eu, confessa, errei por longo tempo frequentando os templos pagãos» [190], «e não faltou muito para me tornar um adepto da magia» [191]. E quando a sua vida corria maiores riscos de perder-se, o Senhor «o iluminou com sua luz» (*qui misero nacillanti tandem*

[184] Cf. AGOSTINHO, *Conf.* II,3,5; II,7,15; X,3,3.

[185] Cf. AGOSTINHO, *Conf.* I,7: «Vae peccatis hominum! et homo dicit haec».

[186] Sobre a situação cronológica de Comodiano, cf. M. SIMONETTI, *Sulla cronologia di Commodiano*, in *Aevum* 27 (1985) 227-239.

[187] Cf. J. FONTAINE, *Naissance de la poésie dans l'Occident chrétien*, Paris 1981, 39-52.

[188] COMODIANO, *Instructiones*, Prefácio em forma de Acróstico:
«Prima praefatio nostra viam erranti demonstrat /
respectum que bonum, cum venerit saeculi meta,/
aeternum fieri, quod discredunt inscia corda. /
Ego similiter erravi tempore multo /
fana prosequendo parentibus insciis ipsis; /
abstulit me tandem inde legendo de lege, /
testifico dominum: doleo pro civica turba, /
inscia quod pergit periens deos quaerere vanos; /
ob ea perdoctus ignaros instruo verum».

[189] «Quis poterit unum proprie deum nosse caelorum, / nisi quem is tulerit ab errore nefando? / errabam ignarus spatians spe captus inani, / dum furor aetatis primae me portabat in auras. / Plus eram quam palea levior; quasi centum inessent / in umeris capita, sic praeceps quocumque ferebar».

[190] COMODIANO, *Instructiones*. Prefácio.

[191] COMODIANO, *Carmen*, 7.

adluxit! v. 10). Tal iluminação aconteceu na sequência do contacto com as Escrituras que alguém lhe pôs nas mãos: «*Adgressusque fui traditio in codice legis, quid ibi rescirem; statim mihi lampada fulsit*» (11-12) [192]. Graças a esta compreensão «iluminada» das Escrituras, Comodiano «reconheceu o verdadeiro Deus».

Interessa sublinhar, neste brevíssimo relato autobiográfico de conversão, a presença dos três elementos essenciais que constituem o cerne da *confessio*:

- uma *confessio peccatibem* relativos à uma juventude errante, marcada por vãs esperanças e pela dispersão [193];
- uma *confessio laudis* (*Sed gratias Domino — nec sufficit vox mea tantum reddere — qui misero vacillanti tandem adluxit*, v. 9);
- e ainda uma *confessio fidei* (*Tunc uero agnoui deum dominum> summum in altis*, v. 13).
- Deve ainda notar-se a exortação protréptica dirigida aos leitores da obra, para que também aqueles percorram o mesmo caminho da conversão: «*et tales hortor ab errore recedant*» (v. 14).

Encontramos mesmo, em Comodiano, um elemento que se aproxima muito do *Tolle lege* narrado por Agostinnho [194], quando o poeta narra como lhe foi entregue «o livro da Lei» [195].

h) HILÁRIO DE POITIERS escreveu o seu *De Fide* ou *De Trinitate* durante o exílio na Ásia Menor, entre os anos 356-360. No prólogo deste monumental tratado [196] que Agostinho confessa ter lido antes de redigir a sua obra homónima [197], o autor deixou-nos, também sob a forma de confissão, um resumo retrospectivo da sua conversão. Esta é descrita como o itinerário da mente para Deus Pai e o seu Verbo ou como a passagem do Deus da razão à fé ortodoxa [198].

[192] COMODIANO, *Instructiones*, Prefácio, v.6: «abstulit me tandem inde legendo de lege»

[193] COMODIANO, *Instructiones*, 1: «Ego similiter erravi tempore multo Fana prosequendo»; *Carmen*, 1: «errabam ignarus spatians spe captus inani, dum furor aetatis primae me portabat in auras».

[194] De resto, este era um procedimento comum testemunhado por um documento que poderá ser contemporâneo, a *Historia Augusta* (*vergilianae sortes*). *Historia Augusta, Hadri.* 2,8; *Cl. Alb.* 5,4; *Sev.* 4,6.14,5; *Claud.* 10,4. As *sortes vergilianae* eram uma forma comum de previsão do futuro a partir da leitura de Virgílio (ou outro texto de grande autoridade). Cf. Y. DE KISCH, *Les sortes Vergilianae dans l'HA*, in *Mél. Éc. Fr. Rome*, 82 (1970) 321 ss.

[195] «Adgressusque fui tradito in codice legis quid ibi rescirem; statim...». Também referido em *Instructiones*, 1: «abstuli me tandem inde legendo de lege».

[196] Texto em CCL LXII: livros I-VII e 62A: livros VIII-XII.

[197] Cf. AGOSTINHO, *De Trinitate*, I,7. Nos capítulos VI,10.11 e XV,3,5, Agostinho cita textualmente a obra de Hilário (II,1; IX,62).

[198] Cf. J. DOIGNON, *Hilaire de Poitier avant l'exil*, Paris 1971, 301-357.

O ponto de partida de Hilário é a questão comum do sentido da vida verdadeiramente humana e do seu significado perante Deus (I,1). Como Agostinho, também Hilário é movido por um *cor inquietum* [199] profundamente sedento de felicidade [200] que cedo descobre não residir nos habituais «valores» do mundo (*quiescere et abundare* [201], *honores et lucra* [202]), mas no repouso e conhecimento de Deus [203].

Hilário é movido sobretudo por um profundo desejo de conhecer Deus. Porém, a primeira etapa do seu itinerário espiritual pela via intelectual leva-o (como no caso de Agostinho [204]) a constatar a diversidade de opiniões e de erros sobre a noção de Deus oferecidas pelas escolas filosóficas. Efectivamente, em nenhuma destas encontrou uma doutrina condizente com a natureza omnipotente e incorruptível de Deus, tal como O concebe a razão humana [205]. A descoberta dos livros do Antigo Testamento vêm confirmar a justeza das suas ideias, particularmente quando confrontado com a auto-identificação bíblica de Deus: *Ego sum qui sum* (Ex 3,14).

Se «ser» define a identidade de Deus, Ele não pode ter começo nem fim e, por isso, é necessariamente eterno [206] e, com este atributo, surgem todos os outros [207]. Como Criador, Deus está em toda a parte e todas as coisas subsistem n'Ele [208] e o próprio Hilário extasia-se na imensidade do seu *parens et creator* [209].

[199] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,8: «His itaque piae opinionis adque doctrinae studiis animus inbutus in secessu quodam ac specula pulcherrimae huius sententiae requiescebat»; 1,10: «Fatigabatur autem animus...»; 1,11: «Hic iam mens trepida et anxia plus spei invenit quam expectabat».

[200] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,8: «Suberat autem his omnibus naturalis adhuc sensus, ut pietatis professionem spes aliqua incorruptae beatitudinis aleret».

[201] HILÁRIO, *De Trinitate*, I,1.

[202] AGOSTINHO, *Conf.* VI,6,9. Em ambos os casos a figura do pobre provoca a reflexão sobre o sentido das aspirações humanas.

[203] HILÁRIO, *De Trinitate*, I,3: «Festinabat autem animus non haec tantummodo agere quae non egisse et criminum esset plenum et dolorum, sed hunc tanti muneris Deum parentem que cognoscere, cui se totum ipse deberet, cui famulans nobilitandum se existimabat, ad quem omnem spei suae opinionem referret, in cuius bonitate inter tantas praesentium negotiorum calamitates tamquam tutissimo sibi portu familiari que requiesceret»; *Ibid.* I,4: «Sed inter haec animus sollicitus utili ac necessaria ad cognitionem Domini sui via nitens».

[204] AGOSTINHO, *Conf.* III,4,7.

[205] HILÁRIO, *De Trinitate*, I,4: «porro autem divinum et aeternum nihil nisi unum esse et indifferens pro certo habebat... adque ita omnipotentiam aeternitatem que nonnisi paenes unum esse». AGOSTINHO, *Conf.* VII,1,1-2.

[206] Cf. HILÁRIO, *De Trinitate*, I,5. Este mesmo raciocínio já fora feito por Novaciano, a partir do mesmo texto bíblico (*De Trinitate*, IV,24).

[207] HILÁRIO, *Trinitate*, I,6.

[208] Cf. HILÁRIO, *De Trinitate*, I, 6-7.

[209] HILÁRIO, *De Trinitate*, I,7: «Quamquam igitur optimae huius adque inexplicabilis intellegentiae sensu animus gauderet, quod hanc in parente suo et creatore immensae aeternitatis infinitatem veneraretur»; cf. *Ibid.* I,12.

Todavia isto não satisfaz ainda a inquietude de Hilário. A beleza do cosmos deve ser apenas um reflexo da infinita beleza de Deus [210]. E, a este ponto, o intelecto humano deve reconhecer a sua incapacidade de aceder à beleza transcendente de Deus. Só pela fé poderemos superar este limite [211].

Porém, de que serve a descoberta deste elevado conceito de Deus e dos limites da razão humana, se o problema fundamental que inquieta o homem continua sem resposta. De facto a razão não pode conceber que Deus tenha criado o homem para o destinar ao nada absoluto. Antes pelo contrário, o ser humano foi criado «para conduzir ao ser o que antes não era e não o contrário» [212]. Mais ainda, de que serve conhecer e ter um justo conceito de Deus se ignoramos como chegar a Ele? [213]. A esta pergunta «que parece típica do homem do quarto século» [214], junta-se uma outra específica da alma inquieta de Hilário: que resposta esperar para o destino do corpo e da alma?

A resposta é sugerida num novo encontro com as Escrituras, desta vez com o prólogo do Evangelho de S. João [215]. Este texto é a chave de superação dos limites e capacidades naturais da mente humana: *plus de Deo quam opinabatur docetur mens* [216]. Antes de tudo, a *mens* conhece Deus Pai (*primum ad cognitionem Dei Patris imbuitur*) [217].

A outra grande descoberta é a da presença mediadora do Verbo verdadeiramente Deus incarnado, no progresso-*profectus* do homem para Deus e a sua

[210] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,7: «Quamquam igitur optimae huius adque inexplicabilis intellegentiae sensu animus gauderet, quod hanc in parente suo et creatore inmensae aeternitatis infinitatem ueneraretur... Magnorum creator in maximis est... pulchrum itaque coelum, aether, terra, maria et universitas omnis est, quae ex ornatu suo, ut etiam graecis placet, digne kosmos, id est mundus, nuncupari videtur».

[211] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,7: «Et cum sensum ipsum egrediatur operatio, omnem tamen sensum longe necesse est excedat operator... Adque ita pulcherrimus Deus est confitendus, ut neque intra sententiam sit intellegendi neque extra intellegentiam sentiendi».

[212] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,9: «cum constitutionis nostrae ea sola esse ratio intellegeretur, ut quod non esset esse coepisset, non ut quod coepisset esse non esset».

[213] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,4: «Sed inter haec animus sollicitus utili ac necessaria ad cognitionem Domini sui uia nitens».

[214] M. CANÉVET, *Le schéma de conversion dans le prologue du 'De Trinitate' d'Hilaire de Poitiers et le livre VII des 'Confessions' d'Agustin: Problématique d'un temps*, in *Augutinianum* 27 (1987) 166.

[215] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,10: «post cognitionem legis ac profetarum istiusmodi quoque doctrinae evangelicae adque apostolicae instituta cognoscit: In principio erat verbum, et verbum erat apud Deum, et Deus erat verbum. Hoc erat in principio apud Deum...». Segue-se a citação e comentário de Jo 1,1-14.

[216] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,10. 1,11: «hic iam mens trepida et anxia plus spei invenit quam expectabat».

[217] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,11. No texto acima evocado, Hilário referira ja o título de Deus *creator et parens*. Agora Deus é *Pater* em relação ao seu Unigénito *Deus ex Deus*.

participação na vida de Deus. É nesta mediação do Verbo que o grande medo da morte que tanto perturba Hilário é superado [218].

A abertura à fé no Deus incarnado leva, por sua vez, a transcender os próprios limites da razão. Contra os hereges que pretendem «encerrar Deus infinito nos confins do seu pensamento» e se rebelam contra os preceitos da religião (*cum religionis opus oboedientiae esset officium* (I,15), o Bispo de Poitiers apela à via da fé que, sem negar nem contradizer a razão, é a melhor via para compreender [219].

Hilário termina, por isso, com uma exortação que, como temos verificado, constitui o elemento protréptico presente em todos os relatos autobiográficos de conversão [220].

Da experiência de conversão, tal como ela nos é narrada por Hilário, ressaltam alguns elementos de significativa proximidade, assim como de evidente diferença, se comparados com as *Confissões* de Agostinho. Comecemos pelos primeiros:

— Hilário, como Agostinho, chegou à verdade da fé, depois de ver frustrada a sua insaciabilidade intelectual. Esta passagem da *ratio* à *fides* ou à *auctoritas* preside a todo o processo de *metánoia* cristã.

— Em ambos os autores (Hilário e Agostinho) a conversão é descrita como uma passagem trabalhosa do Deus da razão natural à fé da Igreja [221], e, por consequência, a um «novo modo de pensar próprio da natureza regenerada» [222].

[218] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,10: «Fatigabatur autem animus partim suo partim corporis metu. Qui cum et constantem sententiam suam pia de Deo professione retineret, et sollicitam de se adque hoc occasuro se cum, ut putabat, habitaculo suo curam recepisset»; cf. *Ibid.* 1,12-14.

[219] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,12: «Hanc itaque divini sacramenti doctrinam mens laeta suscepit, in Deum proficiens per carnem, et in novam natiuitatem per fidem vocata, et ad caelestem regenerationem obtinendam potestati suae permissa; curam in se parentis sui creatoris que cognoscens non in nihilum redigendam se per eum existimans, per quem in hoc ipsum quod est ex nihilo substitisset; et haec omnia ultra intellegentiae humanae metiens sensum, quia ratio communium opinionum consilii caelestis incapax hoc solum putet in natura rerum esse quod aut intra se intellegat aut praestare possit ex sese. Dei autem virtutes secundum magnificentiam aeternae potestatis non sensu sed fidei infinitate pendebat: ut Deum in principio apud Deum esse et verbum carnem factum habitasse in nobis non idcirco non crederet, quia non intellegeret, sed idcirco se meminisset intellegere posse, si crederet». AGOSTINHO, *Conf.* VI,11: «magna spes aborta est».

[220] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,18: «Et vos quidem, quos fidei calor et ignoratae mundo ac sapientibus mundi veritatis studium ad legendum vocabit, meminisse oportet terrenarum mentium infirmas adque imbecillas opiniones esse abiciendas et omnes imperfectae sententiae angustias religiosa discendi expectatione laxandas».

[221] Cf. J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil*, Paris 1971, 100. A mesma passagem narrada no processo de conversão de Justino.

[222] HILÁRIO, *De Trinitate*, 1,18: «Novis enim regenerati ingenii sensibus opus est».

— Em ambos é importante o tema da beleza da criação como imagem da beleza transcendente de Deus [223];

— Ambos partem de uma mesma noção filosófica de Deus (os atributos de Deus são platónicos) [224], já cristianizada pela exegese feita em ambiente alexandrino a Ex 3,14 [225].

— Ambos os Padres da Igreja encontram nos mesmos textos bíblicos do Antigo e Novo Testamentos as pedras angulares para a passagem dum conceito racional de Deus ao Deus da fé: *Êxodo* 3,14 e *Evangelho de S. João*, 1,1-14 [226]. Com uma significativa correspondência de outras referências bíblicas [227];

— Por outro lado, Agostinho, como Hilário e Taciano, encontram-se com as Escrituras *por acaso* [228].

— O itinerário da *metánoia* termina com a formulação dum mesmo princípio gnoseológico: *credo ut intellegam* [229].

— Em ambos os escritos autobiográficos é patente, como referimos, a finalidade protréptica, assim como a intenção de combater os erros dos hereges (maniqueísmo, pelagianismo, no caso de Agostinho; arianismo, no caso de Hilário) e defender a verdadeira *confessio* [230].

De qualquer forma, o teor tão diverso dos escritos que estamos a comparar, assim como, a singularidade dos personagens e percursos espirituais que estão na sua origem fazem destas correspondências indícios pouco significativos de uma possível dependência de Agostinho face a Hilário [231].

De facto, o conteúdo fundamental do *De trinitate* é a *confessio fidei*, e de tal

[223] HILÁRIO, *De Trinitate* I,7; AGOTINHO, *Conf.* X,27: «sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova...»; cf. *Ibid.* IV,16; VII,17.

[224] AGOSTINHO, *Conf.* VII,7,11: «sed me non sinebas ullis fluctibus cogitationis auferri ab ea fide, qua credebam et esse te et esse incommutabilem substantiam tuam et esse de hominibus curam et iudicium tuum».

[225] Cf. GREGÓRIO DE NAZIANZENO, *Oratio* 34,3; GREGÓRIO DE NISSA, *Contra Eunómio*, III,3.

[226] AGOSTINHO, *Conf.* VII,9-10.

[227] P. COURCELLE, *Les Confessions*, 98.

[228] TACIANO, *Ad graecos*, 29: «No meio das minhas graves reflexões vieram-me cair à mão, por acaso, umas escrituras bárbaras»; HILÁRIO, *De Trinitate*, I,5: «incidi in eos libros quos a Moyse adque a profetis scribtos» AGOTINHO, VII,20,26: «et post in illa uolumina incidissem»; *Ibid.* VIII,2,3: «non in aliorum philosophorum scripta incidissem».

[229] Cf. AGOSTINHO, *Conf.* VI,5; ID., *De Trinitate* XV,2,2. Princípio de base fundamentalmente bíblica: Is. 7,9: «nisi credideritis non intelligetis».

[230] HILÁRIO, *De Trinitate*, I,17: «Sed nos edocti divinitus neque duos deos praedicare neque solum, hanc evangelici ac profetici praeconii rationem in confessione Dei Patris et Dei Fili adferemus, ut unum in fide nostra sint uterque non unus, neque eundem utrumque neque inter verum ac falsum aliud confitentes».

[231] De resto, o ralato autobiográfico de Hilário está bem mais próximo do resumo biográfico que Agostinho nos deixou no *De beata vita*, I,4.

forma, que pouco espaço resta para uma confissão autobiográfica [232]. E, embora o Bispo de Poitiers conceba a *conversio nostra* como uma passagem *ex vitiis in virtutes, ex ignorantia Dei in confessionem eius* [233], não perde tempo, como o faz o Hiponense, a descrever os pormenores da «sua» *conversio*.

Neste sentido, constatamos uma evidente divergência de perspectiva entre ambos os Padres latinos: Enquanto a experiência de conversão constitui, no caso de Agostinho o princípio hermnêutico de toda a sua teologia [234], no caso de Hilário, acontece, de certa forma, o inverso: a sua conversão é narrada à luz da chave teológica anti-herética exposta no seu *De Trinitate*.

Falta sobretudo, na narração de Hilário como em todos os outros precedentes, a agudez psicológica, o dramatismo humano, a transparência de espírito e o lirismo bíblico que fazem das *Confissões* uma obra única no género e no génio, a obra mais humana de toda a literatura (pelo menos) ocidental [235].

A modo de conclusão

Como resultado deste nosso indagar sobre os precedentes das *Confissões*, vemo-nos chegados a uma conclusão algo decepcionante. De facto, mais do que «precedentes», encontramos apenas elementos ou indícios e conceitos que prepararam a obra de Agostinho. Esta, embora continue a surpreender pela sua singular originalidade, só podia surgir de uma alma profundamente convertida à «vida nova em Cristo» e embrenhada numa *forma mentis* já amadurecida pelos quase quatro séculos de literatura e reflexão cristãs que precederam Agostinho.

É verdade que a *mens* confessante de Agostinho se insere numa longa e complexa tradição pré-cristã que tendia a valorizar cada vez mais os estados de alma do indivíduo. Encontramos já na cultura e literaturas pagãs do período helenístico um clima favorável à conversão do *nous* e um insistente apelo à *prosochè*, que foram criando espaços novos para a expressão autobiográfica. Porém, a «confissão» requer algo mais que não encontramos na tradição pagã: isto é, exige que Palavra se torne epifânica, quer dizer, que, além de expressão dos estados da alma, seja manifestação do *Verbum* divino que toma a iniciativa (*in*

[232] O vocábulo «confessio», que é de importância central no *De Trinitate*, designa sempre a «profissão de fé» ortodoxa.

[233] HILÁRIO, *In Psalm.* 125,6. AGOSTINHO, *De ordine*, I,8,23: «Quid est aliud converti nisi ab immoderatione vitiorum virtute ac temperantia in sese attolli?».

[234] MARIE-ANNE VANIER, *La conversion comme principe herméneutique pour S. Augustin*, 281-294.

[235] Como o próprio Agostinho já, de algum modo, antevia: «quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit, quam libri confessionum mearum?», *De dono perseverantiae*, 20,53.

princípio). Só a partir da fé e da compreensão espiritual das Escrituras a autobiografia cristã, como história de conversão do homem a Deus (e de Deus ao homem) se torne epifania do verdadeiro Deus e da verdade do homem.

Quanto aos precedentes cristãos, há que assinalar, antes de mais, a evidente diferença quantitativa. Na verdade, todas as narrações de conversão se inserem na tradicional técnica do prólogo de uma obra doutrinal dirigida a um «tu» face ao qual se pretende produzir um determinado efeito [236]. Agostinho, nas suas «Confissões», parte deste mesmo esquema, mas rompe com ele ao fazer do prólogo autobiográfico o centro do seu discurso.

De qualquer modo falta em todos os precedentes analisados a sinceridade transparente e a profundidade teológica de um coração que se abre e se auto-descreve no seu *iter* ao encontro de si e de Deus. Ao contrário do que sucede em todos os outros relatos autobiográficos de conversão, em que é o sujeito convertido que anela em «busca» da Verdade ou de Deus, no caso de Agostinho é o próprio que é «buscado» por Deus e é por isso que a conversão desemboca na *confessio* e na *laus*.

A obra de Agostinho não é tanto o relato da sua «procura da verdade», ou uma meditação em voz alta sobre a condição humana, mas resulta da escuta da única Voz e Verdade que movem o coração à confissão: *veritatem fecere in corde meo coram in confessione* [237].

Por tudo isto, poderia parecer que todas as narrações de conversão ou esboços de «confissão» anteriores a Agostinho são mais devedoras da tipologia tradicional «conversão filosófica» e do formalismo literário clássico do que precedentes dos quais Agostinho possa considerar-se devedor. A verdade é que, sem que possamos falar de influxos e precedentes literários ou dependências formais directas, são bem mais significativos os inúmeros e persistentes elementos conceptuais e contenuísticos de continuidade que prepararam as *Confissões*.

A centralidade da Palavra Revelada, a radicalidade da experiência baptismal constituem as fontes e bases comuns de todos esses precedentes. As *Confissões* de Agostinho são tanto mais originais quanto mais recuperam a concepção bíblica do homem e de Deus em permanente relação entre si já presente em todos os autores anteriores: nesta perspectiva bíblica, a conversão é fruto e obra de Deus que procura o homem «perdido» e se «converte» ao homem. O que faz da conversão um fruto da Graça divina, manifesta através de eventos ou encontros extraordinários, e conduz à confissão.

Esta graça é fundamental para uma recta compreensão das Escrituras. Na verdade, a conversão nasce da escuta das Escrituras [238]. Mas para que a leitura das Escrituras produza frutos de conversão é necessário «receber de Deus a grande graça para entender os ditos e feitos dos profetas» [239].

Sendo a conversão cristã não um simples dinamismo humano [240], mas resultante do apelo e iniciativa da misericórdia de Deus [241], é compreensível que a narração da conversão se transforme em «confissão» da fé e acção de Deus no tempo e no mundo dos homens. A memória conduz sempre, segundo a mentalidade bíblica, à conversão e ao louvor. E é nesta tradição bíblica que as *Confissões* encontram o seu paradigma fundamental.

Nesta perspectiva, ficam superados os limites estabelecidos pela cronologia cósmica extra-bíblica [242] que não deixava espaço para o indivíduo nem para a liberdade e, portanto, também não dava espaço para o progresso ou conversão [243]. Só nesta perspectiva duma *historia salutis*, na qual o indivíduo assume um papel real [244], a biografia, como história de uma liberdade aberta a outra liberdade, se torna epifania de Deus e do homem chamado para Deus. Só neste horizonte, a *memoria sui* deixa de ser *tedium et displicentia sui*, como afirma Séneca [245], para

[236] Segundos os preceitos da retórica, o exórdio era o espaço de auto-apresentação do autor que o fazia ora de modo mais longo, ora resumindo os dados autobiográficos ao essencial. Cf. QUINTILIANO, *Inst. Oratoriae*, IV,1,5.

[237] AGOSTINHO, *Conf.* X,1. A iniciativa gratuita de Deus não dispensa nem violenta, porém, a vontade e liberdade do homem. Como diz a chamada «Carta» *Ad Diognetum*: «Se tu também desejares ardentemente a fé, e se a acolheres, começarás a conhecer Deus», X,1.

[238] Cf. JUSTINO, *Diálogo*, 30,1. Orígenes recorda a Celso que a leitura das Escrituras leva à conversão, *Contra Celsum*, VII,10. No capítulo VII,54 da mesma obra, Orígenes refere-se às «palavras de Jesus que, pronunciadas pela potência de Deus, continuam ainda hoje a converter». Como faz notar J. OROZ, todas as conversões evocadas no livro VIII das *Confissões* (Mário Vitorino, o Abade Antão, Agostinho) têm de comum a presença das Escrituras como elemento determinante, *San Agustín. Cultura clásica y cristianismo*, 244.

[239] JUSTINO, *Diálogo*, 92,1.

[240] JUSTINO, *Diálogo*, 58,1: οὐδ γὰρ δύναμις ἐμοὶ τοιαύτη τις ἐστιν, ἀλλ χάρις. Para Cipriano a conversão é um dom de Deus: *non uirtuti hominis adscribitur, sed de dei munere* (*Ad Donatum* 4). Agostinho vê nesta transformação uma intervenção divina (*non humano operi tribuerim, sed divino*), *Ep.* 144,2. P. COURCELLE, *Recherches*, 17. ID., *Les Confessions*, 119-125.

[241] Cf. AGOSTINHO, *Conf.* XIII,1,1.

[242] INÁCIO DE ANTIOQUIA, *Ef.* XIX,2. TACIANO, *Ad Graecos*, 29. E no *De Civitate Dei*, dirá que finalmente os ciclos da cronologia implacável se romperam: *circuitus illi iam explosi sunt*» (XII,20,4).

[243] Cf. D. AMAND, *Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Recherches sur la survivance de l'argumentation morale antifataliste de Carnéade Chez les philosophes grecs et les théologiens chrétiens des quatre premières siècles*, Louvain 1945, passim.

[244] Fora desta perspectiva, o mundo não passa de um teatro, no qual «se desenrola a comédia do género humano», AGOSTINHO, *En. in Ps.* 127. Cf. E.R. DODDS, *Pagani e cristiani*, 10.

[245] SÉNECA, *De tranquilitate animae*, II,10. Agostinho, como Marco Aurélio, passou por esta dura experiência da insuportabilidade do próprio «eu», cf. E.R. DODDS, *Pagani e cristiani*, 28.

poder ser o encontro repousante da *memoria sui* com a *memoria Dei*[246] que faz passar do *tedium* da *confessio peccatorum* à *confessio laudis*.

A genial originalidade de Agostinho reside, em grande parte, em ter aprofundado as consequências antropológicas e teológicas do dogma da criação a partir do qual o tempo, enquanto história da salvação e enquanto biografia, se tornam possibilidade de conversão e probabilidade de «confissão».

[246] Cf. V. GROSSI, *Ancora sull'unità delle Confessioni. Indicazioni della domanda antropologica*, in *Signum Pietatis. Festgabe C.P. Mayer*, Würzburg 1989, 91-103.

NARRATIVAS BÍBLICAS DA CRIAÇÃO E *CONFISSÕES* DE S. AGOSTINHO

ARMINDO DOS SANTOS VAZ
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

Uma forma de celebrar as *Confissões* de S. Agostinho — um dos excelentes livros do Ocidente, em que a prosa artística e a retórica antiga entram ao serviço do novo mundo espiritual cristão — é ampliar a sua visão dos textos bíblicos fundadores com a visão de hoje sobre os mesmos; é responder à provocação que a leitura agostiniana das narrativas da criação lança à hermenêutica bíblica actual; é revisitar essas narrativas, problematizando a leitura *do Génesis à letra* e relendo-as com as ferramentas hermenêuticas de que dispõe hoje a exegese bíblica; é sobretudo mostrar que a teologia das desgraças naturais e das penas e morte humanas que Agostinho fez a partir dessas narrações não tem fundamento nelas, e que elas transpiram uma teologia e uma espiritualidade bem diferentes, positivas. Vamos assumir esse ousado desafio, sem pretender resolver todos os problemas que a leitura agostiniana de Gn 1-3 levanta.

1. Agostinho, leitor da Bíblia: um problema hermenêutico

Tendo como ponto de comparação a exegese da Bíblia praticada hoje, precisamos de atender a como Agostinho a leu.

1.1. Influências culturais na sua leitura da Bíblia

A constatação geral é de que as preocupações e o rigor presentes nos métodos hermenêuticos e na análise crítica, diacrónica ou sincrónica, de hoje, não foram os dele. Na sua reflexão teológica, não dogmática nem 'escolástica', ele leu o texto bíblico, não como crítico hermeneuta, mas à procura de soluções para problemas teológicos e interrogações morais, para a educação e edifi-

cação pastoral da fé dos fiéis e para alimentar a comunhão com Deus com unção de místico: «sejam as tuas Escrituras as minhas castas delícias» [1]. Tinha «as minhas ânsias veementemente inflamadas nas tuas Escrituras» [2]. Isso é assim especialmente no livro e no género literário das *Confissões*, em que Agostinho manifesta a grande devoção com que «venera e coloca..., no vértice da autoridade que deve ser seguida, a tua santa Escritura» [3]. «Cheio de gozo, ouvia muitas vezes a Ambrósio... recomendar [sobre os antigos escritos da Lei e dos Profetas]: 'a letra mata, mas o espírito vivifica'. Removido assim o místico véu, desvendou-me espiritualmente passagens que, tomadas à letra [*ad litteram*], pareciam ensinar a perversidade» [4]. Leu a Bíblia, preocupado exclusivamente com o seu sentido para a Igreja contemporânea.

Como outros escritores cristãos, utilizou o seu conhecimento dos textos da Bíblia para dar carácter religioso e alta elegância literária ao que escrevia, esmaltando o seu estilo dum certo tom geral, de imagens, de metáforas, de adaptações, de citações retiradas dela por associação de ideias. Nesta associação, embora raramente, às vezes o seu texto parece-se a um mosaico composto com peças tiradas da canteira da Bíblia [5]. As numerosas citações eram atraídas pelo tema em questão, a título de autoridade e de argumento, mas sobretudo com o fim de se exprimir e até de rezar mediante uma linguagem sagrada, com o corpo verbal bíblico. Procurava na Bíblia linguagem para desafogar o tropel de sentimentos espirituais que inquietavam o seu coração, para fazer graduais aproximações ao ser de Deus e para obter a harmonia interior. Era uma forma de se interpretar a si próprio e de se deixar ensinar e restaurar pela Bíblia: serviu-se profusamente do livro da Bíblia para exprimir a verdade do livro do homem que ele era diante de Deus.

Assim fez com o livro do Génesis. Apropriou-se da sua linguagem, serviu-se dele, para dele tirar *nova et vetera*, para fazer a sua própria teologia, que frequentemente é diferente da mensagem que o texto bíblico quer comunicar

[1] *Confissões*, XI,2,3. Citamos segundo SANTO AGOSTINHO, *Confissões* (Tradução e notas de A. do Espírito Santo, J. Beato e M.C. de S. Pimentel) (Estudos gerais, Série universitária: Clássicos de Filosofia; Centro de literatura e cultura portuguesa e brasileira — Imprensa Nacional-Casa da Moeda; Lisboa 2000). Só em poucos casos optámos por uma tradução própria.

[2] XI,22,28. Sempre que não referimos o título da obra de Agostinho, como nesta citação, trata-se das *Confissões*.

[3] XII,16,23.

[4] VI,4,6.

[5] Como em *Confissões*, XIII,13,14. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (E. de Boccard; Paris 1958) 498-502, compara essa forma de usar a Bíblia com o centão.

com o seu sentido imediato. A intenção de o interpretar *ad litteram*, mais do que responder criticamente à pergunta da exegese 'que quer dizer em si o texto?', pretendia saber o que significava para o presente da sua vida, para responder aos problemas postos pela vida.

Como a outros pensadores cristãos, também a Agostinho o meio cultural e intelectual profano não só fornecia elementos e materiais, hábitos arraigados e um certo gosto literário a serem usados pelo próprio engenho, mas até determinava, às vezes inconscientemente, uma certa orientação da compreensão de textos bíblicos. Agostinho tinha consciência desta invasão, lutou contra ela, mas não conseguiu desembaraçar-se dela.

Primeiramente, o estudo da Bíblia, além de servir para nutrir a alma cristã, tornava-se *pretexto e ocasião duma actividade cultural e literária*. Exigências apologéticas introduziram na exegese *ad litteram* a especulação científica pura e o gosto pela pesquisa e pelos problemas subtis e complicados. Influenciado por este espírito, Agostinho foi levado a perguntar-se, por exemplo, se a lua no quarto dia da criação era cheia ou quarto crescente [6] e se Adão e Eva foram criados adultos [7]; pensou que Natanael debaixo da figueira (Jo 1,48-49) representava a raça humana caída (alusão às «folhas de figueira» de Gn 3,7) mas redimida [8]; a morte de Abel (Gn 4) prefiguraria a morte de Jesus e a arca de Noé (Gn 6-9) significaria a cruz, sendo a sua porta o lado trespassado de Jesus, mas também a Igreja contendo uma elite espiritual com muitos elementos irracionais. Partilhando a cultura dos letrados da decadência, transportava para o estudo, para a simples leitura da Bíblia e para as reflexões sobre o dogma este gosto pela *curiositas*, pelos problemas bizarros. Hoje parece-nos óbvio que não se podem levantar num texto de fé tais questões que se apropriariam mais a um tratado científico.

Em segundo lugar, o estudo da Bíblia sofreu a *influência do espírito literário reinante*. Aos letrados repugnava a forma literária rústica do latim bíblico, estranha aos seus ouvidos puristas. O próprio Agostinho ficou decepcionado ao abordar pela primeira vez a leitura da Bíblia: livro de literatura tosca para um adolescente embebido pelas belas-letras, pela grandiloquência de Cícero e pela

[6] *De Genesi ad litteram*, II,15,30-31: PL 34, col. 276.

[7] *De Genesi ad litteram*, VI,13,23: PL 34, col. 348; *De peccatorum meritis*, I,37,68: PL 44, col. 149-150. Cf. G. BONNER, «La figura de Eva en la teología de Agustín», *Augustinus* 44 (1999) 51-64; A. SOLIGNAC, «La parole de Dieu à Adam et la Providence divine», *Bibliothèque Augustinienne* 49, pp. 510-516.

[8] *Sermo* 69,4: PL 38, col. 442.

beleza estilística de Virgílio [9]. Se a tradução grega do Antigo Testamento e o original grego do Novo já era objecto de espanto para os gregos, quanto mais chocantes não seriam as versões latinas (a *Vetus Latina*) anteriores à Vulgata de S. Jerónimo, obras saídas de tradutores pouco cultos! Só bem mais tarde as Escrituras Sagradas foram para Agostinho um encontro libertador e decisivo para a sua visão de Deus e do ser humano. Mas, ao não poder ler os textos bíblicos no seu contexto, sempre teve dificuldades em entender alguns, especialmente do Antigo Testamento. Tendo-lhe Ambrósio aconselhado a leitura de Isaías (na estada em Cassiciaco, Outono de 386), Agostinho confessa: «não entendendo eu a primeira leitura que dele fiz, e julgando que era todo assim, guardei-o para mais tarde» [10].

Como a outros intelectuais cristãos, foi difícil a Agostinho desembaraçar-se da mentalidade do seu tempo. Frequentemente foi traído pelo desconhecimento das línguas originais da Bíblia: ignorava o hebraico e o grego só o sabia minimamente. Transportava para a leitura os seus hábitos de gramático da decadência, o seu gosto de precisão e deduções racionais sem fundamento no texto. Tratava a Bíblia desconhecendo o contexto histórico, cultural, literário e religioso em que fora escrita, o que por vezes o orientava para uma falsa pista de interpretação [11]. Por exemplo, interrogava-se — sem razão para tal, diríamos hoje — por que Deus escolheu «tirar a mulher duma costela» de Adão quando teria podido criá-la de outra maneira [12].

1.2. Oscilação entre o «sentido literal» e o «espiritual»

Poderá estranhar que Agostinho reconhecesse valor pedagógico às passagens obscuras da Escritura, por serem obscuras. Isso poderá dever-se à dificuldade de determinar o 'sentido literal' de certos textos [13]. Como forma de ultrapassar a ambiguidade das palavras de sentido 'espiritual'/alegórico/figurativo, formulou esta regra hermenêutica geral, que estabelecia a norma da fé como o critério para uma exegese aceitável: «tudo o que na Palavra de Deus não se pode relacionar em sentido próprio com a honestidade dos costumes nem com a verdade da fé deve-se considerar figurado» [14]. Daqui, porém, facilmente resvalava para *o sentido acomodatício*, o uso dum texto bíblico num sentido que ele não tem: um sentido, dado por acomodação a uma passagem ou frase bíblica, que não pode ter sido intentado pelo hagiógrafo nem pode ser entendido como Palavra de Deus bíblica. Sentido acomodatício é a transposição subjectiva de um texto, isolando-o do seu contexto e projectando-o num plano que não tem nenhum contacto orgânico com o seu sentido literal. Na acomodação, os termos da Bíblia deixam de ser um pensamento para tornar-se uma linguagem (em vista da comunicação de outro pensamento); a acomodação não apreende

[9] «Aprendia eu os livros de eloquência, na qual pretendia evidenciar-me, com um objectivo condenável e frívolo, por satisfação da vaidade humana, e... chegara a um livro de um tal Cícero [o *Hortênsio*], cuja língua quase todos admiram, mas não assim o coração... Quando me apliquei à Escritura, não senti como agora ao escrever, mas pareceu-me indigna de ser comparada com a majestade de Cícero. A minha inchação rejeitava o seu estilo e a minha vista não penetrava no seu interior»: III, 4, 7 e III,5,9. Cf. III, 4-5, 7-9. Ver, a propósito, F.B.A. ASIEDU, «El *Hortensius* de Cicerón, la filosofía y la vida mundana del joven Agustín», *Augustinus* 45 (2000) 5-25.

[10] IX,5,13. Cf. C.M. MARTINI, «Parola e contemplazione in S. Agostino», VÁRIOS, *Agostino a Milano. Il battesimo. Agostino nelle terre di Ambrogio* (22-24 Aprile 1987) (Augustinus; Palermo 1988) 101-105.

[11] H.I. MARROU insiste no carácter fragmentado da exegese bíblica praticada por Agostinho: «Il ne découvre l'enchaînement, la suite des idées qu'*a posteriori*, à mesure qu'elle se manifeste; presque toujours il commente son texte avec assurance sans se préocuper de ce qui va suivre, quitte à adapter plus ou moins laborieusement le commentaire de la suite à son interprétation de ce qui précède»: *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (E. de Boccard; Paris 1958) 429.

[12] *De Genesi ad litteram*, IX,13,23: PL 34, col. 402.

[13] A expressão «sentido literal» dum texto bíblico, cunhada na era patrística como oposto a «sentido espiritual», é pouco apropriada para o que quer dizer e até é equívoca, pois muitas vezes compreende-se como «à letra»; e na literatura moderna em geral implica oposição a «metafórico» ou «figurativo». Hoje implica oposição ao sentido ulterior de um texto no contexto mais amplo de toda a Bíblia, especialmente na plenitude da revelação. Logo, não se opõe a 'metafórico ou figurativo': dado que no uso corrente nos exprimimos mediante figuras literárias de estilo, o sentido literal de um texto bíblico pode comunicar-se por meio de tais figuras. Opõe-se também a literalismo ou ao valor facial de cada palavra e aos significados da materialidade da letra, independentes do contexto englobante da narração. 'Sentido literal' é o que o autor quis dar às suas palavras tomadas no sentido óbvio, às frases e expressões, tal como soam no contexto narrativo cultural e literário do escrito em que se encontram, segundo as regras aceites no género literário adoptado e as normas literárias convencionais no seu meio: «Quando se trata duma narração, o sentido literal não implica necessariamente que os factos narrados se tenham produzido efectivamente, pois uma narração pode não pertencer ao género histórico, mas ser obra da imaginação» (Documento da Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, II,B,1). Já Pio XII na *Divino afflante Spiritu* se tinha empenhado em semelhante recomendação: «Excelentemente apetrechado do conhecimento das línguas [orientais] e dos recursos da crítica, o exegeta católico passe [da crítica textual] à tarefa suprema de todas as que se lhe impõem, que é a de indagar e expor o verdadeiro sentido dos sagrados Livros...; o que mais afincadamente há-de fazer é ver claramente e definir qual é o sentido das palavras da Bíblia, que chamam *literal*... Esta significação *literal* é a que com toda a diligência devem averiguar... pelo exame do contexto e pela comparação dos lugares paralelos» (n.º 15: *EB* 550). No fundo, coincide com o sentido original, imediato, do texto, descoberto indagando a 'história por trás do texto', devendo admitir-se que na captação do mesmo sentido imediato pode haver diversos níveis ou graus de profundidade. Cf. F. YOUNG, «Literal Meaning», *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R.J. COGGINS — J.L. HOULDEN) (SCM Press — Trinity Press International; London — Philadelphia 1990) 401-402.

[14] *De doctrina christiana*, III,5,9 — III,37,56: PL 34, col. 68-90.

nem expõe a mensagem e o conteúdo objectivo que o texto bíblico quis comunicar [15].

Precisamente para explicar passagens chocantes do Antigo Testamento, antropomorfismos divinos e aparente imoralidade de certas narrações (como a poligamia e os enganos dos patriarcas), cujo sentido literal não parecia útil, Agostinho procurava-lhes um sentido oculto, que às vezes era um sentido acomodatício. Entender o Antigo Testamento literalmente seria fechar-se na superstição [16]. Numa espécie de princípio hermenêutico, pensava que as palavras são meros sinais externos que veiculam o seu verdadeiro significado só quando o próprio Deus fala ao coração e à inteligência do leitor [17]. Mas porquê Deus, querendo revelar-se a nós, teria escolhido fazê-lo por meio dum livro tão obscuro? Porque assim — respondia — o texto da Escritura seria mais fecundo; um texto difícil de interpretar levaria os diversos leitores a darem diversas interpretações, todas igualmente legítimas: «convinha que a eloquência da Escritura fosse misturada de obscuridade: graças a ela, não só a descoberta da verdade aproveitaria ao nosso espírito, mas também o exercício pelo qual ele chega a ela» [18]. A obscuridade da Escritura teria sido querida por Deus para exercitar e polir a nossa piedosa compreensão das coisas; a necessidade de procurar o sentido oculto teria a vantagem de agudizar a nossa atenção e o nosso zelo, de

[15] A acomodação é legítima só enquanto recorre à linguagem imagética inspirada para exprimir a doutrina ou oração cristã. Daí que Pio XII na encíclica *Divino afflante Spiritu* recomendasse aos exegetas e pregadores cautela e moderação no uso do sentido acomodatício: «guardem-se escrupulosamente de apresentar como sentido genuíno da Sagrada Escritura outros valores figurativos das coisas...; é preciso não esquecer que tal uso da Sagrada Escritura lhe é como que extrínseco e adjacente e não carece de perigo, sobretudo nos nossos dias, porque os fiéis, nomeadamente as pessoas cultas nas ciências sagradas ou profanas, querem saber o que Deus disse nas Sagradas Letras e não tanto o que um fecundo orador ou escritor, usando com destreza as palavras da Bíblia, é capaz de nos dizer...; as sagradas Páginas, escritas sob inspiração do Espírito de Deus, são por si ricas de sentido próprio; dotadas de força divina, são poderosas por si mesmas; ornadas de supremo esplendor, por si mesmas brilham e resplandecem, se o intérprete, com uma explicação fiel e completa, souber desentranhar todos os tesouros de sabedoria e prudência que nelas estão encerradas» (n.º 16): *EB* 553 ou H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia* (Dinamização bíblica 15; Difusora bíblica; Lisboa 1991) 177 (parte desta citação também em DS 3828). «O contexto cultural dos nossos tempos é neste ponto mais exigente do que a antiguidade patrística e medieval...; a hermenêutica deve adaptar-se a esta situação, não só em teologia, mas também na pastoral prática»: P. GRELOT, *La Biblia, palabra de Dios* (Herder; Barcelona 1968) 424; cf. pp. 420–424.

[16] Cf. *Contra Faustum*, XVIII,7: PL 42, col. 347-348.

[17] Cf. *De magistro*, I,1 — X,35: PL 32, col. 1193-1215.

[18] *De doctrina christiana*, IV,6,9: PL 34, col. 93; cf. ibidem, III,8,12, col. 70. Era uma ideia bem arraigada no seu espírito, pois volta a ela diversas vezes: em *Epistola* 149 *ad Paulinum*, III,34 (PL 33, col. 644); em *De diversis quaestionibus*, q. 83,2 (PL 40, col. 36); e em *Enarrationes in Ps.* 146,12 (PL 37, col. 1907).

estimular o nosso desejo a lê-los e perscrutá-los com maior aplicação [19]. Os textos obscuros seriam providenciais, porque valorizamos mais o que descobrimos com dificuldade [20]. Textos claros da Bíblia explicariam os obscuros [21].

Agostinho era bem consciente da necessidade de estabelecer o sentido literal, imediato, do texto bíblico, e de o ter em conta em primeiro lugar, como fundamento sólido da interpretação e como exigência da fé; sem o sentido literal, a interpretação figurada seria construída no ar. Todavia, como para outros Padres latinos [22], especialmente S. Ambrósio, cuja interpretação espiritual e alegórica o influenciou [23], a exegese que procura determinar o sentido imediato do texto não é a sua tarefa favorita nem ocupa muito a sua atenção: passa rapidamente por cima dele para o sentido místico, que lhe interessa bem mais [24].

No livro XII das *Confissões* procura fazer exegese literal, mas frequentemente foge para a exegese alegórica:

> Que inconveniente há em dar sentidos diferentes a estas palavras, se são verdadeiros? Que inconveniente me pode advir — repito — do facto de eu entender algo com sentido diferente daquele que outro leitor pensa ter sido dado pelo escritor bíblico? Não há dúvida de que todos os que lemos nos esforçamos por indagar e compreender o que quis dizer aquele que lemos; e quando o temos por verídico, não ousamos imputar-lhe como dito por ele nada do que sabemos ou julgamos ser falso. Logo, contanto que cada um se esforce por dar às Sagradas Escrituras *o sentido que lhes deu o escritor*, que mal há em dar-lhes o sentido que Tu, luz de todas as mentes ve-

[19] Cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique* (E. de Boccard; Paris 1958) 469-503.

[20] Cf. *Enarrationes in Ps.* 38,2: PL 36, col. 413. «Nem em vão quiseste que se escrevessem os mistérios obscuros de tantas páginas, ou esses bosques não têm os seus veados que neles se abrigam e recompõem, passeiam e se apascentam, se deitam e ruminam»: XI,2,3.

[21] Cf. *De peccatorum meritis*, III,7,13-14: PL 44, col. 193-194.

[22] O documento da Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, diz da exegese da Bíblia praticada pelos Padres: «A sua forma de aproximação [à Bíblia] só concede uma débil atenção ao desenvolvimento histórico da revelação... Os Padres sentem-se autorizados a tomar uma frase fora do seu contexto para reconhecer nela uma verdade revelada por Deus... Praticam de modo mais ou menos frequente o método alegórico, com o fim de dissipar o escândalo que poderiam sentir certos cristãos e os adversários pagãos do cristianismo diante duma certa passagem da Bíblia» (III,B,2). Cf. B. STUDER, «Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift. Zur hermeneutischen Problematik der frühchristlichen Bibelauslegung», *Revue des Études Augustiniennes* 42/1 (1996) 71-95.

[23] Cf. G. WENNING, «Der Einfluss des Manichäismus und des Ambrosius auf die Hermeneutik Augustins», *Revue des Études Augustiniennes* 36/1 (1990) 80-90.

[24] Cf. H. CHADWICK, «Augustine», *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R.J. COGGINS — J.L. HOULDEN) (SCM Press — Trinity Press International; London — Philadelphia 1990) 65-69.

rídicas, mostras ser verdadeiro, mesmo que *o autor não tenha dado esse sentido*, que também é verdadeiro, apesar de não o ter em mente?[25].

Mas no livro XIII interpreta só alegoricamente os primeiros três capítulos do Génesis: «Quando Deus disse 'façam-se os luminares no firmamento do céu', 'como que se fez de repente um som vindo do céu, como se soprasse um vento forte, e viram-se línguas repartidas como que de fogo, o qual poisou sobre cada um deles', e fizeram-se luminares no firmamento do céu, contendo a Palavra da vida»[26]. A palavra «céu» serve-lhe de colchete para ideias de Gn 1 com ideias, diferentes, de Actos 2. A criação da «terra enxuta» é entendida como alusão à alma que pratica boas obras:

> Primeiro lavai-vos, purificai-vos, arrancai a maldade dos vossos espíritos e da presença dos meus olhos para que apareça a terra enxuta. Aprendei a fazer o bem, fazei justiça ao órfão e defendei a viúva, para que a terra faça germinar erva de pasto e árvores de fruto... — diz o Senhor — para que apareçam os luminares no firmamento do céu e espalhem a sua luz sobre a terra[27].

Esta aproximação de «terra enxuta» a «luminares no firmamento do céu» que «espalhem a sua luz sobre a terra» parece feita por Agostinho por evocação do 'sermão da montanha' de Jesus: «assim brilhe a vossa luz diante dos homens, para que vejam as vossas boas obras e glorifiquem o vosso Pai que está nos céus» (Mt 5,16). É possível que Agostinho também estivesse a pensar em Jo 3,21: «quem faz a verdade vai para a luz, para que se torne manifesto que as suas obras estão feitas segundo Deus». A sua sensibilidade espiritual, ao encostar o texto de Gn 1 a estes outros, reagiu por mera evocação e atracção de palavras bíblicas, sem que uma ideia se pareça à outra e, logo, sem que uma ilumine a compreensão da outra; viu no texto o que a mensagem imediata dele não queria comunicar. Essa forma de leitura é legítima, contanto que não pense que assim interpreta o texto bíblico e expõe o seu sentido imediato ou a palavra de Deus: essas associações ou reacções espontâneas sugeridas pelo texto são do leitor Agostinho[28].

E continua a ler Gn 1 alegoricamente:

[25] XII,18.27. Sublinhado nosso.
[26] XIII,19,25.
[27] XIII,19,24.
[28] Cf. G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin* (Philosophie & Théologie; Cerf; Paris 1998) 117-125: «le langage scripturaire».

> Conceba também o mar e dê à luz as vossas obras, e as águas produzam répteis de almas vivas... Na verdade, insinuaram-se os teus sacramentos, ó Deus, por meio das obras dos teus santos, no meio das ondas das tentações do século, para impregnar os povos com o teu nome no teu baptismo. E entre estas obras operaram-se grandes prodígios, como os grandes monstros marinhos e as vozes dos teus mensageiros, voando sobre a terra, junto ao firmamento do teu Livro, sendo-lhes este proposto para ser autoridade, sob o qual esvoaçassem para onde quer que fossem[29].

E cita o Sl 18,4, tema bem diferente do de Gn 1. Saltando para Gn 2-3, diz: «Se Adão não se tivesse afastado de ti pela sua queda, não se teria derramado a partir das suas entranhas a salsugem do mar, o género humano, profundamente curioso e procelosamente entumecido e instavelmente fluido»[30]. Mas volta logo a Gn 1.

É mais adiante que o vemos a flutuar hesitante entre sentido imediato e sentido alegórico:

> Não calarei, [Senhor], *o que a oportunidade desta leitura* [«crescei e multiplicai-vos»] *me sugere*. Com efeito, o sugerido é verdade, nem vejo o que impede que eu assim entenda as *expressões figuradas dos teus Livros*. Sei, na verdade, que é significado de muitas maneiras por meio do corpo aquilo que é entendido dum só modo pela mente, e que *é entendido de muitas maneiras pela mente aquilo que é significado de um só modo* por meio do corpo... É isto o que significa «crescem e multiplicam-se as crias dos animais das águas». Observa, mais uma vez, tu que isto lês, quem quer que sejas: aquilo que de um único modo a Escritura apresenta e a voz faz ouvir, «no princípio Deus fez o céu e a terra», não é porventura entendido de muitas maneiras, não por engano e erro, mas pela *multiplicidade de interpretações verdadeiras*? É isto o que significa «crescem e multiplicam-se as crias dos homens». Se, portanto, considerarmos a própria natureza das coisas, não no sentido alegórico mas *no sentido próprio*, aplica-se a todas as coisas que nascem de sementes a expressão «crescei e multiplicai-vos». Se, porém, a considerarmos usada *no sentido figu-*

[29] XIII,20,26. O «firmamento» é explorado como significando a Escritura: «chegando às delícias da contemplação a partir desta colheita inferior de boas obras, alcancemos num nível superior, a Palavra da vida e apareçamos como luminares no mundo, estreitamente unidos ao firmamento da tua Escritura» (XIII,18,22).
[30] XIII,20,28.

rado — e *foi antes essa, segundo julgo, a intenção da Escritura*, a qual decerto não atribui em vão esta bênção unicamente às crias dos animais das águas e dos homens — encontramos, sem dúvida, multidões: as criaturas espirituais e corporais, figuradas no céu e na terra; as almas justas e iníquas, figuradas na luz e nas trevas; os santos autores, pelos quais a Lei nos foi dada, figurados no firmamento, que foi consolidado entre uma água e outra água; a sociedade dos povos amargosos, figurados no mar; o zelo das almas piedosas, figurado na terra enxuta; as obras de misericórdia praticadas na vida presente, figuradas nas ervas que dão semente e nas árvores que dão fruto; os dons espirituais manifestados para proveito comum, figurados nos luminares do céu; os afectos formados para a temperança, figurados no ser vivo. Em tudo isto achamos multidões, fecundidade e crescimento; mas que alguma coisa assim cresça e se multiplique, de maneira a que uma única coisa seja enunciada de muitos modos e que uma única enunciação seja entendida de muitos modos, não o encontramos senão em sinais corporalmente expressos e em realidades inteligivelmente concebidas... Por isso, acreditámos que a ambas as espécies destes seres [os que as águas geram e os que os homens geram] foi dito por ti, Senhor, «crescei e multiplicai-vos». Nesta bênção entendo, pois, que nos foram concedidos por ti a faculdade e o poder, não só de enunciar de muitos modos aquilo que considerarmos entendido de um só modo, mas também de *conceber de muitos modos o que lemos ter sido enunciado obscuramente de um só modo*. É isto o que quer dizer «enchem-se as águas do mar», que não se movem senão com várias interpretações [31].

E continua, por aí fora, a fazer uma leitura alegórica de Gn 1. Por exemplo, «peixes e monstros marinhos» «significariam os sacramentos de iniciação e as maravilhas dos milagres» [32]. Depois prolonga a leitura figurada:

> Logo que começaste a realizar no tempo o que tinhas predestinado, para... ordenares o que em nós é desordem — porque... nos havíamos afastado de ti para um abismo de trevas e o teu Espírito bom pairava sobre nós... [33] — justificaste os ímpios e separaste-os dos iníquos, e consolidaste a autoridade do teu Livro entre os seres superiores que te seriam dóceis e os seres inferiores que se lhe submeteriam, e reuniste a sociedade dos infiéis numa única conspiração, para que se manifestasse o empenhamento dos fiéis, de modo que produzissem para ti obras de misericórdia, também distribuindo aos pobres as riquezas terrenas para adquirirem as celestes. E depois acendeste alguns luminares no firmamento, os teus santos, que tinham a Palavra da vida e refulgiam com sublime autoridade, manifestada nos seus dons espirituais; e depois, para instruir os povos infiéis, produziste de matéria corpórea os sacramentos e os milagres visíveis e os sons das tuas palavras, segundo o firmamento do teu Livro, com os quais também os fiéis fossem abençoados [34].

Remata com esta alegoria: «O *sétimo dia* é sem entardecer e não tem ocaso, já que o santificaste para a permanência sempiterna, para que com o facto de tu, depois das tuas obras muito boas, teres repousado no sétimo dia..., a voz do teu Livro nos anuncie que também nós, depois das nossas obras muito boas por tu no-las teres dado, repousaremos em ti no sábado da vida eterna» [35].

No meio da sua meditação alegórica a partir de Génesis 1,1-2,4a, diz: «Rara é a alma que, ao falar dela [Trindade omnipotente], saiba o que diz» [36]. Este ponderado juízo lima arestas da sua interpretação dessa narrativa. De facto, lendo com sentido espiritual acomodatício certas expressões dos primeiros dois versículos, «no *princípio* criou *Deus* os céus e a terra; a terra era informe e vazia, a escuridão reinava sobre o abismo e um vento de Deus adejava [37] por cima das águas», Agostinho já vê em acção a Trindade divina:

[31] XIII,24,36-37. Sublinhado nosso. Sobre várias interpretações possíveis e válidas se ortodoxas, cf. *De Genesi ad litteram*, I,37: PL 34.

[32] XIII,27,42.

[33] O texto bíblico de Gn 1,2 narra: «as trevas estavam por cima do abismo e um vento de Deus pairava por cima das águas»; e o seu sentido imediato não permite a leitura modificada de Agostinho.

[34] XIII,34,49.

[35] XIII,36,51. Cf. XIII,35,50 até 38,53. Cf. A. SOLIGNAC, «Le repos de Dieu au septième jour», *Bibliothèque Augustinienne* 48, pp. 639-644. Talvez mais por causa deste entendimento do «sétimo dia», alguém viu no Livro XIII «uma leitura escatológica» de Gn 1: S. LANCEL, *Saint Augustin* (Fayard: Paris 1999). Em boa verdade, Gn 1 não se presta para fazer escatologia: para dar o sentido mais profundo às coisas e meditar nelas, não narra o seu fim mas a sua origem. O que se pode dizer é que Agostinho, no seu ímpeto espiritual de aproximar o homem de Deus, aspira a perder-se na sua contemplação. Se o objectivo das *Confissões* era louvar a Deus, a palavra da revelação que capta Deus como criador de todas as coisas leva Agostinho a louvar a grandeza, sabedoria, bondade e beleza das coisas criadas. Ora, a sua criação é que é descrita por Gn 1.

[36] XIII,11,12.

[37] Ou «esvoaçava», «flutuava», «pairava», talvez com o sentido de ir secando as águas primordiais negativas, que constituíam uma massa uniforme e, portanto, informe, para logo a seguir possibilitar a sucessiva distinção dos seres. Não parece ter o sentido mais positivo que lhe foi dado pelas intuições e imagens da tradição patrística: «No seu comentário ao *Hexaemeron*, Basílio refere a explicação dum doutor sírio que traduzia o verbo hebraico como 'incubar' «conferindo assim à natureza das águas a virtude de vivificar; como uma ave que se aninha e comunica força vital aos que incuba... Ou seja, preparava a natureza da água para vivificar»»: A Lapide, ed. de 1862: PG 29,44. De facto, em siríaco *rahef* tem o sentido de uma ave que se move suavemente, esvoaça, esquenta [os filhotes], incuba. Mas em Gn 1 o verbo parece estar ao serviço de uma concepção mítica diferente.

> Eis que me aparece em enigma a Trindade que tu és, meu Deus, pois tu, Pai, no princípio da nossa Sabedoria, que é a tua Sabedoria de ti nascida, igual e coeterna contigo, isto é, no teu Filho, fizeste o céu e a terra... E eu incluía já o Pai no nome de 'Deus', que fez estas coisas, e o Filho no nome do 'Princípio' em que as fez, e, acreditando que o meu Deus é Trindade, como de facto acreditava, continuava à procura nas suas Santas Escrituras, e eis que o teu Espírito 'se movia sobre as águas'. Eis que o meu Deus é Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo, criador de todas as criaturas [38].

Mas a visão da Trindade aqui em Gn 1 não resiste à interpretação hodierna do texto bíblico. 'Quem procura encontra'; e Agostinho, com a sua visão cristã, encontrou aí a Trindade divina. Todavia, o intérprete não pode procurar nos textos tudo o que quiser, mas só o que eles querem dizer. E o Deus que Gn 1 apresenta a criar não é Deus trino, mas Deus simplesmente, a agir com a sua palavra omnipotente. Os autores do Antigo Testamento não manifestam nem conheciam a concepção de Deus trino.

Agostinho não é criticável por essa leitura, porque exprimia a sua fé cristã a olhar para textos bíblicos, sem fazer a interpretação crítica deles [39]. Mas se nós queremos saber o que a Bíblia afirma sobre Deus, temos de ser críticos e dizer que as narrativas da criação não põem em acção um Deus visto como Pai, Filho e Espírito. A tradução corrente de Gn 1,2 por «o Espírito de Deus pairava por cima das águas» não é aceitável: o que faz sentido dentro do contexto é que a expressão hebraica *ruah 'elohîm* seque as águas primordiais da indeterminação, para começar a obra da criação em forma de determinação dos seres; ora, não parece apropriar-se ao Espírito de Deus a função de secar; esta é mais própria do «vento de Deus», como se infere de Gn 8,1, em contexto análogo das origens, na narração do dilúvio («Deus fez soprar um vento [*ruah*] sobre a terra e as águas minguaram»); o mesmo se deduz de Ex 14,21 («Yahvé fez soprar durante toda a noite um forte vento [*ruah*] de leste que secou o mar») e até de Sl 147,18 («[Deus] faz soprar o seu vento [*ruah*] e correm as águas»). No mito de origem de Gn 1 a criação não aparece como obra do «Espírito de Deus», embora a fé lha pudesse atribuir; aparece antes como obra da sua palavra [40] (à guisa do que se conta em mitos de origem

[38] XIII,5,6. «La doctrine d'Augustin est théologique et trinitaire dans son principe même, tant pour la création que pour le salut»: cf. G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin* (Philosophie & Théologie, Cerf; Paris 1998) 161.

[39] Uma 'leitura hermenêutica' da reflexão filosófico-teológica de Agostinho sobre a Trindade divina em Gn 1 é feita por H.N. GALVÃO, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin*. Eine hermeneutische Lektüre der *Confessiones* (Johannes; Einsiedeln 1981) 228-236.

[40] Gn 1,3.6.9.11.14-15.20.24.26.

mesopotâmicos e egípcios) e da sua acção [41] e só a partir de 1,3 [42]. Esta tradução fica corroborada pela frequente menção do «vento» primordial no igual contexto do mito de origem fenício, com a mesma função de secar as águas primordiais para começar a aparecer o mundo conhecido. Portanto, não faz sentido que Agostinho pergunte a Deus «por que motivo só depois de se nomear o céu, a terra invisível e desorganizada e as trevas sobre os abismos, é que a tua Escritura fala no teu Espírito?» [43]. Muito menos ainda se pode ver (como via Agostinho) o Filho de Deus na expressão «no princípio...», de Gn 1,1 [44]. Certo é que, quando o prólogo do evangelho de João 1,1-4 diz que «no princípio existia a Palavra e a Palavra estava com Deus e a Palavra era Deus... e tudo foi feito por ela», afirmava o carácter pessoal desta Palavra (Projecto/Sabedoria de Deus) — pela qual Gn 1 diz que Deus criou tudo — associando-a à pessoa de Jesus de Nazaré. Mas tal personificação só é feita pela fé do NT em Jesus como incarnação de Deus. Com a mesma fé, Paulo diz (Col 1,15-16) que «tudo foi criado por Ele», o Filho, identificado com a «Palavra» criadora de Deus: «por Ele existem todas as coisas» (Rm 11,35) [45].

Anotamos estas peculiaridades da leitura do Génesis por Agostinho, não para o desqualificar, mas para admitir e compreender os reparos feitos às suas interpretações, que não resistem a uma exegese bíblica praticada com metodologias e instrumentos hermenêuticos de hoje. Tais interpretações, tão influentes na formulação de diversas verdades teológicas cristãs, poderão assim ser relativizadas ou superadas.

Tudo isto põe o problema hermenêutico muito espinhoso sobre a determinação do sentido dum texto bíblico, ainda hoje animadamente debatido. Aliás, a ideia que Agostinho tem sobre isso é complexa, já atendendo só às suas *Confissões*, e mais ainda se olharmos para toda a sua obra. Limitando-nos nós às *Confissões*, verificamos que, por um lado, ele julga não se poder detectar o pensamento do autor sagrado e o sentido por este dado ao texto:

> Entre tantas opiniões verdadeiras que ocorrem aos intérpretes destas palavras [sobre a criação] diversamente compreendidas, quem de nós *des-*

[41] Gn 1,3.7.16.25.27.

[42] Já a *Bíblia de Jerusalém* traduz Gn 1,2 por «um vento/sopro de Deus».

[43] XIII,6,7 (cf. XIII,4,5; XIII, 7,8; XIII, 9,10; XIII, 12,13; XIII,34,49). Cf. A. SOLIGNAC, «La bonté et le rôle de l'Esprit dans la création», *Bibliothèque Augustinienne* 48, pp. 584-586.

[44] «Neste princípio fizeste, ó Deus, o céu e a terra, na tua Palavra, no teu Filho, na tua virtude, na tua Sabedoria, na tua Verdade, de modo admirável falando e de modo admirável agindo» (XI,9,11). Também afirma: «é verdade, Senhor, que fizeste o céu e a terra; e é verdade que o Princípio é a tua sabedoria com que fizeste todas as coisas» [Sl 104,24] (XII,19,28; cf. XII,28,39).

[45] Cf. J.O. CARVALHO, «Nele todas as coisas foram criadas», *Cristãos na transição de milénio*, XXI Semana de Estudos Teológicos, 7-11.2.2000 (Faculdade de Teologia; Lisboa 2000) 125-156.

vendou o seu verdadeiro sentido, de tal modo que diga que Moisés, na sua narração, pensou isto e quis que fosse entendido aquilo, com a mesma segurança com que diz que isto é verdadeiro, quer ele tenha pensado isto ou outra coisa?... Posso eu dizer com a mesma certeza que foi esta e não outra a *intenção de Moisés ao escrever* «no princípio criou Deus o céu e a terra»?... Não vejo em qual [destas duas coisas] ele pensava com a sua mente ao escrever tais palavras, embora aquele tão grande varão tenha intuído alguma delas na sua mente ou outra coisa que não foi mencionada por mim, de tal modo que eu não duvido de que ele, ao expressar estas palavras, viu a verdade e a enunciou adequadamente [46].

Mas, por outro lado, julga que tudo o que de verdadeiro se possa encontrar nas palavras do hagiógrafo terá sido intentado por este:

> Quando alguém disser '[Moisés] entendeu isto como eu' e outrem replicar 'pelo contrário, pensou como eu', julgo ser mais piedoso dizer 'porquê não quis ele antes exprimir uma e outra coisa se ambas são verdadeiras?' Se alguém encontrar um terceiro e um quarto ou mais sentidos verdadeiros, por que não se há-de crer que *todos estes sentidos os viu Moisés*, por meio do qual o único Deus adaptou as Sagradas Letras às *interpretações de muitos que nelas viriam a descobrir coisas verdadeiras e distintas*? Eu, sem hesitar, afirmo intrepidamente do fundo do meu coração: 'se eu, elevado ao cume da autoridade, escrevesse alguma coisa, preferiria escrever de tal modo que as minhas palavras repercutissem tudo o que cada um pudesse conceber de verdadeiro acerca dessas coisas do que propor mais abertamente uma única opinião verdadeira, de tal forma clara que excluísse as restantes, cuja falsidade não me pudesse ofender [47].

Estas afirmações de Agostinho poderiam levar-nos a pensar que ele defendeu a pluralidade de 'sentido literal' dum texto bíblico. Todavia, outras asserções suas evidenciam o desejo de detectar o 'sentido literal' do texto: «Quando lemos os livros sagrados e há várias interpretações verdadeiras, seja escolhida muito principalmente aquela que parece ser a intentada pelo autor que lemos; se esta não aparece clara..., aquela que tiver em seu apoio a fé católica e concordar com outras passagens da mesma Escritura» [48]. E voltará a insistir: «O intérprete das Sagradas Escrituras deve trabalhar com afinco por apresentar a intenção do escritor sagrado, por meio do qual o Espírito Santo nos dispensou dita Escritura» [49]. É o pensamento que surge ainda nas *Confissões*:

> Porventura pôde ficar oculto ao teu Espírito bom... tudo aquilo que tu próprio nessas palavras havias de revelar aos leitores vindouros, apesar de *aquele por quem foram ditas ter concebido um único sentido* de entre muitos verdadeiros? Sendo assim, seja então *mais sublime do que os restantes aquele que ele* [escritor] *deu*. Tu, porém, Senhor, ou nos mostras esse sentido ou outro verdadeiro que te agrade, para que, quer *nos manifestes o mesmo sentido que revelaste àquele teu servo*, quer outra coisa a pretexto das mesmas palavras, sejas tu a alimentar-nos e não o erro a iludir-nos... Permite-me... que escolha uma coisa que tu me inspirares como verdadeira, certa e boa, ainda que me ocorram muitas, onde muitas puderem ocorrer...; se disser uma coisa que o teu ministro [escritor] não pensou, que o faça de forma exacta e perfeita — pois é isso o que eu devo tentar; mas se não o conseguir, possa eu, apesar disso, declarar aquilo que me quiser dizer pelas suas palavras a tua verdade, a qual lhe disse, também a ele [escritor], o que quis [50].

Uma vez que Agostinho esboça a vontade de determinar o «único sentido» do texto bíblico, intentemos determinar a respeito de Gn 1,1-2,4ª algum dos vários níveis que cabem dentro do seu único 'sentido literal'.

1.3. Sentido imediato ou mensagem de Gn 1

Como se infere do indiscutível paralelismo de Gn 1 com outros mitos de criação mesopotâmicos, especialmente com a epopeia acádica da criação *Enuma eliš*, a narração bíblica é um mito de criação, que dá expressão literária a uma intuição religiosa [51]. O mitógrafo, com a sua fé, numa apreensão unitária, viu todas as coisas do seu mundo em Deus, viu Deus em todas as coisas, distinguindo-o delas. Pensou que o olhar mais elevado para o seu mundo e sobretudo para a existência humana, como forma de lhe dar a maior dignidade e o maior suporte existencial, consistia em vê-lo à luz de Deus, como procedente do próprio Deus e na dependência d'Ele. Para tal, despregou a sua intuição de fé numa narração mítica, pondo Deus a criar «no princípio» todos os seres

[46] XII,24,33.
[47] XII,31,42.
[48] *De Genesi ad litteram*, 1,21,41: PL 34, col. 262.
[49] *De doctrina christiana*, III,27,380: PL 34. Cf. *Obras de San Agustín*, texto bilingüe. II: *Las Confesiones* (Edición crítica y anotada por A.C. VEGA) (BAC 11; Madrid 1968) 552.
[50] XII,32,43.
[51] Texto em *Enuma elish* (Edición y traducción de F. LARA PEINADO) (Paradigmas 3; Trotta; Madrid 1994). Cf. A. dos S. VAZ, «As narrativas bíblicas da criação», *Memoria* 4 (1997) 120-26. Sobre a noção e função dos mitos de criação, ver abaixo.

conhecidos do universo. Era uma forma de compreender e sublimar, e explicar etiologicamente, as actuais realidades do mundo do ser humano.

Como se narra em vários mitos mesopotâmicos, *a criação das coisas* é efectivada por Deus *em forma de separação* de elementos primordiais: trevas, águas, terra [52]; é concebida como distinção dos vários seres que povoam o universo, como ordenação, especificação, diferenciação ou organização do indefinido e indistinto original [53]. Nos primeiros quatro dias, a indeterminação original negativa («a terra era informe e vazia») é rasgada paulatinamente em luz e trevas, mares e continentes, continentes e firmamento com os seus «luzeiros»; nos quinto e sexto dias, a criação dos elementos terrestres (vegetação e animais vivos) é continuada em forma de separação, «segundo as suas espécies». Na ordem e ordenação dos seres, aparece como supremo o ser humano, também ele distinguido em macho e fêmea, como o mitógrafo os conhecia. Para sublinhar a centralidade do ser humano na pirâmide de todos os seres cósmicos, o narrador di-lo «criado à imagem e semelhança de Deus», significando que O representa na terra, também pelo domínio sobre os outros seres, com os quais ele tem a ver, e é de entre todos aquele que mais próximo está de Deus. É imagem de Deus também enquanto ser de relação e de comunhão, homem-mulher, na qual eles se tornam fonte de mais vida humana:

[52] O motivo de criação de seres por separação é frequente nos mitos de origem mesopotâmicos: por ex., separação do céu e da terra no conto sumério «Gilgameš, Enkidu e o mundo subterrâneo» Cf. J. BOTTÉRO — S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires; Gallimard; Paris 1989) 478-479. W.G. LAMBERT resume: «The concept of splitting and separating of Heaven and Earth as a prime act of creation is known from the Orphics in Greece, the oldest preserved Sumerian myths and later Mesopotamian texts, from Gen. i and from ancient India»: «Old Testament Mythology in its Ancient Near Eastern Context», *Congress Volume*. Jerusalem 1986 (ed. J.A. EMERTON) (VTS 40; Leiden — New York — Kobenhavn — Köln 1988) 126; cf. p. 130; ele aduz ainda mais um testemunho desta concepção mítica em «Studies in *ud.gal.nun*», *Oriens antiquus* 20 (1981) 90.

[53] Este entendimento da criação dos seres como organização dos mesmos numa ordem querida por Deus agradaria sobremaneira a Agostinho, ele que — poderia dizer-se — passou a vida em busca da ordem interior e exterior, como estruturante da realidade antropológica e cosmológica, realizada por vontade divina. A concepção de 'ordem' como forma intuitiva de os mitos de origem reconhecerem a ordem estruturante das realidades é, entre tantas outras, salientada por J.M.S. ROSA precisamente no estudo do conceito de 'ordem' em Agostinho: *Em busca do centro. Investigações sobre a noção de ordem na obra de S. Agostinho. Período de Cassiciaco* (Universidade Católica; Lisboa 1999) 39-69. Os mitos, ao porem a divindade a trazer todas as coisas à existência por meio da sua palavra omnipotente, dão à palavra o poder de esconjurar a desordem suprema, a não-existência, o sem-sentido. A palavra divina no mito, especialmente pelo seu recurso ao símbolo, tem também função 'performativa', isto é, realiza o que significa e dá sentido às coisas onde ele não é óbvio. A linguagem mítica, além de justificar etiologicamente a ordem ou organização actual dos seres, intenta integrá-los numa totalidade de sentido e num universo de valores. Assim não há oposição mas complementaridade entre o pensamento *mítico* e o discurso *lógico* que meditam sobre o concerto *cósmico*. Ver abaixo, onde, na estrutura da nossa reflexão, cabe definir o conceito e a função significante dos mitos de origem.

«crescei e multiplicai-vos». O ser humano dual ocupa no universo um espaço que o transcende, parecendo-se ao próprio Deus pela missão que Este lhe fixa: ser seu mandatário e vice-gerente. A criação do ser humano com solenidade excepcional põe em relevo a sua vocação à comunhão com Deus, seu Senhor. Ele diz-se feito para existir em relação ao mundo e a Deus. O seu ser define-se como um relacionar-se e comunicar com Deus; radicalmente dependente de Deus, diz-se ter capacidade de pôr-se e de existir defronte de Deus. É um ser de relação com Deus e com as outras coisas. Por outro lado, esta linguagem exclui qualquer igualdade e confusão entre Deus e o ser humano.

Gn 1 é um hino não só à majestade de Deus criador mas também à *dignidade do ser humano*, que aqui aparece como *coroa da criação* e vínculo ou elo intermédio entre Deus e as criaturas. O narrador não vê nenhuma outra essência entre Deus e os humanos. Estes aparecem imediatamente diante de Deus, como a sua obra mais grandiosa. E o que determina esta alta concepção da sua dignidade é um factor espiritual: a fé convicta de ter com Deus uma relação especial. Ao dizer-se criado à imagem e semelhança de Deus, o ser humano é elevado à máxima dignidade entre todas as criaturas. Ao fazer-se objecto duma bênção divina, a pessoa «torna-se particularmente importante». A vida humana vê-se impregnada duma enorme força impulsionadora, que a move para grandes objectivos e a livra dum destino fatalista. A dignidade humana é vista como indestrutível, mesmo quando violada, ignorada e profanada, porque dada por Deus à sua criatura como constituição da sua essência: enquanto o ser humano viver, permanecerá como Deus o criou, em relação com Ele [54]. A própria estrutura literária de Gn 1, que com assombro apresenta artisticamente o cosmo ordenado dentro duma organização planificada, já revela um maravilhoso *finalismo*, segundo o qual tudo aparece em função do homem e, através do homem, em relação com Deus. A criatura, vista a provir de Deus, é estimulada a ir para Deus. Ao orientar todo o relato para a criação do ser humano como meta, coroação e glória da actividade criadora de Deus, o narrador coloca a existência humana no vértice da escala do sentido e da importância das realidades vitais, delatando o denso pendor antropológico característico dos «mitos de origem» mesopotâmicos.

Nesta cadeia de distinções, o narrador opera a última: diferencia «*o sétimo dia*» dos outros seis dias da semana hebraica, como que a encerrá-los. Como a semana hebraica era um período de tempo completo, fechado e abrangente, incluindo ciclicamente todo o tempo, ao encerrar toda a obra da criação das coisas e dos humanos por Deus no espaço duma semana, o narrador dava uma

[54] Cf. C. WESTERMANN, *Dieu dans l'AT* (Lire la Bible 59; Cerf; Paris 1982) 52.

interpretação teológica de tudo o que se conhecia e fazia, e até de todo o trabalho e descanso semanal, que se repetia desde o princípio ao fim da vida humana, apanhando-a toda nessa intuição e nesse esquema literário. Através da estrutura literária desta narração da criação vemos projectar-se de forma particular a justificação etiológica da observância religiosa do sábado. Inserindo rigorosamente as oito obras criativas na semana laboral israelita, o narrador 'explicava' o hábito religioso de descansar ao sábado e de o celebrar como dia sagrado da semana. Ao colocar miticamente Deus a abençoá-lo, dava-lhe a máxima dignidade e entusiasmava a observá-lo e celebrá-lo.

Através desta apresentação e orientação, o israelita, quando trabalhava e descansava, relacionava religiosamente o seu trabalho semanal e o seu descanso sabático com Deus e via o seu trabalho dignificado como continuação da obra criadora de Deus. Assim, neste mito de criação o trabalho humano não aparece como a sorte miserável dum escravo, mas como uma missão atribuída pelo próprio Deus. E o dia de descanso consciencializa o homem de que não está acorrentado ao trabalho numa escravidão sem fim, mas que, como Deus, pode desfrutar das suas obras maravilhosas e «boas» [55].

O sábado nesta narração impedia a identificação do ser humano com as suas funções vitais, sociais, produtivas, de consumista, de cidadão... [56]; tendo também uma dimensão espiritual e interior ao homem, impedia a preocupação desmesurada pelo trabalho, contrária à vida do espírito e da sua liberdade. O significado do sábado era o de celebrar o tempo; um dia que convidava a participar daquilo que é eterno no tempo, a voltar a atenção dos resultados da criação para o mistério da própria criação, para o sentido do mundo, que lhe era dado ao ser visto como criado [57]. Vendo o sábado como obra do seu Deus, o homem encontra a devida relação com o trabalho e com o descanso. Depois de precedentemente já ter abençoado os seres aquáticos, as aves e o homem — bênção em virtude da qual deveriam tornar-se fecundos e receber a força de multiplicar-se (cf. Gn 1,22.28) — agora «Deus abençoou o sétimo dia» (Gn 2,3), enriquecendo-o duma força vital, para que o tempo do homem possa receber do dia de repouso frescura e fecundidade. Para isso Deus o «consagrou», isto é, distinguiu-o dos dias laborais, devendo ser «separado» para Deus, para o culto e para a procura da verdade teológica das coisas. A criação do «sábado» por separação relativamente aos seis dias laborais dava ao ser humano distinto em homem e mulher a oportunidade de se distinguir das restantes coisas criadas louvando o Criador de todas e cultivando a comunhão com Ele em descanso do corpo e do espírito.

[55] Cf. W. EICHRODT, *Teología del AT*, II (Cristiandad; Madrid 1975) 123.133-134.

[56] Cf. G. MARCEL, citado por C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hebraique* (Lectio Divina 12; Cerf; Paris 1956) 165-166.

[57] Cf. A. J. HESCHEL, citado por H. W. WOLFF, *Antropología del AT* (Sígueme; Salamanca 1975) 188 (cf. p. 189).

O sábado carece de verdadeiro significado sempre que só se tenha em consideração o aspecto exterior do descanso e se identifique apenas com a inactividade (daí as críticas no NT a essa interpretação do sábado). O fim supremo dado ao sábado por este mito de origem é que o ser humano se volte para Deus. Também a simbólica do ser humano como «imagem de Deus» fica ousadamente iluminada por meio do sábado: a obra mais importante da criação tem como fim a especial comunhão com Deus, que, na perspectiva de Gn 1, se sublinha no «sétimo dia».

2. Ideia de 'criação' de todas as coisas por Deus

Uma ideia que emerge reiteradamente nas *Confissões* é a da criação de todas as coisas por Deus, referida sobretudo a propósito do comentário à primeira narrativa bíblica que reflecte sobre essa expressão da fé. Vamos expô-la, para depois a confrontar com a concepção própria da Bíblia.

2.1. Ideia de 'criação' nas *Confissões*

Segundo Agostinho, as coisas teriam sido tiradas do nada num só momento por ordem de Deus:

> [As tuas obras] foram feitas do nada por ti, não de ti, não de alguma coisa não tua ou que antes tenha existido, mas de uma matéria concriada, isto é, duma matéria criada ao mesmo tempo por ti, porque, sem qualquer intervalo de tempo, deste forma à sua informidade... Tu fizeste a matéria a partir do nada absoluto e a forma do mundo a partir da matéria informe [58].
>
> No Princípio, que procede de ti, na tua Sabedoria, que nasceu da tua substância, fizeste alguma coisa e a partir do nada... Não havia mais nada, além de ti, com que os pudesses fazer, ó Deus, Trindade una e Unidade trina; e por isso, do nada fizeste o céu e a terra [59].
>
> Tu, Senhor, fizeste o mundo a partir da matéria informe; fizeste-a de nenhuma coisa como sendo quase nenhuma coisa, a partir da qual pudesses fazer as grandes coisas que admiramos nós, os filhos dos homens... A própria terra que tinhas feito era matéria informe, porque era 'invisível e sem

[58] XIII,33,48.

[59] XII,7,7.

forma e as trevas pairavam sobre o abismo': desta terra invisível e sem forma, desta informidade, deste quase nada, virias a fazer todas estas coisas de que consta e não consta este mundo mutável [60].

O mundo teria sido formado «em dias sucessivos, porque essas coisas são de tal natureza que nelas se realizam as sucessões dos tempos, devido às mudanças ordenadas de movimentos e formas» [61]. Algumas teriam aparecido logo na sua forma perfeita, como o firmamento, os astros, a alma do homem, os anjos. Outras teriam surgido na terra sob forma incompleta, mas dotadas de virtudes intrínsecas evolutivas (*rationes seminales*). Assim ter-se-iam originado da matéria bruta, por evolução, os animais: «Tudo o que não foi feito e, mesmo assim, existe, nada tem em si que antes não existisse» [62]. Esta afirmação segundo a mente de Agostinho deveria entender-se assim: tudo o que não foi criado na sua forma definitiva e perfeita e todavia, por processo evolutivo das razões seminais, obteve a existência, nada tem em si que antes não existisse. «Tudo o que é formado a partir do informe foi primeiro informe e só depois dotado de forma» [63].

Como se vê, Agostinho supunha uma «criação primeira», de matéria invisível e informe, e uma «criação segunda», ou formação dos seres concretos. Entendia a criação dos seres por parte de Deus como feitura física, factual, como se o relato estivesse a descrever um facto documentável sucedido materialmente no princípio do universo, num momento preciso:

> Porque é que não havemos de entender, instruídos pela Verdade, que também aquela matéria informe que esta Escritura denomina 'terra invisível e sem forma e abismo tenebroso' foi feita do nada por Deus e que, portanto, não é coeterna com Ele, embora essa narração tenha omitido *o momento em que* terá sido feita? [64].
>
> Ao [Moisés] dizer «no princípio» pode ter pensado no próprio começo da criação [65].

Esta ideia fisicista de criação, não bíblica, interroga-se mesmo sobre a *modalidade* concreta como Deus teria feito os seres:

[60] XII,8,8.
[61] XII,12,15; cf. XII,13,16.
[62] XI,4,6. Cf. J. PÉPIN, «Le maniement des prépositions dans la théorie augustinienne de la création», *Revue des Études Augustiniennes* 35/2 (1989) 251-274.
[63] XII,19,28; cf. XII,21,30.
[64] XII,22,31. Sobre o seu modelo de criação, cf. Ch. PARMA, *Pronoia und providentia*. Der Vorsehungsbegriff Plotins und Augustins (Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie 6; E.J. Brill; Leiden 1971) 32-35.
[65] XII,24,33. Cf. XII,28,39 e XII,29,40.

Mas de que modo fizeste o céu e a terra e qual foi a máquina da tua acção criadora tão grandiosa? É que não os fizeste *como* um artífice humano, que modela um corpo a partir de outro corpo... O artífice impõe uma forma ao que já existia e a tinha, para ser, como à terra, à pedra, à madeira, ao ouro ou a qualquer outra espécie de coisas. E donde proviriam estes seres se não os tivesses instituído? Fizeste ao artífice o corpo, fizeste a alma que mandasse nos membros; fizeste a matéria com que ele faz o que quer que seja... Todas estas coisas te louvam como criador de todas elas. Mas *de que modo* as fazes? *De que modo* fizeste, ó Deus, o céu e a terra? Por certo, nem no céu nem na terra fizeste o céu e a terra, nem no ar ou nas águas, porque também estas pertencem ao céu e à terra... Nem tinhas na mão coisa alguma com que pudesses fazer o céu e a terra: e donde te veio aquilo que não fizeras, com que pudesses fazer alguma coisa?... Portanto, falaste e as coisas foram feitas e fizeste-as pela tua palavra [66].

Mas *como* falaste? Porventura *da maneira como* quando se ouviu a voz de entre a nuvem que dizia «este é o meu Filho predilecto»?... Antes do céu e da terra não havia nenhum corpo, ou, se existia, sem dúvida tu o tinhas feito sem recorreres a uma voz transitória com que virias a formar a voz transitória, com a qual pudesses dizer que se fizesse o céu e a terra [67].

Que Agostinho entendesse a criação das coisas por Deus como um facto realizado fisicamente pode ver-se na distinção que ele faz entre verdade da criação e significação do texto que a descreve:

> Duas espécies de divergências podem surgir quando alguma coisa é enunciada por sinais por intérpretes fidedignos: uma é sobre a verdade das afirmações em si mesmas; outra, se há divergência quanto à intenção daquele que as enuncia. É que uma coisa é inquirir qual a verdade relativamente à criação da criatura; outra coisa é procurarmos saber *o que Moisés*, egrégio confidente da tua fé, *quis significar ao leitor* ou ouvinte por meio destas palavras... Aproximemo-nos simultaneamente das palavras do teu Livro, procurando nelas *a tua intenção, expressa pela intenção do teu servo*, por cuja pena as deste a conhecer [68].

[66] XI,5,7.
[67] XI,6,8. Cf. J.N. TORCHIA, «Implicaciones de la doctrina 'de la creación «de la nada»' en la teología de San Agustín», *Augustinus* 44 (1999) 283-290.
[68] XII,23,32.

Ora, tal distinção não se justifica. O que o escritor bíblico quis comunicar mediante as palavras que usou coincide com o que podemos chamar intenção divina:

> Dado que Deus na Sagrada Escritura falou por meio de humanos e de maneira humana [69], o intérprete da Sagrada Escritura, para perceber bem o que Ele quis comunicar-nos, deve investigar atentamente o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e o que a Deus aprouve manifestar por meio das palavras deles. Para extrair a intenção dos hagiógrafos, devem-se ter em conta, entre outras coisas, os *géneros literários* [usados pelos escritores] [70].

Apesar de Agostinho ter percebido bem que Deus só se pode revelar pela mediação do pensamento e da palavra dos humanos que o vão captando pela fé, não tirou a devida conclusão de que a revelação de Deus se identifica com a sua captação pela fé dos humanos: são eles que falam d'Ele para eles; a revelação de Deus aos humanos é correlativa e simultânea à captação de Deus pelos humanos.

Uma grande dificuldade para Agostinho interpretar este e outros textos bíblicos da criação foi não dispor no seu tempo de meios hermenêuticos para determinar o género literário do texto que estava a ler: um mito de criação e não um relato protocolar do que aconteceu no princípio do universo e da humanidade, um texto virado para a fé intuitiva e não para a razão científica ou discursiva da pessoa. Privado dum instrumento hermenêutico fundamental, que era e é o conhecimento da cultura e das formas literárias em que nasceu o texto bíblico e que o deveria iluminar, restava-lhe o entendimento literalista ou alegórico do texto. É verdade, já não embarca na interpretação literalista e fantasista de pensadores do seu tempo que, segundo refere, perguntariam: «que fazia Deus antes de fazer o céu e a terra?...» O que se deve dizer é que não faz sentido pôr uma pergunta de conteúdo histórico temporal a um texto mítico, expressão de fé; quem ousaria perguntar o que fazia Zeus antes de congregar em concílio as divindades no palácio Olímpico, segundo refere a *Odisseia* [71]? Todavia, Agostinho, por entender *Génesis à letra* e como descritivo de algo objectiva e fisicamente sucedido no princípio do tempo, não conseguiu excogitar uma resposta melhor do que esta:

[69] Esta afirmação, «Deus... per hominem more hominum loquitur», o Concílio foi buscá-la a S. AGOSTINHO, *De civitate Dei*, XVII,6,2: PL 41, col. 537.
[70] Conc. VATICANO II, *Dei Verbum*, 12.
[71] Canto I.

> Não sei o que não sei [72]... Mas afirmo que tu, nosso Deus, és o criador de toda a criatura; e, se pelo nome de 'céu e terra' se entendem todas as criaturas, atrevo-me a dizer: antes de fazer o céu e a terra, Deus não fazia nada. Pois, se fazia alguma coisa, que poderia fazer que não fosse uma criatura? E oxalá eu soubesse tudo o que utilmente desejo saber, como sei que Deus não fazia nenhuma criatura antes de fazer alguma criatura [73].

Mais adiante voltará a reconhecer a sua dificuldade em determinar o sentido literal do texto: «Se alguém me perguntar qual destas coisas pensou o teu servo Moisés, estas não serão palavras próprias das minhas confissões se eu não te confessar que ignoro» [74]. Estas incertezas vêm-lhe ao encontro porque, ao procurar o 'sentido literal', entende o texto à letra. Não percebeu que a afirmação, feita pela fé, da «criação» de tudo por Deus passa pelo seu entendimento como metáfora e não se pode entender como se Deus tivesse feito física e materialmente as coisas.

À parte estas limitações de ordem metodológica, outras afirmações deixam supor que Agostinho, não foram os condicionalismos culturais a influenciar as interpretações que deu, teria sido espiritualmente muito positivo na teologia da criação. É exímia a sua mística a partir da beleza das coisas, que a fé diz criadas por Deus:

> Senhor, feriste o meu coração com a tua palavra e eu amei-te. Mas eis que o céu e a terra e todas as coisas que neles existem me dizem por toda a parte que te ame e não cessam de o dizer a todos os homens... Mas que amo eu quando te amo? Não a beleza do corpo, nem a glória do tempo, nem esta claridade da luz, tão amável a meus olhos..., não a fragrância das flores e dos perfumes e dos aromas... Não é isto o que amo quando amo o meu Deus.

Esta visão do «homem interior que é o nosso espírito» [75] acarretou a purificação do olhar sobre os seres criados, que, na relatividade da sua beleza, bondade e verdade, apontam para «Aquele que é», para o sumo Bem, para o Incorruptível, para a Verdade que gera a suprema confiança:

[72] «Nescio, quod nescio», que talvez se poderia entender como «não sei que não sei» ou ainda «não sei, realmente não sei...»
[73] XI,12,14; cf. XI,30,40. E acrescentou: «se antes da criação do céu e da terra não havia tempo, para quê perguntar o que fazias então? É que não havia «então» quando não havia tempo»: XI,13.15.
[74] XII,30,41.
[75] *In Joannis Evangelium*, 99,3-4: PL 35,1887.

> Interroguei o mar, os abismos e os répteis animados e vivos e responderam-me: «não somos o teu Deus; procura acima de nós»... Interroguei o céu, o sol, a lua, as estrelas e dizem-me: «nós também não somos o Deus que procuras». Disse a todos os seres que rodeiam as portas da minha carne: «já que não sois o meu Deus, falai-me do meu Deus, dizei-me ao menos alguma coisa a seu respeito». E exclamaram com voz forte: «Foi Ele que nos fez». A minha interrogação era a minha atenção, a resposta delas foi a sua beleza... Mas não se manifesta esta beleza a todos os que possuem intacta a capacidade de sentir? Porquê não diz a todos o mesmo?... [As criaturas| não respondem aos que tão-só perguntam, sem avaliar, nem mudam a sua voz, isto é, a sua beleza, se um apenas vê, enquanto outro, vendo, interroga, de modo a aparecer a um de uma maneira e a outro de outra; mas, aparecendo a ambos do mesmo modo, é muda para o primeiro e fala para o segundo: mais ainda, fala a todos, mas só a entendem aqueles que conferem a voz vinda de fora com a verdade interior [76].

Nesta contemplação, Agostinho coincide totalmente com o narrador de Gn 1, também ele um contemplativo que pela fé a partir dos seres terrenos remontou até Deus, dizendo-o criador de tudo: a fé de ambos viu Deus em todas as coisas e todas as coisas à luz de Deus. As coisas materiais e as metáforas sensoriais serviram de trampolim para o voo da mente para Deus. O compreender a história do «homem interior» que era Agostinho (objecto dos Livros I-IX) adestrou-o para compreender «a história dos céus e da terra ao serem criados» (Gn 2,4a) (empreendimento dos Livros XI-XIII), e vice-versa [77].

2.2. Ideia de 'criação', própria da Bíblia

No tempo de Agostinho a mentalidade religiosa ocidental já tinha perdido o sentido original do impacto da primeira narração bíblica da criação, por falta de instrumentos hermenêuticos para perceber que a sua significação era comunicada pela linguagem do mito e não por uma descrição protocolar do acontecido «no princípio» do universo. Essa dificuldade vincou-se mais com o racionalismo,

[76] X, 6,8-10.

[77] Discute-se a razão por que Agostinho teria acabado a sua autobiografia com um longo tratado sobre Gn 1,1-2,4a. Se as *Confissões* são logoterapia por escrito, os Livros XI-XIII poderiam ver-se como contributo para essa terapia, para curar os seus medos e as suas feridas: levariam Agostinho a procurar a própria alma com a ajuda da Sagrada Escritura; para isso teria começado pelo princípio desta. Sobre a intenção que poderia ter presidido à redacção dos Livros XI-XIII, cf. M. PELLEGRINO, *Les Confessions de Saint Augustin* (Études Augustiniennes; Paris 1960) 221-234.

o Iluminismo e o positivismo histórico, quando a tentativa de uma explicação científica da origem do mundo e da humanidade tomou o lugar do mítico e do religioso. Tal forma de pensar gerou a ideia corrente de «criação» no Ocidente, a que se assemelha à de invenção ou fabricação e insiste na «criação a partir do nada»; «criar» seria fazer existir, produzindo do nada o que não é [78].

Mas esta ideia exorbita do significado dos textos bíblicos, também de Gn 1, e estorva a percepção correcta do conceito bíblico de «criação». Desde logo, o verbo hebraico *bara'* — *criar* — no Antigo Testamento tem sempre e só Deus como sujeito, estando reservado para as obras que superam a capacidade do homem. Contudo, o sentido bíblico de criação apanha-se mais em profundidade quando se entende como «o novo» absoluto do ser criado: expressa especialmente por meio do verbo «criar», criação designa a visão do 'novo', de uma *nova* relação das coisas com Deus. É a própria Bíblia que nos encaminha para essa ideia quando associa o «criar» ao «novo»: «Jahvé *cria* uma coisa *nova* sobre a terra» (Jer 31,22); «eis que eu *crio novos* céus e *nova* terra» (Is 65,17; cf. Is 42,5); «agora faço-te saber *coisas novas*, secretas, não sabidas, que foram *criadas* agora, não há muito tempo...» (Is 48,6-7); «envias o teu sopro e são *criados* e *renovas* a face da terra» (Sl 104,30); «*cria* em mim, ó Deus, um coração puro, *renova* em mim um espírito santo» Sl 51,12); «se alguém está em Cristo é uma *nova criação*; o velho passou: eis que acontece o *novo*» (2Cor 5,17; cf. Is 43,18s; Ap 21,5). Dizer que as coisas foram *«criadas»* significa ver nelas uma relação com Deus. Enquanto o próprio da «fabricação» é produzir uma coisa de outra, o índice específico da criação bíblica é a visão do radicalmente «novo» na realidade, uma relação nova e diferente da sua existência física e material, não observável pelos sentidos, *invisível aos olhos da carne e só visível à fé.*

Não se pode conceber a criação bíblica senão despojando a mente daquilo que é próprio do agir humano, a produção [79]. Enquanto uma reflexão filosófica tenta conceber o início das realidades existentes, a Bíblia, dizendo que *o real foi «criado no princípio», significava a radical relação de dependência de tudo de Deus*; sem perder-se em especulações racionais, essencialistas ou cosmológicas, e evitando termos científicos, conceptuais, chamou esse início «criação de Deus».

Fê-lo mediante a linguagem metafórica incorporada no mito de criação, situando essa acção de Deus necessariamente em tempo mítico. Assim, o essencial para entender a verdadeira significação da «criação» é percebê-la como

[78] Motivos e meios por que essa questão se pôs e se afirmou profundamente na teologia e na cultura ocidentais, em C. TRESMONTANT, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne* (Seuil; Paris 1968) 115ss; e P. GISEL, *La création* ('Labor et Fides'; Genève 1980) 120ss.

[79] Cf. C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, pp. 26-27.

metáfora, com tudo o que esta imagem implica. O sentido das palavras que miticamente a descrevem não se verifica na realização material do narrado, à letra, mas a um nível de significação mais profundo ou superior: aponta para o mais elevado sentido que adquirem as realidades ao dizerem-se «criadas»; ligam-se a Deus e fazem-se depender d'Ele. Quando «criação» se entende à letra, como feitura e produção material — como a entendeu a tradição ocidental — desvirtua-se o seu conteúdo e objecto, porque a relação construída pela fé entre o significado e o seu veículo expressivo não se baseia em correspondência exacta, factual e fenoménica. Contar por meio do mito que Deus criou o mundo e o ser humano não implicava a ideia de que foram produzidos facticamente por Deus; era o modo de dar-lhes o sentido mais profundo e um suporte divino: definia da maneira mais exaltante o estar do ser humano no mundo. O mito exprimia a ideia elevada e perenemente válida de que a maneira mais sublime de olhar para o mundo e para o homem é relacioná-los um com o outro e ambos com Deus.

Na afirmação da criação de tudo por Deus a fé move-se no reino do invisível e incomprovável: com um salto de pura mística vê todas as coisas em Deus e vê Deus em todas elas. Para exprimir literariamente essa intuição unitária, põe Deus a fazer tudo fora da história e do tempo. A sua mínima travação com a história através do «mito de origem» diferencia esta afirmação teológica da livre especulação. Ao descrever a origem das coisas como obra do Deus criador, o israelita intentava compreender, não as origens do mundo mas a sua história, o seu papel no mundo e a sua relação com Deus[80].

Enfim, a partir da experiência interior dum íntimo relacionamento com Deus, o homem bíblico olhou com olhos de fé para si próprio e viu-se à luz de Deus. Para exprimir literariamente esta visão para outros, contou pelo mito que «Deus criou o homem e a mulher» e tudo o que existe para eles. Procedeu como o autor contemplativo de Sb 13,1-9, que acha que «pelas coisas boas visíveis» os humanos deveriam ser capazes de conhecer Aquele que é; atendendo às obras, deveriam «reconhecer o Artífice...; pois foi o próprio Autor da beleza que criou» tudo; «pois da grandeza e formosura das criaturas se chega, por analogia, a contemplar o seu Autor».

Isto dizia-o a fé e só a fé o pode dizer. É tão impressionante como pouco tomada em consideração a asserção de Hebr 11,3: «Pela fé sabemos que os mundos foram formados pela palavra de Deus...». Realmente, a afirmação da criação divina do mundo e do homem dissocia-se de qualquer explicação

[80] Cf. G. von RAD, «La teología del código sacerdotal», *Estudios sobre el AT* (Sígueme; Salamanca 1982) 423.

científica sobre o seu surgir efectivo, nem está ao fim dum raciocínio lógico ou duma pesquisa cosmológica ou paleantropológica. Os mitógrafos narram as origens das coisas com a imaginação mítica, sem saberem nada sobre *como* surgiram. A criação divina não se explica pela ciência, porque a ciência nunca poderá afirmar que o homem foi *criado* por Deus: nessa altura aconteceria um facto de fé, de ordem diferente de uma afirmação científica. Dizer "Deus criou o mundo e os humanos» não é pensar que os arrancou do nada ou duma matéria preexistente, por evolução ou duma assentada; nem é pensar no momento ou no acto da sua feitura; é antes perceber e afirmar neles uma abertura e uma relação diferente da que têm entre si no plano material e vê-los como dependentes de Deus; dizer que o homem é criatura é compreendê-lo simplesmente em relação a Deus[81]. A ideia bíblica de «criação» está e terá de estar desligada do começo material ou fáctico das coisas, porque se coloca num plano diferente do da ciência, a quem pertence investigar o modo e tempo desse começo[82]. Os relatos da criação em Gn 1-11 não são uma história protocolar ou *fotografia* do que aconteceu fisicamente «no princípio» absoluto de tudo, mas sim uma *radiografia* do presente da vida humana, projectada em negativo nas origens das coisas por meio do mito.

A compreensão da ideia bíblica de criação exclui, pois, que se lhe apliquem categorias causais filosóficas ou científicas. Criador e criatura não podem ser interpretados na relação de causa e efeito ou na base da lei de produção real e efectiva[83], mas na relação de dependência. Quem se interroga metafisicamente sobre o «princípio» e as origens objectivas das coisas, permanece fora da ideia da «criação», que não está aberta a estas questões. Para saber delas, o leitor é remetido para as conclusões das ciências[84]. Por isso, qualquer evolução no conhecimento sobre as origens objectivas da vida é conciliável com as afirmações de fundo das narrações míticas da criação. A linguagem mítica faz que a sua verdade religiosa fundamental transcenda o modo concreto como as coisas e o ser humano surgiram, nunca estando em contradição com esse modo.

Por tudo isto, a pergunta se Gn 1 fala da «criação a partir do nada» distor-

[81] Cf. F. MARTY, «Que dit-on, quand on dit Dieu créateur?», *RSR* 84 (1996) 519-540; C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*. A Commentary (SPCK; London 1984) 174-175.

[82] Cf. J. RESINA RODRIGUES, «Sobre a ciência e a fé», *Communio* 1 (1984); J. C. de SIQUEIRA, «Fé e ciência. Aspectos histórico-epistemológicos e éticos», *Perspectiva teológica* 18 (1986).

[83] Cf. D. BONHOEFFER, *Schöpfung und Fall* (edição ital.: *Creazione e caduta*... [Queriniana; Brescia 1977] pp. 20.24-25).

[84] Entenda-se bem a afirmação: «A ideia de criação, correctamente entendida, deixa intacta a questão de como Deus cria...» (P. GRELOT, em *La 'verità' della Bibbia nel dibattito attuale* (ed. I. de la POTTERIE) (Giornale di Teologia 21; Queriniana; Brescia 1968) 110. É que, ao falar de «criação», a Bíblia não põe essa questão.

ceria a intenção do autor[85], que, além do mais, também desconhecia o nosso conceito de «matéria», ao qual Agostinho dá tantas voltas nas *Confissões*. Foi Sb 11,17 que muito mais tarde, no séc. I a.C., introduziu esta noção grega na linguagem da «criação». Frequentemente pretende-se[86] que é noutro livro bíblico de original grego, do fim do séc. II a.C., que se encontra explicitamente formulada por primeira vez, por judeus helenizados, a noção da *creatio ex nihilo*: «olha para o céu e para a terra; considera tudo o que há neles e fica a saber que Deus *não* os criou a partir *do que já existia* e que também o ser humano vem à existência do mesmo modo» (2Mac 7,28)[87]. Em realidade, esta afirmação exorta a ver o poder de Deus, sugerindo que o cosmo veio à existência não existindo previamente; não se pode entender como um afastamento crítico da ideia de que a divindade teria formado o mundo a partir de matéria eterna. Xenofonte também diz que os pais geram os seus filhos «a partir do não existente». O texto dos Macabeus parece não significar mais do que isso, como sugere o contexto, especialmente o v. 23: «o criador do cosmo, que plasmou a origem do ser humano e projectou a origem de tudo, na sua misericórdia vos devolverá a respiração e a vida». O que se quer significar é o poder de Deus para dar vida a um ser humano falecido. O texto tem raízes em imagens bíblicas e é inteiramente compatível com a imagem da criação «a partir do humo do solo» (de Gn 2,7) ou da argila (mitos mesopotâmicos)[88]. Debate-se afincadamente a origem da ideia da 'criação a partir do nada'. Mas certamente ela não é bíblica; se no nosso pensamento filosofante ocidental o *nada* das coisas aparece como o «antes» delas, ao autor bíblico só interessava o «agora» delas que queria explicar etiologicamente, para o qual as pôs em relação com Deus mediante o mito de origem[89]. Parece haver indícios de que os cristãos na Síria e Palestina já a professavam (embora ainda não a tivessem formulado explicitamente) antes de meados do séc. II; difundiu-se rapidamente entre os cristãos[90]. Era, pois bem conhecida no tempo de Agostinho e manteve-se dele em diante.

[85] Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, pp. 173-176.

[86] Por exemplo, a *Bíblia de Jerusalém*, em nota a 2Mac 7,28.

[87] Alguns manuscritos e a tradução siríaca lêem aqui «de coisas que não são», expressão que para o filósofo judeu Filon de Alexandria ainda designava a matéria desorganizada. A releitura de Gn 1,2 por Sab 11,17 fala de «criação do mundo a partir de matéria amorfa», expressão filosófica parcialmente inspirada em Platão (*Timeu* 51a) e corrente no séc. I a.C. para designar o estado indiferenciado da matéria.

[88] Cf. F. YOUNG, ««Creatio ex nihilo»: A Context for the Emergence of the Christian Doctrine of Creation», *Scotish Journal of Theology* 44 (1991) 139-151.

[89] Para ulterior reflexão sobre a criação do homem, cf. A. A. TAVARES, «A criação do homem nos mitos das origens», *Didaskalia* 8 (1978) 35-53; J. N. CARREIRA, «Mito e desmitização em Gn 1», *Didaskalia* 5 (1975) 21-43; vários pontos de vista em J. de FREITAS FERREIRA e outros, *As origens* do universo, da vida, do homem (Universidade Católica Portuguesa; Lisboa 1983); J. PLESSIS, «Babylone et la Bible. Création», *DBS* I (Paris 1928); G. BARBAGLIO, «Creación», *Nuevo diccionario de Teología*, I (Cristiandad; Madrid 1982); VÁRIOS, *Revelación y pensar mítico*. XXVII Semana bíblica española, Madrid, 18-22 de Septiembre de 1967 (Madrid 1970); G. LAMBERT, «La création dans la Bible», *NRT* 75 (1953).

Uma razão para as dificuldades que Agostinho e outros sentiam na interpretação de Gn 1 está no facto de, no seu tempo e durante mais de um milénio na era cristã até Copérnico, se ter abandonado a mundivisão bíblica em favor do sistema cosmográfico alheio ao texto bíblico que se interpretava. Por exemplo, enquanto Dante pensava que o enquadramento da *Divina Comédia* estaria de acordo com a Bíblia, em realidade está montado segundo o sistema de Ptolomeu, que se desvia do significado das narrações bíblicas (como quando estalou o «caso Galileu»; os que pensavam defender a Bíblia contra Galileu estavam em realidade a defender o sistema ptolomaico).

Apesar do choque eventualmente causado à leitura tradicional, a exegese hoje possível tem o resultado benéfico de desligar a teologia de Gn 1 de considerações dogmáticas e científicas, de história ou de ciências naturais[91]. É uma imorredoura página de poesia e contemplação religiosa, cuja linguagem está rigorosamente concentrada na teologia, sem nos deixar especular sobre os fenómenos factuais do começo do universo. Não é «uma teoria, mas um credo, limpo de qualquer especulação»[92]. Sendo um documento de cultura, é sobretudo um documento de fé. A afirmação teológica da criação é posta no princípio do tempo para dizer que tem a ver com todo o homem e é uma ilação de fé a ser tirada pelo homem.

Por isso, a significação de tudo o narrado não cai com a imagem que os antigos orientais tinham do mundo. Na fé e com a fé, percebeu a realidade pelo lado de dentro e exprimiu-a na linguagem mais adequada: o mito de origem. A expressão literária de Gn 1 congraça pacificamente fé e mundivisão do tempo do narrador. Através do mito, a fé afirma frente a qualquer concepção deísta ou panteísta da natureza a relação indissolúvel do mundo com Deus e

[90] Sobre a origem e evolução da doutrina da «criação a partir do nada» já fora da Bíblia, cf. G. MAY, *Schöpfung aus dem Nichts* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 48; 1978); IDEM, *Creatio ex nihilo*. The Doctrine of 'Creation out of Nothing' in Early Christian Thought (T & T Clark; Edinburgh 1994); J. A. GOLDSTEIN, «The Origins of the Doctrine of Creation Ex Nihilo», *Journal of Jewish Studies* (1984) 127-135.

[91] Cf. O. LORETZ, *Criação e mito*. Homem e mundo segundo os capítulos iniciais do Génesis (Paulinas; S. Paulo 1979) 15-27.

[92] E. A. SPEISER, *Genesis*. A New Translation with Introduction and Commentary (AB 1; Garden City, NY 19793) 8.

simultaneamente a liberdade e a soberania de Deus face ao mundo. Para a visão bíblica, a criação não é da ordem do necessário, contrariamente ao *neoplatonismo* (que concebeu a criação como uma proveniência a partir do Uno, necessária por causa da sua perfeição) [93] ou ao *gnosticismo* (que a pensou como uma catástrofe sobrevinda num jogo ao nível do divino para explicar a aparição da criação como uma falta quase-cósmica) ou ao *maniqueísmo* (que a concebeu de forma semelhante e explicava a sua aparição como um ataque vindo do reino das trevas contra o princípio bom). Ao atribuir sete vezes a Deus o juízo de «boas» sobre as coisas que ia criando e ao concluir com o regozijo retrospectivo de Deus («tudo era muito bom»), o autor, francamente optimista, proclamava alto e bom som que todas as coisas criadas estão conformes com o projecto divino, que não podia ser estorvado por nenhum poder adverso. Ele não ligava a origem do mal por essência à criação, à origem do ser; segundo ele, o mal deveria situar-se noutra parte que não na génese das coisas [94]. Portanto, «bom» deve-se entender especialmente como correspondência com a vontade soberana de Deus. Nenhum lugar, pois, nem para o *dualismo* nem para o *panteísmo*, pois o pensador bíblico distingue cuidadosamente Criador e criado: criação também significa alteridade das coisas em relação a Deus.

Sendo a teologia bíblica da criação uma teologia de relação, é um discurso que diz algo sobre Deus e algo sobre o homem. Desde a primeira página da Bíblia o Deus de Israel não aparece como o Ser em si, o Ente subsistente, a «causa primeira», como se pudéssemos falar d'Ele com objectividade neutral, mas aparece como «um Deus para». Na tradição bíblica Deus é captado como tendo relação com a vida, com o destino do homem e com a natureza: Deus é sobretudo o Deus da pessoa e para a pessoa. Já na narrativa de Gn 1 se nota um movimento e uma ascensão gradual em direcção à decisão divina final de criar o ser humano, capaz de responder a Deus. Não obstante, Deus tem que ser, ao fim de contas, o *Deus de todo o universo*. O simples facto de a primeira página da Bíblia falar do céu e da terra, dos astros, das plantas e dos pássaros, dos peixes e dos animais, pretendendo abarcar nessa narrativa tudo o que o ser humano pode ver, é sinal certo de que o Deus da Bíblia é percebido em relação com todas as coisas (embora todas sejam vistas pelo homem e para o homem!) [95].

[93] Sobre a dependência de Agostinho relativamente ao platonismo, cf. G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin* (Philosophie & Théologie; Cerf; Paris 1998) 33,101-107.157-159: talvez inconscientemente, mesmo ao ler Platão, estava sob influência bíblica. Mas é certa a eminente influência de Plotino na leitura que Agostinho fez do Génesis, também nas *Confissões*. Cf. J. G. KRISTO, *Looking for God in Time and Memory*. Psychology, Theology, and Spirituality in Augustine's Confessions (University Press of America; Lanham — New York — London 1991) 2-7; J. F. CALLAHAN, *Augustine and the Greek Philosophers*. The Saint Augustine Lecture 1964 (Villanova University Press; Villanova PA 1967) 47-55.

[94] Cf. C. TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hebraïque*, p. 22.

A concepção bíblica de criação sublinha, pois, excelentemente a *transcendência de Deus*. Deus está por cima de tudo e tudo depende d'Ele. Deus *é*, e mais nada [96]. Como também alguns mitos cosmogónicos, a Bíblia diz que *Deus criou* pela sua Palavra («Deus disse» e as coisas existiram [97]), o único traço de união com a própria obra. Dizer que Deus criou pela sua Palavra significa que na criação Deus não está substancialmente unido à sua obra, embora esta dependa d'Ele. Ele não está no mundo de outra forma que para além deste. Precisamente porque a fé diz as coisas criadas pela Palavra de Deus, pode dizer que elas falam d'Ele, como bem viu S. Agostinho.

3. Criação, origem do mal e culpa humana

A teologia bíblica da criação conduz à atitude positiva de maravilha e de louvor. E o místico Agostinho, ao contemplar o universo, apercebia-se da sua harmonia e ordem maravilhosa, admirava e louvava as formas belas e variadas, as cores vivas e frescas, a luz que inunda as coisas e as acaricia; conseguia harmonizar o bonito com o menos bonito, o pior com o melhor, a miséria com a felicidade; pensando que tudo o que possui o privilégio de ser é bom, só poderia, num frémito de optimismo, bendizer todos os seres, como fotossíntese de beleza; o que morre, se dissolve ou se transforma, sujeito às amargas vicissitudes do tempo, não perturba o equilíbrio do universo: «a piedade, como quer que ela fosse, obrigava-me a crer que um Deus bom não tinha criado nenhuma natureza má» [98]. Todavia, a ideia do mal físico e moral inquietava sobremaneira a mente do filósofo e teólogo Agostinho, que resistia a integrá-lo na sua visão teológica. À volta da questão da origem do mal tudo parece rodopiar, a um dado passo das *Confissões*.

3.1. A origem do mal: castigo de Deus pelo «pecado original»

'Confessa' que as preocupações para explicar a presença do mal no mundo já o perseguiam aquando do seu envolvimento com os maniqueus. Desse tempo recorda:

[95] Cf. C. WESTERMANN, *Genesis 1-11*, p. 176.

[96] Cf. A. GESCHÉ, «Recuperar una teología de la creación», *Selecciones de Teología* 95 (1985) 168.

[97] Gn 1; cf. Sl 33,6; 148,5; Job 28,25s; 38,11; Bar 3,35; Sir 42,15; 43,26; Sb 9,1; Jo 1,1-3.

[98] V,10,20.

Sentia-me como que agudamente movido a sufragar a opinião daqueles estultos enganadores quando me perguntavam donde vinha o mal [99]... Procurava ainda a origem do mal e não havia saída [100]... Embora dissesse e acreditasse firmemente que tu és incontaminável..., nosso Deus..., que *criaste* não só as nossas almas, mas também os nossos corpos..., ainda não tinha por explicada e esclarecida a *causa do mal*... E esforçava-me por entender o que ouvia: que o livre arbítrio da vontade é a causa de praticarmos o mal e o teu recto juízo a de o sofrermos, mas não conseguia compreender essa causa com clareza... Sabia ao certo que tinha uma vontade como sabia que vivia. Por isso, quando queria ou não queria alguma coisa, tinha a certeza absoluta de que quem queria ou não queria não era outro senão eu [101]. E tinha cada vez mais consciência de que aí estava a causa do meu pecado. Quanto ao que fazia contra vontade, notava que isso era antes padecer [o mal] do que praticá-lo, e julgava que isso não era culpa mas castigo, pelo qual, como eu logo confessava, considerando-te justo, era castigado não injustamente. Mas de novo reflectia: «quem me criou? Porventura não foi o meu Deus, que é não apenas bom, mas o próprio bem? Donde me veio então o querer o mal e o não querer o bem? Seria para haver um motivo para eu ser justamente castigado? Quem colocou isto em mim e plantou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se o autor é o diabo, donde é que veio o próprio diabo? E se também ele, por uma decisão da sua vontade perversa, de anjo bom se transformou em diabo, donde lhe veio, também a ele, aquela vontade má pela qual se tornaria diabo, quando o anjo na sua totalidade tinha sido criado por um criador sumamente bom? [102].

Agostinho, com razão, não aceita atribuir ao chamado «diabo» a origem do mal, porque, não tendo este outra função senão a de fazer o mal, estaria a responsabilizar Deus pelo mal no mundo. Realmente, a crença na existência do «diabo» como ser espiritual, invisível, pessoal e maléfico, se tivesse algum fundamento, não resolveria a questão da origem do mal. Só a complicaria, ao ter de justificar perguntas como estas: quem seria esse ser pessoal, criado bom por Deus e tornado mau por causa da rebelião contra Ele? um 'anjo' caído por se rebelar contra Deus? mas como seria possível que um espírito puro, não condicionado nem limitado pela incarnação na matéria, que teria perfeita ideia do Sumo Bem e que só exerceria plenamente a liberdade optando por ele, se rebelasse contra Deus? quem o poderia tentar e induzir a tal? como entender que um ser puramente espiritual pudesse pecar? [103] O entendimento já tradicional dessa expressão no tempo de Agostinho conduzia a estridentes incoerências com as afirmações mais puras da fé. A figura literária do *diabo* na Bíblia é uma imagem religiosa que personifica a presença real e incontestável do mal moral no mundo humano. Mas, precisamente enquanto tal, não tem a ver com Deus e até se diz contrário a Ele, ao *exprimir o mal causado por humanos* a semelhantes: *não significa a origem absoluta do mal*. De qualquer forma, não resolvia a Agostinho o problema do mal no mundo; o seu «coração inquieto» continuará à procura de uma solução satisfatória:

> Procurava a origem do mal [*et quaerebam unde malum*], mas procurava mal [*et male quaerebam*] e na minha própria indagação não enxergava o mal. E punha em presença do meu espírito toda a criação, tudo quanto nela podemos ver claramente... Assim eu julgava a tua criação finita, cheia de ti, que és infinito, e dizia: «Eis aqui Deus e eis as coisas que Deus criou, e é um Deus bom e perfeito e intensíssima e imensissimamente superior a elas; todavia, sendo bom, criou as coisas boas... Mas então onde está o mal e donde e por onde se insinuou aqui? Qual a sua raiz e a sua semente? Porventura não existe nenhuma? Porque então tememos e evitamos o que não existe?... Ou existe o mal que tememos ou este mal existe porque o tememos. Qual então a sua origem, se Deus, que é bom, fez todas as coisas boas... O criador e as criaturas, todos são bons. Donde vem então o mal? Ou será pelo facto de naquilo donde as fez haver alguma matéria má e, ao dar-lhe a forma e ao ordená-la, terá deixado nela alguma coisa que não transformasse em bem? E isto porquê? Será que, embora sendo omnipotente, não tinha poder para transformá-la e mudá-la na totalidade, de modo a que nada de mal restasse? [104].

As próprias interrogações que ele faz em catadupa nas *Confissões* ultrapassam a mera retórica e reflectem a sua tentativa de penetrar paulatinamente a

[99] III,7,12.
[100] VII,7,11.
[101] Isto evoca outra afirmação idêntica: «era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu» (VIII,10,22).
[102] VII,3,4-5.
[103] Uma fé assim não consegue justificar as suas próprias afirmações: «Em que tenha consistido tal pecado não o sabemos... O que se pode dizer é que o pecado dos demónios foi um pecado de soberba: quiseram pôr-se ao mesmo nível de Deus» (*La civiltà cattolica* 137/3270 (1986) 458). Falar assim é não entender a função teológica do motivo mítico da 'rebelião' nos livros apócrifos judaicos, onde ela se encontra, que era precisamente uma forma de interpretar o mal como realidade oposta a Deus e não querida por Ele.
[104] VII,5,7.

questão. Só em VII,5,7 contamos catorze interrogações, além do vocabulário que fala de «procurar, inquirir». E confessa: «procurava inflamado a origem do mal. Que tormentos aqueles, os do meu coração em dores de parto! que gemidos, meu Deus!» [105].

Para essa questão tormentosa a mente agitada de Agostinho foi excogitando uma solução, graças a um leque diversificado de factores que o influenciaram e afastaram do maniqueísmo. A solução ficou conhecida para a história como doutrina teológica do «pecado original», que não é senão um ponto na constelação de vários temas teológicos, articulados por um pensamento complexo, sem perfeita coerência [106]. Ao tempo da redacção das *Confissões*, Agostinho ainda só começava a afirmar essa doutrina; só encontramos aí duas referências claras:

...todos os males que eu cometera contra ti, contra mim e contra os outros, muitos e graves males para além da algema do *pecado original*, pelo qual todos morremos em Adão [107]... Não me preocupa agora indagar se fomos todos felizes individualmente ou se o fomos naquele homem que primeiro pecou, no qual não só todos morremos mas do qual também todos nascemos com infelicidade [108].

Mas já a tinha formada, embora aí não a desenvolva [109]. Esta doutrina — segundo a qual cada ser humano, prescindindo dos seus pecados pessoais e antes deles, nasce em situação de pecado, o pecado cometido historicamente por 'Adão e Eva' e transmitido pelos pais na concepção biológica — caracterizou os escritos agostinianos posteriores ao 411 e viria a ter uma influência estruturante na cultura, religiosidade, teologia, moral e espiritualidade ocidental e na pessimista visão cristã sobre o homem e a sua acção no mundo, dominante até hoje [110].

[105] VII,7.11.

[106] O Deus de Agostinho é surpreendente; funde nas suas feições a misericórdia e a vingança, o aspecto infinitamente doce que enxuga as lágrimas aflitas e o rosto mais severo que castiga: «açoitas com pesados *castigos*, mas nada em comparação com a minha culpa, ó tu, grandíssima *misericórdia* minha, meu Deus» (III,3,5); «quem te abandona... para onde foge senão de ti, *benevolente*, para ti, *irado*?» (IV,9,14; cf. V,2,2: «subtraíram-se à tua brandura... e caíram no teu rigor»). Cf. P. CITATI, *A luz da noite*. Os grandes mitos da história do mundo (Biblioteca do século 12; Presença; Lisboa 2000) 96-106. As imperfeições que o Antigo Testamento atribuiu a Deus num tempo de procura, e que foram superadas definitivamente por Jesus, Agostinho continua a vê-las no Deus-Pai dos 'cristãos'.

[107] V,9,16.

[108] X,20,29.

[109] Por isso, citamos outras obras suas, para dar expressão ao seu pensamento sobre a matéria.

[110] Cf. A. De VILLALMONTE, «El pecado original en su historia. Comentario a dos libros recientes», *Naturaleza y gracia* 40 (1993) 139-172.

A doutrina do pecado original evoluiu no pensamento teológico de Agostinho à medida que iam amadurecendo os temas adjacentes na sua vida [111]. No quadro da polémica apaixonada sobre «a origem do mal», conduzida contra os maniqueus, ela serviu-lhe para dar uma explicação do mal físico e moral no mundo e para livrar Deus de responsabilidade nele. Os *maniqueus* explicavam o mal físico ou moral a partir de um princípio negativo, oposto eternamente ao Deus bom; o mal seria causado pela matéria, princípio não criado. Agostinho, antes de aderir à doutrina do evangelho, pensava ser essa a solução para a questão do mal: «ainda me parecia que não éramos nós a pecar, mas não sei que outra natureza peca em nós» [112]. Mas, convertido, inclinou-se a interpretá-lo como originado só pelo uso culpável da liberdade humana.

Se não foi ele o fundador original de tal doutrina, certo é que a sua intervenção na controvérsia, recolhendo elementos dispersos provenientes de eclesiásticos anteriores e contemporâneos, especialmente africanos [113], imprimiu-lhe o rumo que não tinha até ele, marcando-a com selo pessoal e características próprias, ficando assim justamente ligada para sempre ao seu nome [114]. E se a reflexão foi polifacetada e mexia com pontos sensíveis da experiência e da teologia, todos os intervenientes nela convergiam num ponto: o particular entendimento de vários elementos da segunda narrativa da criação, Génesis 2,4b-3,24 [115]. Assim aconteceu com Agostinho, que encontrou aí o ponto de apoio e a fundamentação bíblica para essa sua reflexão, como se vê também pelo recurso constante aos textos de Rm 5,12-21 e 1Cor 15,22, que se referem ao *'adam* do Génesis.

[111] L. SERENTHÀ, «Pecado original», *Diccionario teológico interdisciplinar*, III (Verdad e imagen 68; Sígueme; Salamanca 1982) 751-754.

[112] V,10,18. «La longue expérience manichéenne d'Augustin a laissé des traces dans sa théologie du péché originel»: G.-H. BAUDRY, «Le péché originel dans les écrits de Qoumrân», *Mélanges de science religieuse* 50 (1993) 22.

[113] «C'est probablement cette tendance encratite qui marqua Tertullien et Augustin et favorisa l'élaboration de la théorie du péché héréditaire. C'est grâce à l'influence considérable de ces deux penseurs africains, et surtout d'Augustin, que la théologie du péché originel se répandit à partir de l'Afrique à tout l'Occident latin»: G.-H. BAUDRY, «Le péché originel dans les écrits de Qoumrân», *Mélanges de science religieuse* 50 (1993) 21.

[114] Cf. G. BONNER, *God's Decree and Man's Destiny*. Studies on the Thought of Augustine of Hippo (Variorum Reprints; London 1987) 97-116; e U. BIANCHI, «Aspetti ontologici della trasmissione del peccato in Agostino», *Congresso internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*. Roma, 15-20 Settembre 1986. Atti, I (Studia Ephemeridis 'Augustinianum' 24; Roma 1987) 451-464, onde apresenta concepções análogas, úteis para a compreensão de formulações agostinianas sobre a origem do mal.

[115] Cf. L. KREITZER, «Adam», *A Dictionary of Biblical Interpretation* (eds. R. J. COGGINS — J. L. HOULDEN) (SCM Press — Trinity Press International; London — Philadelphia 1990) 5-8.

3.2. A origem do mal e a interpretação agostiniana de Gn 2-3

No seu comentário literal a esta narrativa da criação [116] já não considera o pecado símbolo da imersão do homem na matéria [117], mas como um reato moral cometido pelo «primeiro homem», Adão, que teria tido um influxo deletério na história da humanidade. No intuito de restituir a totalidade do mundo ao acto criador e para afirmar que de per si a matéria e o corpo são bons, situou a origem do mal na história, pensando que Gn 2-3 descreveria o seu princípio efectivo, nomeadamente a entrada do pecado no mundo por culpa humana.

A (boa) intenção de Agostinho era evitar atribuir ao mal uma origem transcendente, que o tornaria realidade estrutural. Para tal, lendo Gn 2-3 como relato histórico das origens da humanidade em vez de como hermenêutica do presente suscitada pela fé, historificou o acto transgressivo de «comer da árvore do conhecimento do bem e do mal», interpretando-o como «pecado original». Nessa leitura, Deus teria querido originariamente uma humanidade sem sensibilidade dolorosa, sem trabalho custoso e sem morte biológica; se ela se tivesse mantido «sem pecado» e antes do «pecado», Deus tê-la-ia beneficiado com uma estrutura biológica e teológica («elevada») diferente da actual, culpavelmente perdida; como os protoparentes Adão e Eva «pecaram», Ele tê-los-ia castigado severa e justamente com o trabalho amargo, com toda a espécie de sofrimento e com a morte, transmitidos por geração aos seus descendentes [118].

Tal doutrina já no tempo de Agostinho parecia paradoxal [119]. O mal, tanto o físico (sofrimento) como o moral (pecado), seria consequência, preço e *castigo* de Deus pelo «pecado original» cometido por 'Adão e Eva' [120]. A grande desproporção entre as consequências e a causa não exorciza a ideia de que es-

[116] *De Genesi ad litteram*, dos anos 401-415.

[117] Como no *De Genesi contra manichaeos*, dos anos 388-390.

[118] Uma boa síntese da doutrina agostiniana da «queda» continua a ser N. P. WILLIAMS, *The Ideas of the Fall and of Original Sin* (London 1927).

[119] Cf. C. DUQUOC, «Péché originel et transformations théologiques», *Lumière et vie* 26, n.º 131 (1977) 41-56.

[120] Nas *Confissões* deixa uma ideia obsessiva pelo «castigo», ligado ao pecado original: «os recônditos dos sofrimentos da humanidade e as tenebrosíssimas tribulações dos filhos de Adão... Era o pecado que em mim habitava, por castigo dum pecado mais livre, porque eu era filho de Adão» (VIII,9,21 e 10,22); «esbarraram contigo os injustos e justamente foram castigados» (V,2,2). Os males da vida são considerados «açoites»: «Tu 'feres para curar' [Os 6,2] e matas-nos para não morrermos longe de ti [Dt 32,39]» (II,2,4). A «enfermidade resulta do pecado» (XI,30,40: *poenali morbo*...). «A concentração do interesse [teológico] no pecado e castigo pode ser uma distorção causada por dois milénios de teologia tradicional»: C. L. MEYERS, «Gender Roles and Genesis 3:16 Revisited», *The Word of the Lord Shall Go Forth*. Essays in Honor of David Noel Freedman (eds. C. L. MEYERS — M. O'CONNOR) (Winona Lake, Indiana 1983) 342.

taríamos perante uma fatalidade. Esta seria a conclusão que Agostinho queria evitar, fazendo pensar que o sofrimento e a morte não são um fenómeno biológico natural (por inconciliáveis com a bondade da criação divina [121]), mas um acontecimento histórico. Pretendia que a morte não constitui o fim natural da vida humana (como pensavam S. Ambrósio e, mais tarde, os pelagianos), mas se introduziu na nossa espécie e existência humana ideal só porque o casal 'Adão e Eva' fizeram a opção errada de pecar [122], acarretando sobre si próprio e sobre a sua descendência esta terrível agonia, juntamente com «as inúmeras formas de doença que levam a gente à morte» [123]. Tal escolha pecaminosa teria destituído a progénie de Adão da liberdade e do poder de optar por não pecar. Por um acto da sua vontade, 'Adão e Eva' teriam alterado a estrutura da natureza em geral e teriam corrompido a natureza humana, tornando-se a origem do mal: «indaguei o que seria a iniquidade e não encontrei que fosse uma substância mas sim a perversão de uma vontade desviada da substância suprema — de ti, que és Deus — e tendendo para as coisas ínfimas» [124]; «pela vontade má daquele «um» todos pecaram nele, quando todos foram aquele «um»» [125].

Tampouco o sofrimento seria natural; provaria que a própria natureza actual estaria enferma e evidenciaria a deterioração moral e espiritual que Adão e Eva teriam introduzido na espécie humana. Onde há sofrimento deve ter havido culpa, porque — insiste Agostinho — Deus não teria permitido o sofrimento onde não tivesse havido falta prévia. Se as crianças sofressem apesar de

[121] Ver V,10,20; VII, 3,4-5 e VII, 5,7, acima transcritos.

[122] «Todas as almas... morrem em Adão» (IX,13,34). «Tu sabes, Senhor, como vestiste os homens de pele quando se tornaram mortais pelo pecado» (XIII,15,16). O corpo animal do homem primitivo estaria destinado a tornar-se espiritual sem passar através da morte: *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I,2,2: PL 44, col. 109-110. Cf. M. G. MARA, «Riflessioni sulla morte nell'epistolario agostiniano», *Morte e immortalità nella catechesi dei Padri del III-IV secolo* (a cura di S. FELICI) (Biblioteca di scienze religiose 66; Roma 1985) 139-141).

[123] *Contra Julianum Opus imperfectum*, VI,27 (PL 45, col. 1569-1575) e VI,30 (PL 45, col. 1580-1583).

[124] VII,16,22. Para uma hermenêutica filosófico-teológica da 'causa do mal' e do 'livre arbítrio' nas *Confissões*, cf. H. N. GALVÃO, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin*. Eine hermeneutische Lektüre der Confessiones (Johannes; Einsiedeln 1981) 184-201.

[125] *De nuptiis et concupiscentia* II,5.15: PL 44, col. 444. Contra a ideia muito difundida entre os comentadores de Agostinho de que o pecado original se propagaria em virtude da 'libido' sexual como transmissora de um sémen corrompido, E. MASUTTI observa: «o que é transmitido é a realidade do homem, o 'eu', cuja essência para Agostinho está na alma como sede de qualquer operação sensível, psíquica e espiritual. Este 'eu' é transmitido com aquela vontade egoísta e rebelde, própria de Adão, que constitui o pecado original, provocador da cisão do homem; a concupiscência é a consequência»: *Il problema del corpo in S. Agostino* (Borla; Roma 1989) 78; cf. pp. 69-78.

inocentes, seria uma injustiça divina [126]. Sofrem porque os seus pais contraíram o castigo dos protoparentes históricos 'Adão e Eva', devido ao seu pecado, que infectou todos os humanos desde o seio da sua mãe [127]. Declara vão o protesto dos inocentes, porque não há inocentes, nem sequer o infante no seio da sua mãe: «Diante de ti ninguém está limpo de pecado, nem mesmo o recém-nascido com um dia de vida sobre a terra... O que é inocente é a debilidade dos membros infantis, não a alma das crianças... Ora, se «fui concebido em iniquidade» e se «em pecados me alimentou no ventre a minha mãe», pergunto, Deus meu, onde ou quando, Senhor, eu, teu servo, fui inocente?» [128]. Todos pecaram voluntariamente na vontade do primeiro homem 'Adão', no qual todos eram um só pecador e uma única vontade pecadora. O sofrimento provaria que o pecado é transmitido de pais a filhos [129]. Como consequência desta sua teoria, Agostinho via a humanidade como «massa corrompida», «massa condenada», por causa do pecado de 'Adão'.

Como se percebe entre linhas, Agostinho meteu na narração bíblica de Gn 2,4b-3,24 as suas ideias sobre a origem do mal e a sua complexa experiência vital, de que faziam parte o mal físico, metafísico e moral, o pecado, a culpa, o seu passado de maniqueu e outras dificuldades circunstanciais da filosofia e da teologia de então [130]. Dito de outra maneira, serviu-se dos ingredientes dessa narrativa para dar corpo e forma às próprias ideias. E a interpretação que ele

[126] «Vedes [pelagianos] como a vossa heresia naufraga nesta miséria infantil, que com um Deus justo não existiria se a natureza humana não a tivesse merecido, viciada e condenada pela enormidade do primeiro pecado» (*Contra Julianum Opus imperfectum*, III,109: PL 45, col. 1294). Cf. ibidem, III,61: PL 45, col. 1276. «Mas, contra o vosso erro, o testemunho da Escritura e a própria miséria do género humano demonstram a existência do pecado original» (ibidem, III,89: PL 45,1286; cf. ibidem, IV,1: PL 45, col. 1339). Julião de Eclano arguía que não é por as crianças serem desgraçadas que se devem dizer pecadoras. Agostinho retorquia com firmeza que se demonstra que são réus por serem miseráveis (cf. *Contra Julianum Opus imperfectum*, VI,27: PL 45, col. 1573; ibidem, III,48: PL 45, col. 1269-1270). No *Contra Julianum* III,12,25; PL 44, col. 715, invectiva: «Já que confessais a pena, declarai a culpa; confessais o suplício, dizei por que o mereceram». Ideia parecida em *Contra Julianum*: «ambos vemos a pena, explica como a mereceram» (VI,10,31: PL 44, col. 840). Cf. também *Contra Julianum Opus imperfectum*, II,66: PL 45, col. 1170).

[127] Ao falar de Adeodato, «nascido de mim carnalmente do meu pecado», confessa: «nada de meu havia nesse rapaz além do pecado» (IX,6,14).

[128] I,7,11-12.

[129] Cf. *Contra Julianum Opus imperfectum*, VI,23: PL 45, col. 1555-1557; e *Contra Julianum*, VI,1,2: PL 44, col. 821-822. Sobre o papel que têm as crianças na teologia do pecado original, cf. A. de VILLALMONTE, «Bautismo de los niños: para remisión de los pecados?», *Nuevo mundo* 17 (1981) 275-285.475-482; A. VANNESTE, «La nouvelle théologie du péché originel», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 67 (1991) 249-277.

[130] Cf. S. J. DUFFY, «Our Hearts of Darkness: Original Sin Revisited», *Theological Studies* 49 (1988) 597-604.

então sabia dar do texto terá contribuído para se convencer mais das suas ideias, num vaivém de influência recíproca, da vida para o texto e do texto para a vida.

Tal visão, porém, não tem suficientemente em conta princípios e regras hermenêuticas recomendadas pelo próprio magistério eclesial, nem tira todas as consequências que advêm da aplicação dessa metodologia. 'Confunde a lua com o dedo que aponta para ela', isto é, entende como linguagem exacta a que é linguagem indicativa e icónica: não tem presente o género literário da narração, cuja determinação é recomendada pelo recente magistério eclesial. O documento da Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, faz esta consideração: «Todos os que adquiriram formação séria neste domínio [dos estudos bíblicos] consideram que, chegados a este ponto, é impossível voltar a uma fase de interpretação pré-crítica, que julgam, não sem razão, nitidamente insuficiente». Depois de expor prolongadamente o método, cujo «uso não só é admitido como legítimo mas também requerido para a devida compreensão» do sentido dos textos bíblicos [131], afirma que «a interpretação da Escritura comporta um trabalho de verificação e de triagem; mantém continuidade com as tradições exegéticas anteriores, conservando e tomando à sua conta muitos elementos, mas sobre outros pontos desliga-se delas para poder progredir» [132]. A dissonância estridente entre estas recomendações e a interpretação dada pelo *Catecismo da Igreja Católica* às narrativas da criação [133] foi determinada pelo lastro da tradição dos Padres da Igreja, particularmente de S. Agostinho, e dos teólogos medievais.

Se alguém observar que o texto bíblico, uma vez saído do seu autor, teria ficado aberto a mais de um significado, aceitamos que diversos leitores possam ver diversas mensagens num texto e não discutimos o que Agostinho lá encontrou. O que importa, porém, é perceber se o texto as quer comunicar com a forma como articula as palavras que usa. A lógica narrativa dum texto tende a comunicar *uma* mensagem: o que ele *quer dizer*.

> A tarefa principal da exegese é conduzir bem esta análise, servindo-se de todas as possibilidades de investigação literária e histórica, em vista da definição do sentido literal dos textos bíblicos com a maior exactidão possível. Para esse fim, o estudo dos géneros literários antigos é particularmente necessário... Não se pode atribuir a um texto bíblico um sentido qualquer, interpretando-o de modo subjectivo. Pelo contrário, é preciso rejeitar co-

[131] I,A.

[132] III,A,3.

[133] N.º 374-421.

mo não autêntica qualquer interpretação heterogénea ao sentido expresso pelos autores humanos no seu texto escrito. Admitir sentidos heterogéneos equivaleria a cortar a mensagem bíblica pela raiz, que é a Palavra de Deus comunicada historicamente, e a abrir a porta a um subjectivismo incontrolável [134].

O que se pode dizer é que o sentido imediato do texto encerra vários níveis verdadeiros na comunicação e na captação, segundo uma e outra se fazem mais ou menos clara e profundamente. De outros sentidos dados a esse texto diga-se que nasceram a partir e a propósito da leitura dele, suscitados, sugeridos ou evocados pela sua leitura; mas são outra coisa, uma re-interpretação ou releitura, não resultam da sua interpretação. Glenn Gould, o célebre pianista falecido com 50 anos em 1982, não interpretava simplesmente as obras dos compositores que tocava: re-interpretava, recriava, rescrevia a partitura original (de Mozart, Bach...); onde esta tinha *staccato*, Gould tocava *legato* e onde estava *diminuendo* tocava *crescendo*, transformando as colcheias em fusas ou as semínimas em semifusas. Poderão dizer que a recriação de Gould surgiu das mesmas notas de Bach e também é deslumbrante... Contudo, não é a música da partitura de Bach: é Bach-Gould. Igualmente, o que S. Agostinho leu e viu em Gn 2-3 é teologia dele, mas não do texto bíblico, logo, não Palavra de Deus: «o intérprete da Sagrada Escritura, para perceber bem o que Deus nos quis comunicar, deve investigar atentamente o que os hagiógrafos realmente quiseram significar e *o que aprouve a Deus manifestar mediante as palavras deles*» [135].

Quando entendemos Gn 2-3 explorando as possibilidades oferecidas por novas metodologias e novos instrumentos hermenêuticos, percebemos que «o que aprouve a Deus manifestar mediante as palavras» dessa narração não serve de fundamento à reflexão de Agostinho sobre o pecado original e a origem do mal: é outra coisa.

3.3. A significação de Gn 2-3 como «mito de origem»

A exegese desta narração atingiu hoje o patamar da exigência mínima da hermenêutica: *ler o texto no seu contexto*, a metodologia instantemente recomendada pelo magistério eclesial [136]. O *contexto* é a nova clave de leitura do texto, desconhecida de Agostinho e até ao tempo das escavações arqueológicas no antigo Próximo Oriente (fins do séc. XIX), que trouxeram a lume um grande acervo de textos, congéneres aos bíblicos. Os textos extrabíblicos que constituem o contexto próximo, cultural, literário e religioso de Gn 2-3, o meio em que nasceu, que certamente o influenciou e para o qual a narração bíblica nos remete (mencionando os rios Tigre e Eufrates, a Assíria, etc.), são os mitos de origem mesopotâmicos [137]. Todos os motivos temáticos de Gn 2-3 encontram-se nesses mitos de origem, no mesmo contexto das origens, com a mesma organização lógica e com a mesma finalidade. Logo, Gn 2-3 é um «mito de origem», com todas as consequências [138].

Tirar esta conclusão é muito fecundo e positivo para a (nova) compreensão desta narração e das outras que se encontram em Gn 1-11, igualmente mitos de origem; permite o salto gigantesco duma leitura historicista e literalista para

[134] *A interpretação da Bíblia na Igreja*, II.B,1 (Roma 1993).

[135] VATICANO II, *Dei Verbum*, 12. O n.º 11 diz: «tudo o que afirmam os autores inspirados ou hagiógrafos deve ser considerado como afirmado pelo Espírito Santo».

[136] A importância do contexto qual foco que ilumina a compreensão do texto bíblico foi energicamente enaltecida por PIO XII, encíclica *Divino afflante Spiritu*, nn. 18-22 (*Acta Apostolicae Sedis* [1943] 314; cf. 315-316). Porque consideramos muito pertinentes e actuais algumas afirmações do Papa em ordem à necessidade de rever a exegese feita por S. Agostinho, transcrevemo-las aqui: «Com boa razão podemos esperar que os nossos tempos contribuam também com a sua quota parte para *uma interpretação mais completa e exacta* das Sagradas Letras. Com efeito, há não poucas coisas... que não *foram explicadas*, ou o foram *só imperfeitamente, pelos expositores dos séculos passados*, porque lhes faltavam os conhecimentos necessários para obter melhores resultados. *Quão árduos e quase inacessíveis acharam os próprios Padres alguns passos, manifestam-no por exemplo os repetidos esforços que muitos deles fizeram para interpretar os primeiros capítulos do Génesis*... Por isso, erradamente vão dizendo alguns, mal informados do estado da ciência bíblica, que ao exegeta católico dos nossos dias nada resta acrescentar a quanto produziu a antiguidade cristã; pelo contrário... *muitas coisas requerem nova investigação* e novo exame e estimulam não pouco a actividade do exegeta actual... Portanto, o exegeta católico, para corresponder às exigências actuais dos estudos bíblicos..., examine até que ponto a forma ou o género literário empregado pelo hagiógrafo pode ajudar à verdadeira e genuína interpretação. Convença-se de que não pode descurar esta parte do seu dever sem *grande prejuízo da exegese católica*» (tradução em H. ALVES, *Documentos da Igreja sobre a Bíblia* [Dinamização bíblica 15; Difusora bíblica; Lisboa 1991] 178-181). Estas ideias de Pio XII foram reassumidas em pleno pelo CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum* 12.

[137] Ver os mais representativos na já referida antologia de mitos mesopotâmicos, tradução de J. Bottéro e S.N. Kramer; ou na intitulada *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments* (hrg. O KAISER) (Gütersloher Verlagshaus; Gütersloh 1993-1997), nos tomos III/3 até III/6: *Mythen und Epen*. O que mais profusamente derrama luz para a interpretação de Gn 2-3 é a epopeia de Gilgameš: a última tradução é de A. GEORGE, *The Epic of Gilgamesh* (Penguin Books; London 1999). Sobre essa «filosofia em imagens» que enche a literatura mesopotâmica, cf. J. BOTTÉRO, «Le plus vieux récit du déluge», *Initiation à l'Orient ancien*. De Sumer à la Bible (Présenté par J. BOTTÉRO) (Points: Histoire 170; Seuil; Paris 1992) 259-274, especialmente 266-267.

[138] A demonstração desta afirmação, com fundamentação ampla e pormenorizada, fazemo-la em A. dos S. VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24* (Didaskalia — Carmelo; Lisboa 1996), onde deixamos o sentido desse mito de origem em todos os elementos que o compõem.

a interpretação aberta dessas narrações. E como o nosso estudo confronta a interpretação só agora possível com a que dessas narrativas deu Agostinho, convém definir a sua índole literária.

3.3.1. A significação dos mitos de origem

Os «*mitos de origem*» ou de criação, enquanto relatos etiológicos, intentam compreender e interpretar as realidades humanas e mundanas, contando as suas origens e atribuindo-as à acção criadora da divindade «no princípio» de tudo o que existe. Desde logo, hoje é óbvio que não têm nenhum valor histórico científico sobre as origens físicas e objectivas da vida humana. São autênticos actos de fé, escritos de contemplativos que com uma intuição religiosa vêem de forma unitária deus em todas as coisas e apreendem todas as coisas à luz de deus. Essa intuição unitária desenrola-se depois numa narração imaginária, que, portanto, não é mero produto da fantasia. É o jogo entre o expresso e o não expresso da narração, por oposição à clareza conceptual, que constitui a clave do sentido imanente ao mito. Depende dum jogo de imagens simbólicas que se enrolam ou se desenrolam numa narração. A compreensão do mais profundo sentido das coisas usa a linguagem do mito porque não encontra na razão analítica e abstracta meio tão adequado. Mas as representações simbólicas do mito não são formas degradadas do pensamento abstracto; ao contrário, são formas de pensar, intuições que se transformam em produções literárias geradoras de sentido. O mito serve de veículo ao espírito humano para remontar do sensível para o seu sentido, do tempo para o eterno.

Assim, o mito não é um conceito ou uma ideia; mas é uma forma expressiva de significação, que está para o pensamento lógico como a compreensão para a explicação conceptual abstracta. Não era a reflexão abstracta e filosófica a presidir aos mitos de origem, mas antes a vida em toda a sua complexidade, nas suas contrariedades e contradições, na sua beleza e dureza [139]. O pensamento em acto no mito, em lugar de captar as verdades na sua natureza abstracta e despersonalizada, personifica-as e dramatiza-as; é particularmente fecundo para dar mais sentido a tudo o que não é inteiramente redutível ao visível (a vida e

[139] Cf. G. ROUX, *La mésopotamie* (Points: Histoire192; Seuil; Paris 1995) 109-147; J. BOTTÉRO, *La plus vieille religion*. En Mésopotamie (Folio: Histoire 82; Gallimard; Paris 1998) 162--225; J. BOTTÉRO — C. HERRENSCHMIDT — J.-P. VERNANT, *L'orient ancien et nous* (Pluriel 855; Albin Michel — Hachette; Paris 1998) 53-91 (onde Bottéro fala da «compreensão do mundo» por meio de mitos e de uma «religião razoável», na Mesopotâmia) e 191-208 (onde Vernant, com o título «mitos e razões» mostra como a razão positiva dos gregos não se constituiu a partir do nada, mas a partir dos mitos de origem herdados da Mesopotâmia).

a morte humanas, o sofrimento, a afectividade, a sexualidade, etc.). A linguagem mítica, por ser representativa, imagética e integrada numa história, não deixa frio o leitor, como a linguagem conceptual; afecta-o com o seu conteúdo interno e impressiona-o, especialmente pelo símbolo. A *compreensão* por meio do mito aponta para um sentido global e profundo das coisas: vê o virtual, o invisível que as envolve [140].

Os mitos de origem têm consciência de que narrar a vida e as coisas, ininteligíveis para a razão pura e abstracta, é dizer as melhores possibilidades de ser e de existir; é uma forma de as compreender, nalguma das suas dimensões, tornando-as significativas, compreensíveis e aceitáveis. Ao usarem o símbolo, oferecem um sentido que ultrapassa a experiência e inteligência humana. Os mitos, enquanto expressão de preocupações, medos, aspirações profundamente assentes na psicologia, definiam e tornavam coerente a condição humana; tinham a nobre função de restituir às coisas o sentido transcendente que há nelas e que não é patente ou óbvio; infundiam poesia e nobreza nas coisas mais banais e até penosas.

A profundidade da linguagem poética do mito não está no que diz ou conta, mas no que intui, insinua e sugere, na convicção inquestionável de que a forma mais nobre de olhar para as coisas é vê-las na divindade e em relação com ela; a narração é o instrumento literário para essa 'visão'. Recorrer ao imaginário para se exprimir pelo «mito» é acreditar num mundo que transcende o físico que se vê, é pensar nele, desejá-lo, tê-lo como paradigma ideal do real e do realizável. Os pensamentos «míticos», como a fé, são construtores de

[140] Resta lamentar a falta de léxico preciso que distinga entre os diferentes géneros de narrativa abrangida pela linguagem figurativa, a que se costuma chamar «mito» e que cobre composições narrativas tão variadas como o mito de origem propriamente dito (que usa seres divinos como personagens), lendas populares, intrigas de romances, etc. Já em Platão *mythos* cobre realidades tão diversas como fabulação, fábula, alegoria, parábola ou narrativas religiosas fundadoras. A separação do imaginário mítico das suas imitações ou falsificações impõe-se com a mesma necessidade e urgência como a distinção entre imagens simbólicas e sistemas de sinais. O mito diferencia-se em primeiro lugar de mosaicos casuais de imagens ou símbolos, na medida em que assenta a sua estrutura num esquema arquetípico. O mito desenrola uma verdadeira 'cadeia' de imagens com sequências temporais, personagens, acontecimentos, acção, segundo uma lógica interna que lhe confere precisamente a dimensão duma história, duma intriga, duma dramatização. Em certos casos, pode-se mesmo encontrar a mesma forma entre a intenção narrativa do mito e o relato de acontecimentos reais reconstituído pelo historiador, prova de que existe uma mesma lógica ficcional ou uma mesma ficção lógica. Todavia, o recíproco não é tão evidente: não é qualquer história real ou imaginada que se eleva à categoria do mito: a história mítica não assume o cenário linear, logo, o encadeamento e a sucessão das causas e dos efeitos, duma história vivida empiricamente. Na lógica do mito as mesmas causas não desaguam sempre nos mesmos efeitos. Cf. J.-J. WUNENBURGER, *La vie des images* (Presses universitaires de Strasbourg 1995) 27-48, que aí nos brinda esta reflexão sobre o sentido do mito e sobre o mito como pensamento por imagens.

altos ideais e, também como a fé, interpretam e enaltecem a realidade humana mais banal. Isto não significa que desistam da racionalidade: a fé não pode deixar de ser razoável e de ter sentido crítico e capacidade de discernimento, para evitar degradar-se em superstição ou em ideologia; a fé não se opõe à razão, é outro género de 'razão'.

Já se está a ver que o descrito no mito em forma de história não é um acontecimento singular localizável no tempo e no espaço, mas sim a realidade constante do universo e do homem, numa espécie de '*hoje eterno*' [141], para a interpretar etiológica e religiosamente: «os acontecimentos [narrados pelo mito] não tiveram lugar em nenhum momento, mas existem sempre» [142]; «o mito é o nada que é tudo» [143]. Os mitógrafos, ao narrarem, não especulam com dogmas nem perscrutam as origens das coisas e do homem com o fim de entenderem o que aconteceu «no princípio» [144]. Auscultam as coisas, os factos e, especialmente, as pessoas, procurando interpretá-las para si próprios [145]; eles pensaram e exprimiram-se por todos nós, ao verem na ordem dos seres um sentido superior e transcendente. Muito embora descrevendo as origens das coisas, estas não lhes interessam de per si, mas só enquanto modo de 'dizer' a sua essência em função da vida humana; descrevem as origens, mas não explicam as origens; 'explicam' a vida do tempo do mitógrafo. Por isso, cada mito de origem narra o «princípio» de tudo de modo diferente do de outros mitos, deixando perceber que cada realidade pode ser vista desde várias perspectivas e que a sua riqueza não se esgota numa única manifestação [146].

Assim, uma riqueza das narrativas da criação é serem eminentemente *antropológicas* [147]: mesmo quando descrevem a origem de coisas mundanas, é sempre

[141] Cf. M. ELIADE, *Le mythe de l'éternel retour* (Folio; Essais 120; Gallimard 1969) 48-64 e passim; e F. JESI, *O mito* (Biblioteca de ciências humanas 53; Presença; Lisboa 1977) 115-132.

[142] SALOUSTIOS (gramático), *Des dieux et du monde* (Texte établi et traduit par G. ROCHEFORT) (Collection des Universités de France; Paris 1960) 8.

[143] F. PESSOA, «Ulisses», *A mensagem* (Poesia; Ática; Lisboa 1972) 25.

[144] Cf. P. GANNE, *La creación*: una dependencia para la libertad (Alcance 1; Sal Terrae; Santander 1980) 11.15.70-78.

[145] Cf. R. SCHOLES — R. KELLOGG, *The Nature of Narrative* (Oxford University Press; New York 1966) 218-221.

[146] «Les cosmogonies différaient... entre elles; elles n'en demeuraient pas moins toutes identiques, et par leur point d'arrivée (le monde à expliquer), et par leur point de départ (les dieux, cause explicative dernière)... Tous ces récits destinés à elucider les origines du Monde et de l'Homme s'étaient obligatoirement construits sur l'image que s'en faisaient leurs auteurs»: J. BOTTÉRO, «La naissance du monde en Mésopotamie», *Le monde de la Bible* 96 (1996) 9 (cf. pp. 9-11). Idêntica postura em J. LACARRIÈRE, «Nous ne sommes pas enfants du hasard», *Le monde de la Bible* 96 (1996) 5-6.

[147] Cf. R. CAILLOIS, *O mito e o homem* (Perspectivas do homem; Edições 70; Lisboa 1980) 17-28.

na perspectiva do seu interesse para a compreensão do sentido da vida humana [148]; 'recitando' (do francês *récit*, 'narração') a vida junto de Deus e à luz de Deus, pondo a sua origem num acto criador da divindade, dão-lhes valor e importância, potenciam-nas, sublimam-nas e dignificam-nas ao máximo. Esse contar mítico dava consistência e suporte quase-divinos à existência do ser humano, definindo da maneira mais exaltante a sua presença no mundo, que ficava dotada do maior equilíbrio e da mais alta dignidade [149].

Ora, os mitos de origem bíblicos que constituem o conjunto de Gn 1-11 partilham estas comuns características dos congéneres mitos do antigo Próximo Oriente. Também as partilha Gn 2-3, que queremos interpretar. Logo, para descobrir os conteúdos humanos e religiosos da narração, não podemos deixar de a ler como mito de origem.

3.3.2. O sentido imediato de Gn 2-3

Como mito de origem que é, Gn 2-3 quer dar sentido superior às realidades estruturantes e fundadoras de todo o humano viver, exemplificando com as mais notáveis e abrangentes, como: a existência dual e complementar do homem e da mulher, o trabalho humano (que então era o agrícola, amanho da terra, plantação de plantas e árvores, irrigação racional dos campos e chuva), a civilização e a cultura humanas, as penas da vida (designadamente «dores de parto», subordinação da mulher ao homem, labuta quotidiana «com o suor do teu rosto») e a morte. Em suma, toda a existência humana, a sua condição limitada e sofredora, é pensada e contemplada em Deus e à luz de Deus.

O exercício da sexualidade humana é geradora de relações privilegiadas entre homem e mulher, pais e filhos. Mas, este lugar da mais elevada comuni-

[148] Sobre a valorização da vida humana pelos mitos de origem, nomeadamente pelo de Gn 2,4b-3,24 cf. J. HERRERO, «O 'mito adâmico' num livro de Armindo dos Santos Vaz. Um exercício da «razão vital e histórica»», *Brotéria* 143 (Novembro e Dezembro 1996) 445-463.585-603; IDEM, «El mito adámico y la vida humana», *Religión y cultura* 44 (1998) 31-64. Cf. ainda J. NUNES CARREIRA, «O homem e a civilização na Mesopotâmia e em Israel: leitura antropológica de narrativas de criação», *Arquipélago* 2 (1980) 253-296.

[149] J. LACARRIÈRE julga assim muito positivamente os mitos de origem dos sumérios, acádicos, fenícios, hebreus, egípcios e gregos: «Nous avons sans doute tort aujourd'hui de les lire avec un recul excessif, comme s'ils ne pouvaient plus rien nous enseigner, comme s'ils étaient à la fois somptueux, prégnants mais périmés. Je crois qu'ils présentent encore quelque chose de touchant et même d'attachant dans cet effort pour nous persuader que nous ne sommes pas les enfants du hasard, mais des créatures conçues et voulues par Dieu ou par les dieux. Conçues mais surtout voulues»: em «Nous ne sommes pas enfants du hasard», *Le monde de la Bible* 96 (1996) 6.

cação e do amor mais inebriante também é lugar de divisões, antagonismos, confrontos exacerbados, problemas de comunicação, ambiguidades, fracassos e até da perversão das relações. As relações inter-humanas no casal tornam-se frequentemente relações de domínio, subjugação, posse egoísta. O mitógrafo de Gn 2-3 explica essa realidade, no seu aspecto agradável (2,18-24) e problemático (3,16).

Para tal, em 2,7 já tinha posto Deus a "formar o homem a partir do humo do solo arável" e a vivificá-lo [150]. Essa metáfora, via o homem em dependência de Deus e em relação com Ele. Ao dizê-lo plasmado do terreno cultivável, relacionava-o com o seu mundo, o mundo do trabalho diário, o mundo donde se alimentava e subsistia, o mundo em que era sepultado depois de morrer e no qual se transformava. Mas o narrador não conhecia só homens; também mulheres. Por isso, depois de contar que Deus colocou o homem no seu lugar de trabalho, «no pomar de uma várzea» (*gan-'eden*) [151], disse que Ele «construiu a mulher com o lado que tinha tomado do homem». Quando se entende a narração como uma pintura imagética que dá uma cor brilhante à vida humana, sente-se que a tradução por «costela» era inadequada, em termos de filologia, léxico e contexto. O ser humano completo e acabado era, para o narrador, complementar e dual, constituído por homem e mulher, esta a cara-metade do outro: tinha dois *lados*, duas dimensões, masculina e feminina, um complementava o outro a nível de ajuda mútua, de companhia, no trabalho, na gestão da casa, na formação de família, na geração de prole, etc. Para exprimir esta realidade, o mito pôs Deus a

[150] O texto põe Deus a «inspirar nas narinas do homem um hálito de vida»; não fala do Espírito de Deus. Cf. P.-H. POIRIER, «Pour une histoire de la lecture pneumatologique de Gn 2,7. Quelques jalons jusqu'à Irénée de Lyon», *Revue des Études Augustiniennes* 40/1 (1994) 1-22.

[151] O hebraico *gan*, podendo significar «jardim», neste contexto é um campo limitado dedicado ao cultivo de hortículas e fruticulas: um horto ou pomar. O *'eden* é uma planície, neste contexto, fértil e abundantemente irrigada: uma várzea ou veiga. O texto não fala de um «paraíso» terreal, jardim ou lugar de habitação de Deus. A concepção de um «paraíso» de delícias espirituais surgiu só nos escritos apócrifos judaicos (a partir do séc. II a.C.), para exprimir a teologia da retribuição celeste das boas obras do justo depois da sua morte: diziam que Deus, para o recompensar, o assumiria num lugar (simbólico) maravilhoso, descrito com símbolos de Gn 2-3, como «a árvore da vida», «*'adam*», «*'eden*» (transcritos em hebraico para leitores que conheciam o seu significado), e chamado, por exemplo, «paraíso de delícias» em 4Esdras 7,36. Esta concepção, dos apócrifos foi transferida para o NT (Lc 23,43; 2Cor 12,2.4) e daí passou para os Padres da Igreja e escritores eclesiásticos, que passaram a lê-la e a vê-la em Gn 2-3 (onde ela não está). Documentamos a fusão e confusão destas duas concepções (a original de Gn 2-3 e a dos apócrifos) em A. dos S. VAZ, *A visão das origens em Génesis 2,4b-3,24*, pp. 144-166. J. DELUMEAU, *Une histoire du paradis: Le jardin des délices* (Fayard; Paris 1992) [*Uma história do paraíso: O jardim das delícias* (Terramar; Lisboa 1994)] mostra como o Ocidente fez o amálgama de concepções e tradições diversas.

realizar antropomorficamente uma operação cirúrgica: a fazer a mulher com um *lado*, uma metade, do homem previamente formado. Como na sociedade e família do antigo Próximo Oriente a mulher estava subordinada ao homem, o narrador faz provir a mulher do homem, de um lado dele; e até etimologicamente ele deriva a mulher (*'iššah*) do homem (*'îš*) [152], nomes comuns que ele assim explicava etiologicamente. Para justificar a existência de toda a humanidade existente, ao fim da atribuição das penas a este casal primordial o narrador põe o homem a dar à sua mulher o título simbólico de *hawwah* («dadora de *vida*»), justificando-o com dizer que «ela foi a mãe de todos os *vivos*»; ou seja, segundo a visão mítica, toda a humanidade proviria dessa mãe prototípica. Dava sentido também à fecundidade da mulher enquanto geradora de vida humana, função maravilhosa atribuída a Deus: «com dor darás à luz os filhos» (3,16). Sendo assim, vê-se que a narração não fala de 'Adão e Eva' como casal histórico com esses nomes próprios e nossos protoparentes biológicos, mas sempre do homem e da mulher prototípicos (*'adam* e *'îš*), personagens míticas com a função de aprofundar o sentido da vida de todos os humanos. Em Gn 2-3, mais do que duas pessoas, temos personagens, em construção [153].

Se este contemplativo pôde atribuir à acção criadora directa de Deus os aspectos bonitos do relacionamento no casal, para os aspectos penosos recorreu com o seu imaginário religioso a duas metáforas, a de uma transgressão e a de uma sanção, engrenadas uma na outra. Assim o nosso mitógrafo procedia como outros do seu meio que queriam explicar as coisas boas e más da vida humana: depois de descreverem uma situação original positiva e harmoniosa, encenavam uma 'transgressão', entendida como 'ultrapassagem' ou violação da ordem cósmica divinamente estabelecida no processo de criação até ao momento narrativo em que era cometida. Tal transgressão era julgada como sendo uma infracção contra o equilíbrio universal, pela qual o ser humano que estava em processo de criação 'excedia' os limites até então ordenados à sua condição e ao seu lugar no mundo, pervertendo a sua relação com Deus e com os outros seres do cosmo. Embora o texto não use o vocabulário da ὕβρις (*hybris*) grega e esteja mais próximo da 'transgressão' dos

[152] Etimologia hebraica que, através da assonância (*ish* — *ishá*) produz uma etiologia e teologia.

[153] A tradução imprecisa de palavras comporta imprecisão na interpretação da narração e vice-versa. Agostinho encontrava-se nesta situação. O documento da Pontifícia Comissão Bíblica, *A interpretação da Bíblia na Igreja*, já adverte sobre os textos bíblicos em geral: «não foram escritos sob o ditado de Deus como um texto infalível que conrém toda a verdade no plano histórico e científico».

mitos de origem mesopotâmicos, tem em realidade a mesma função explicativa que o motivo literário da ὕβρις [154]. O homem e a mulher de Gn 2-3, como Enkidu na epopeia de Gilgameš [155], usurpam por própria iniciativa o «conhecimento do bem e do mal [= de tudo o que lhes convinha ou era prejudicial]», que na lógica dos mitos de origem deveria ser dado pela divindade: 'foram para além' da condição em que estavam constituídos na primeira fase da criação [156].

A compreensão do significado desta metáfora tem sido dificultada e impedida, desde S. Agostinho, pela interpretação do acto de «comer do fruto» como um «pecado», «pecado original» [157], uma «culpa» [158], «falta» ou «queda» morais, enquanto causa de todos os males humanos e mundanos. Mas esta *'transgressão' mítica*, sendo *primordial e anterior à história*, entendida sobre o pano de fundo mítico de 'transgressões' primordiais análogas nos textos de origem, *não* implica um juízo de ordem *ética ou moral* [159], nem permite a sua interpreta-

[154] A não-semelhança literal não deve iludir nem impedir de o ver aqui. Cf. J. BEGRICH, «Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie», *ZAW* 50 (1932) 113.

[155] Cf. Tab. I,161-226 e II,1-42; também Versão paleo-babilónica, Tab. II, de Pensilvânia, 67--73.93-101.105-110: tradução de G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh* (Rusconi; Milano 1992) 130-138.243-245. Cf. tradução de R. J. TOURNAY — A. SHAFFER, *L'épopée de Gilgamesh* (LAPO; Cerf; Paris 1994) 56.65-67. Para um resumo da transgressão dos dois heróis, cf. F. D'AGOSTINO, *Gilgameš alla conquista dell'immortalità*. L'uomo che strappò il segreto agli dei (Piemme; Casale Monferrato 1997) 83-139.

[156] Para uma reflexão do ponto de vista da filosofia sobre o uso do motivo «culpa» nos mitos de origem, cf. G. ZARONE, «Der Mythos der Schuld und die Macht als Schicksal des Daseins», *Schuld* (eds. T. SCHARBERT — D. CLEMENS) (Eranos, Band 7; W. Fink Verlag; München 1999) 223-252 e também 9-19.

[157] Assim fizeram, de entre muitos, H. J. STOEBE, «Geprägte Form und geschichtlich individuelle Erfahrung im Alten Testament», *Congress Volume*. Rome 1968 (VTS 17; Leiden 1969) 213; J. COPPENS, *La connaissance du bien et du mal et le péché du paradis*. Contribution à l'interprétation de Gen., II-III (ALBO II/3; Gembloux — Bruges — Paris 1948) 73-86; E. HAAG, *Der Mensch am Anfang*. Die alttestamentliche Paradiesvorstellung nach Gn 2-3 (Trierer Theologische Studien 24; Trier 1970) 51.57-59.179-181.185-189; IDEM, «Die Ursünde und das Erbe der Gewalt im Licht der biblischen Urgeschichte», *TTZ* 98 (1989) 21-38; C. DOHMEN, *Schöpfung und Tod*. Die Entfaltung theologischer und anthropologischer Konzepzionen in Gen 2/3 (Stuttgarter biblische Beiträge 17; Stuttgart 1988) 281-293.

[158] Foi feita logo pelos Padres da Igreja: cf. M. ALEXANDRE *Le commencement du livre Genèse I-V*. La version grecque de la Septante et sa réception (Christianisme Antique 3; Paris 1988) 303. É comum entre os modernos, distinguindo-se H. J. STOEBE, «Sündenbewusstsein und Glaubensuniversalismus. Gedanken zu Genesis Kapitel 3», *TZ* 36 (1980) 204-207.

[159] Cf. J. BOTTÉRO — S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires; Gallimard; Paris 1989) 78.112. Do mito de Atrahasis, de Gn 2,4b-3,24 e dos mitos de origem que descrevem um conflito entre o homem e a divindade diz W. von SODEN, «Der Mensch...», p. 356: «[os mitos] subtraem-se a qualquer primitiva interpretação moralizante» (cf. pp. 355-356).

ção como «pecado» [160], «falta» ou desobediência moral [161]. Não significa que os protoparentes cometeram uma «depravação moral» ou tiveram a «queda de um estado de perfeição moral», de inocência e de felicidade, ou uma regressão ontológica para pior; nem que daí resultou para eles uma perturbação psíquica e moral, que pela via da geração física se tivesse tornado a causa efectiva de todos os males da humanidade. O próprio texto oferece elementos para tirar estas conclusões.

Estando, na lógica dos mitos de origem, a natureza humana ainda sob processo de criação ao longo de toda a narração, aí o ser humano ainda não está completo ou acabado, nem capaz de actos com responsabilidade moral; aliás, ao cometer a 'transgressão' ainda não gozava de «conhecimento», que só se diz adquirir no acto de «comer». Se o acto de comer da árvore do conhecimento do bem e do mal fosse pecado moral, porquê levou os transgressores a cobrir-se? se já antes possuíam sabedoria e consciência para cometer um pecado, deveriam «conhecer» em que consistia «estarem nus» (mas, segundo 2,25, não sabiam: «não se envergonhavam um do outro», não tinham consciência do seu estado, ainda precário, de incivilizados) [162]. Aliás, este casal primordial não executa nem é sujeito de nenhuma acção que não seja para complementar a criação da sua condição humana: «comer da árvore do conhecimento» (aquisição do conhecimento), cobrir a nudez (aquisição da civilização), sentença divina, decreto de morte e expulsão (aquisição da condição de sofredor, mortal e trabalhador). Como se pode inferir que o narrador tencionava descrever um pecado moral, cometido por um ser cuja condição (a humana) nesse momento da narração ainda não estava criada? O mito procura construir o cenário adequado à teologia própria que quer comunicar, que é *só teologia da criação*; logo, *não pode ser uma teologia da redenção a controlar a leitura de Gn 2-3*, qual clave hermenêutica. O mito traz para a narração realidades a explicar (que se descrevem como acontecem na vida) e imagina acções explicativas (que nunca suce-

[160] «Genesis 2-3 is not... primarily about 'sin', 'guilt' or 'emergent sexuality' in terms of a «fall»»: S. N. LAMBDEN, «From Fig Leaves to Fingernails: Some Notes on the Garments of Adam and Eve in the Hebrew Bible and Select Early Postbiblical Jewish Writings», *A Walk in the Garden*. Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden (eds. P. MORRIS — D. SAWYER) (JSOTSS 136; Sheffield 1992) 77.

[161] A aquisição do conhecimento do bem e do mal «can... hardly stand for a moral failing»: B. VAWTER, *On Genesis*: A New Reading (London 1977) 72.

[162] J.-M. MALDAMÉ, «Que peut-on dire du péché originel à la lumière des connaissances actuelles sur l'origine de l'humanité?», *Bulletin de literature ecclésiastique* 47 (1996) 3-27, supõe que a Lei dada por Deus a Moisés está representada pela árvore do conhecimento do bem e do mal, supondo que Gn 2-3 é «o relato do pecado de Adão», que conteria uma lei geral sempre activa na história humana. Tal suposição não tem suporte exegético.

deram assim). Ora, a 'transgressão' é explicativa, não explicada: a valência teológica é de ordem etiológica. O mitógrafo procurava iluminar o presente buscando-lhe a causa «no princípio», visto num plano anterior à história, em Deus. O texto 'explica' etiologicamente as realidades humanas que a fé pode fazer remontar ao processo de criação e dizer criadas. Ora, isso não o podia fazer com o pecado humano, que não se pode dizer criado. Se o narrador significasse que os humanos em vias de criação pecaram, responsabilizaria Deus pelo pecado, já que Deus está envolvido e é o único responsável pelo processo de criação; estando o homem ainda em processo de criação, ainda depende directamente de Deus. De facto, para explicar o mal físico, atribui-o a Deus; mesmo que ponha o ser humano a transgredir, é Deus que decreta o mal físico. D'Ele faz provir tudo, para evitar cair no dualismo. Na origem de tudo conhece um só ser, Deus. Se trouxesse para o processo de criação a explicação do mal moral, teria de o atribuir de alguma forma a Deus: trazê-lo para cá e atribuí-lo ao ser humano seria resvalar para o dualismo, pois, nesse contexto da origem de tudo, o ser humano funcionaria como princípio absoluto da realidade, oposto a Deus; na origem das coisas estariam Deus e o homem.

Aliás, o fundamento para o pecado teológico-moral não é simplesmente uma lei moral, mas sim um pacto espiritual: pecado é a ruptura de um compromisso recíproco de amor gratuito entre Deus e o ser humano. O casal primordial de Gn 2-3, ao comer do fruto proibido, não cometeu um pecado com este sentido. À observância da *proibição* (Gn 2,17; de lei moral de Deus não fala o texto!) não aparece ligada uma promessa salvífica que o casal tivesse desaproveitado ou desperdiçado (promessa salvífica que está implícita na noção de pecado moral, como oposta a este). A noção de pecado não é primeira na consciência humana, mas segunda: depende do conhecimento da graça salvadora e por confronto com esta; na sua realidade, vastidão e profundidade completa remete para a de salvação, da qual não fala Gn 2-3 (S. Agostinho supunha que 'Adão' teria recebido a graça particular de ser imortal e sem dor), nem podia falar, dado que o mito só descreve a originação do ser humano [163]. A infracção mítica contra a ordem cósmica durante o processo de criação foi entendida como pecado teológico-moral só posteriormente, de forma marcante a partir de S. Agostinho, alinhando indevidamente esse texto da criação com os da aliança do Sinai, com base em categorias e preocupações morais que estão ausentes da teologia narrativa da criação. Pecado enquanto separação e afastamento de Deus só acontece sobre o pano de fundo de compromisso e dom de

[163] Cf. U. BIANCHI, «Sul peccato originale in prospettiva storico-religiosa», *Rivista biblica italiana* 15 (1967) 131-132.

Deus e da orientação para Deus, o qual na Bíblia é significado com a metáfora da aliança [164]. Tal teologia, abundante na Bíblia, exorbita das narrativas da criação, sendo hermeneuticamente errado impor a uma narração a teologia de outras narrações quando ela não a contém. De resto, no actual conceito de 'falta', 'culpa' — marcada pela consciência moral de dever prestar contas por responsabilidade no bem e no mal — sobrepõem-se, entrecruzam-se e misturam-se diversos níveis de visão e interpretação da vida humana que vieram colorir essa noção em sucessivos períodos da história: ela não teve desde o princípio a significação, a tonalidade e o alcance que foi adquirindo até hoje; e tudo indica que não tivesse estado nos conteúdos e na mira dos mitos de origem [165]. Também Gn 2-3 contribuiu para a configuração do conceito moral de culpa; mas foi pelas diversas reacções interpretativas que sofreu na imensa *Wirkungsgeschichte* («história dos efeitos» da leitura) [166].

Por isso, *o valor desta 'transgressão' é metafórico*. Aqui como *nos mitos de origem as premissas são gratuitas, as causas são imaginárias e desproporcionadas às consequências que despoletam*; não têm valor em si, mas só funcional: a *'transgressão'* está ao serviço da explicação das limitações e imperfeições da condição humana actual; só pretende 'explicar' o mal físico e, mesmo esse, num sentido diferente de como Agostinho pensava. Não é uma explicação moral, embora gere um espírito religioso que determina e suscita uma ordem moral. Se a desobediência a Deus descrita em Gn 2-3 tivesse, na intenção do narrador, sentido moral e quisesse fazer teologia da redenção, haveria que perguntar por que ele não pôs o Deus sumamente bom e misericordioso a perdoar aos transgressores. Não serviria responder que também noutros textos do Antigo Testamento se põe Deus a castigar o povo e indivíduos: aí o contexto é de apelo à conversão e só em vista dela, enquanto em Gn 2-3 os transgressores são postos a reconhecer a

[164] J. ASSMANN, «Das Herz auf der Waage», *Schuld* (eds. T. SCHARBERT — D. CLEMENS) (Eranos, Band 7; W. Fink Verlag; München 1999) 146-147, onde conclui: «o único quadro em que no Egipto se encontram pistas de começos de uma concepção assim é apresentado pela piedade pessoal» [e não pelos mitos de origem]. Veja-se todo o artigo, especialmente pp. 117--120.144-147.

[165] Veja-se a reflexão do professor da Faculdade de Filosofia de Lyon, F. GUERY, «Nietzsche, l'histoire naturelle de la faute», *La faute: le retour de la culpabilité*: em *Magazine littéraire* n.º 367 (1998) 24-26.

[166] Cf. R. COUFFIGNAL, *Le drame de l'Eden, le récit de la Genèse et sa fortune littéraire* (Association des Publications de l'Université de Toulouse-Le Mirail; 1980); e J.-M. HUSSER, «Entre mythe et philosophie. La relecture sapientielle de Genèse 2-3», *Revue biblique* 107 (2000) 232-259. A. MARCHADOUR traça as condições históricas que precederam a emergência literária de Gn 2-3 e a tradição de leituras ou primeiras reacções variadas a esse texto bíblico já formado, a *Wirkungsgeschichte* em estado nascente: «Gn 2-3, premières postérités d'un texte de commencement», *La Bible en littérature*. Actes du colloque international de Metz (dir. P.-M. BEAUDE) (Université de Metz; Cerf; Paris 1997) 271-292.

própria transgressão para que a pena aplicada por Deus não apareça como arbitrária; mas não esboça uma possibilidade de amnistia (como tampouco se põe Deus a perdoar a outros transgressores em mitos de origem: Caim, humanidade afogada no dilúvio, construtores da torre de Babel). A resposta dentro da nossa interpretação é: os narradores montaram o cenário mais adequado com os elementos literários mais propícios à comunicação da *teologia da criação, a única que tinham em vista*; a transgressão, que nas narrativas da criação de Gn 1-11 está 'des-moralizada' ou ainda não moralizada, foi arranjada para interpretarem como sanção ou redimensionamento divino as penas da vida humana; não lhes interessava aqui a teologia da redenção ou do perdão. Os atributos de Deus que se salientam nas narrativas de criação não são os de redentor, misericordioso, compassivo, nem os de um deus menor, mesquinho, irritado a castigar 'com justiça' o homem desobediente, mas só o de Deus criador, omnipotente e soberano, origem de tudo o que se vê.

Os mitos de origem que queriam interpretar os males da vida humana logo a seguir à descrição da transgressão, numa nova fase do processo de criação, faziam intervir de novo a divindade, que sancionava ou punia o 'excesso' dos transgressores, redimensionando-os e trazendo-os à sua condição, a humana, a actual que se queria explicar. Em Gn 2-3 *a sentença divina que re-ordenava a natureza humana é igualmente uma metáfora ao serviço duma hermenêutica religiosa da vida* e de tudo o que atormentava os homens e as mulheres de sempre. As penas e limitações da vida (aqui exemplificadas pelas dores de parto, pela sujeição da mulher ao homem e pelo trabalho custoso) e a morte dizem-se ser resultado da 'transgressão', explicam-se como subsequente sanção ou correcção divina. A etiologia, longe de descrever uma causalidade histórica, 'explicava' a ordem presente, ajudava o leitor a integrar-se no mundo natural e social e a aceitar o seu lugar nele sem fatalismo. Tampouco a sanção tem carácter moral. *O facto de a serpente também ser abrangida pela sentença divina, que é do mesmo género para os três transgressores, é a prova inequívoca de que não estamos perante um castigo moral*, pois ela enquanto animal não é sujeito capaz de responsabilidade e punição moral, limitada aos humanos [167].

Essa *interpretação moral* imprimiu ao cristianismo que leu esse texto um sentido de culpa, de que dificilmente se liberta a teologia [168]. A Reforma protestante, liberal noutros pontos da teologia, agravou a situação do tema do «pecado original», insistindo na corrupção humana e sobrecarregando as consciências com um enorme peso de responsabilidade por todo o mal do mundo. Agora vê-se que ela compreendia mal Gn 2-3. Os «mitos de origem» em si, por se situarem num tempo de criação em curso e pelo seu conteúdo, pelo seu estilo e pelo seu vocabulário não põem questões sobre o código moral da actuação das personagens [169]. Cada uma desempenha o papel que o narrador lhe determina na trama narrativa: *não se vê razão para pensar que Deus puniu moralmente o ser humano que estava a criar*. Na explicação que tais mitos queriam dar dos males da vida e da morte humana, não encaixava a concepção dum castigo moral divino. Eles caracterizam-se em desculpar os humanos e Deus de responsabilidade moral pelas realidades penosas e morte actuais. Dizendo que o ser humano 'transgrediu' para alcançar o desejável e necessário conhecimento de tudo (indispensável para se tornar humano completo), desculpava-o de leviana imoralidade em tal acto; dizendo que elas eram consequência duma 'transgressão' humana e não da vontade arbitrária de Deus, tirava a Deus a responsabilidade de ser causa delas.

Em suma, em vez do esquema moral 'paraíso terreal — pecado original — castigo moral', em Gn 2-3 encontra-se o esquema mítico-espiritual da compreensão das 'realidades actuais vistas como *sanção* divina — duma *transgressão* humana convencional — que teria quebrado uma *situação original*' imaginária.

3.4. Consequências desta interpretação para a teoria de Agostinho

Esta leitura mítica de Gn 2-3 retira o suporte bíblico à teoria agostiniana sobre a origem do mal pelo «pecado original»: a historicidade de 'Adão e Eva',

[167] A exegese tradicional desatende este pormenor. O problema já foi enxergado por C. WESTERMANN, *Genesis*, pp. 237-239.258-261, que, porém, não lhe deu esta solução.

[168] Nem E. DREWERMANN a conseguiu sacudir, pois afirma: «[Gn 2-3] serve ao 'Jahvista' para caracterizar as estruturas fundamentais do ser humano e da sua história como de um existir mau (*bösen Daseins*) separado de Deus e, ao mesmo tempo, para mostrar que o ser humano é culpado por existir como existe» (*Strukturen des Bosen*. I. Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht (Paderborner Theologische Studien 4; München — Paderborn — Wien 1977) pp. XXX-XXXI). Foi a opinião que passou, mesmo para as pessoas de reduzida cultura religiosa: «a teologia cristã perpetua o mecanismo vitimário concebendo Jesus Cristo como a «vítima perfeita», que, com o seu sacrifício de valor infinito... satisfaz plenamente a necessidade de justiça de Deus para o pecado de Adão»: G. VATTIMO, *Acreditar em acreditar* (Religiões; Relógio d'Água; Lisboa 1998) 28.

[169] «Myth, in itself, is not a guarantee of 'goodness' or morality»: M. ELIADE, *Myth and Reality*, (New York 1975) 144. Cf. J. BOTTÉRO — S. N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires; Gallimard; Paris 1989) 80-84.88.

o 'estado paradisíaco' de ambos, a sua falta e o respectivo castigo morais. A narração bíblica não fala dum «paraíso terrestre» em que Adão e Eva tivessem vivido 'no princípio', nem dum pecado moral cometido por ambos, nem dum castigo moral [170]. É justo precisar que, analogamente a Gn 2-3, Agostinho deu expressão à convicção de que a humanidade não sofre nem morre por mero acaso mas antes por uma razão específica. Só que, enquanto ele interpreta esta causa como uma *culpa moral histórica original, transmitida fatalmente a todos os humanos*, Gn 2-3 vê positivamente a causa na *necessária ordenação primordial das coisas e da natureza humana em período de criação por Deus*, que tinha de necessariamente 'reduzir' ou reconduzir os humanos do estado adquirido por meio da 'transgressão' («tornados como deuses») à própria dimensão, humana (pois era esta a que o mito queria 'explicar'): põe Deus a criar as penas da vida, mas em forma de sanção, como que indirectamente. Para a fé deste mitógrafo que assim se exprime, a dor e a morte inevitavelmente fazem parte natural da condição humana, que é necessária e radicalmente limitada, diferentemente do que pensava Agostinho. O mitógrafo não pergunta 'porquê Deus não criou um

[170] A explicação dos males do mundo por meio da doutrina do pecado original também não tem fundamento em nenhum outro texto da Bíblia, nem sequer em Rm 5,12-21 e Rm 7, onde se costuma ver. Não os podemos explanar, por não caberem no âmbito do nosso estudo. Baste dizer que Rm 5,12-21 não trata do «pecado original»; apresenta a teologia positiva da redenção do ser humano pela graça de Jesus Cristo, na fé, traçando, para tal uma antítese entre o *regime da vida física*, representado por «um só», o protótipo *'adam* primordial, e o *regime da vida da graça*, representado por «um só», o protótipo novo *'adam*, Jesus Cristo: enquanto no regime anterior a Jesus «abundou o pecado», não havendo salvação, agora, em Jesus Cristo ressuscitado, «superabundou a graça» e pela fé todos têm acesso à redenção. O judaísmo tardio tinha contribuído para a posterior historicização da figura prototípica do *'adam* mítico de Gn 2-3 e para ver a sua 'transgressão' como pecado e queda moral, como se tudo o que ele fez tivesse sido feito por todos os humanos, considerados seus descendentes (*4Esdras*, 7, 46[116]-49[119]). Ora, em Rm 5,12-21 Paulo recorre a Gn 2-3 como argumento retórico *ad hominem*: vós, judeus, admitis que pelo pecado de um só, o *'adam*, entrou no mundo o pecado e a morte; «com muita mais razão» pela fidelidade de um só, Jesus, Ungido de Deus, Este tornou justos e deu a vida da graça a todos. Tampouco Rm 7,7-25 («não faço o bem que quero mas pratico o mal que não quero») serve de fundamento à doutrina do «pecado original». Em realidade, Paulo, devendo pôr a questão do valor da Lei e convencido de que ela é santa mas também incapaz de fornecer a força para o seu cumprimento, descreve aqui com um 'eu' impessoal o *drama interior do ser humano na situação de sujeito à Lei de Moisés* (entre o querer e o não fazer o bem), significando que tal drama já não existe nos mesmos termos para o crente na situação de «cristão». O facto de falar na primeira pessoa não quer dizer que fale de si próprio. Os mandamentos são um convite a praticar o bem, mas qualquer regime legal instaura um conflito de leis, que se manifesta por uma tensão entre o querer e o fazer. Ora, o interdito faz precisamente parte do sistema legal anterior a Jesus e do qual, segundo Paulo, Jesus Cristo nos libertou (cf. M. QUESNEL, *Les chrétiens et la loi juive*. Une lecture de l'épître aux Romains [Lire la Bible 116; Cerf; Paris 1998] 47-65). A afirmação de G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, p. 14 («sa doctrine du péché originel, dans son esprit, n'est pas la sienne; elle est biblique, évangelique»), aceita-se se quer dizer que Agostinho pensava («dans son esprit») que tal doutrina era bíblica. Em realidade, não o é.

mundo mais perfeito' nem responsabiliza Deus ou os humanos pelas limitações e imperfeições da condição humana, que a fé diz criada por Ele. Simplesmente medita no mundo e na vida presentes diante de Deus e vê-os 'em Deus'.

Se Deus criador pudesse evitar toda a espécie de mal físico, ao fim e ao cabo evitaria a morte dos humanos, que só podem ser contingentes, finitos e mortais, como acontece em todos os ramos da vida física. Seria tão contraditório criar um mundo sem mal físico como fazer uma subida que não fosse simultaneamente uma descida. Um mundo finito que fosse perfeito (mas qual seria neste caso a medida e o critério da perfeição?) é tão impossível como um círculo quadrado; não pode ser 'perfeito', porque no finito uma qualidade exclui necessariamente as suas contrárias. O mal, tal como o costumamos entender (uma doença, um terramoto), afecta intrinsecamente a realidade finita, o que, filosoficamente falando, não significa que a realidade seja má em si (ainda que possa desencadear males). *A existência do 'mal' físico é inerente à condição finita do ser criado, deve-se à radical limitação dos seres mundanos e das leis da natureza.* O sofrimento acompanhará sempre a finitude dos seres sensíveis, que Gn 2-3 procura ver à luz de Deus.

Foi o uso moralizante e dogmatizante de Deus que fez d'Ele uma espécie de mago que deveria evitar todos os sobressaltos e desordens humanas. A igual moralização indiscriminada da vida levou a ver como mal o que só é limitação imposta pela natureza das coisas, com a consequente perversão de converter em juiz condenador o Deus visto como origem do presente estado do mundo. A doença dum inocente não é castigo de Deus por qualquer mal cometido; é um limite estrutural da criatura necessariamente finita, que 'não dá para mais' senão para ser mortal, logo, sofredora. Neste sentido, não é possível metafisicamente eliminar do mundo o mal físico, por este se dever à finitude das realidades, e a fé do narrador atribui-o a Deus precisamente com a linguagem do mito, porque não podia não atribuir-lho, pela necessidade de fazer depender de Deus tudo o que existe e de evitar o dualismo. Mas, por isso, atribui-o, por assim dizer, a uma criação indirecta, em forma de correcção duma transgressão humana. A 'boa' fé nunca poderá fazer depender de Deus, *como de sua causa efectiva*, o mal enquanto mal: este acontece não desejado por Deus e com o seu pesar, existe por ser inevitável nas condições de um mundo e de uma liberdade finitos, apesar de Deus ser omnipotente e absolutamente bom. Con-sentimos com Agostinho que o sofrimento humano tem muitos responsáveis menos Deus. Discordamos dele, pensando que Deus não pode querer nem permitir o sofrimento. Considerar o sofrimento dum único inocente como *permitido* por Deus tornaria atroz a própria ideia de Deus: seria negá-lo. Quan-

to ao mal moral, não pode ser visto pela fé como castigo de Deus, mas como resultado de opções humanas livres e históricas.

A explicação das penas da vida dada pelo texto bíblico era positiva, diferentemente da que, depois de Agostinho, as interpretou teimosamente como consequência nefasta dum «pecado» histórico [171]. A interpretação agostiniana de Gn 2-3 gerou uma estrutura dogmática que torna Deus responsável de injustiça e crueldade: por uma falta não cometida objectivamente culpabiliza os humanos só por serem gerados e di-los castigados com toda a sorte de males [172]. Pretender explicar a origem e o conteúdo do mal metendo na vontade de *um só* a vontade de *todos* os humanos torna árduo salvaguardar a bondade de Deus e a dignidade do homem responsável e livre, especialmente a partir dum humanismo cristão realista. Em Gn 2-3 o sentido das penas e da morte não está entretecido com o sentido de culpa nem deriva dela. O problema do mal no mundo não se pode resolver apelando para a culpabilidade do primeiro par humano histórico (de que não fala Gn 2-3). O conhecimento e a aceitação da vida como ela é (Gn 2-3) torna-se um bom caminho para evitar a tendência para o *fatalismo* e para a culpabilização abstracta. Recusar ver a universalidade do mal como efeito duma *fatalidade original* até abre espaço à responsabilidade na luta por melhorar as condições de vida. Por outro lado, uma sensibilidade lúcida e a compreensão do mundo circunstante evita que a consciência religiosa deslize para medos vários e para uma concepção mágica do relacionamento com Deus; evita outrossim que a experiência dos males comuns da humanidade se converta em ideia fixa sobre uma culpa comum. A mentalidade de culpabilização não é sinal de uma religião falsa mas de uma religiosidade imatura, que ainda não se encontrou a si própria. Enquanto a leitura agostiniana de Gn 2-3 incutia no leitor uma nota de pessimismo, de fatalismo e de tragédia pelo sentimento de algo bom catastroficamente perdido, a interpretação aberta do texto como mito de origem induz o leitor a aceitar serena e realisticamente as penas da vida e a morte e a integrá-las na totalidade da sua vida, pensando que até a morte faz parte da vida. O mitógrafo de Gn 2-3 não exorciza a dor e a morte: olha-as de frente e ensina a habituar-se ao pensamento delas. Quando toma consciência de que um dia morrerá, o ser humano compreende mais nitidamente o imenso valor da vida; não conhece bem a totalidade desta, se não se inclui no seu círculo a morte.

[171] E.g., L. LIGIER, *Péché d'Adam et péché du monde*. Bible — Kippur — Eucharistie. I. AT (Théologie 43; Lyon-Fourvière 1960) 202: «L'homme perd l'immortalité, pour s'être librement exclu de l'ordre de la foi par la désobéissance».

[172] Cf. P. RIGBY, «Justicia o tragedia: doctrina agustiniana del pecado original», *Augustinus* 44 (1999) 225-236.

A incontornável leitura mítica de Gn 2-3 supera e quebra a *ligação agostiniana entre mal moral e mal natural*, que via este como efeito daquele. A teoria de Agostinho incidia especialmente no mal moral e culpável, mas não explicava satisfatoriamente o sofrimento físico e inocente e as próprias catástrofes naturais (epidemias, terramotos, guerras, fome...), aos quais a modernidade é mais sensível. Por isso, gerava escândalo, pondo em questão a justiça de Deus e dando uma imagem desconcertante d'Ele [173]. Com a *ligação directa entre sofrimento e culpa*, Agostinho fez da história humana uma cadeia de castigos objectivos pelo pecado de dois humanos, não objectivamente cometido. Simplificava a complexidade do mal, que é irredutível a um enquadramento exclusivamente moral [174]. Endossava ao pecado todos os males da vida, em primeira linha a dor e a morte: todo o mal seria culpável e remetido para a culpabilidade.

Esta é, no fundo, a argumentação e visão teológica dos amigos de Job. Mas é inaceitável. Dava afinal continuidade ao esquema 'pecado-castigo' que diversos pensadores bíblicos estabeleciam: um Deus sem misericórdia que castiga o pecado dos pais nos filhos (um Deus tão obstinado na desforra, pode chamar-se misericordioso?). Mas foi superado pelos profetas Jeremias e Ezequiel, dizendo que cada um deve arcar a responsabilidade moral dos próprios actos e sofre as consequências deles [175]. Foi superado pela fé de outros textos: «[Deus] não está sempre a repreender, nem guarda ressentimento; não nos trata segundo os nossos pecados, nem nos paga conforme as nossas culpas; como se levanta o céu sobre a terra, assim é grande a sua misericórdia para os que o temem; como o oriente dista do ocaso, assim Ele afasta de nós os nossos delitos» (Sl 103,9-12). Foi superado pelo próprio autor do livro de Job — que, num protesto intenso e sustentado, nega a tese de que o sofrimento inocente seja consequência do próprio pecado — e definitivamente por Jesus. A redução de todo o mal ao mau uso da liberdade humana gerou uma teodiceia não plausível e o descrédito da teoria do «pecado original» [176]. Se o pecado é responsável por

[173] Cf. A. GESCHÉ, «La théologie de la liberation et le mal», *Lumen vitae* 47 (1992) 281-299.451.480; traduzido em *Selecciones de teología* 33, n.º 130 (1994) 83-98; IDEM, «Péché originel et culpabilité chrétienne», *La foi et le temps* 10 (1980) 568-586; IDEM, «Topiques de la question du mal», *RevThéolLouv* (1986) 402.

[174] Cf. E. PAGELS, *Adam, Eve, and the Serpent* (Random House; New York 1988) 127-150; IDEM, «The Politics of Paradise: Augustine's Exegesis of Genesis 1-3 versus That of John Chrysostom», *Harvard Theological Review* 78 (1985) 67-99.

[175] Ez 14,12-23; 18,1-32; 33,10-20; Jer 31,29-30.

[176] Sobre a fixação e as oscilações da teoria agostiniana sobre o «pecado original» no cristianismo ocidental, cf. A. de VILLALMONTE, ««Miseria» humana y pecado original: un gran tema agustiniano», *Revista agustiniana* 33 (1992) 111-152; IDEM, «El pecado original en la polémica Agustín-Juliano de Eclana», *La ciudad de Dios* 200 (1987) 365-409; A. VANNESTE, «Le péché originel. Vingt-cinq ans de controverse, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 56 (1980) 139-146.

grandes males, não é a causa única de todas as formas de mal. Há sofrimento físico provocado pelo mal moral; mas nem todo é efeito da malevolência humana. «Uma conexão causal directa entre a culpa subjectiva e a realidade objectiva do mal físico ou natural é não só inverosímil mas também repulsiva. Portanto, o ensaio de S. Agostinho, demasiado ambicioso e baseado numa interpretação literalista das fontes bíblicas, é insustentável» [177].

O máximo que podemos conceder à afirmação agostiniana do pecado original é relativizá-la [178]: de facto, como se vê também nas *Confissões*, ela está ao serviço da resolução do problema do mal; logo, é subsidiária, funcional. Agostinho arriscou muito em especulações sobre essa doutrina, porque sem ela não achava resposta para as muitas interrogações sobre a origem do mal. Isto faz-nos suspeitar que não se agarraria a ela se não a julgasse indispensável para salvaguardar a necessidade absoluta e universal de o ser humano ser salvo pela graça de Jesus Cristo [179]. De qualquer forma, foi a doutrina que mais contribuiu para alguma estridência no sistema teológico de Agostinho.

Ao invés, a compreensão de Gn 2-3 como mito de origem torna *coerentes* as afirmações sobre Deus, como exige «a analogia da fé». Se podemos dizer muito sobre Ele, cada afirmação tem de ser coerente com todas as outras e não pode ser *incrível*. Na plenitude da revelação não podemos dizer, por um lado, que Deus é bom, misericordioso e, por outro, que castiga ou não quer evitar o mal. Como vimos, a teologia pode justificar à fé a realidade do mal de maneira mais razoável, resgatando da teologia de Agostinho a indicação do carácter ne-

[177] J. L. RUIZ DE LA PEÑA, «Dios Padre y el dolor de los hijos», *Sal terrae* 82/8 [n.º 971] (1994) 629. O grande conhecedor de Agostinho que é G. MADEC não hesitou afirmar: «Il est indéniable qu'Augustin s'est trompé dans sa lecture de la (redoutable) Épître aux Romains... Les conséquences, dans l'histoire des «dogmes» du péché originel, de la grâce et de la prédestination, en furent, disons-le tout net, calamiteuses»: *Le Dieu d'Augustin*, p. 164.

[178] Os teólogos não têm sido brandos para com ela. «A história da teologia do pecado original é um encadeamento de confusões, equívocos e dificuldades não resolvidas»: A. VANNESTE, *Le dogme du péché originel* (Recherches africaines de théologie 1;Nauwelaerts; Louvain — Paris 1971) 3. «A explicação agostiniana do pecado original hipotecou («a engagé») definitivamente a teologia ocidental num impasse»: M.-M. LABOUDETTE, «Le péché originel dans la tradition vivante de l'Église», *Revue thomiste* (Juil.— Sept. 1984) 365. Assim, compreende-se a queixa do cardeal J. RATZINGER: «A incapacidade de compreender e apresentar o 'pecado original' é verdadeiramente um dos problemas mais graves da teologia e da pastoral actuais» (*Diálogos sobre a fé*, p. 91 da ed. Fayard, Paris 1985). O pensador B. PASCAL exprimiu aquilo que muitos intelectuais, depois de S. Agostinho, sentiriam intimamente: «Certamente, nada nos choca de forma tão rude como esta doutrina [do 'pecado original']» (*Pensées*, ed. Lafuma, 131).

[179] Cf. A. de VILLALMONTE, *Cristianismo sin pecado original* (Naturaleza y gracia; Salamanca 1999) 38-41.54-58; IDEM, «Agustín, hijo de Pablo», *La ciudad de Dios* 213 (2000) 103-104.115-118; IDEM, «Voluntad salvífica universal y pecado original», *Estudios franciscanos* 92 (1991) 1-24; IDEM, «Universalidad de la redención de Cristo y pecado original», *Estudios franciscanos* 75 (1974) 5-45.

cessariamente histórico do pecado [180] e sem afundar o crente em interrogações sem resposta, como as correntes: porquê e para quê o Deus bom e justo teria feito recair sobre toda a humanidade as consequências do 'pecado original' de um só casal e não lhe teria perdoado? que culpa teriam os restantes humanos duma falta que não cometeram? e o 'castigo' não seria desproporcionado à falta? quem consegue defender a 'justiça de Deus', se afirma que Ele castigou a raça humana inteira com todas as misérias que a esmagam até ao fim da história? Se nenhuma pessoa de sentimentos humanos e justos castigaria uma só criança por um crime dos seus pais, como se pode pensar que Deus procedeu assim? Uma teologia sã terá de pensar que nenhum pecado mereceria tal castigo; e a reflexão sobre o pecado terá de ser regida, não pela leitura histórica de Gn 2-3, mas cristológica e soteriologicamente, na base da lei, dos profetas, do evangelho, da história.

O êxito da visão de Agostinho — que durante quinze séculos alimentou com vigorosa vitalidade a doutrina cristã, a teologia, a pastoral, o crer e sentir dos fiéis no Ocidente — poderia dever-se ao facto de responder imediatamente à questão que instintivamente surge perante o sofrimento: porquê aconteceu isto? e porquê a mim? Agostinho conforta e recusa o desespero humano, respondendo ao sofredor: a culpa do sofrimento não é tua e a causa não é Deus; é dos 'nossos protoparentes Adão e Eva', que cometeram o pecado que originou os males incontáveis que nos afligem. Isto queria dizer-lhe: o sofrer pode ser minorado por opções morais boas. A explicação agostiniana da origem do mal tem uma *vantagem*, ao concentrar o problema no ser humano, forçando-o a assumir a responsabilidade pela parte que lhe corresponde na sua produção. Para quem quisesse desculpar-se apelando para a força invencível do destino e para a influência de forças sobre-humanas más incontroláveis, Agostinho advertia que o mal não *veio* de fora mas de dentro do ser humano nas origens (o evangelho diz que «*provém*», no presente: Mt 15,11.18-19; Mc 7,15.20-23).

Contudo, a teoria do «pecado original» estava eivada de *debilidade*: ao assinalar o 'responsável' pelo mal, queria eliminar a fatalidade, mas submetia os descendentes a um destino inevitável, impondo-lhes a transmissão hereditária do mal, igualmente constringente. Sobrecarregava a história humana de pessimismo radical ao fazer aparecer nela o pecado como origem de todos os males do mundo [181]. Esta redução teológica do plurifacetado problema do mal ao acto

[180] Cf. M. NEUSCH, «Le péché originel, son irréductible vérité», *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 237-257.

[181] Cf. A. VILLALMONTE, «El problema del mal y el pecado original en San Agustín», *Naturaleza y gracia* 38 (1991) 235-263.

pecaminoso do primeiro casal humano histórico fazia suspeitar que não teria sido a bondade da criação divina mas antes a vontade e «aquele sumo e máximo pecado do primeiro homem» [182] a tomarem conta dos destinos da humanidade: daríamos excessivo peso e poder ao ser humano criado, mais do que ao Deus criador.

A ênfase posta por Agostinho na perfeição da criação antes da suposta «queda» levava a pensar a salvação como recuperação de algo perdido. Tal soteriologia era mais uma consequência negativa da doutrina do pecado original, e nota-se noutros pontos: por exemplo, Jesus «teria sido ilibado de pecado porque, nascido duma virgem, não estaria sujeito às cadeias duma geração culpada e da natureza comum» [183]. A recusa da doutrina do pecado original dinamizaria e tonificaria a soteriologia. De facto, a universalidade do pecado tem expressão na Bíblia, sim, mas não em Gn 2-3: em nenhuma cena é tão palpitante como na crucifixão de Jesus, onde se assiste ao duelo de gigantes, a lei ou a religião pervertida em ideologia, por um lado, e a fé, a vida, a liberdade, por outro. Também por aí, não recorrendo a Gn 2-3 e sim à teologia da cruz, se resgata e afina a vitalidade da redenção, em que insistia S. Agostinho. Uma boa visão da salvação operada por Jesus Cristo não supõe que consistiu na tentativa divina de apagar o pecado original ou de restaurar a criação fazendo-a voltar a uma condição primitiva que inexplicavelmente teria 'corrido mal'; é mais um acontecimento que oferece de graça a perfeição, para a qual estão orientadas as criaturas (Col 1,15-20). Por outras palavras, não consiste na restauração de um 'paraíso perdido' mas na plenitude de todas as coisas em Jesus Cristo [184]. Assim, outra consequência do distanciamento em relação à doutrina agostiniana da «queda» original é a necessidade de entender a bondade da criação não só originariamente mas também escatologicamente: a perfeição é algo que nos espera ao fim e não a recuperação duma condição primitiva perdida nas origens de tudo; a bondade da criação deve ser entendida, não só em termos de uma 'perfeição' física inicial, mas também em termos de adequação final ao plano de Deus para as coisas.

A grande ideia de Agostinho ao ler Gn 2-3 foi ver lá a sua própria história. De facto, essa narrativa bíblica é uma sublimação das realidades da história humana, uma grelha de leitura e um instrumento de compreensão do espírito

[182] S. AGOSTINHO, *Contra Iulianum Opus imperfectum*, V,59: PL 45, col. 1493-1494.

[183] *Contra Iulianum*, II,5,11: PL 44, col. 681. Cf. *Contra Iulianum*, I,7,32 (PL 44, col. 662) e II,9.32 (PL 44, col. 695); *Epistola* 187,9,31 (PL 33, col. 844).

[184] Cf. D. FERGUSSON, «Paradise Lost and Regained», *The Irish Theological Quarterly* 60 (1944) 115-124.

humano e do mundo; é um miradouro que proporciona uma visão positiva e optimista da vida de cada pessoa, vista em Deus e à luz de Deus. O menos bom nessa leitura consiste em Agostinho ter metido a história da humanidade na sua própria história e tê-la reduzido à dimensão da dele. O sentido de culpa pessoal foi transformado no — e confundido com o — problema da culpabilidade e do destino da espécie humana.

Mesmo compreendendo (sem legitimar) a visão teológica de Agostinho, mantém-se a certeza de que a sua interpretação de Gn 2-3 teve consequências negativas duradoiras na teologia, moral, espiritualidade e mentalidade cristã até hoje. Fica-se com a impressão de que Agostinho, ao ler a Bíblia, não conseguiu afastar completamente do seu pensamento, da sua expressão e do brilho da sua doutrina a sombra e o lastro do maniqueísmo dualista. Daqui para o cristianismo fez um laborioso percurso, que o afastou substancialmente da fase precedente. Mesmo assim, não parece ter conseguido a síntese perfeita de tudo o melhor do cristianismo. Sentiu dificuldade em integrar no seu sistema teológico as coisas boas que a vida proporciona e que a fé vê como criadas por Deus. Admite com abundantes citações de S. Paulo que no alimento «tudo é puro para os puros» [Rm 14,20], que «todas as vossas criaturas são boas e nada se deve desprezar do que se toma com acção de graças» [1Tim 4,4]. Mas a sua conclusão foi: «não temo a impureza do alimento mas sim a impureza do prazer» [185]; e fala «das imundícies carnais da minha alma» [186]. À mistura com uma das suas mais belas exclamações («tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei») encontramos esta: «Eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que criaste... Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não existiriam se em ti não existissem» [187].

Porquê o contemplativo Agostinho, que se extasiava com as maravilhas do

[185] X,31,46.

[186] II,1,1. Voltará ao tema mais adiante: «esforçava-me por afugentar da visão do meu espírito o bando da imundície que esvoaçava em torno de mim» (VII,1,1). Até do prazer do ouvido diz: «quando me sinto mais sensibilizado pelo canto do que por aquilo que se canta, confesso que peco com isso e mereço castigo; e então preferiria não ouvir o cantor. Eis em que estado me encontro!» (X,33). Tinha confessado que «manchava o veio da amizade com as imundícies da concupiscência e obscurecia a sua brancura com as nuvens infernais da luxúria..., hediondo e desonesto» (III,1,1). Mais adiante, dirá acabrunhado: «inundei-me de gozo em acções *torpes* que agora, ao recordar, detesto e abomino» (X,21,30). E logo ansiará: «Aumentarás, Senhor, em mim, cada vez mais os teus dons, para que a minha alma, liberta do visco da concupiscência, me siga até junto de ti, para não ser rebelde a si própria e para que mesmo no sono não só não cometa tais *torpezas* de corrupção sob acção de imagens sensuais até ao fluxo da carne, mas nem sequer nelas consinta» (X,30,42). E já tinha dito que Jesus «nasceu admiravelmente da Virgem, para exemplo do desprezo das coisas temporais» (VII,19,25).

[187] X,27,38; cf. *De Genesi ad litteram* IV,12,22: PL 34, col. 304.

mundo, teve dificuldade em integrar certos bens na sua espiritualidade? chamaria «torpes» certas acções suas se tivesse a mente completamente limpa de dualismo maniqueu? São interrogações incontornáveis hoje, quando tentamos ainda libertar-nos de atitudes e pensamentos maniqueístas. Ou será antes que, ao lamentar essas acções, estava a puxar pela sua generosidade e a querer elevar-se ao máximo da perfeição humana, como forma de «se revestir do Senhor Jesus Cristo»? a sua busca de Deus, cada vez mais inquieta, fez-lhe perceber a distância infinita entre a pequenez dos actos da criatura e a majestade infinita do Criador? compreendeu que só podia ser feliz se repousasse irreversivelmente em Deus, sua única satisfação absoluta e duradoira, como desejando parar a sua vida no momento da visão de Óstia? Certamente, o Agostinho convertido foi um peregrino nostálgico dos céus, espírito insatisfeito, sem pôr limites à ânsia das suas interrogações, colocadas sempre mais alto [188].

4. Conclusão

Um intérprete de Agostinho diz que ele, «abandonando os mitos que não ofereciam outra saída que não fosse a evasão, foi ao encontro duma saída humana entre os vivos, tornando-se cristão... Agostinho percebe nitidamente a insuficiência das interpretações puramente míticas» [189]. Em realidade, ele, chegado ao cristianismo, lendo os seus livros sagrados, não reconheceu os mitos lá presentes, veículos de alta espiritualidade [190]. Nas *Confissões* declara que aos erros dos filósofos preferia as fábulas dos poetas, porque estas podiam ser «transformadas para a alma em verdadeira comida» [191]. Diz que não acreditava nelas, porque os seus olhos procuravam *o objectivamente histórico*. Mas percebeu que *o imaginário* que entra na sua composição quer comunicar uma mensagem, «verdadeira comida». Faltou-lhe tirar daí todas as consequências para a leitura da imagética bíblica, nomeadamente das narrativas da criação em Gn 1-11. A falta de elementos e instrumentos hermenêuticos tornava isso impossível.

Hoje a exegese bíblica alcançou um grau de maturidade suficiente para facultar à teologia a mudança de paradigma e a viragem relativamente ao sistema agostiniano, cortando o cordão umbilical que ligou durante 1600 anos a teologia, a espiritualidade e a moral cristã ocidental ao maior génio do Ocidente. 'Cortar o cordão umbilical' não significaria cortar relações com Agostinho — o que seria impossível e uma perda substancial — mas praticar uma teologia adulta, como foi a de Agostinho no seu tempo, continuando a alimentar a fé e a vida de hoje com a exploração das suas imortais intuições teológicas, sem que o seu sistema teológico tire a liberdade de formar outro mais consentâneo com uma leitura mais correcta da Bíblia. Urge superar a doutrina tributária duma exegese bíblica insuficiente ou deficiente, como nas narrativas da criação. A tão necessária renovação da teologia cristã e da Igreja não é favorecida com a defesa e justificação incondicional do *pensamento de Agostinho em bloco*, por ter sido o maior Padre da Igreja na história do Ocidente. É que também foi criticado de forma exacerbada [192] ou com linguagem mais moderada [193]. Julgamos não ser justo criticá-lo, pois, se a sua teologia teve consequências menos felizes para a futura vida da Igreja, a culpa não foi dele mas de quem a adoptou acriticamente. Ele escreveu o que pensava no seu tempo, condicionado por ele. Os seus herdeiros é que deveriam ter reinventado novas e melhores formas de conceber e exprimir a fé.

Portanto, aqui não criticámos Agostinho; tentámos mostrar que a teologia, a espiritualidade, a moral que até hoje se iam beber copiosamente à fonte dele, e que em boa parte dependiam da interpretação que ele dava das Sagradas Escrituras, não se podem retirar dele sem atender à nova compreensão delas, das quais ele também quis depender. Assim fazendo, beneficiaremos Agostinho, retirando a uma mentalidade corrente a base para o acusar de visões arcaicas sobre Deus, o pecado, a origem do mal, a teologia da redenção, a situação teológica do ser humano ao nascer, a mulher, a sexualidade, etc. Uma teologia nova que questione a teologia plurissecular não põe em perigo a fé: purifica-a e enriquece-a. Discernir na teologia de Agostinho o óptimo do deficiente, o imperecedouro do transitório, próprio do contexto religioso do seu tempo, é

[188] Ver II,6,12-14, o trecho ousado que vê Deus como substituto de tudo o bom que podemos pedir à vida.

[189] A. SAUCEROTTE, *Révolution et contre-révolution dans l'Église*. Doit-elle brûler saint Augustin? («Problèmes»; Sociales; Paris 1970) 47.

[190] «Ce qu'il récuse et critique sévèrement, c'est le Dieu imaginaire, le mythe, la fiction de l'imaginaire, mais nullement les symboles bibliques, les métaphores physiques et psychiques [de l'Écriture]»: G. MADEC, *Le Dieu d'Augustin*, pp. 87.118. Madec parece ter uma ideia negativa de 'mito': «son esprit fut enfin délivré du Dieu imaginaire, du mythe et des fictions de l'imagination» (p. 83). A isto devemos fazer o reparo de que o mito não é propriamente «ficção» ou «divertimentos de crianças» (como diria AGOSTINHO, *De Trinitate*, I,1,2), mas uma intuição religiosa desenrolada numa narração que capta um aspecto do mistério de Deus. Assim, Agostinho não pôde aperceber-se do alcance de muitas metáforas usadas pelos mitos da criação, como a da criação em geral, a da formação do homem e da mulher, a da transgressão. Ver acima.

[191] III,6,11. De entre os «poemas» a que se refere, percebe-se que pelo menos um era um mito/ /tragédia: *Medeia*.

[192] Cf. Th. ALLIN, *The Augustinian Revolution in Theology* (London 1911); E. VILANOVA, *Histoire des théologies chrétiennes*, I: Des origines au XIV^{e} siècle (Paris 1997) 381-382.

[193] Cf. J.-F. THOMAS, *Saint Augustin s'est-il trompé? Essai sur la prédestination* (Paris 1959).

reconhecer o maior grau de verdade que ele quis encontrar e ajudou a descobrir com a sua procura sôfrega. Espera-se um novo Agostinho ou uma nova escola que levante e rescreva um novo sistema teológico sobre a redenção do ser humano pela graça de Jesus Ungido de Deus, sem, para tal, precisar de recorrer à teoria do «pecado original».

TEMPO ED ETERNITÀ NEL LIBRO XI DELLE *CONFESSIONI*

ALESSANDRO GHISALBERTI
Università Cattolica del Sacro Cuore (Milano)

La consistenza degli scavi filosofici sul tema del tempo, soprattutto in Agostino, che nell'ultimo decennio ha portato alla produzione di una vastissima letteratura sull'argomento, mi esime dal farmi carico di ripercorrere tutte le novità emerse dalle indagini, che considererò come punti di partenza acquisiti; reputo tali, per esempio, le seguenti connessioni: è vero che il tempo cristiano (età patristica) ha innovato la prospettiva del tempo ciclico, impostato sulla base della ripetizione dell'identico, che proveniva dalla filosofia greca ed ellenistica; per il cristiano il tempo dell'eone presente è direzionato verso il compimento definitivo, di consumazione ed insieme di salvezza della storia, con l'avvento della *parousía*. È tuttavia chiaro che, anche all'interno della concezione del tempo lineare cristiano, compare l'idea del ciclo e del ritorno, dove la ripetizione degli eventi va concepita fondamentalmente in senso tipologico e non come ripetizione dell'identico; tale è la ciclicità connessa con il rotare delle età, degli imperi, con il succedersi del giorno e della notte, dell'estate e dell'inverno, del germoglio e del riposo, della fecondità e della sterilità. La riflessione più importante, che andrà verificata nel nostro intervento, è che in rapporto all'eternità, il tempo è comunque rappresentabile come un'apertura, come una partenza che non avrà fine in se stessa, ma che deve ritornare all'eternità da cui si è costituita; su questa circolarità rifletteremo, dove la ciclicità residua viene assunta ed inglobata dalla teologia e dall'escatologia.

Se in una prospettiva storico-filosofica tradizionale, la partenza per uno scavo nella concezione del tempo è prefigurata in una evidenziazione della riflessione aristotelica sul tempo, per istituirne il confronto con quella suc-

cessiva di Agostino, nel nostro caso, poiché l'interesse primario sta nel nesso di eternità e tempo, di cui dichiariamo in partenza l'inscindibilità, ossia l'impossibilità di dare piena comprensione al tempo eliminando o prescindendo dal riferimento al suo alveo costitutivo e fondativo, così come sul piano filosofico non possiamo comprendere a pieno l'eternità se non muovendo dalla riflessione sul tempo, giova partire da Platone, e precisamente dai testi platonici dove il divenire, il mutare del mondo sensibile viene contrapposto al mondo ideale, delle Forme, che permane eternamente identico a se stesso.

La definizione aristotelica di tempo come misura del moto, secondo il prima ed il poi, rinvia ad una precedente assunzione del tempo-chronos come numero, rinvia alla caratterizzazione platonica del tempo come «immagine mobile dell'eternità secondo il numero» che leggiamo nel *Timeo* di Platone. Del tempo si dice che «imita l'eternità»; è chiaro perciò che le due nozioni in filosofia sono strettamente correlate, con il problema residuo di stabilire i tratti dell'eventuale precedenza dell'eternità sul tempo in rapporto alla semantizzazione dei due termini.

Leggiamo il *Timeo*, 37 C — 38 B:

«Poiché il padre, che l'aveva generato, vide muoversi e vivere questo mondo divenuto immagine degli eterni dèi, se ne compiacque, e pieno di letizia pensò di farlo ancora più somigliante al suo modello. Come dunque questo è un animale eterno, così anche quest'universo egli cercò, secondo il suo potere, di renderlo tale. Ora la natura dell'anima era eterna, e questa proprietà non era possibile conferirla pienamente a chi fosse stato generato: e però pensa di creare un'immagine mobile dell'eternità, e ordinando il cielo crea dell'eternità che rimane nell'unità un'immagine eterna che procede secondo il numero, quella che abbiamo chiamato tempo. E i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non erano prima che il cielo nascesse, fece allora in modo che anch'essi potessero nascere, mentre creava quello. Tutte queste sono parti di tempo, e l'«era» e il «sarà» sono forme generate di tempo, che noi inconsapevolmente riferiamo a torto all'eterna essenza. Invero noi diciamo che essa era, che è e che sarà, e tuttavia solo l' «è» le conviene veramente, e l' «era» e il «sarà» si devono dire della generazione che procede nel tempo: perché sono movimenti, mentre quello, che è sempre nello stesso modo immobilmente, non conviene che col tempo diventi né più vecchio né più giovane, né che sia stato mai, né che ora sia, né che abbia ad essere nell'avvenire; niente insomma gli conviene di tutto ciò che la generazione presta alle cose

che si muovono nel sensibile, masono forme del tempo che imita l'eternità e si muove in giro secondo il numero» [1].

Da questo e da altri passi platonici paralleli, raccolti recentemente da G. Giannantoni e da G. Casertano, ricaviamo che la precomprensione soggiacente alla coppia eternità-tempo è data dal rinvio operato da questa coppia, ossia dal richiamo a due mondi: un mondo ideale, la cui eternità è caratterizzata come un sempre (*aión*) senza tempo, e un mondo sensibile, immagine del mondo intelligibile, ideale, e perciò dotato del tempo (*chrónos*) come immagine mobile dell' *aión*, dove la mobilità appella alla misura, al procedere secondo il numero.

Non diverso il percorso di Plotino; nella sezione dedicata al tempo della III *Enneade*, leggiamo:

«Se si dicesse dunque che il tempo è la vita dell'Anima che muovendosi passa da uno stato di vita ad un altro, non si affermerebbe forse qualcosa? E poiché l'eternità è una vita nella quiete e nell'identità, vita identica a se stessa ed infinita, necessariamente il tempo è l'immagine dell'eternità e sta ad essa come il mondo sensibile sta a quello intelligibile. In luogo della vita intelligibile bisogna dunque affermare un'altra vita, propria di quella potenza, cioè dell'Anima, che è detta vita solo per omonimia» [2].

Per Plotino dunque l'eternità è propria della natura intelligibile, coincide con l'essenza della mente intelligente, della vita e della potenza totalmente raccolta nell'unità, dalla quale si differenzia la potenza dell'anima che, distendendosi, pone il movimento e il tempo.

Agostino ripropone una prospettiva in parte analoga, quando rileva la necessità per noi di ricorrere all'esclusione della mobilità, e quindi del numero e della misura, per giungere a una definizione dell'eternità:

«Neppure tu precedi il tempo nel tempo: altrimenti non precederesti tutti i tempi. Ma precedi tutto il tempo passato dalle vette dell'eterno presente e sovrasti tutto il futuro, perché è futuro, e quando sarà venuto, sarà passato; "tu invece sei sempre lo stesso, e i tuoi anni non finiscono". I tuoi anni non vanno né vengono: sono questi nostri che vanno e vengono, finché tutti non sono venuti. I tuoi anni stanno tutti insieme, poiché stanno, né procedendo so-

[1] PLATONE, *Timeo*, 37C-38B, tr. di G. Giannantoni nel saggio: G. GIANNANTONI, *Il concetto di tempo nel mondo antico fino a Platone*, in G. Casertano (a cura di), *Il concetto di tempo*. Atti del XXXII Congresso Internazionale della Società Filosofica Italiana (Caserta 28 aprile-1 maggio 1995), Loffredo Editore, Napoli 1997, pp.9-23. Nello stesso volume si trova il saggio di G. CASERTANO, *Le parti, le forme e i nomi del tempo nel Timeo platonico*, ibi, pp.147-150. Cfr. sempre di G. CASERTANO, *Il tempo in Platone*, in L.Ruggiu (a cura di), *Il tempo in questione. Paradigmi della temporalità nel pensiero occidentale*, Guerini e Associati, Milano 1997, pp.27-36.

[2] PLOTINO, *Enneadi*, III, 7, 11; tr. it. di G. Faggin, Milano 1992, pp. 497-499.

no scacciati da quelli che vengono, poiché non passano: sono questi nostri che non saranno tutti se non quando non saranno più. "I tuoi anni sono un sol giorno", e il tuo giorno non è "ogni giorno", bensì "oggi", poiché il tuo oggi non cede al domani, né succede al ieri. Il tuo oggi è l'eternità: hai dunque generato coeterno colui al quale hai detto: "Oggi ti ho generato". Ogni tempo tu hai creato e prima d'ogni tempo tu sei e non è esistito un tempo senza tempo» [3].

Nella nostra struttura concettuale, dove peraltro emergerà l'istanza di ribaltare la prospettiva fenomenologica per accedere alla precedenza del punto di vista del fondamento, il concetto di eternità si pone a partire dal tempo, per rimozione dei tratti che fanno del tempo una cosa mobile, una realtà che si disperde, sino al rischio estremo della corrosione. L'eternità si configura al contrario come quella permanenza non corrosa né corrodibile, come quella pienezza non intaccabile, di cui dice il sincategorema *sempre* (*aei*), radice costitutiva di *aión*, nome assegnato dalle filosofie e dalle religioni dell'antichità all'eternità: il *sempre* dell'immobile, del *paradigma*, contro il *numero* proprio dell'icona mobile dell'*aión*; un *sempre* versus quel succedersi irrelato in sé di movimenti, che è il tempo.

Si capisce quindi come non si possano accreditare le letture del passato a proposito del tempo di Agostino, sostenitrici del carattere esclusivamente soggettivo del tempo stesso, come se la «distentio animi» fosse la sola nota intrinseca del tempo, il marchio della soggettività, di una coscienza che accoglie, unificandoli nei limiti del possibile, i fattori costitutivi della temporalità, ossia il passato, il presente e il futuro, altrimenti privi di ogni consistenza. La reiterata insistenza della storiografia recente sul significato di *distentio*, così come lo stesso Agostino la descrive differenziandola da *intentio* e da *extentio*, rende chiara la caratteristica della successione e della dispersione e della costitutiva mobilità delle cose che dal presente diventano passate, e da future diventano presenti, in una fragilità di essere tale da incidere fortemente sull'*animus* dell'uomo e da coinvolgerlo nella dispersione propria della *distentio*. Un processo rischioso, perché non si vede subito la possibilità di arrestare questa continua successione, mentre della possibilità di arrestarsi gode invece l'*intentio*, e soprattutto quell'eccellenza di intensità che è l'eternità. Leggiamo le parole di Agostino:

«Ma "poiché la tua misericordia è al di sopra di tutte le vite", ecco che la mia vita non è che distrazione, "e la tua destra mi ha raccolto" nel mio Signore, il Figlio dell'uomo, mediatore fra te solo e noi molti, in tante cose e in

[3] AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 13.16; tr. it. di G. Chiarini, in SANT'AGOSTINO, *Confessioni*, vol. IV, libri X-XI, Fondazione Lorenzo Valla, A. Mondadori Editore, Verona 1996, p. 125.

molti modi, affinché "per suo mezzo io afferri colui dal quale sono stato afferrato" e lasciati i giorni antichi io rientri in me seguendo l'Uno, "dimentico delle cose passate", non distratto verso le cose future, che passeranno, ma "proteso verso quelle che stanno avanti", e non con distrazione ma "con tensione inseguo la palma della chiamata celeste, quando udrò il canto di lode e contemplerò la tua gioia" che non viene e non va via.

Ora invece "i miei anni scorrono nell'afflizione", e tu sei il mio conforto, Signore, Padre mio eterno; ma io mi sono dissolto nel tempo, il cui ordine non conosco, e i miei pensieri, intime viscere dell'anima mia, sono dilaniati dal tumulto del molteplice, fino a che, purificato e fuso dal fuoco del tuo amore, non confluirò in te» [4].

I termini messi in gioco qui da Agostino meritano un'attenta considerazione: il termine *distentio* è in corrispondenza con il termine contrapposto di *intentio*: la distensione è in realtà una distrazione, un distendersi dell'interiorità, che costituisce sì la successione temporale, ma che comporta una dispersione sul piano morale; è l'in-tensione che configura l'atteggiamento idoneo a salvare l'uomo e la sua interiorità, la concentrazione nel cammino dell'unificazione, del recupero in ultima istanza dell'unità da cui ha avuto inizio.

Una proposta sintetica della lettura del nesso eternità-tempo, una volta compresa la strutturale appartenenza del tempo alla distensione dell'anima della creatura razionale nelle cose che si disperdono nella successione, potrebbe venire dall'analogia concettuale con quanto Agostino dice a proposito del nesso Essere divino — essere creato, assumendo l'indicazione che offre nel commento al Salmo 134:

«Dio infatti possiede l'esistenza in maniera tale che, confrontate con lui le creature non esistono. Prescindendo dal confronto con Dio esse esistono, poiché da lui hanno avuto l'esistenza; ma confrontate con lui non esistono, perché il vero essere esiste in maniera immutabile, e tale esistenza è esclusiva di Dio» [5].

[4] «Sed quoniam melior est misericordia tua super vitas, ecce distentio est vita mea, et me suscepit dextera tua in Domino meo, mediatore filio hominis inetr te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum apprehendam in quo et apprehensus sum, et a veteribus diebus conligar sequens unum, praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus sed extentus, non secundum distentionem sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis, ubi audiam vocem laudis et contempler delectationem tuam nec venientem nec practereuntem. Nunc vero anni mei in gemitibus, sed tu solacium meum, Domine, Pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis varietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima viscera animae meae, donec in te confluam purgatus et liquidus igne amoris tui» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 29.39; pp. 156-159).

[5] AGOSTINO, *Enarratio in Ps.* 134,4; tr.it. in *Esposizione sui Salmi*, IV, Roma 1977, p.340.

E' necessario dunque oltrepassare il piano della temporalità mondana e creaturale, ma senza annullarla. Proprio perché scaturito dall'eternità, il tempo non può dissolversi totalmente; come si è visto in Conf. XI, 29, 39, dal *dissilui* nel tempo Agostino pone un recupero, una sicura convergenza finale, un *in te confluam purgatus et liquidus*, di cui è totalmente certo in forza dell'affidamento nella fede alla promessa di una purificazione e fusione nel fuoco che salva l'io reso eterno.

Il procedimento della distensione temporale non intacca l'immutabilità di Dio, la cui eternità non patisce alcuna conseguenza o mutazione dallo stare in rapporto col tempo: «Intellegant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna» [6]. E' chiara qui la distinzione concettuale che emerge tra l'eternità vera come *atemporalità intensiva*, propria esclusivamente di Dio, e quella nozione di sempiternità o perpetuità che possiamo rappresentarci immaginando l'onnitemporalità, ossia la coesistenza di tutti i tempi, approdando ad una *atemporalità estensiva*. Ma la sovratemporalità di qualche creatura, quella che i medievali chiameranno *aevum* o eviternità, al pari dell'onnitemporalità intesa come unificazione operata dall'immaginazione o dalla memoria, non possono mai avere realtà, non possiedono il *nunc stans* proprio dell'eternità divina, la cui prerogativa è quella di essere avanti, di connotarsi come «ea quae ante sunt», le cose che stanno avanti tanto al passato quanto al futuro.

Questo non può che essere lo stato dell'Uno trascendente, come Plotino aveva precisato nella terza *Enneade*: «E' stato detto da Platone con bellezza e profondità che «l'eternità resta nell'Uno»; sicché essa non solo si riconduce all'Uno di per se stessa, ma piuttosto è la vita dell'essere che circola intorno all'Uno. Questo noi cerchiamo: e cioè l'essere dell'eternità che così sussiste» [7]. E' a questa fondazione ultima che rimanda il ciò che sta avanti di Agostino, nell'intento di stemperare concettualmente l'ossimoro che soggiace alla concettualizzazione del tempo come «fondato» nell'eternità; ma anche il tempo come presente del passato e come presente del futuro è detto per ossimori, che si stemperano con il riferimento alla permanenza della memoria, la quale fa sì che si succedano passato, presente e futuro. Dunque la mente-memoria è ciò che sta *ante*, è l'unità da cui può scaturire il distendersi del passato e del presente e del futuro; Agostino lo dice stupendamente: «a veteribus diebus conligar sequens unum» (XI, 29.39), dicendo di una interiorità unificata raggiunta attraverso una raccolta (*conligar*), sottraendosi al frazionamento dei giorni che

[6] AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 30.40; p. 158.
[7] PLOTINO, *Enneadi*, III, 7,6; p.483.

invecchiano, dei giorni che nel succedersi sono strutturalmente segnati dall'invecchiare, dal non poter in ultima istanza essere che «giorni antichi», perché tali sempre diventano nel succedersi dell'uno all'altro. L' in-tensione nell'Uno è sorretta dalla capacità dell'Uno di contenere «omnia tempora», senza dispersione, senza invecchiare, senza erosione o consumazione.

La potenza della mente del «conditor universitatis» (e siamo all'ultimo capitolo del libro XI delle *Confessioni*) possiede la prerogativa di realizzare la condizione ora descritta: da un lato la mente del «conditor universitatis» ha conosciuto *in principio* il cielo e la terra *sine varietate notitiae*, benché il cielo e la terra abbiano avuto un inizio; dall'altro lato egli ha fatto il cielo e la terra *sine distentione actionis*, senza mutare, senza che nel suo atto-attività entrasse una qualsiasi variazione.

Plotino aveva parlato del piano immobile dell'intelligenza, collocata nell'unità della vita eterna, mentre aveva delegato la capacità creatrice del tempo e del mondo mobile all'anima, all'ipostasi che «è la prima che va verso il tempo e lo genera e lo possiede nei suoi atti. E perché il tempo è ovunque? Perché l'Anima non è assente da alcuna parte dell'universo» [8].

Agostino sa bene che l'anima di cui parla Plotino è l'anima del mondo, ipostasi capace di raccogliere in unità quanto si disperde nella successione del tempo, e di proiettarlo, così unificato, verso l'Uno. Riallacciandosi all'indicazione platonica secondo cui il tempo è nato insieme con questo universo, Plotino afferma che nell'atto dell'anima è nato l'universo e che questo atto è il tempo; l'anima dunque contiene il mondo e il tempo, e di entrambi essa è la vita.

Agostino unifica l'istanza originaria e riporta al Dio-Uno la genesi del cosmo e del tempo; dichiara perciò che, quand'anche esistesse, un'anima capace di contenere tutto il tempo gli desterebbe insieme ammirazione e paura: una mente diversa da quella di Dio e capace di una così grande scienza e prescienza, al punto da trattenere nella propria conoscenza del presente tutto il passato e il futuro, sarebbe un *animus mirabilis* ed insieme *ad horrorem stupendus*: lo affascinerebbe positivamente per la meravigliosa capacità posseduta, ma insieme gli provocherebbe uno stupore tale da terrorizzarlo, da riempirlo di spavento, come davanti a qualcosa di «monstruosum». Alla potenza di questa mente infatti non sfuggirebbe nulla, poiché essa sarebbe detentrice della conoscenza di ogni cosa passata e di ogni cosa futura, possiederebbe cioè, a livello della totalità, la capacità che Agostino dice di possedere personalmente solo relativa-

[8] PLOTINO, *Enneadi*, III, 7, 13; p. 505.

mente a un numero assai limitato di cose, come quando «cantando una canzone, non mi sfugge cosa e quanto è passato dall'inizio e cosa e quanto manchi per la fine» [9].

Orbene, Agostino dice che solo il *conditor universitatis* conosce il passato e il futuro, e per giunta lo conosce non in questo modo, bensì in un modo *longe mirabilius atque secretius*. E' dunque chiara all'Ipponate la distinzione tra l'onnitemporalità, la conturbante capacità di conoscere tutti i tempi, regolandosi secondo la successione e la variazione che connota intrinsecamente il tempo, e l'immobile presenza dell'eternità, totalmente sovratemporale, nella quale Dio ha la conoscenza di tutto e di tutte le menti (di tutti gli *animi*), avendo tutto creato direttamente, essendo cioè il creatore anche dell'anima del mondo, dell'*animus pollens grandi scientia et praescientia*. La vera immutabilità dell'eternità appartiene solo all'unico vero creatore delle menti, di quelle menti che fanno essere il tempo nella distensione, ma che guardano all'eterno come all'origine e al compimento.

[9] «Certe si est tam grandi scientia et praescientia pollens animus, cui cuncta praeterita et futura ita nota sint, sicut mihi unum canticum notissimum, nimium mirabilis est animus iste atque ad horrorem stupendus, quippe quem ita non lateat quidquid peractum et quidquid reliquum saeculorum est, quemadodum me non latet cantantem illud canticum, quid et quantum eius abierit ab exordio, quid et quantum restet ad finem. Sed absit ut tu, conditor universitatis, conditor animarum et corporum, absit ut tu ita noveris omnia praeterita et futura» (AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 31.41; pp.158-160).

THE UNFATHOMABILITY OF SINCERITY. ON THE SERIOUSNESS OF AUGUSTINE'S *CONFESSIONS*

M. BURCHT PRANGER
Universidade de Amsterdão

When the sense is sleep, the words go to sleep...
When the sense is dancing, the words dance.....
The very words are tilted and effervescent. How can we qualify this general esthetic vigilance without which we cannot hope to snare the sense which is for ever rising to the surface of the form and becoming the form itself?
St. Augustine puts us on the track of a word with his 'intendere'.

Samuel Beckett [1]

1. Pawn, lease and promise: Stanley Cavell and the arrogation of voice.

One of the characteristics of the autobiographical genre is that, generally speaking, the author's reliability and sincerity are taken for granted. So much so that a parody of the genre focusing upon unreliability and deceit presents itself first and foremost in the guise of the unalienable right of the autobiographical author to be believed upon his word. When Thomas Mann's *Hochstapler*/swindler Felix Krull takes up his pen to describe his life of pretence and deceit — *gesund übrigens doch müde sehr müde* — and expresses his doubt as to his being qualified in view of his lack of education and his life style of make belief, he takes courage from the fact that the events and experiences he is about to describe are his very own. Unlike the products of the biographer's labour which are supposed to be external to himself and verifiable all along, autobiographical writing is seen as the outward expression of an inward act. Of

[1] Samuel Beckett, *Our Exagmination round his Incamination of Work in Progress* (Paris: Shakespeare and Company, 1929; London: Faber and Faber, 1961), 14. Beckett is characterising Joyce's *Work in Progress* here as it slowly developed into *Finnegans Wake*, defending it against its detractors.

course, the outward nature of the life under description is not denied, but, before arriving on the page, it has been processed, so to speak, through the mill of inward experience and judgement. As such it is taken to be as private and unassailable as conscience. 'About conscience no one will judge'. And although, of course, there has been no shortage of attempts at tackling the autobiographical bastion, even the grandest psychoanalytical schemes are felt to fail in getting to the bottom of private life. The latter somehow withstands the intrusions and the prying of curious outsiders, keeping up the appearance of an ultimate untouchability.

This confidence on the part of the general reader in the sincerity of the autobiographical author is based on the assumption of the latter's ability to transfer the inward experience into the open of the external world. The final result is supposed to look like a seamless blend of inner stirrings and outer events. This optimism is all the more surprising in view of the philosophical problems involved. Wittgenstein's devastating criticism of the 'simile «inside» or «outside» is well known and difficult to refute. He labelled it as 'pernicious' for the simple reason that it does not meet the requirement of an outward criterion by which the distinction between 'inside' and 'outside' is to be established.[2] But what do autobiographically minded authors and readers care? As in so many other cases, the *usus loquendi* — to use an expression coined by Anselm of Canterbury — is stronger than the severe rules and demands of language and logic, of speaking *proprie*.

Yet one would be interested to know if it were at all possible to write autobiography, or, for that matter, properly to describe what was formerly called the inner workings of the human mind or soul, while sticking to Wittgenstein's rule. Let us first focus on the latter case of the general theme of inward and outward and thence turn to the more complicated issue of their being used in the context of autobiography.

Together with Wittgenstein's own rigour J.L. Austin's philosophy of ordinary language seems to present itself as the sharpest razor of unwarranted extensions to linguistic behaviour. In his classic *How to Do Things with Words*

[2] Cf. Desmond Lee (ed.), *Wittgenstein's Lectures in Cambridge 1930-1932* (Oxford: Blackwell, 1980), 25; see also Stanley Cavell, *The Claim of Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 96-9, Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, 1989), 114. For a critique of the history of the Christian use of concepts such as interiority from the Wittgenensteinian point of view, see Owen C. Thomas, 'Interiority and Christian Spirituality,' *The Journal of Religion* 80,1 (2000), 41-60.

Austin has introduced the notion of 'performatives' (such as swearing, praying, promising, betting) which prevent language from being flattened down to a one-dimensional level of description. The power of ordinary language reveals itself all the more gloriously if one realises how serious are the distortions inflicted upon language by turning a performative into a descriptive utterance. That does not mean, however, that the 'ordinariness' of language solves all the knots and intricacies of its meaning. The point is rather that Austin's 'doing things with words' stands squarely in the way of those who resort to 'metaphysical' explanations.

Let us look at the seemingly simple statement 'I promise'. Austin uses this example to stage a fierce attack on what he aptly characterises as an 'excess of profundity and solemnity'. In view of the further exposition of my argument in this paper I quote this passage in full:

> But we may, in objecting [on the ground of apparent superficiality in the suggestion that doing something is merely a matter of saying some words], have something totally different, and this time quite mistaken, in mind, especially when we think of some of the more awe-inspiring performatives such as 'I promise to...' Surely the words must be spoken 'seriously' and also as to be taken 'seriously'? This is, though vague, true enough in general — it is an important commonplace in discussing the purport of any utterance whatsoever. I must not be joking, for example, nor writing a poem. But we are apt to have a feeling that their being serious consists in their being uttered as (merely) the outward and visible sign, for convenience or other record or for information, of an inward and spiritual act; from which it is but a short step to go on to believe or to assume without realizing that for many purposes the outward utterance is a description, *true or false*, of the occurrence of the inward performance. The classic expression of this idea is to be found in the *Hippolytus* (l. 612), where Hippolytus says... 'My tongue swore to, but my heart [or mind or other backstage artist — Austin's addition] did not.' Thus 'I promise to...' obliges me — puts on record my spiritual assumption of a spiritual shackle. It is gratifying to observe in this very example how excess of profundity, or rather solemnity, at once paves the way for immorality. For one who says 'Promising is not merely a matter of uttering words. It is an inward and spiritual act' is to appear as a solid moralist standing out against a generation of superficial theorizers: we see him as he sees himself, surveying the invisible depths of ethical space, with all the distinction of a specialist in the *sui generis*. Yet he provides Hippolytus with a let-out, the bigamist

with an excuse for his 'I do' and the welsher with a defence for his 'I bet.' Accuracy and morality alike are on the side of the plain saying that *our word is our bond.* [3]

Austin goes on to brand as 'hollow or void' utterances if said, for instance 'by an actor on the stage' as 'used non seriously' and 'parasitic upon its normal use — ways which fall under the doctrine of the *etolations* of language' thus sharply distinguishing between the normal, ordinary use of language and its extra-ordinary extensions and distortions.

The gist of Austin's argument is that the seriousness of the utterance 'I promise' means that the buck stops at the 'plain saying that *our word is our bond.*' To go beyond that would mean a lapse into the descriptive mode. That would, in fact, imply a return of the scheme of 'inward' and 'outward' in the disguise of 'profundity and solemnity'. Austin quotes Hippolytus here but he could just as well have referred to the apostle Paul or to Augustine whose promise not to sin is bound to be unsettled by their other non-spiritual, outer self. For the sake of the clarity — that is what the 'ordinariness' is about — of language Austin feels the need to be scornful with regard to such evasions that provide a 'let-out', 'excuses' and 'defences' for the would-be defector. Either one keeps one's promise or one does not. Any other interpretation of the utterance 'I promise' would destroy the performativity of the word, that is, in this particular case, the validity of the bond. If breaking that bond, having become excusable as part of the inner errings of the soul, would no longer be a break, a promise would cease to be a promise as much as the giver of the promise would cease to be accountable (cf. the 'immorality').

Stanley Cavell, in his *A Pitch of Philosophy; Autobiographical Exercises*, has taken Austin to task for his view on the issue of the required seriousness of the utterance 'I promise'. [4] This is all the more remarkable since Cavell has nourished himself, as far as the development of his philosophical views is concerned, on both Wittgenstein and Austin. In the middle of the book, somewhere in between the autobiographical introduction and the intriguing, last chapter on opera, he patiently and relentlessly unravels the knot of Austin's argument so as to show it in the end to contradict the very nature of Austin's own perfor-

[3] Stanley Cavell, *A Pitch of Philosophy; Autobiographical Exercises* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1994), 89; the quotation is from: J.L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford: Oxford University Press, second edition 1971), 9-10. Note that Austin's text reads 'immodality' instead of 'immorality'. In the second edition this reading has been maintained by the editors (J.O. Urmson and Marina Sbisà).

[4] See note 3.

matives. 'So he [Austin] says, or semi-says, «Surely the words must be spoken 'seriously',» using, while desperately flagging, a qualification that his entire work on performatives is meant to call into philosophical question' (96).

Why is Cavell so insistent on this particular issue even to the point of criticising his admired teacher? Exactly what is at stake?

If we pass over the intricacies of the 'not exactly doing things' as discussed by Austin in his paper *Pretending* [5] and shown by Cavell as being incapable of fully explaining Austin's lapse with regard to seriousness (*A Pitch of Philosophy*, 92-3), two reasons can be given for what Cavell calls the face-saving, i.e. non serious 'alternative descriptions of what was said or done' such as 'joking or writing a poem' while saying 'I promise':

In part because of Austin's vivid sense of the banal and tragic understandings in which reason and reasonableness may be overthrown while the nightmare of consequences must run its course in order for the conditions of reason to reappear.

> In part because of Austin's detection of descriptivism, or mock cognitivism, at the root of the interpretation of the seriousness of utterance with which he aligns the interpretation of Frege's version of verism — namely, that its seriousness consists in its being 'the outward and visible sign...of an inward spiritual act' which is the dictionary definition of a religious sacrament. A tendency to identify seriousness with the sacramental implies for Austin two disastrous intellectual consequences: first, it makes 'I promise to' (to take what Austin calls the awe-inspiring performative) descriptive, thus negating Austin's philosophical effort in the theory of the performative; second it makes the truth of the description a matter of religious faith (to say the most) rather than of mundane credit' (102-3).

Cavell, in this passage, offers two highly perceptive explanations for Austin's severity regarding the seriousness of promises. The first is that 'rationalism' — here to be understood as the precise way of dealing with words — has its reasons that banality — which easily turns into the banality of evil — does not know of. But is that sufficient reason for an 'exclusion of the theory of the non-serious', one might ask (and so does Cavell)? Anticipating my discussion of Augustine I would like to point out that once upon a time a Christian 'rationalism' existed that included the non-serious; not unlike, by the by, the playful and

[5] J.L. Austin, *Philosophical Papers*, J.O. Urmson and G.J. Warnock (eds.), (Oxford: Oxford University Press, 1961), 253-72.

sceptical 'rationalism' of Musil's 'man without qualities.' If the Augustinian thinker, Anselm of Canterbury, proves *sola ratione* the existence of God or, for that matter, contends that the devil is not to be taken seriously from a rational point of view because 'he has wanted that which he could not think', we have playful drama on our hands which is all the more dramatic since it sticks to the tightness of reason as the precise use of language. [6] As I see it, the argument of Cavell moves in the same direction. However, in order to be able to defend the presence of the non-serious within the realm of performatives, the field has to be cleared of inappropriate and inaccurate filling ins of supposed gaps. Some kind of razor should be applied, the right one, that is, and that is where Austin has his point.

The second explanation of Austin's severity with regard to the non-serious and his defence of the serious is his fear of the underlying excuse, however poetically expressed, of the 'my tongue swore to, but my heart did not.' The promise thus being 'the outward and visible sign of an inward spiritual act' is exactly what Austin's razor is designed to cut off. The inner act would either substitute, or duplicate, the visible sign. Little would be left of the ordinariness, that is, the performative effectiveness of language. In fact, such an interiorisation of language including its room for evasions, excuses and defences, would mean a return to the descriptive mode. Note that we are still in the realm of the serious here. It looks as if there are two contenders for the prize of seriousness: the religious, sacramental use of the inward act and visible sign, and Austin's 'plain saying *our word is our bond.*' As in the first example, so here too, one cannot but agree with Cavell's guessing at the reasons for Austin's banishing of the non-serious apart from the question whether those reasons are to the point in this particular case. Cavell thinks they are not, but following Austin's line of thought he eloquently paraphrases the latter's argument with regard to the scheme of inward and outward. The phrase 'the outward and visible sign of an inward and spiritual act' is basically sacramental. This is indeed a harsh judgement, since if there is one category of language, which

[6] Cf. M. Burcht Pranger, 'The Poetics of *Cur deus homo*' in Paul Gilbert, Helmut Kohlenberger and Elmar Salmann (eds.), *Cur Deus Homo*, Atti de Congresso Anselmiano Internazionale, Roma, 21-23 maggio 1998, Studia Anselmiana 128 (Rome: Centro Studi S. Anselmo, 1999), 437--53; see also Arjo Vanderjagt's article in the same volume, 'Propter utilitatem et rationis pulchritudinem amabilis. The Aesthetics of Anselm's *Cur Deus Homo*,' 717-33. To help understand the non-descriptive nature of Anselmian texts Vanderjagt refers explicitly to 'the likes of Emerson, Thoreau, Wittgenstein, J. L. Austin, possibly Susan Langer, John Searl and, perhaps most notably, Stanley Cavell' (719). See also his article 'The Performative Heart of Anselm's *Proslogion*' in D.E. Luscombe and G. R. Evans (eds.), *Anselm, Aosta, Bec and Canterbury*, Papers in Commemoration of the Nine-Hundredth Anniversary of Anselm's Enthronement as Archbishop of Canterbury, 25 September 1093 (Sheffield: Sheffield University Press, 1996).

would justifiably seem to claim the privilege of performativity and non -descriptivism, it should be the sacramental and religious one. Yet I feel no need to contest the truth of Cavell's reading of Austin here. On the contrary. I think that 'sacramental' is quite an adequate characterisation of what is going on in the hinterland of promises. And although Austin/Cavell are strictly talking philosophy here, the discovery of a link between the 'sacramental' and descriptivity hits upon a serious problem in the history of the sacrament proper. As I have argued elsewhere, ever since the emergence of scholasticism, religious language, both scholarly and devotional, has tended to become descriptive in spite of claims to the contrary. And, paradoxically, to the degree that it has tried to present itself as performative (increasingly recording the outcome of an inner experience rather than being 'just' rite), it has become ever more descriptive. [7] But, with Cavell, one may wonder if Austin's legitimate fear of this 'metaphysical' type of mock seriousness justifies the expulsion of the non-serious.

Cavell himself proposes a simpler interpretation of *our word is our bond.* Precisely in the case of Hippolytus it turns out not to be the case that the man who exclaims 'My tongue swore to, but my heart did not' resorted to excuses and subterfuges to get out of his bond. The tragic effect of Euripides' piece results from the very fact that Hippolytus 'is incapable of breaking his promise not to reveal his knowledge of his step-mother Phaedra's ungovernable passion for him' (101). 'So that in drawing, on the basis of the *Hippolytus*, the moral that *our word is our bond*, Austin rather fails to appreciate the case in which that motto is more a curse than a sensible maxim.' Thus the fabric of Austin's seriously spoken promise collapses including the 'excess of profundity' attributed to the person who holds that 'promising is not merely a matter of uttering words.' Why not accept, Cavell puts it to Austin, that 'promises sometimes may be broken' rather than try to 'attack metaphysics as an excuse for, a cover for, insincerity' (103)?

The answer to this question lies, Cavell guesses, in the fact that, ultimately, 'saying' and 'doing' do not coincide as effortlessly as Austin assumed and that 'the saying of words is not excusable the way the performance of actions is' (104-5). Behind this criticism of Cavell's looms a basic doubt on his part as to precisely knowing whose the utterance of, say, a bond, is 'since no word is really mine to dispose of' and yet the bond and its demands are there which

[7] Cf. M.B. Pranger, 'Le sacrement de l'eucharistie et la prolifération de l'imaginaire aux XIe et XIIe siècles', in A. Haquin (ed.), *Fête-Dieu (1246-1996)*, Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, vol. 19 (Louvain-La-Neuve: Publications de l'Institut d'Etudes Médiévales, 1999), 97-117.

means, more importantly, that they can be forfeited. For the time being the openness resulting from this stance produces a *horror vacui* rather than the consolation and fixity of intentions and metaphysics (for instance of the inward experience and the outward sign) that would, insincerely and 'in an excess of profundity', fill up the gaps. The non-serious may have been rescued from being reduced to being 'parasitic upon its [language's] normal use'. But as yet it has not found its voice. No wonder that Cavell, in search for that voice — as such a very Austinian enterprise and Cavell leaves no doubt, as he never has, as to his indebtedness to Austin in this and other respects — resorts to that most vociferous version of theatre, opera. If 'Euripides' (Theseus) wish that 'all men should have two voices, one the just voice, and one as chance would have it' cannot be granted simultaneously, they can perhaps be sung:

> If we pick the case of Wotan as another in which making a word your bond causes the downfall of a royal house (to say the least) — out of nothing more than what will seem narcissistic requirements — then we might take as its polar opposite the case of Don Giovanni, in which all a man's words seem to take the form of promises and none of them to have the constitution of bonds. (It suggests itself that these figures are causes for opera because it is in opera that humans are shown to have at all times more than one register in which their words are uttered, so that the question of the relation between what is said and what is heard, hence the question of who utters, hence of sincerity, is continually posed.)
> It is because of such an intolerable pair of possibilities that Austin may be understood to have been drawn to and alarmed by this play of Euripides, in its study of the unfathomability of sincerity.

That this 'unfathomability of sincerity' contains at once the serious and the non-serious, ordinary language and tragedy and comedy, both as the ever unfinished quest for, and abandonment of, voice, is Cavell's adage as much as it was, in his view, Austin's. The latter's witticisms with regard to language only testify to that. 'Not to weigh Austin's smacks at the non-seriousness of his perception of jokes, and poetry, and theatre against the obsessiveness of his perception of philosophy's chronic *false* seriousness, is to refuse to read Austin's, well, signature' (125). Austin's was a legitimate distrust of the sacramentalizing of language as he rightly feared that this 'attempt to ground a word's depth in religious practice dulls the reality both of the ordinary and of disappointment with the ordinary' (126), leaving open the possibility of an easy way out for metaphysics and other 'serious', all too serious, escape routes. It is only after

those escape routes have been cut off — part of which would seem to be the non taking seriously of Austin's own mistaken rejection of the non-serious: that being the Austinian tenor of Cavell's criticism — that the real weight of the question as to the meaning of 'having a voice that always escapes us' comes to the fore. What exactly is the performative power of a 'performative'? This question seems all the more urgent in view of Austin's hesitancy (as detected by Cavell) with regard to his own stated conviction that 'in certain critical instances «saying something» is the same as «doing something».' 'What is the nature of the force that allows language not only to mean and to state but to work, to act?'(126).

So, for the promise *our word is our bond* really to be said plainly, a certain kind of theatricality, a possible presence of the non-serious has to be kept open. In terms of time that means that, for a voice to be claimed and disclaimed, a promise to be made, a curse to be provoked, a certain degree of simultaneity is required as another version of the theatrical unity of place and time. Austin's insistence on the seriousness of a promise in order to banish devious, metaphysical extensions, also in time, such as the scheme of inward and outward, does not fit that bill. Cavell, on the other hand, 'pressing' Austin's seriousness a bit, turns to the medium that offers 'for lease', as he phrases it, the simultaneousness of voices, the opera. Wotan, Don Giovanni, Melisande...here we are confronted with the 'unfathomability of sincerity'. Bonds are established and broken, but at the same time 'there are no marks or tokens', in any case, no inward voices, 'by which to distinguish the genuine or real from the false or fake' (102). All we hear is voices that, in Cavell's terminology, are either 'arrogated', 'pawned' or 'leased'.

Misleadingly — cleverly, that is —, 'arrogation', 'pawn' and 'lease', the titles given to the three parts of *A Pitch of Philosophy*, are tools used by Cavell to tackle some serious, philosophical problems. Permeating those problems, in fact, underlying them all, is the more unsettling as well as the most philosophical question Cavell asks himself: whether the voices which he manages to discern, shape, appropriate and loose, are really *his*. This is where the subtitle of the book *Autobiographical Exercises* meets the title *A Pitch of Philosophy*. If the first part of the book, 'Philosophy and the Arrogation of Voice', is interspersed with autobiographical reminiscences such as the piano playing of the mother, the pawn-shop of the father and incidental probing into the family roots of Eastern-European Jewry — there is a definite Chassidic touch to Cavell's handling of ordinary language philosophy as a story — and the second part, 'Counter-Philosophy and the Pawn of Voice', centres around the seriousness

of *our word is our bond*, the third part, 'Opera and the Lease of Voice', is seemingly most remote from autobiographical exercises in that it celebrates theatricality and fiction. However, for Cavell it is not. For him the singing in opera is about 'calling back the world, or, ... expressing its inexpressible abandonment... The exposure [of singing] is to a world of the separation of the self from itself, in which the splitting of the self into speech is expressed as the separation from someone who represents to that self the continuance of the world...' (151). The fact that Cavell seems to confuse fact and fiction here is of as little importance as it would be to challenge the truth of Wittgenstein's remark that it is impossible to tell where a smile begins or ends. So far, life is a smile.[8]

Here Cavell can be said to cash in on his laborious critique of Austin's seriousness. What he wanted to say there is not only that Austin, for sheer fear of 'excess of profundity', should not resort to denigrating theatrical, non-serious — 'hollow or void if said by an actor on the stage — utterances to being 'parasitic upon its [language's] normal use'. He also, I guess, wanted to remind himself and us, first, that it is 'autobiographical exercises' we are dealing with and, second, that, ultimately, those exercises take on the shape of opera. If the last chapter deals explicitly with the issue of opera, it would be grossly mistaken to assume that the opera as the 'performative' of autobiography would be absent in the story-telling of the first and the hard core philosophical analysis of Austin's in the second. As far as the quest for 'voice' is concerned, it is opera all along. 'Because it is in opera that humans are shown to have at all times more than one register in which their words are uttered, so that the question of the relation between what is said and what is heard, hence the question of who utters, hence of sincerity, is continually posed' (102).

'The question of who utters, hence of sincerity': and so we are back at the seriousness and non-seriousness of a promise. For who can deny that autobiography as 'calling back the world' is a promise? Well, anybody and everybody, I assume, as is illustrated by the general association of autobiographical writing with reliability, truth and sincerity. But that is not the sincerity Euripides' unfathomability of sincerity' is about. His is the sincerity of performativity. In contrast, the authenticity and sincerity of autobiography are mostly taken in the descriptive sense. Here we have a nut that is quite hard to crack. Why is

[8] 'That this fluctuation is an important part of our life. But how can one say at all that it is something *fluctuating*? Against what do I measure its fluctuation? Well, there are countless configurations of smiling, for instance. And smiling that is smiling, and smiling that is not.' Ludwig Wittgenstein, *Last Writings on Philosophy and Psychology; The Inner and the Outer*, vol. 2, G. H. von Wright and Heikki Nyman (eds.), C.G. Luckhardt and Maximilian A. E. Aue (transls.) (Oxford: Blackwell, 1992), 81e.

it, one wonders, that the genre that seems so perfectly suited for performative presentation, is more often than not looked at as the epitome of descriptivity by writers and readers alike? Why would it, even in the case of Cavell's 'autobiographical exercises', not be unthinkable that the anecdotes about his youth would be seen as charming illustrations rather than as an intrinsic part of the argumentative 'performative' of the entire book? And if so basically descriptive a reading of the text were to go undetected, it would be thanks to the excellent storyteller Cavell is. His being so cleverly entertaining could distract the reader or listener to the point of forgetting that the philosophical argument is not being illustrated but performed. However, the book being about 'autobiographical exercises' means being about 'promise', the promise of voice, the fear of abandonment vis-à-vis that voice, the 'terror of separation in infancy', the separation of the self from itself.' It is, in short, about arrogation, pawn and lease (all three of which are quite concerned with promise). Here we have a boy of high promise, musically gifted, capable of extending his musical talents to 'a pitch of philosophy', ending up as a professional philosopher at grand institutions such as Berkeley and Harvard. But his mother had absolute pitch — her bond *was* her word-, whilst he, as he very well knew, had not. As a result, his question after the status of voice, of *his* voice, that is, is not about 'meaning' or 'stating' but about 'working' and 'acting':

> Am I ready to vow, as when Bloch asked us whether we heard through to Bach, that I have an ear, that I know my mother's tongue of music to be also mine? The hills are different ones now, but the world is, I'm glad to say, the same when I have to catch my breath at such promises. Are they mine? Have I, throughout these pages, been asking anything else? (169)

2. John Henry Newman: conversion and the exclusion of the non-serious

How serious was Augustine when he converted to the Christian faith, or when he made his baptismal promises? As for the conversion, we are invited to rely on the author's account of that event in his *Confessions*. But how serious are the confessions made *in* the *Confessions* with regard to the conversion? Surely Augustine was neither 'joking' nor 'writing a poem' at the time, or, for that matter, at the time of writing the *Confessions*. Instead, 'excess of profundity, or rather solemnity,' seem to abound, bringing to the surface the 'inward and spiritual act' out of the turmoil of confusion and sin and transforming it into the utterance of salvific words.

So much is certain, both Augustine's conversion and the confessional mode of his writing are performatives rather than descriptions of (a coming into being of) a state of affairs. They are in fact promises of a kind and should therefore be assessed as such. If that is indeed the case, we at once face the question whether or not Augustine's promise falls under the jurisdiction of the Austinian demand of seriousness. Here we run the risk of incurring a serious discrepancy between saying and doing. 'Saying' that Augustine's confessions are performative is one thing — and there is no reason to assume that such a characterisation would go against the grain of generally accepted interpretations. After all no one would deny the fact that the *Confessions* are written down as a prayer, in itself a performative *par excellence*. 'Doing' the performative act on the *Confessions* themselves, however, is quite another thing. It might indeed cause a rapid decline in support as soon as the implications would become evident. What would be left of our pious and sympathetic readings of the *Confessions* if it were to become clear that the opposition between inward and outward should have to go as an undesired 'excess of profundity'? Is it possible to read Augustine's continuous probing of the inner movements of his soul without accepting them to be the sincere efforts to keep his promise, to let his word — given at the moment of his conversion and incessantly repeated in the guise of confessing — be his bond? Things become even more complicated if we add to the play of performatives Cavell's correction of Austin's requirement of seriousness. In the event that the non-serious is not to be excluded, how much will be left of Augustine's relentless pursuit of truth? If the seriousness of that pursuit has to be taken with a grain of salt, we run into serious trouble making sense of his very criticism of the non-serious as, for instance, his shameful reminiscence of having lusted after, in fact, having procured for himself, a pretty girl while attending a church service (III, iii, 5). Granting Augustine that much room for evasion and 'insincerity' would come down to having him confess while joking and writing poetry at the same time. And although this would be the right stuff of opera, one might doubt whether it would survive Augustine's scorn of the theatrical as utterly disingenuous.

Any answer to those questions depends on the degree to which the *Confessions* allow themselves to be read as a performative, that is, as a 'doing things with words'. To achieve that effect a tightrope has to be walked. On the one hand, the pitfall of descriptivity has to be avoided. On the other hand, the truth claims involved in the act of confessing are to be honoured.

Perhaps more light can be shed on the complexity of this problem — the complexity, that is, of the 'simple' and tight performative structure of the *Confessions*–, if we realise that none of the later conversion stories including — and in particular, none of those modelled after the *Confessions* — has ever succeeded in being fully performative, its overwhelming presence as a role model notwithstanding. Nor did most of them have the ambition. Once we understand the reason for this, we may also get a better grip on the intriguing fact that most autobiographical and other soul searching writings tend to be written and read as descriptions rather than as performatives.

Let us take another famous account of a conversion, Newman's *Apologia pro Vita Sua*, which is often put on a par with Augustine's *Confessions* and seen by many as an imitation of sorts. But if we take Newman's decision to have himself received into the Roman Catholic Church to be the core of that conversion, the account of the development is extremely business-like. Admittedly, hints of inner turmoil are all over the text. But when the moment for the final decision is chosen it is a rational insight that prevails, the conviction, that is, that the Anglican Church is in schism with Rome. 'And as far as I know myself, my one paramount reason for contemplating a change is my deep, unvarying conviction that our Church is in schism, and that my salvation depends on my joining the Church of Rome' (206). There are even traces of a certain (literary, argumentative?) chill, especially when Newman stresses that it is not his love of the people in that Church since he had 'no existing sympathies with Roman Catholics' and, when abroad had hardly ever attended their services (207). Unlike Augustine he had not become so curious as to 'shop around' a bit, to catch the pitch of the Roman Catholic voice whether spoken or sung. All that counts for him at the present moment is the formal conclusion, brought to its completion while writing his *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, that accepting tradition meant accepting Rome. As the title *Apologia* suggests, Newman, steeped as he was in the Church Fathers, follows an older, early-Christian pattern of defence. The apologetic genre, practiced abundantly in the second and third centuries, was based, partly on the model of the philosophical debate, partly on the proceedings in a court of law. The latter element is prominently present in Newman's *Apologia*. Arguing like a lawyer he presents his argument against 'false' accusations with regard to the sincerity of his motives. As legal arguments go, they include a lot of 'proof' in the shape of quotations from the corpus of evidence. In Newman's argument for the defence that evidence consists of letters regarding this 'case' that is proven to be capable of being upheld in a court of law. But, as for the conversion proper, a short letter to a number of intimate friends is supposed to suffice. In

it Newman briefly announces his intentions as to summoning 'Father Dominic.. a simple holy man' and to 'ask him admission into the One Fold of Christ...' (211) and that is all there is to it.

This scarcity of information does not suggest of course that the *Apologia* is not impressive (compared to the *Confessions*) or, for that matter, that it should not be able to stand on its own. Precisely its reticence with regard to the inner turmoil — covering as it were the many hints and clues — lends it dignity as does its style. First and foremost the *Apologia* is a persuasive text and as such it is no different from the *Confessions*. However, unlike the *Confessions*, it is not performative at heart. There is the lawyer's or apologist's avoidance of saying and giving away too much. The only really *Confession*-like touch is to be found at the end of the conversion chapter:

> On the morning of the 25rd I left the Observatory. I have never seen Oxford since, excepting its spires, as they are seen from the railway (213).

Surely this man *could* have written tragedy. But, then, once more unlike Augustine's, his conversion is a point of no return. By contrast 'return' is what Augustine's conversion is all about, including, by definition, the non-serious of the serious.

So, what we have in Newman's *Apologia* is a weighing of motives, both outer ones with regard to the legality of the truth claim of the Roman Catholic Church and inner ones in the shape of the movements of the soul reacting to duty and bond. However, the substance of what is being weighed is effects rather than the causes themselves. In accordance with a long Catholic tradition, Newman is confident in retrospect that he had been able to live even his unconverted life as an exercise which, by 'handling' doubt for the time being in a practical manner, in the end will turn the scales and produce certitude:

> Certitude of course is a point, but doubt is a progress; I was not near certitude yet. Certitude is a reflex action; it is to know that one knows. Of that I believe I was not possessed, till close upon my reception into the Catholic Church. Again, a practical, effective doubt is a point too, but who can easily ascertain it for himself? Who can determine when it is, that the scales in the balance of opinion begin to turn, and what was a greater probability in behalf of a belief becomes a positive doubt against it?

In considering this question in its bearing upon my conduct in 1843, my own simple answer to my great difficulty had been, *Do* what your present state of opinion requires in the light of duty and let that *doing* tell: speak by *acts*.[9]

Further on in the *Apologia* Newman argues along similar lines when he, amusingly, defends the harshness of the *Roma locuta* by pointing out that precisely the fact that Rome, though being at the centre of power, was never really to be found at the centre of intellectual development, had offered Catholic theology over the centuries countless opportunities freely to float ideas until, after a long spiritual journey of 'tries out' towards Rome (with the risk of incidental condemnations), they took on their definite shape.

Now Augustine's quest for certitude as traced in the *Confessions* is no less 'serious' than that of Newman's account in the *Apologia*. Besides, the former's famous and repeated '*da quod iubes, iube quod vis*/ grant what you command and command what you will' does not sound less imperative than Newman's confidence in the authority of the Church of Rome. True, the *da quod iubes, iube quod vis* gives the would-be interpreter of the *Confessions* headaches once the question as to its exact meaning is raised (one of the problems being the fact that the very question after the exact meaning of this enigmatic 'cry' tends to look for the descriptive rather than the performative). However, in spite of its long after-life in the theology of Augustine, its meaning should first and foremost be sought within the *Confessions* themselves. As a result, the trust in divine and ecclesiastical authority that is the hallmark of both Augustine and Newman, is not as monolithic as its appearance might suggest. If we read that trust — or rather the accounting for it — either as 'doing things' or as 'doing things with words' the first may mean something rather different from the second. Newman's *description* of his preliminary behaviour before his conversion as 'speaking by *acting*' presupposes a distance in time, a dis-simultaneity, a patience also that are conspicuously absent from the *Confessions*. The account of events, inner as hinted at and outer as described, leading up to his being received into the Church of Rome, places him, though in the centre of the story, at the same time firmly outside the goings on inside that story. We do learn about his behaviour, reactions and motives. We are not presented, however, with their simultaneously being performed. In a sense Newman can be said to be a perfect example of the seriousness required by Austin. His word is his bond: that is what he is intent on proving without resorting to the excuses of profundity and solemnity. However, by so doing Newman presents his reader with the epitome of descriptivity, of telling *that*... rather than of staging *how*.... Persuasive though he may be up to

[9] John Henry Newman, *Apologia pro Vita Sua* (Harmondsworth: Penguin 1994), 196.

the point of living up to the oratory of his admired Cicero, his saying words is external to their being 'done' on the spot (their being performatives). In the meantime he speaks by acts without his words being identical to, or, for that matter, simultaneous with, the acts themselves. And even after he has reached, within the sequence of events accounted for in the *Apologia*, the point of no return by converting to the Roman Catholic Church, this discrepancy between words and acts within the text has a follow-up of a kind in his new, converted existence (contrary, perhaps, to his expectations). As the vicissitudes of Newman's new life within the Catholic Church suggest, he was kept in suspense by his new 'employer' with regard to opportunities that would enable him to prove that the voice of the Church was really his. In reality his life continued, as before, to be 'spoken by acting', by doing one's duty, whilst the acting of speaking, the doing of words, kept being reserved for the hieratic performance of both liturgy — the sacramental! — and Church authority. Ironically, the coming true of words as in 'a reflex action' remained a promise when measured against that authority: words failed to materialise, acts failed to be spoken simultaneously. That in itself may be called Newman's tragedy: (being kept) waiting for the sacrament of a new existence. [10] But, if so, that tragedy was lived — and in that sense acted out. It was, tragically, never to be written down in a performative manner. Or, to put it differently, the sincerity of his conversion was so eloquently defended against his detractors as to prove successfully that his word was his bond. Newman was serious as he had been all along. He, for his part, stuck to the bargain. But little did he realise that he had entered an institution whose own seriousness was far from excluding the non-serious.

3. Augustine's *Confessions*: the arrogation of voice and the promise of conversion.

What did Newman's conversion as a point of no return consist of? In pawning his voice, one might say, without being certain of getting it back, or, to put it more crudely, in being made certain of not getting it back in the process. Consequently, his conversion surely ceased to be a promise. It had

[10] For two rather opposite points of view on this issue, see Lytton Strachey, *Eminent Victorians*, chapter one 'Cardinal Manning' and Ian Ker's biography, *John Henry Newman, a Biography* (Oxford: Oxford Clarendon Press, 1988). Strachey stresses (to the extreme) the 'tragic' aspects of Newman's new life within the Roman Catholic Church whereas Ker, although his biographer's duty makes him occasionally mention the bias of the Catholic hierarchy against Newman, tends to play down the ambivalent nature of the relationship between Newman and his 'superiors'.

become a fact instead — if a permanent loan can be so called. This is not to deny that the *Apologia* would be the product of Newman's distinct voice. It unmistakably is. But was that voice to be echoed, was it really *his* in that he not only raised it on the particular occasion of proving his word to be his bond, but also insofar as it was given room to re-sound?

If we now turn to Augustine's *Confessions*, we have to face once more Austin's promise with its stern claims of seriousness and sincerity. In other words, we have to leave behind the autobiographical genre in its descriptive guise (as splendidly represented by Newman) and focus on the autobiographical promise, not as 'certitude' in the shape of 'reflex action' — never to be heard of again — but as performative. Inside the account of events or the story or the dramatised combination of those two, the promise has really to be promised, it has to be sustained as such.

Let us then assume that in the *Confessions* the concept of conversion as promise holds the centre of the stage. So much we may take for granted, although it should be stressed that taking this view is part of preliminary procedures bent at getting some grip of the dynamics of the *Confessions*. Only after the link between 'conversion' and 'confession' has been established, can something more definite be said about the *promising* nature of the entire work. With this proviso in mind the first thing that strikes us if we look at the conversion from the viewpoint of a promise is Augustine's self-confessed inability to keep it. Of course, the reader of the first seven books of the *Confessions*, having made it to the attempts at crisis management of book 8, knows by now that the author's life leading up to the conversion had been quite a mess. That our reader is wrong in taking this for a fact, is something I shall argue below when I shall try to show how the notions of antecedence and consequence with regard to conversion are quite relative so as to make it possible for the pre-conversion life to be — to have been — part of the (broken) promise of conversion all along. However that may be, for the time being it comes as an even greater surprise that Augustine judges his *après*-conversion to have been quite a mess and full of broken promises as well. In book X with its famous excursus on memory, reminiscences about the present reveal the flawed nature of the one-time conversion. At every moment life is beset with temptations to which Augustine readily admits to succumb on a regular basis. Just as in the pre-conversion days once more probing into the inner movement of his soul, he confesses that the senses whose workings should be interiorised, keep their hold over him, so earnest a believer and so accomplished a preacher. Touch, taste, smell, vision, sound, they all entrap his fragile self in the web of tempta-

tion, nailing him down on the surface of what by now should have been a profound existence. Among them the 'pleasures of the ear' stand out as prime suspects because of their proximity to the purer sound of the inner voice and their legitimate place in the worship of singing and saying the divine Word. Interestingly, Augustine's confessional review of his present life does not primarily deal with utter sinfulness. The reader is not presented with a list of sins, or, for that matter, with a descriptive analysis of the present state of affairs. Focusing on the senses Augustine brings to the fore his very way of life as acted out in reality. Rather than sheer sinfulness it is distractions and a basic lack of concentration that dominate the bishop's day to day existence lending it a touch of unrest and inadequacy. It is in this context that the 'grant what you command, and command what you will' is thrice repeated as a desperate cry for the gift of speaking seriously without the intrusions of 'jokes and poetry'.

Were we to conclude that Augustine was backing out of his promise by blaming his lapses into sinfulness on the metaphysics of evil, Austin's razor should rightly apply. The excuse 'my tongue swore to, but my heart did not' should indeed have to be reduced to the evasive 'excess of profundity, or rather solemnity.' We find ourselves in rather tricky territory here since, both systematically (based on the evidence of Augustine's oeuvre, that is) and historically, the odds seem to be overwhelmingly in favour of precisely so evasive a view of the matter. First, for all we know from the account of his own mental itinerary, Augustine is the master of the divided self, and, therefore, the arch--inventor of metaphysical excuses. Second, the inverted, anthropological version of the 'grant what you command, and command what you will' only contributes to the excusability of lapses and sin. If grace is to be given at will (freely, from the divine viewpoint), sin is to be excused at will and 'freely'. A long history of controversy over this issue, starting with the Pelagian conflict and culminating in the seventeenth-century polemics between Jesuits and Jansenists (strict Augustinians), testifies to the potential presence of this problem in Augustine himself.

An answer to those questions of 'metaphysics' and excusability cannot be given before notions responsible for excuses, subterfuges and 'not quite doing' such as inwardness and inner voices have been linked to conversion as a performative concept. Any other solution would entice us into the trap of descriptivity.

Passing over for the moment the agonies of pre-conversion hesitation (which, as I shall point out below, are fundamental to its understanding), let us first focus on the conversion-scene proper.

> As I was saying this and weeping in the bitter agony of my heart, suddenly I heard a voice from the nearby house chanting as if it might be a boy or a girl (I do not know which), saying and repeating over and over again 'Pick up and read, pick up and read.' At once my countenance changed, and I began to think intently whether there might be some sort of children's game in which such a chant is used. But I could not remember having heard of one. I checked the flood of tears and stood up. I interpreted it solely as a divine command to me to open the book and read the first chapter I might find. For I had heard how Antony happened to be present at the gospel reading, and took it as an admonition addressed to himself when the words were read: 'Go, sell all you have, give to the poor, and you shall have a treasure in heaven; and come, follow me' (Matt. 19: 21). By such an inspired utterance he was immediately 'converted to you' (Ps. 50: 15). So I hurried back to the place where Alypius was sitting. There I had put down the book of the apostle when I got up. I seized it, opened it and in silence read the first passage on which my eyes lit: 'Not in riots and drunken parties, not in eroticism and indecencies, not in strife and rivalry, but put on the Lord Jesus and make no provision for the flesh in its lusts' (Rom. 13: 13-14).[11]

This then is what Augustine's intricate speculations so far about the status of evil, the spiritual nature of good and God, the good nature of matter and the creation, and the nuisance of the presence of two wills in the mind have come down to. All his rhetorical reflections, useful though they may have been so far, take on the face of human bondage à propos the senses. Preceding this passage is Augustine's desperate cry (*voces miserabiles*) about this very bondage. As it happens this being in the grip of past iniquities coincides with his acquired habit of postponement that so far had outmanoeuvred his desire for fulfilment. As a result, the cry for fulfilment is a victory (of sorts) over the preference for postponement. 'How long, how long is it to be? «Tomorrow, tomorrow.» Why not now? Why not an end to my impure life in this very hour?/*quamdiu, quamdiu ‚cras et cras'? quare non modo? Quare non hac hora finis turpidinis meae?*' (VIII, xii, 28; Chadwick, 152).

Time, and more in particular, the present time (*modo, hac hora*), is, as we shall see, the organising principle underlying this passage and steering it, as it does indeed the *Confessions* in their entirety. Without it the account of Augustine's conversion would almost be as 'trivial' as Newman's drawing of the

[11] *Conf.* VIII, xi, 29.

conclusion from his lofty pondering about the history of Church doctrine and practice that accepting tradition meant accepting Rome. For, taken at face value (that is, without taking Augustine's peculiar concept of time into consideration), all we have here is a description, to begin with the a tearful scene in the garden of Milan whose risk of running over the top is checked by the discovery of a text that happens to contain a strong recommendation in favour of a virtuous life. And although this conversion story has understandably become famous in the history of western Christianity and literature, that fame is based on circumstances such as the place (the garden, the fig tree), Augustine's state of mind (the tears) and the miraculous voice from the other side (*tolle lege*) on the one hand, and on the feeling of relief and enlightenment following immediately upon the reading of the quotation on the other, rather than on the literary enactment of the conversion proper. For all we know, Augustine's *reading* of the passage from the Letter to the Romans, admonishing him to put on Christ and do away with concupiscence, put his mind at rest 'dispelling all darkness of doubt while a light of certitude was poured out into my heart.' What we are not being told is what happened in between the reading and the feeling of relief and conversion. Nothing happened, of course, since no time was lost here, the reading coinciding seamlessly with the moment of relief: 'I had no wish to read any further nor did I need to.' Yet there seems somehow to be a gap since we are left in the dark about the way in which precisely this text triggered the movement from unrest to rest, from refusal to acceptance of the Christian faith. And if the reader refuses to accept that Augustine who had been chattering about his inner troubles all along has chosen to be silent at the *moment suprême* of his conversion, and wants to know more, he has to make it up.

The danger of a descriptive fallacy looms large here. The suggestion of descriptivity is all over the place exemplified by the temporary suspension of the confessional mode *coram deo*. From the desperate cry 'How long, o Lord? How long, o Lord' till the thanks voiced to God on behalf of the happy mother the story confines itself to telling the bare facts without any confessional support or extension. As if in a certain complicity with the confessor's reticence regarding his inner experience the deeper and higher dimensions of the *moment suprême* are being passed over in silence in that they are not being offered on the spot to the One who presides over the process of telling and living. A similar fate is assigned to the mother who, throughout the story leading up to this moment, had not ceased to interfere and to intrude. Narratively speaking, she is kept waiting outside the garden from which her son and his friend reappear to report to her about the events that had taken place inside. 'From there we went to my mother to give word. She rejoiced. And we told her how things had happened.'

But exactly what did Augustine tell his mother? Did he fill her in as to the gap he was deliberately to leave behind for his reader? Useless questions of course since we all know that the *Confessions* as we have them before us are the product of the mature bishop whose mind had in the meantime absorbed the biblical text with which he was to furnish his memoirs but whose knowledge of the Bible had been scarce at the time of the conversion. Yet, even though written and inserted with the blessing of hindsight, the biblical texts in the conversion story as recounted in book VIII, testify to the arrogation of voice. Hesitant though that arrogation may be, it is to be found in the (use of) those texts and nowhere else.

To introduce the arrogation of voice is another way of saying that, in my view, the text under consideration is, appearances notwithstanding, performative rather than descriptive. Among other things, that means that Augustine told his mother not what had happened (*wie es gewesen*) but what he had done with words. Consequently, the actuality of the conversion is to be found in those words (being read and performed) themselves rather than in a supposed gap between the reading and the infusion of the divine light of certitude. Seen from the viewpoint of the 'verbal' structure of the conversion, to add a religious experience resulting from that reading and giving voice to the conversion would seem to be superfluous. The '*statim*/at once' is the key word here. It does not indicate a form of immediacy after a preceding chain of events, but the split second of a total event that has to stay undivided. It is, in other words, the reading itself that turns into conversion, or, to put it in Augustinian terms I shall discuss below, it is a matter of *attentio/intentio* rather than *distentio*.

All this is easier said than done. As things stand we are still stuck with the descriptive nature of the passage to which we can now add the problem that the central text triggering the conversion, although 'performative' [12] in the Austinian sense of the word, does primarily qualify as one capable of dispelling the hesitancy of the would-be believer. It is, it seems, no promise or prayer but rather an exhortation ('put on the Lord Jesus Christ') preceded by an argumentation ('not in riots and drunken parties, not in eroticism and indecencies'). One would assume that by now it would be no news to Augustine that religious certitude was not to be found in concupiscence, much though it was admittedly concupiscence — rather than the 'doctrinal' issues at stake — that remained the stumbling block in the way of his final step toward the Christian

[12] Being exhortative it would be called 'illocutionary' in the Austian vocabulary; see note 13.

faith. But even so, it is difficult to see why a text stating the obvious should turn the scales. Yet the *tolle lege, tolle lege* which as such raises high expectations with regard to the theatrical impact of the text to be picked so as to make the reading a really performative one results into a rather flat biblical quote which turns out to have a greater impact on the hopeful convert than on the reader. This very flatness is even reinforced by the more dramatic texts surrounding the reading ordered by the *tolle lege* without being part of it. Having heard the voice of the child, before opening the book before him, Augustine is reminded ('I heard') of other biblical quotations such as the one that had thunderstruck Antony: 'Go, sell all you have, give to the poor, and you shall have treasure in heaven; and come, follow me.' There is one for you, if you are about to be converted. And that is not all. After the conversion proper Augustine rejoined his friend Alypius who had had his own little *Werdegang* in the meantime. When asked by Augustine to see the text he in turn had been 'reading' he shows it and together they read on: 'Receive the person who is weak in faith'. Here we have another nice one to be fondly remembered as once upon a time 'seriously spoken'. Wryly commenting that Alypius applied this text to himself — whereas, the reader, of course, knows that it is as much if not more so about Augustine himself —, Augustine brings the problem of the arrogation of voice full circle. Even if the account of the conversion is thus brought to completion, within that circle the arrogation of voice is not. Its problems begin precisely when and where the story ends.

Hesitancy with regard to the appropriation of voice permeates the entire account of the conversion as it does all of book VIII and indeed the *Confessions* at large. It starts — within the conversion story proper at any rate — with what seems to be an excess of psychological turmoil causing Augustine to lose linguistic control. His almost shouting of a biblical text to Alypius contains a violent quotational kernel (*rapiunt*) that triggers further violence in behaviour and speech:

> Then in the middle of that grand struggle in my inner house, which I had vehemently stirred up with my soul in the intimate chamber of my heart, distressed not only in mind but in appearance, I turned on Alypius and cried out: 'What is wrong with us? What is it that you have heard? Uneducated people are rising up and capturing (*et caelum rapiunt*) heaven (Matt. 11: 12), and we with our high culture without any heart — see where we roll in the mud of flesh and blood. Is it because they are ahead of us that we are ashamed to follow?' That is the gist of what I said (*dixi nescio qua talia*), and the heat of my passion took my attention away from him as he

> contemplated my condition in astonished silence. For I sounded very strange [unlike my usual talk] (*neque enim solita sonabam*). My uttered words said less about the state of my mind than my forehead, cheeks, eyes, colour, and tone of voice. Our lodging had a garden...' (VIII, viii, 19; Chadwick, 146)

The modern reader might be inclined to interpret this passage simply in terms of inner turmoil exploding into violent and uncontrolled speech. But, in a sense, it is the other way around. The rhetorician that Augustine is — in line with his own view of himself as belonging, together with his friend, to 'high culture' — ceases to be his professional self and finds himself at a loss of words. Contracted as it were in a convulsion of inner rage his gestures, looks and 'tone of voice' are speaking rather than his tongue. But it is not the rage itself that is at the centre of the picture but the inability to find the proper words, the failure to arrogate voice where others, the *indocti*, seem to have no trouble at all. If this is true, quite a different light is being shed on the 'descriptive' nature of the conversion story. What at first glance seems to be an orderly account of a tumultuous episode, turns out continuously to be interrupted, due to the speaker being incapacitated, by the 'not quite saying' of precisely what is going on.

As if to remove his inner turmoil out of the realm of excusability Augustine — to the considerable annoyance of the reader — once more takes his time to interrupt the story ('our lodging had a garden...') and analyse at leisure the problem of the manifold wills in one and the same person. Of course, the leisure, disguised as argumentation about the will, is misleading, although an intrinsic part of the rhetorical build up of suspense: as such it is really to be called leisure. That very same leisure cannot, however, be distinguished from the utmost urgency. Augustine's rage, his being outside himself, does not allow for any delay. To prevent him from going mad an end has to be put to 'the agony of hesitation'. A solution has to be found on the spot that will create the breathing space in which the 'not quite saying' can be transformed into a seriously spoken promise.

For the time being Augustine has not reached that point of seriousness; and, as if in a kind of mimesis, he has to be content with inadequacy and imprecision when recounting, so many years after the event, this episode of crisis. 'That is the gist of what I said...' which is unlike 'quite saying things'. Like the insertions of leisurely excursuses — and in a way not unrelated to them —, 'the not quite saying' is telling here, and in the following, and should be considered another intrinsic part of the confessional technique. This is all the more striking if one

realises that it cannot have been qualms on Augustine's part with regard to his rhetorical skills that are in play in this acknowledgement of inaccuracy. We all know that what we are presented with in the *Confessions* is the gist of what has been said and done without bothering about potential deflections from what really happened. That, however, is a different kind of 'inaccuracy' from the failure to appropriate voice as traced in the account of the conversion.

So, in order to express if not to enact the problem of non-excusability as the torment of the 'not quite saying' as opposed to conveying the (speechless) psychology of inner struggle to the reader, Augustine has yet another go at the histrionics of eccentric behaviour. 'If I tore my hair, if I struck my forehead, if I intertwined my fingers and clasped my knee, I did that because to do so was my will' (VIII, viii, 20). In the confessional analysis of this behaviour he goes quite beyond religious shaking and quaking since the latter pale when reduced to the underlying problem of will. In fact, 'the tearing and striking' are the result of an even denser state of affairs than the wildness of gestures can symbolise and that is the performativity of a will that enables one in the end to say the word and make a promise. What is in the way of making that promise is the problem that willing is not 'the performative of action' it should be. As Augustine's convulsive movements prove, there is greater obeisance of the body to the soul than of the soul to itself. What is conspicuously lacking is a 'wholehearted will', a 'will alone' that is not only identical with its power as in the mock-willing of the convulsions but really makes the equation between will and power work.

> So I did many actions in which the will to act was not equalled by the power. Yet I was not doing what with an incomparably greater longing I yearned to do, and could have done the moment I so resolved. For as soon as I had the will, I would have had a wholehearted will (*et mox, ut vellem, utique vellem*). At this point the power to act is identical with the will. The willing itself was performative of the action (*ibi enim facultas eas, quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat*). Nevertheless, it did not happen The body obeyed the slightest inclination of the soul to move the limbs at its pleasure more easily than the soul obeyed itself, when its supreme desire could be achieved exclusively by the will alone. What is the cause of this monstrous situation...?

'My tongue swore to, but my heart did not.' In a sense what Augustine brings to the fore is this statement in reverse. Bent on inwardness as he may be, he relentlessly drives the ruses of his inner thought and will outward.

Whereas Hippolytus speaks about a promise given — not seriously in Austin's view —, Augustine struggles with a promise to be given but prevented by the subterfuges of different wills from being solemnly and seriously said. The latter are, however, neither excuses or excusable nor do they *really* proliferate into different wills — or substances, as the Manichees would have it — although they decidedly seem to do so in the experience of every day life. All Augustine wants is a will that is the performative of action [13]: 'let it be now, let it be now'; an action that can only be 'done' by saying the word. But, whilst through his will he was involved in doing eccentric things that spring forward out of the very depths of his impotence such as tearing his hair and striking his forehead, he finds himself as yet at a considerable distance from wholeheartedly and single-mindedly 'touching and holding' the word.

So much then for the gist of what Augustine has been trying to say to his friend Alypius. Interestingly, this caution concerning adequacy reminds one of the 'reservations' Augustine makes with regard to the 'truthfulness' of his account of the vision at Ostia. Summarising the conversation with his mother and their being lifted up in the process beyond creation and beyond words, he admits that 'I [sic] said something like this, even if not in just this way and with exactly these words' (IX, x, 25; Chadwick, 172). Here we have yet another (reverse) version of the 'not quite saying'. Although by now Augustine may have assumed that words religious should be somehow his, the very moment of appropriation evokes another problem — as another side of the same coin —, the evanescence of the words so painfully acquired.

If we read book VIII (on the conversion) as somehow mirroring the vision of Ostia — a reading that can be sustained as I shall argue below when we ha-

[13] In view of Augustine's Platonic background, for language really to perform it has to come to perfection (cf. Anselm of Canterbury's *velle* as *pervelle*). In Austin's terminology that means that illocutionary acts ('.i.e. performance of an act *in* saying something as opposed to performance of an act *of* saying something' 101-1) have to be perlocutionary ('producing consequential effects upon feelings, thoughts or actions of the audience, or of the speaker, or of other persons' 101). Yet in Augustine perlocutionary acts are supposed to keep and even stress the imperfections and ambiguities of the illocutionary ones.

Of course, this is as far as any resemblance of Austin's views to Augustinian use of language can go. If Austin deals with 'ordinary language', Augustine and his medieval successors talk 'extraordinary language' based on the technical use of the liberal arts. Yet his remarks with regard to 'doing things with words' may be useful from an experimental point of view. If we look, for instance, at the distinction between 'locutionary' (»He said to me 'Shoot her!» meaning by 'shoot' shoot and referring by 'her' to her), illocutionary ('He urged me to shoot her') and perlocutionary acts ('He persuaded me to shoot her'), the point I am trying to make (which is quite out of the question in ordinary language) is that the conversion text 'put on the Lord Jesus' contains all three at once.

ve a look at the confessional method as breaking up the strict *ordre du discours*-, we are once more struck by a general indeterminacy toward the fixity of language and life. This contrasts sharply with the abundance of scriptural quotations that seem to structure the text and lend it, even when expressing doubt and desperation, a certain firmness in the shape of a continuous and uninterrupted flow of biblical language. If there are any gaps and hesitations, they are immediately filled up by Scripture as if continuity has to be warranted at all costs. Yet the bishop clearly marks his discourse with signposts warning the reader that the going has not been altogether smooth. Underneath the bombardment of biblical texts another (not so other) timid voice can be heard, taking shelter both for reasons of self-protection and of self-reinforcement. Paradoxically, that is exactly what the scriptural bombardment is supposed to bring about. Like the discovery we made that there is no room between the reading as ordered by the *tolle lege* and the conversion proper as the receiving of 'the light of relief', the inculcation of biblical language, far from functioning as authoritative *Probestellen* for the truth of the Christian faith-, paves the way for the arrogation of voice. As we have seen in the example of Augustine's mad talk in the presence of his friend Alypius, the search for that voice is not allowed to expand into, or to return to, the stirrings of the soul as the excusability of ever so many wills. It is compelled to will. That means that, in the end, it is compelled to read (*tolle lege*) and thus to appropriate voice. Inevitably, if self--protection only materialises in borrowing the voice of a biblical text rather than developing, the other way round, into a safe haven from which reading and living can be controlled, the question arises as to the exact status of that voice, just as the *da quod iubes, iube quod vis* has to be 'cracked' in order to protect it from turning into a submission to blunt dictatorship.

Like sincerity in autobiography, the place of the Bible in Christian thinking and writing tends to be taken for granted. Thus we happily agree that the *Confessions* are permeated with biblical texts, biblical thinking and feeling. What we, perhaps, do not realise to the same extent is the problem Augustine faced in getting himself to say the word, to arrogate its voice. Of course, we know about his resistance to the primitive and chaotic style of the Bible. But, in a sense, that feeling of repulsion was nothing compared to his fear of appropriation.

The problem itself was simple. 'Saying the word' without 'doing it' was no option after the long journey of shopping around in the world of sects and philosophical movements and after the serious inspection of the problems involved. On the other hand, not saying the word *and* not doing it would make

him look like an even greater fool since it would turn his behaviour into comedy and caricature not even allowing for the more serious business of failure as curse and tragedy. As a matter of fact, a tragi-comic note is not lacking in Augustine's description of his endless delays in making the decision. As the bishop reflecting on his wicked past very well knew, the rhetoric of delay and failure had charms of its own which no conversion could really wipe out. 'Though at every point you showed that what you were saying was true, yet I, convinced by that truth, had no answer to give except merely slow and sleepy words: «At once» — «But presently» — «Just a little longer please.»' But «At once», at once» never came to the point of decision, and «Just a little longer, please» went on and on for a long while.'...'Grant me chastity and continence, but not yet,' — he used to pray as an adolescent —, 'being afraid you might hear my prayer quickly...' The not quite saying (as the not quite saying *now*) here coincides with the not quite doing now.

All this talk of hesitancy only makes sense if measured against some kind of fixity, either the final outcome in the garden or the *da quod iubes, iube quod vis*, regardless of the question exactly how solid such an outcome as utter trust in the biblical voice will turn out to be. If we now reread the period of uncertainty as reaching its climax at the beginning of book VIII, it is one thing to isolate that episode from what is to follow and quite another to read it backwards, as it were, in the light of the 'final' outcome. In the first case we are one-dimensionally presented with a story of delay and postponement (as such not untrue, of course), in the second an atmosphere of shadow and fog is added which makes it more ghostlike and, to use a musical term, more symphonic. Needless to say, the combination of the two, shadow and fog being slowly lifted up and musical sound, is the stuff of opera.

The scenario of this Augustinian prelude to his version of a conversion idyll runs as follows. To bring out the contrast with his own lingering behaviour Augustine parades a number of people who had not hesitated but decided on the spot, 'in an instant', 'suddenly', 'unexpectedly', 'at once' and ...'recently'. First there is the example of the much respected scholar Victorinus who, after a long career in pagan philosophy, was not ashamed publicly to repudiate his errors and, on the basis of solid preparation as to the contents of the Christian faith, 'suddenly and unexpectedly said to Simplicianus [the priest who was to baptise him] (as he [Simplicianus] told me): «Let us go to the Church; I want to become a Christian»' (VIII, 11, 4; Chadwick, 136).

'As he told me' is an important feature here. Victorinus' story as well as the next one about the conversion of two soldiers at Trier are told by eyewit-

nesses whose straight and irrefutable account batter the indecisive soul of our *cunctator*. As stories they are clearly prefigurations of the conversion to come. But taken together as voices they suspend the element of distance in time and space. Instead of drawing a clear line between 'before' and 'after' (as in an orderly narrative) they dramatise the 'not yet' by the simultaneous sound of voices from the past, the present and the future. That is how 'shadow and fog' are being introduced causing the narrator Augustine to 'articulate' the ghostlike weakness of his own voice.

As for the element of time, Simplicianus — the priest, that is, who told Augustine about the instant decision of Victorinus to declare himself a Christian — had baptised Ambrose (as Ambrose was to baptise Augustine). But, if we apply the notion of *figura* in its tight version (leaving out the 'pre' of the 'pre-figure') 'was to' cannot be distinguished from 'had', future from past and present. Over this sequence of past, present and future baptisms hovers the 'ghost' of the formidable Ambrose who, together with Monica, looms large in the flesh throughout the *Confessions*. It is only from the viewpoint of this presentness of the past and future that the real suspense of pre-figuration, of the 'already there but not yet', of the conversion to come, makes itself felt.

There follows another story told by someone else to Augustine, a substitute, as it were, for the lack of voice on the part of the narrator himself.

> One day when Nebridius was absent for a reason I cannot recall, Alypius and I received a surprise visit at home from a man named Ponticianus, a compatriot in that he was an African, holding high office at the court. He wanted something or other from us. We sat down together to converse. By chance he noticed a book on top of a gaming table which lay before us. He picked it up, opened it, and discovered, much to his astonishment, that it was the apostle Paul. He had expected it to be one of the books used for the profession which was wearing me out. But then he smiled and looked at me in a spirit of congratulation. He was amazed that he had suddenly discovered this book and this book alone open before my eyes. He was a Christian and baptized believer (VIII, vi, 14; Chadwick, 142).

The passage — as the entire story — has Proustian-like overtones. It is set in quite an indeterminate key regarding the precision of its setting so as to turn almost languid and dreamy in the process. No reason can be recalled for Nebridius' absence (*non recolo causam*), no stated purpose of the visit can be given (*nescio qui a nobis volebat*), as if distractedly — was he not serious? — the

visitor happened (*forte*) to open the book on the table. At the same time this dreaminess of the 'not quite remembering' is counterpointed by notions of suddenness and surprise. 'He picked the book up (*tulit*) — without being told to do so —, opened it and discovered that it was Paul' (*tulit, aperuit, invenit*), much to his surprise (*inopinate*), amazed by this sudden discovery (*repente*).

The conversation continues in the same vein. Ponticianus starts telling of Antony and his monastic life about whom both Augustine and Alypius have to confess to be entirely ignorant. 'All of us were in a state of surprise, we because of the greatness of the story, he because we had not heard about it.' Their ignorance increases even further if they are told of the existence of monasteries not only in far away Egypt but in the very proximity of Milan, fostered by no less a dignitary than Ambrose (him again). Next it occurs to Ponticianus to drive the monastic message home to his ignorant audience by telling a story he had, though indirectly, been part of himself. The indirectness is striking and contributes, once again, to the effect of remoteness and alienation within the narrative of Augustine's own itinerary of hesitancy. The story is about a spectacular conversion of two of Ponticianus' colleagues at Trier ('the date I do not know but it was at Trier'). The company of four — all military men — divides itself up into two pairs and 'go out for a walk in the gardens adjacent to the walls'. Strolling (note: the dreamy leisure of holiday; the men are off duty!) in pairs one of the two 'happens on a certain house (*in quandam casam*)' that turns out to be a monastery. They enter and come across the *Life of Antony*. 'One of them began to read it. He was amazed and set on fire, and during his reading began to think of taking up this way of life and of leaving his secular post in the civil service to be your servant.' The long and short of the matter is that the reading soldier, followed by his colleague out of sheer solidarity, decides on the spot to enter the monastic life much to the admiration and envy of the other pair that hear about it on returning from their stroll, the positive side-effect of this 'division' being that Ponticianus' non-entering enables him to play an active role as 'messenger' in Augustine's narrative.

Within the conversion account in book VIII this is the furthest we can trace back Augustine's steps from the *tolle lege* and the subsequent discovery of the text 'Not in riots and drunken parties, not in eroticism and indecencies, not in strife and rivalry, but put on the Lord Jesus and make no provision for the flesh in its lusts.' Do we understand now, after this long journey into the night of the 'not quite saying' and the failure to arrogate voice, why it is precisely this text that does the trick rather than the Antonian 'go and sell' or the Alypian 'receive the person who is weak in faith'? So much is certain, the sce-

ne in which the cloud is finally lifted thanks to the singing voice of the *Waldvogel*, — 'a boy or a girl I do not know which/*quasi pueri or puellae nescio*' — is operatic to the core. If we do not read, then, this climatic scene — for climatic it undeniably is — as the outcome of a linear narrative, but take the *tolle lege, tolle lege* to be the (sung) command to Augustine to arrogate voice, we may catch a glimpse of that voice becoming momentarily his. For once, the word has become the performative of action. At the same time we know that, final though this result may seem, it cannot be a description of a state of mind or a state of affairs. The text about 'not rioting and not being drunk, putting on Christ, and making no provisions for the flesh in its lust', electrified as it is by the *tolle lege*, does indeed contain all the voices heard so far, first and foremost those whispering the concupiscence of the 'not quite saying'. As a result, this arrogation of voice is to be read and listened to as a symphony the playing of which is not over yet. For, just as Augustine does not fill us in about what happened in between the reading and the moment of certitude (since the one cannot be distinguished from the other), so this moment of 'being given what is commanded' cannot be pinned down to the bare facts of history. Addressing himself to Him whose giving what he commands is prayed for in one and the same breath with the request that He 'command what he wills,' Augustine makes sure that the song continues to be sung. What we have here is a promise — rather than facts —, not a promise, that is, to live a better life but to move from the metaphysics of excusability and ignorance to 'the plain saying that *our word is our bond*.' No doubt that promise is a serious one. But exactly how plain is it? What about the (not) 'joking or writing poetry' while giving it?

4. The promise of conversion and the return of voice

If at first glance Cavell's criticism of Austin on the issue of seriousness looked like being bent on keeping the language of fiction and theatre within the bounds of 'ordinary speech' like the giving of a promise, his *A Pitch of Philosophy* turned out to include more than that. Ending his autobiographical reflections with an analysis of the operatic voice, he apparently had managed to introduce elements of the theatrical into the description of his very own life as a professional and performing philosopher. Now the issue at stake here is one of voice — one's own voice not excluded — rather than the relation between reality and representation. In *A Pitch of Philosophy* Cavell is far from wanting to erase the difference between fact and fiction. And if some may be concerned by the fact that such an operatic approach cannot avoid achieving just

that, it should be pointed out that the real problem lies not so much in lending a musical or theatrical touch to one's own existence as in the nature of representation. If the ultimate consequence of Austin's concept of performativity should be that all (ordinary) language is in a sense performative, hard-core descriptivity would end up being the exception to the rule. But, once again, it should be realised that this being so does not wipe out the distinction between fact and fiction. It would only mean that the descriptive nature of quite a number of languages like the historical, the biographical and the majority of autobiographical ones are representations of a kind that, inevitably, leave out a lot of 'reality'. No big deal here since this is the very condition of much, if not all, of the academic and, more generally, the reflective trade. It would be quite another thing, however, to take the descriptivity thus established for the one and only mode of faithfully representing reality and, consequently, to blame the likes of Cavell for being non-descriptive, for including the performative in their attempt to commit to paper what has been or what is going on so far in their lives and those of others. It is, in other words, not the sole privilege of descriptivity to be accurate. On the contrary. Performativity may have to contribute to further precision where the flatness of the descriptive falls short of fully 'representing' reality *wie es gewesen*.

Conversion is a case in point. If Newman's conversion was, as we have seen, a point of no return including the 'tragic' consequences of there being an irreversible order, Augustine's conversion asks for a different assessment and, therefore, for a different poetics. Whilst Newman's account was deliberately descriptive in that it aimed at stating a case and convincing others of its truthfulness without resorting to interior motifs, Augustine, although likewise renouncing the excusability of the interior, did not, and could not, remember his conversion as a change from one state to another. As a result, we cannot expect him to defend the sincerity of such an alleged step. All we can do to trace what really happened is to analyse the nature of the voices that have come together in the moment of conversion and to search for the way in which they are made to sound simultaneously. For that purpose we may need a different kind of mimesis from the descriptive and narrative one, one that does justice to the operatic elements of the *Confessions* and brings out the structure and operation of voices, one that presents the cluster of the senses, memory and time as the poetical principle it is.

To some extent we have anticipated the use of this poetical principle by reading the conversion story, not as moving from A (hesitancy, postponement) to B (conversion proper), but as the quest for truth that is kept in sus-

pense retrospectively by the magical voice (*tolle lege, tolle lege*) of the final outcome. Yet it is precisely the final outcome that is so problematic, no less so from the after — than from the pre-conversion viewpoint. And to bring the problem full circle, should this particular kind of tension not be in the way of our getting a grip on conversion and confession, the magic of languid postponement and ignorance would not be so dramatically driven home to the reader nor would the latter enjoy reading the *Confessions* as a 'tragedy' that gives him pleasure.

As we know by now, what the 'final outcome' really comes down to is the performative of a promise. This then is the moment to link that promise, as announced above, to the notion of confession proper. Once we have established that link, it will become evident that the not keeping of that promise is neither simply a matter of occasional lapses nor is it due to a structural incorrectability. Its being seriously spoken while not excluding the non-serious will rather turn out to be part and parcel of the sincerity of the confession as such.

Conversion being subsumed under confession means that it is memory in action under the auspices of the Augustinian notion of time. One of the implications of those three elements, confession, memory and time operating as a seamless unit is that the linearity of narrative is being destroyed and replaced by the verticality of God on the on the one hand and the human soul — of which memory is the performative — on the other. Both are unfathomable. From a literary point of view there is no more room for representation or mimesis here. Instead, what at first glance looks like an orderly narrative, is in fact a running text full of signposts that contain, in a preliminary and temporary fashion, the author's efforts to reflect the depths and heights of addressing himself to God. Small wonder that we have a prayer here rather than a firm narrative. For it is only through prayer as a performative that the mind attaches itself to it own source — doing things with words — thus bridging the gap not only between itself and its maker but also between the self and the self. Prayer reflects exactly this process — or rather this ever repeated moment of arrogating voice — and here we also find an explanation for Augustine arrogating the biblical voice. It is language (seemingly) external to himself which is proven to have been carrying and creating his self all along: before you were born I have chosen you (that becoming the focus of attention in the later Augustine). The technical structure underlying this confessional prayer looks like this. From the vast palaces of memory the mind reproduces the stored material of sense data and ever present ideas. The perspective from which this action is

carried out is the present, not the past or, for, that matter, the future; the present, the *praesens praesentis*, which is the one and only truthful condition under which the mind can operate truthfully both in relation to God and itself. So, if Augustine's mind confesses to God about his conversion, his hesitations before, his lapses after, his excitement during the conversion, any statement he makes is by definition a statement about the present (the nature of the confessee being such as to allow no other option). Whatever is brought to the surface form the bowls of history or the expectations of the future is revealed as it is now in the relentless spotlight of the present. From the viewpoint of the mind the focus on the present is what Augustine calls the *attentio quae perdurat*. At the same time the success of the present to manifest itself is severely undercut by the fact that it has no extension whatever turning, as a result, the *attentio quae perdurat* into a contradiction in terms. We cannot even realistically say that the present is there since the moment we say it it has become past already (*quia in puncto praeterit*).The apparent paradox we face here is the well-known Augustinian aporia of the status of time. A question less frequently discussed than the problem of time proper is the possible consequences of this stance for the conversion story and indeed for the *Confessions* at large. The easiest (and most popular) way out would be to associate the story of the *Confessions* with the yoke of the human existence as it is being lived in the region of dissimilitude (*regio dissimilitudinis*) brought about by the distension of the soul (*distentio animi*). All suffering, all hesitancy, all concupiscence and lapses appear to be the result of our living, estranged from ourselves as we should be, from our being exiled into past memories and future expectations without being able to hit the present, to say the word, to arrogate voice as ours spoken here and now. However, the fact that the sorry story of our lives is at no time allowed to be seen as distinct from our own mind which in turn is tied up to the closely knit unit of time and memory, the fact in short that there is no *distentio* without *animus*, implies that each and every extension is permeated by a stronger though perhaps less visible attention/intention. In terms of time that means that extension is forever in the grip of the indivisible present. In terms of memory that means, that it is forever brought to the surface as a present of the past (*praesens praeteriti*) and a present of the future (*praesens futuri*).

The implications of the Augustinian stance on time and memory and the resulting intertwinement of *distentio* and *attentio* are quite dramatic. Any possibility of reading the story of the *Confessions* as a descriptive narrative is wiped out on the spot. Nor are things made any better if the reader adds his emotional sympathy to the narrative making the tears and sighs of the *Confessions* as well as its elation and relief devotionally his.

Descriptivity having gone (accompanied by devotional appropriation), there is no other way of reading Augustine's conversion than as a performative. Refusing to do so would immediately sever the ties between God and the soul, the soul and its attention, preventing attention from spreading out into distention as well as from returning to the present of the *attentio quae perdurat*.

All this may be indisputably true, but where does it leave the poor reader? Given the fact that reading the conversion story as a linear account moving from A to B is brandished as a false attempt to dramatise the vicissitudes of the *distentio animi*, what can he do? Should he turn inward? But that route is being blocked as well, if not by Wittgenstein and Austin (as another *praesens futuri*), then certainly by the present of the present in the shape of the *attentio quae perdurat*. Yet from the viewpoint of the reader's expectation it is precisely this indivisible moment of the present that leaves a big black hole in his reading experience, being the one and only moment that cannot be grasped and therefore cannot be said. Not even Augustine himself pretended to be capable of solving this aporia of time. Thus, reading the conversion story, for instance, our reader would end up with the exact opposite of what it appears to be. The moment of *peripeteia*, the dramatic change of events being deprived of its central position, the heart of the matter seems to be taken out.

Now it cannot be denied that the turning inward of the mind or soul is a major Augustinian theme. If I have so far indeed joined the Wittgensteinian and Austinian criticism of the scheme 'inward-outward' in order to move away from the realm of excusability and subterfuge, we are still left with the fact of Augustine's own inwardness as well as with the question whether or not it falls under Austin's verdict of not being serious (even if we extend, with Cavell, the serious so as to include the non-serious). Of course there is no historical reason why Augustine should have to conform to either Wittgenstein or Austin or Cavell — in more than one aspect he does not. But that does not excuse us for leaving, as far as Augustine is concerned, the question unanswered that Cavell posed to himself — rephrasing and supplementing Austin's initial thoughts with regard to the matter — whether his word was his bond, whether his voice was his own.

Noli foras ire, in teipsum redi, what does it mean? So much is sure, it is indeed central to Augustine's thought and experience. But the turn inward of the self has to be supported and sustained by fixity, eternity, God. 'Who can lay hold on the heart and give it fixity, so that for some little moment it may be stable, and for a fraction of time may grasp the splendour of a constant eternity?' Suppose then that the soul dared turn inward independently, without the fixity of eternity, it would drown immediately into voiceless depths of darkness. On the other hand, turning inward in the company of the fixity of eternity has as such nothing to do with exterior support of the divine, or, for that matter, of divine names or language. It is as interior as the soul, in all its fixity as unassailable as the *praesens praesentis* which in its indivisibility can be said to be a reflection of eternity. Consequently, so far the turning inward, important though it may be for Augustine, is nameless whilst the razor I developed with the help of Austin and others cuts off any attempt to name it at random, narration-wise, religiously or philosophically, and thus to furnish it with unwarranted extensions.

In sharp contrast with this as yet nameless interiority is Augustine's sustained love of language. In spite of all I have been saying about the absence of plot, mimesis and peripeteia a strong case can be made in favour of precisely such a reading. And since he never really ceased to be the professional rhetorician he had been trained to be, Augustine himself could hardly blame the reader for being spellbound by his own persona as storyteller, even though he readily admits that his love of the senses in general and of language and music in particular keeps seducing his converted self into ever so many lapses.

If we want to get any grip of what is going on in the *Confessions*, the two aspects of turning inward on the one hand and the sheer exteriority of language on the other have to be taken together and analysed as one corpus presented to us in the shape of uninterrupted prayer. In other words, having left behind us the realm of both inwardness as excusability and improper extensions in the guise of descriptive narratives of the soul's suffering, we now have to turn to the immense world of the senses and have it sink down as it were into the cluster of memory and time, the present and eternity. It is this very process of reshaping and rewriting reality — the subject-matter of the *Confessions* — that cost Augustine so much pain because, in order to turn inward in this special manner, he had to give up a world whose shape and sound he loved passionately, being unable to see for a very long time that refusing to do so would mean a continuation of false promises and split identity. Even the wholeness of passion and the sense of belonging as suggested by the world of vision, hearing, touch, smell and taste could no longer conceal the reality of a fake existence. It took him a very long time as well to realise that this very reshaping and rewriting might produce even better looks and sweeter sound.

What happens then if this world of the senses in which Augustine had been living so abundantly and by which he keeps being drawn after his so-called conversion ceases to provide the material for storytelling and is instead

lowered toward the inner regions of the soul? What happens if this lowering down is not first and foremost to be characterised as a mental or psychological turn inward — because that would leave the event inarticulate and would as such be prone to be the stuff of excusability —, but as that which it apparently is for Augustine, a confession, a spoken and written prayer? Next, turning away from the surface level of the world of the senses, how is this move to be measured?

In book XI on time Augustine has discussed the way in which we measure time with the help of the famous example of Ambrose's hymn *Deus creator omnium*. In his search for measuring a long time and measuring a short time he confronts the fact that reciting Ambrose's hymn syllable by syllable he knows that the one is short and the other long, but that he can only make that statement after they are 'past and gone.' To do so at the very moment of their being long or short would mean being able to grasp the presentness of time. Yet it is the mind that knows the poem in its entirety. It is the mind therefore that is capable of undertaking the operation of measuring by processing not the sound of the syllables proper but their being in its memory 'which stays fixed'. Thus the process of measurement (of a poem or psalm, for instance) consists of lengthening and shortening through an 'attention which is continuous' and focuses on the present time without extension. Sustaining that focus yet having to move (extend somehow) to prevent getting suffocated it splits as it were in a *distentio* toward the past and the future in which the expectation of the future shortens and the memory lengthens, 'until all expectation is consumed, the entire action is finished, and it has passed into the memory' (IX, xxvii, 37-8; Chadwick, 242)).

If this is the way to measure time in reading a hymn or a psalm, why should the reading of a text such as the conversion story be any different? One may object that reading a text is not the same as measuring time, but is it? So much we must know by now: the story does not move in a linear way from A to B as it is not descriptive but performative in a very special manner, being directed to God. As a result, neither writer nor reader can be neutral observers of a narrative that develops from a beginning to an end. Instead, what is being spread out is the expectation of the author both inside and outside his 'story' whilst it is being shortened and cycled back, lengthening in the process, toward the memory from which it springs and where it has been residing all in one piece and all along ('the attention being continuous'). This simple saying or narrating a text is further complicated by the fact that it is 'lowered' into memory — comprised to be extended and comprised again, or, rather, com-

prised uninterruptedly in view of the continuous attention-, presented, told to God who is ever present, indivisible and unassailable.

Yet it is hard to believe that this dense technical structure of Augustinian time and 'narrative' would really eliminate the suspense of peripeteia and conversion altogether. In fact, it does not in manner of speaking. Just as, after the conversion, the world of the senses continued to exist, so the infrastructure of rhetoric did not vanish at a stroke. To take that infrastructure at face value, however, without asking further questions would mean not to read Augustine seriously. So, admittedly, the stories of Simplicianus and Ponticianus in book VIII do indeed prefigure Augustine's eventual conversion and articulate hesitancy and postponement. But let us refine the characterisation given above of the entire conversion story from Simplicianus till the garden scene as operatic since we are now able to assess what 'figurative' rather than 'pre-figurative' looks like. As in a musical piece which on the surface level is written in a tonal and thematic way whilst at the same time harmony keeps being distorted, the confessional mode of the story cuts short each and every moment of hesitation. It is sheer atonality in the midst of tonal extension. Addressing the account of his life to God, Augustine keeps 'the attention continuous'. Hence it follows that any moment of distension, whether it be before or after the conversion, although it makes good stuff for storytelling, cannot stand on its own feet. As such it is unsustainable. Being linked to the remembering mind (*distentio animi*) which in turn is linked, without interruption, to the ever present God, it blows up on the spot the request for 'chastity and continence but not yet' without, however, simultaneously filling in the gap with (biblical) text or voice. Thus the book on the table being picked up casually by Ponticianus is a frightening scene. While anticipating the things to come if we read it as a 'traditional narrative', it is at the same time overtaken — 'attention being continuous' — by the singing voice of the child: *tolle lege, tolle lege*. Now the full impact of that which *is* being read comes to the fore. Couched in biblical language a voice is presented to Augustine which he can make his own: 'Not in riots and drunken parties....' This discovery not being the result of a quest but of a once spoken yet ever resounding indivisible voice and command of God (*tolle lege...*), the past and future momentarily coincide in the present of keeping 'drunkenness and eroticism' at bay and 'putting on the Lord Jesus Christ'. Without turning into descriptivity (how could it in view of its being linked inside the very text to the performing soul!) exhortation and promise momentarily appear as a fact. So it seems, at least. As a result of the special, memorial structure of the *Confessions* its verticality lends it a touch of lightness and fragi-

lity, the grave mood and tone of the surface text notwithstanding. Is such lightness and fragility bearable and sustainable? Is Augustine's conversion as framed by the *Confessions* sincere and serious? Can we, for our part, take it seriously? What is the difference if any, not between fact and fiction, but between this particular, untouchable 'fact' and a promise so seriously spoken?

5. Jokes and poetry

'Give what you command and command what you will.' For one single moment Augustine appears to have willed single-mindedly, without multiplying his will into many and without extension and *distentio*. The arrogation of voice by which this willing materialised was given in the shape of the text commanded by the singing voice to be read. Here Austin's requirement of seriousness seems to be met, excusability gone, 'accuracy and morality alike' being firmly 'on the side of the plain saying *our word is our bond*.' Yet not all is well. True, so much we can safely say: the seriousness of the conversion does not 'consist in its being uttered as (merely) the outward and visible sign, for convenience or other record or for information, or of an inward and spiritual act..., a description, *true or false*, of the occurrence of the inward performance.' Inward though Augustine's confessions may be, he cannot be accused of using interiority as an excuse for not keeping his bond, for saying the word he finally says (reads) non-seriously. Such a move is simply blocked by the relentless analysis of the will in which manifold willing as the underlying structure of excusability, was reduced to willing *tout court* and forced to come to the surface of text and sound, and thus to arrogate voice. What we do not know, however, is how to handle a conversion so called as a 'promised fact', a promise kept here and now, a word which really is a bond, a voice that has absolute pitch.

To get a better grip (if any) on this matter, let us make a detour and bypass even Cavell's Wotan (whose 'making his word his bond caused the downfall of his house') as well as his Don Giovanni (in whose case 'all of a man's words seem to take the form of promises and none of them to have the constitution of bonds'). If we turn once more to the confessions of the swindler Felix Krull, we have someone whose life — the reliability claim of its description notwithstanding — seems to be one broken promise and is yet presented by the 'autobiographer' as lived in the service of a self-imposed duty to keep a bond. After Krull has succeeded in his plans to have himself declared unfit for military service by faking an epileptic attack during the medical examination, he, for one single moment, has second thoughts. How fine would the military uniform have looked on him and what a pity to abandon voluntarily such a 'fashionable way of life', he muses, coming to his senses after the brilliant delivery of his act of distraction, hesitancy and ignorance. Next he realises that it would have been a big mistake to enter that existence of order, discipline and form. And although it was precisely a kind of military discipline, self-control and exposure to danger that had shaped his extraordinary life of deceit and make belief, it rested in, and was conditioned by, a freedom that would have been incompatible with 'a vulgarly factual state of affairs (*ein plump tatsächliches Verhältnis*).' 'Granted that I was to live in a soldier-like fashion, it would have been a gross mistake if I had thought it imperative to live *as* a soldier. Yes, if so lofty a feeling as that of freedom were to be assessed in a rational way, it could be said that precisely this motto: to live soldier-like but not as a soldier, in a manner of speaking rather than literally, in short, to be allowed to live by way of similitude (*im Gleichnis leben zu dürfen*), brings to the fore the true meaning of freedom.' [14]

Little does it help us if we point out that, in contrast to Krull's fondness of 'similitude', for Augustine the latter manifests itself primarily in the guise of dissimilitude representing sorrow, alienation and exile in the *regio dissimilitudinis*. For Krull the fact that 'all that is transitory is just a similitude' represents the epitome of performativity. As such it is the one and only way of keeping his bond. 'To live, not the life of a soldier, but like a soldier' means truly to play the role of a soldier rather than be one in a *plump* descriptive way. Here the 'non-seriousness' of Wotan's curse and Don Giovanni's empty promises are transcended into a 'seriously spoken promise' as the ultimate 'performative of action' in which the non-seriousness is at once acted out and absorbed. The effect of the seamless bond between the serious and non-serious is that it prevents us from phrasing this triumph of theatricality in terms of similitude or dissimilitude or, for that matter, in terms of mimesis even if the latter were sheer parody (which, of course, it is). Like Augustine's tearing his hair and striking his forehead, the scene of Krull's medical examination has its moments of shaking and quaking when he works himself up into the pretence of an epileptic attack: 'my head turned this way and that way...my shoulder and arms looked as if they were out of joint...' Yet, in order to make the scene work, including its non-serious nature, it is not dissimilitude or *distentio* we should first and foremost focus on but the 'attention that is continuous/*attentio*

[14] Thomas Mann, *Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull* (Frankfurt am Main: Fisher, 1967), 84.

quae perdurat'. If we realise that Goethe's *Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis/ Das Unzulängliche hier wird's Ereignis...* is the serious source of Krull's stated ambition to live by similitude, it may seem, allowing as it does on first reading for breathing space between desire and fulfilment, a slightly more plausible way of relating, in an orderly movement from A to B, *attentio* to *distentio*, identity to dissimilitude, past and future to the presence of the present. But, like the sound of the child's singing voice — or, for that matter, the music of Mahler's Eighth Symphony or a performance of *Faust* —, once the 'words dance or sleep' things are quite different. Put in terms of *attentio*, for Mann's Krull and, perhaps, retrospectively, for Goethe's Faust as well, *Gleichnis* has become the performative of action. Thus, rather than being on the side of dissimilitude proper, the 'dancing and sleeping' that shape the *Ereignis* suspend any temporal or spatial friction and constitute a present. Consequently, 'to live soldier-like' is more of an event (*Ereignis*) than 'to live *as* a soldier'. And if the inevitable question arises as to what we are to make of sincerity and deceit, seriousness and non-seriousness in a situation in which the one can no longer be distinguished from the other, there is reason to refer, once more, to Cavell's 'autobiographical' turn to opera: 'It suggests itself that these figures [of whom, we may now add, Krull looks like the most accomplished one (MBP)] are causes for opera because it is in opera that humans are shown to have at all times more than one register in which their words are uttered, so that the question of the relation between what is said and what is heard, hence the question of who utters, hence of sincerity, is continually posed.'

Although we may as yet not be able to measure the depths of sincerity and the seriousness of promises, some progress has undeniably been made. On the one hand, the excusability of interiority has been blocked, wills have been reduced to will and voice was arrogated. On the other hand, dissimilitude was deprived of a special status because of its being linked to intention/attention, the truth of present and event (*Ereignis*). In other words, dissimilitude can only survive in the guise of similitude as presence, sincerity and truth. Conversion can be defined as lending voice to that present, of putting an end to hesitation and alienation and coming to one's senses. Yet this progress is to be branded as negative since it cannot be lived here and now. Like Krull's soldier-like way of life it is an event that stages similitude and dissimilitude while absorbing it as though it were one protracted, self-fabricated epileptic attack. Again, such an experience is to be called unsustainable even if we translate epileptic theatricality into the split seconds of a mystical vision. At the same time this is

the one and only way in which the sincerity of Augustine's 'autobiographical' account and the truth claims involved can be honoured.

This is the moment then to assess the nature of the Augustinian concept of theatricality, sincerity and truth. Generally speaking we are inclined to read Augustine's criticisms of the theatre as based on the very Christian notion of the factuality of the created world which turns any supplements of the human imagination into a superfluous and dangerous affair. Analogously, a side effect of this focus on the truth of creation can be found in a (supposedly) emerging literary realism. A classic example of this realism is the scene of Alypius' passion for gladiatorial games as discussed by Erich Auerbach in his *Mimesis* [trans. U.R. Trask (Princeton: Priceton University Press, 1953)]. Alypius' boasting to his friends that he could stay aloof, his eyes closed, while the others would immerse in the seeing and hearing of the spectacle, was painfully brought down:

> His eyes were riveted. He imbibed madness...He was not now the person who had come in, but just one of the crowd which he had joined, and a true member of the group which had brought him. What should I add? He looked, he yelled, he was on fire, he took the madness home with him so that it urged him to return not only with those by whom he had originally been drawn there, but even more than them, taking others with him (VI, viii, 13; Chadwick, 101).

According to Auerbach we witness here the birth of a new style: the *sermo humilis*, the low style that used to be the exclusive domain of comedy but now 'encroaches upon the deepest and the highest, the sublime and the eternal' (72) 'The inner, tragic, and problematic' event is embedded in concrete contemporary reality. The age of separate realms of style is over...' So what we have here is the coming out into the open of the formerly sovereign inner self, stoic or otherwise. And, in spite of Augustine's reputation for inwardness, it is on the surface level of the senses that the inner battle is fought, and lost; as a result, there is no real excuse for Alypius' failure to keep his promise. But 'accuracy and morality alike being on the side of the plain saying that *our word is our bond*' does not imply that the realism of Alypius' downfall can be sustained. Granted that this version of an 'epileptic' attack is not to be traced back to the invisible depths of ethical space', its being condensed into the stupor of madness — no longer being his own person — raises ever so many questions as to the status of the entire scene, not so much in 'reality' as, rather, in time. It is time that makes the notion of 'representation' — the subtitle of *Mimesis*: 'the representation of reality' — a rather dubious one. Taken in a superficial

sense, representation as *mimesis* would seem to imply the notion of plot including its characteristics of temporal succession. Now it would be unfair to blame Auerbach for ignoring altogether the problems involved. At the end of his book he discusses at length omnitemporality as a leading theme in the modernist novels from Proust to Joyce. Yet, although he does point to omnitemporality's presence in Dante, like so many others, he seems to take its absence in the narrative of the *Confessions* for granted. In the end, what Auerbach admires most in the scene of Alypius' theatrical addiction is its realistic description. And, of course, there should be no doubt as to the innovative aspects as well as to the supreme, rhetorical quality of the passage. But its very splendour tends to conceal its problematic status if assessed from the viewpoint of the constitutive elements of the Augustinian quest for truth: time and memory. It is those elements that undermine any attempt at interpreting this passage in terms of descriptivity blowing away as they do the surface structure of temporal succession. However, even if we replace the poetics of descriptivity and temporal succession by more accurate — more Augustinian — 'narrative' tools such as similitude and dissimilitude, problems only increase. True, Alypius' addiction can very well be characterised as yet another manifestation of life in the *regio dissimilitudinis*. But marking the 'difference' is not the sole privilege of dissimilitude. As I have pointed out above, it is the *attentio quae perdurat* that first and foremost operates as the drive behind alienation, exile and negativity. That very same *attentio* triggers restlessness, keeps it going and intensifies it up to the point of transforming it into a 'presence' of sorts. There is no guarantee, however, that it manifests itself at all times in its most perfect guise. Distension and dissimilitude, apart from taking on their obvious shape of 'difference' proper (distance, exile etc.) keep being the other side of the same coin (of attention and similitude, that is) and may as well surface as mockery and fake resemblance. Thus Alypius' addiction turning into madness mimics, so to speak, Augustine's arrogation of voice at the conversion or during the intimate conversation at Ostia. The threat of this mock presence of the present is so overwhelming for Augustine and, it should be added, so continuous that there is no basic difference between its pre-and after-conversion manifestation. The lapses into the realm of the senses as described in book X testify to the tenacity of unsettling intensity and stupor resulting from the mind being caught by a look or a sound, frozen into an *attention quae perdurat* that usurps the legitimate place of the one and only original.

So the freshly established *sermo humilis* is quite misleading if it is supposed one-dimensionally to represent reality, there being no such thing. What does

present itself to the believer and writer alike is creation out of nothing, which, unlike the falsely reassuring diastase between matter and spirit in Manichaeism, has to be taken for what it is, sheer temporality lacking any potential of extension in itself and, morally speaking, lacking any room for excusability. Consequently, the factuality of creation, rather than offering itself as a suitable object of description, is uninterruptedly involved in its efforts to *be*, to sustain itself within the flux of time. That flux, in turn, has no reassuring effects either. No comfort is to be drawn from having oneself carried upon the wheel of time. Thanks to the incessant incisions of the present any suggestion of flux and extension is interrupted and condensed, driven forward in expectation while being called back from memory. From the density of this process there is no escape. Not for one single moment is one allowed to free oneself from this particular shape of time and creation, let alone that one might be at liberty to float freely alongside the stream of facts and events and come up with stories about what is going on inside; stories that would in turn exceed the boundaries so tightly set.

It is in this context that Augustine's criticism of the theatre and literature as a world of deceit and make belief has to be assessed. On two occasions Augustine discusses the pitfalls of theatricality, first, in the account of his getting acquainted with the arts of reading and writing (book I, xii, 21-23) and, next, when dealing with the problem of tragic pity (book III, I, 1-3).

In book I Augustine introduces the problem shrewdly by reminiscing about his aversion to learning Greek as yet another example of vanity and sin but at the same time, on a more positive note, as the unexpected advantage of having limited his training to the fundamentals of 'being able to read whatever I find written, and to write myself whatever I wish.' The use of 'myself' and 'whatever I wish' (*ut et legam, si quid scripto invenio, et scribam ipse, si quid volo*) here will turn out to have a greater impact on both the structure, and the nature, of theatricality within the *Confessions* than its casual appearance would seem to suggest. For the time being Augustine proceeds to confront the so-called simplicity of that basic training with the 'legend' of literature:

> This was better than the poetry I was later forced to learn about the wanderings of some legendary Aeneas (forgetful of my own wanderings) and to weep over the death of a Dido who took her own life from love. In reading this, o God my life, I myself was meanwhile dying by my alienation from you, and my miserable condition in that respect brought no tears to my eyes.

> What is more pitiable than a wretch without pity for himself who weeps over the death of Dido dying for love of Aeneas, but not weeping over himself dying for his lack of love for you, my God, light of my heart, bread of the inner mouth of my soul, the power which begets life in my mind and in the innermost recesses of my thinking (I, xii, 19; Chadwick, 15-6).

It should be noted that Augustine's criticism of literary imagination is not primarily directed at the duplication of reality into a shadow existence. It is the disconnectedness of the imagined pity in the face of the human heart that turns literary weeping into an empty and disingenuous affair. As a result, 'realistic' weeping, rather than being seen as a descriptive alternative to superfluous theatricality, is supposed to come up with simpler and better reading and writing. As I shall argue, for Augustine this better reading and writing is to be preferred over mindless enjoyment for its own sake (in spite of a natural inclination to favour the latter) and, instead, firmly linked to love, memory and time. An example from Proust's *A la recherche du temps perdu* may illustrate the point. Musing about the harshness of Françoise, the maidservant in the hero's parental home at Combray, the latter remembers how this woman expressed her dislike of one of her fellow servants by forcing her to peel asparagus day after day in spite of the fact that it inflicted severe attacks of asthma on the poor girl. Yet the next moment the same 'cruel' woman could be seen weeping over the reading of some news in the newspaper. Appearances notwithstanding, the point of reference is not the 'reality' of the scene versus inauthentic tears but the hero's memory being triggered by the word 'asparagus' bringing to the surface the fact — now understood — that once upon a time asparagus figured on the menu with a puzzling frequency. [15]

In a similar vein any step Augustine takes in his *Confessions* is bound to be a memnotic one. As such it is about establishing a present. In that sense tears are to Augustine what asparagus was to Proust. Tears being all over the *Confessions* their fake appearance is brought to the fore by the authentic weeping at the time of the conversion as remembered by the mature bishop. Yet maturity and authenticity are not primarily the outcome of a history as little as their continued presence can be guaranteed after the tale of history had been told. Just as Françoise's combined talents at 'realistic' bossiness and 'literary' weeping turn the asparagus eating company into a potentially violent scene, so the *reading* of Aeneas' weeping over the death of Dido, as criticised by Augustine,

[15] Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu*, I, ii :*Du côté de chez Swann* (Paris: Pléiade, 1987, vol. 1), 122.

freezes sadness into sadness preventing the reader from linking his weeping to a self. In his view that is precisely the worst that may happen to tears whose very function it is to keep memory awake. What is required, then, to guarantee the mind's alertness is a different reading, a different poetics. Underlying Augustine's own 'more fundamental' reading of Aeneas' weeping over Dido is the (potential) omnipresence and omnitemporality of tears. Even though a story is being told about times gone by or, for that matter, a desire is being expressed for a future as yet far off, those tears, like the smell of asparagus, may come to the fore at any moment and anywhere. Consequently, any moment tears as the 'presentation' of human emotion and thought may have to be tested on the spot.

The second passage in which Augustine discusses the temptations of theatricality focuses on love and tears, tears and agonies turning out to be 'the objects of love'. In fact, the problem that holds the centre of the stage here is an old one: why does tragedy give pleasure?

The opening words of book III *Veni Karthaginem*/I came to Carthage bode ill; and ill, indeed, looks the behaviour of the provincial boy having his first, great time in the big city and becoming acquainted with love. That it was his being 'in love with love' that made him feel over the moon for some time rather than his having a suitable object of love, or an object at all, was something he only realised in retrospect. And, once again, remembering the shakiness of love for its own sake cuts a long story short by comprising its exuberant nature into the stilled moment of mental captivity.

> I rushed headlong into love, by which I was longing to be captured (*rui etiam in amorem, quo cupiebam capi*)...My love was returned and in secret I attained the joy that enchains. I was glad to be in bondage, [happily] tied with troublesome chains (*et perveni ad vinculum fruendi et colligabar laetus aerumnonis nexibus*), with the result that I was flogged with the red-hot iron of jealousy, suspicion, fear, anger, and contention.
>
> I was captivated by theatrical shows (*Rapiebant me spectacula theatrica*). They were full of representations of my own miseries (*plena imaginibus miseriarum mearum*) and fuelled my fire. Why is it that a person should wish to experience suffering by watching grievous and tragic events which he himself would not wish to endure? Nevertheless he wants to suffer pain given by being a spectator of these sufferings, and the pain itself is his pleasure. What is this but amazing folly? For the more anyone is moved by these scenes, the less free he is from similar passions. Only, when he him-

self suffers, it is called misery; when he feels compassion for others, it is called mercy. But what quality of mercy is it in fictitious and theatrical inventions? A member of the audience is not excited to offer help, but invited only to grieve (III, i, 1; Chadwick, 35-6).

To capture (*capio*), to captivate (*rapio*) express the enjoyment of bondage. At the same time they mimic the one and only bondage to be desired, which is 'captured' by the humble and poor and rejected by the proud. 'What is wrong with us? What is this that you have heard? Uneducated people are rising up and capturing (*surgunt indocti et coelum rapiunt*) heaven and we with our high culture without any heart-see where we roll in the mud of flesh and blood.'

If we translate Augustine's wanderings in the *regio dissimilitudinis* into terms of distension and attention as the instruments of the soul that implement time, the following picture emerges. Theatricality as the ultimate manifestation of the soul's self-estrangement and narcissistic involvement with itself is incapable of expressing itself merely as distension. 'Attention being continuous' an attempt is made in the theatre to imitate not only extension but also intention albeit it in the guise of captivity. It is, however, not the basic structure of the theatrical fabric that is wrong in the eyes of Augustine, as, indeed, after the abandonment of the Manichaean habit to pinpoint evil, for him there is little or nothing to be called wrong as such. By misdirecting the movements of the soul, the one big mistake being made is to separate time from love, or, to put it differently, to prevent love to blossom fully, from its outward manifestation in body and language to the innermost recesses of the mind. That is what Augustinian realism is about. For once more it should be noticed that from the Augustinian viewpoint there is no clear-cut reality by which theatricality should be countered. The battleground is time rather than an immovable substance of being.

But what about 'the pleasure of tragedy'? How else is human behaviour to be made dynamic and dramatic but by the duplications and mixtures of tragedy that produce the sweetest balsam imaginable, the love of pain? Or, to phrase the question differently, is Augustine able to come up with an alternative that, being a better play, produces better enjoyment? Exactly what role is time supposed to play in outdoing theatricality?

'All that is transitory is but similitude.' How reassuring would this be if we knew exactly what the relationship between similitude (*Gleichnis*) and the unachievable (*Unzulängliche*) would look like. One of the supreme qualities of the theatre is that, for one restricted period in time, the suggestion is being offered

that the two, similitude and the unachievable, meet, for better or for worse. For Augustine, too, extremes do meet. Their mutual embrace is much tighter, however, than any spectator would dare, or wish to, dream. Acting on the assumption that problems of authenticity and sincerity do not lie in the fictitious nature of the theatre proper but rather in its narrow (temporal) scope and superfluous extensions (up to the pleasure of tragedy), the *confessor* pretends to be able to do better. Augustine's claim of 'realism' is based on the fact that he addresses himself directly to God, his maker and maker of the universe. As a result, the 'realistic' theatre, far from vanishing out of sight, has become continuous. Involving God means there being no moment at which similitude is no event (*Ereignis*), no moment at which fear and pity are not simultaneously — and substantially — love and mercy, no moment at which a decision can be deferred, a promise not kept.

No moment, too, at which sincerity can be distinguished from 'jokes and poetry'? Where there is no denying that Augustine, in producing the *Confessions*, has been reflecting upon his retrospective promises 'while writing poetry', the problem, far from being solved, seems only to increase in complexity. If promises are bound to be kept, incapable, within the confessional boundaries, of escaping the eye of continuous attention, how on earth are they to be expressed without falling back into the realm of delay, inauthenticity and insincerity?

Looming mysteriously behind Augustine's restlessness is the musical and memorial unity of Ambrose's hymn: *Deus creator omnium...* There is a sense, then, in which life for him is a musical piece, or for that matter, something like opera. As in opera, so for Augustine 'the question of the relation between what is said and what is heard, hence the question of who utters, hence of sincerity is being continually posed' displaying a countless number of voices. But, just as in opera the voices on the stage are sustained from the pit, so Augustine's song of strife, deceit, ambition and betrayal is deeply embedded — both expanded and contracted — in the dark and unfathomable sources of sound. But what about excusability? For Augustine, as for Cavell, the only way of 'performing' responsibility is to arrogate voice. For a promise to be 'more than merely a matter of uttering words', for theatre to represent reality, for a word to be a bond, time has to be assessed for what it is. The world of the senses sinking down to the 'fields and vast palaces of memory' whilst the future is slow at filling up the gap of oblivion thus left behind, the one and only way the present manifests itself is in an almost violent cry: *da quod iubes, iube quod vis*. The answer to this prayer: *tolle lege, tolle lege*, forever waning and forever

recurring, sings of time as a continuity of sorts, enabling Augustine, like Cavell, to look himself in the face, 'sincerely', and ask: 'Am I ready to vow...that I have an ear, that I know my mother's tongue of music to be also mine? The hills are different ones now, but the world is, I'm glad to say, the same when I have to catch my breath at such promises. Are they mine? Have I, throughout these pages, been asking anything else?'

'Pawn, lease and promise', what more can be said about the arrogation of voice? And if Augustine's quest seems to have ended in a profounder sense of security than Cavell's question mark would seem to allow for, the opposite holds true. Indeed, the very fact that such security is charged with the electric power of time makes the arrogated voice exceedingly shaky as well as overwhelmingly strong. That, in the end, is what the mystery of attention and intention comes down to. For, once Augustine has entrusted his fate of confessor and writer alike to his Confessee, the latter's rest and eternity are less remote than the image of the weeping sinner suggests. Keeping firmly rooted in the process of forgetting and remembering, hope and fear, distension and attention, the exclamation, at the end of the *Confessions*, 'But you, the Good, in need of no other good, are ever at rest since you yourself are your own rest' is not a descriptive but a performative one. As such is has to be arrogated, uninterruptedly and integrally. Out of the combination of those three elements, arrogation, continuity and integrity, springs a sincerity that, being the performative of attentive action, is theatrical to the core. Why? Because it takes 'jokes and poetry' to shape a promise that is a fact, to make life bearable for someone with absolute pitch, to keep Ambrose's hymn in mind integrally while is it being recited or sung. For, while the *attentio quae perdurat* looks unsustainable and yet ever present as the 'general esthetic vigilance without which we cannot hope to snare the sense which is for ever rising to the surface of the form and becoming form itself,' it embraces the soul's manifestation as *distentio*, staging, so the speak, a play of exile and return that does not cease to be linked to someone who is his own rest. Discrepancies as ever so many proofs of obliquity and makebelief may be the inevitable accompaniment of this 'play'. But failure to arrogate voice is out of the question as neither stuttering and hesitancy nor 'the not quite saying' offer an escape into 'the invisible depths' of excusability. As for the voice itself, being not at liberty not to be spoken, the show must go on. Together those possibilities and impossibilities constitute sincerity as the refusal to resort to excusability and the determination to keep one's bond. Thus sincerity is the business of 'jokes and poetry' if only to demonstrate that the turn inward into the vast fields of memory is

identical to supporting the sense rising to the surface of form. Since there is only one moment in which the possibility of its realisation can be grasped (*capio, rapio*) sincerity comes to the fore when the *da quod iubes* and the *tolle lege* meet. That is when time does what it ought to do: reveal the awesome gift of truth, and the seeds are sown for a *longue durée* as one protracted prayer for the sustainability of voice.

> What man can enable the human mind to understand this [God being ever at rest]? Which angel can interpret it to an angel? What angel can help a human being to grasp it? Only you can be asked, only you can be begged, only on your door can we knock. Yes, indeed, that is how it is received, how it is found, how the door is opened (XIII, xxxvii, 53; Chadwick 304-5)/*et hoc intelligere quis hominum dabit homini? quis angelus angelo? quis angelus homini? a te petatur, in te quaeretur, ad te pulsetur: sic, sic, accipitur, sic invenietur, sic aperietur.*

Coerências pensantes e aporias vividas da questão do tempo nas *Confissões* de Santo Agostinho

Carlos H. do C. Silva
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

Resumo

Pretende-se analisar as *coerências pensantes* da questão intelectiva do tempo, perante *as aporias vividas* e as incoerências, entretanto ocorrentes, numa mais ampla problematização da temporalidade nas *Confissões* de Santo Agostinho. Mais do que uma *consciência aporética* ou de uma transcenção criadora e espiritualmente diferencial, diagnostica-se uma *aporética da consciência,* assim conduzida para o plano das conciliações psicológicas e morais, das concessões emocionais do pensar em relação à vida. Tiram-se ilações de carácter temático e histórico para o devir do pensamento e da espiritualidade ocidentais.

1. Agostinho viveu e depois tenta compreender a sua vida. A busca filosófica era caracterizada assim: *primum vivere deinde philosophare*, como se o mistério encarnacional tivesse de ter significado já como ordem *hermenêutica* e não apenas adensamento extático de consciência (ontológica). O projecto das *Confissões* [1] excede assim aquela compreensão singular e aspira a uma narrativa universalizante do valor da própria vida. Isto é, na perspectiva catequética do Doutor da Igreja, só importa a memória do tempo vivido na perspectiva da *doutrina* que apura a partir da inteligência da Escritura [2] e da chave hermenêutica da criação do tempo e seu sentido reconhecido em Deus. [3] Donde as *Confissões* serem o extraordinário testemunho duma reconstrução do sentido

[1] Dez anos após a sua conversão ao neo-platonismo, c. 397-401.
[2] Desde o *De vera religione*, 389-391...
[3] Como foi já sobejamente mostrado por vários Autores: P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1968; etc.

do passado transformando-o, nesta condição narrativa, numa memória universalizável [4] e como modelo de caminho pensante e espiritual cristão: do exterior ao interior, deste ao superior...

Porém, aqui não pretendemos valorar o óbvio deste testemunho *doutrinal* [5], mas a montante do mesmo, tomar o tema do tempo neste Autor, para menos discutir ideias do que ensaiar a compreensão das suas vivências. Interessa-nos, ao arrepio da esplêndida e linda retórica do seu texto, e ao contrário da sua célebre declaração de que «se me perguntam o que é o tempo, não sei; se não me perguntam, sei» [6] — que, de facto, Agostinho só sabe o que é o tempo, apenas compreende a vida, pensando-a (por grande e honesta que seja aquela confissão de perplexidade), pois, ao nível do vivido, de verdade não o sabe, (tal também a aporética testemunhal nesta obra).

A sua concepção do tempo, tocando embora as perplexidades dos momentos numa detida análise do devir e dos êxtases temporais, que, sem dúvida muito fica devendo ao neo-platonismo [7], afasta-se, por outro lado, da experiência noérica plotiniana [8] do *agora eterno*, preferindo-lhe a duração psicológica permitida pela *distensio animi*. [9] E, se é certo que na sua central intuição do instante como tangência do circuito móvel do tempo à eternidade ainda ecoa a certeza iluminativa, o vislumbre sapiencial de um estado de consciência que

[4] Sobre este tema remetemos para nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A memória essencial segundo Santo Agostinho» (Comunic. ao «Simpósio Agostiniano», Fac. de Teol., U.C.P. — Lisboa) em 13 Nov. de 1987 (a publicar).

[5] Como salientámos na primeira parte do nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A doutrina diferencial dos *graus de perfeição* segundo Santo Agostinho», in: *Didaskalia*, XXVI-1 (1996), pp. 117--193; *vide* pp. 117 e segs.: «Estatuto doutrinal do pensamento agostiniano».

[6] Invertemos aqui a ordem do dito original: *«quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio»* (*Conf.*, XI, 14, 17) Veja-se, de algum modo, o paralelo com PLOT., *En.* III, 7, 1, ls. 4-9. Cf. Gerd HAEFFNER, S.J., «Anotações à pergunta agostiniana sobre a essência do tempo no Livro XI das «Confissões»», in: *Rev. Port. de Filos.*, XLIV-1 (1988), pp. 81-97.

[7] Influência de Porfírio e de Plotino... Cf. Paul AUBIN, *Plotin et le Christianisme*, Paris, Beauchesne, 1992; ainda: J. O'MEARA, «Augustine and Neo-platonism», in: *Recherches Augustiniennes*, I (1958), pp. 91-111. Ainda de lembrar o *Contra academicos* de 386.

[8] Cf. *En.* 3, 7, 3 (sobre o «eterno») e 3, 7, 11 (quanto ao «tempo»), distinguindo os níveis da *intelecção* diverso do da *diánoia* e da *percepção* discursiva... *Vide* como a posição agostiniana, ao contestar, esta imobilidade neoplatónica se aproxima e antecipa o sentido bergsoniano da *durée*. Cf. o clássico estudo de Jean GUITTON, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1971; Sigurd BÖHM, *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne*, Paris, Cerf, 1984; *vide infra* n. seguinte.

[9] Cf. n. anterior e veja-se o sentido da *distensio animi* na *diástasis zoés* plotiniana. M.-F. SCIACCA, «Forme e momenti del tempo secondo i livelli della libertà. La «distentio» agostiniana», in: *Augustinus*, 13 (1968), pp. 397-407; Gerard J. P. O'DALY, «Time as *Distentio* and St. Augustine's...», in: *Rev. des Études Augustiniennes*, XXIII, 3-4 (1977), pp. 265-271.

transcende o temporal, por outro lado, a caracterização latina e «fatal» do *nunc stans* e da inextensão do instante levam-no a preferir as coerências temporais que o articulam na continuidade densa, psicológica e histórica, dum passado, presente, futuro. [10] Ou seja, não o ritmo diferencial, pulsátil ou instante, do sempre novo, mas o modelo logóico do recolhimento na continuidade sempre reactualizável, isto é, como *memória*. [11]

É este o notável labor da reflexão agostiniana ao rebater a concepção helénica dominante do tempo como mera «imagem móvel da eternidade» [12], nesta espécie de eternidade em movimento perante o relógio referencial duma psicologia do tempo. Então, o «meu» agora, a duração vivida do tempo passa a ser referida pela faculdade dotada dessa inesquecível marca divina... a *memória* como o sermos lembrados por Deus «antes» do tempo. [13]

Porém, a *memória*, se parece ecoar ainda o sentido duma *anamnese do essencial* [14], uma reminiscência não desse «antes» mas do «sempre agora», por outro lado, converte-se na economia das *Confissões* numa dilatação psicológica, histórico-narrativa, cuja coerência seja capaz de integrar os vários momentos vividos numa mesma vida. [15] Quer dizer que o nunca do *êxtase temporal*, paradoxalmente instantâneo e transiente, que poderia constituir o *ex exaiphnês* da hipótese platónica do *nûn estín* parmenidiano [16], traduz-se na unidade constante dessa duração vivida. E, mais do que o modo cristão de pensar pela *Providência* o sentido coerente do *destino*, é uma estratégia doutrinal que valoriza a continuidade de vários momentos vividos e não a descontinuidade desses mesmos vários motivos pensantes. [17]

[10] Cf. R. J. O'CONELL, *St. Augustine's Confessions, the Odyssey of Soul*, Cambridge (Mass.), Harvard, 1969. Ainda L. BOROS, «Les catégories de la temporalité chez saint Augustin», in: *Archives de Philos.*, 21 (1958), pp. 323-385.

[11] Sobre este sentido de *continuidade* cf. O. LECHNER, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, München, 1964; Richard SORABJI, *Time, Creation and the Continuum, theories in antiquity and the early middle ages*, London, Duckworth, 1983, pp. 163 e segs: «Mystical Experience in Plotinus and Augustine».

[12] Cf. PLAT., *Tim.*, 39 b-d.

[13] Quase ao modo do eco da Carta paulina: *Ef*, 1, 4 e segs.

[14] Como desenvolvemos em trabalho citado *supra* n. 4.

[15] E que virá a ser, amplificadamente, o esquema do *De civ. Dei*, ou seja, da «filosofia da História» agostiniana. Cf. E. COLOMER, «Tiempo e historia en S. Ag.» in: *Pensamiento*, 15, (1959), pp. 569-586, ainda E. HOFFMANN, «Platonism in A.'s Philosophy of History», in: *Philosophy and History. Essays presented to Ernst Cassirer*, Oxford, Clarendon Pr.,1936, pp. 173-190.

[16] Cf. PLAT., *Parm.* 156d e PARMÉN, Frag. 8, v. 5 (in: DIELS-KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin/ Zürich, Weidmann, 1966[12], t. I, p. 235).

[17] O que equivaleria a ponderar livremente outras hipóteses realmente alternativas do *destino*. St.º Agostinho, embora pretendendo eliminar o *fatum* antigo, não deixa de lhe seguir uma *ordo* global, como a do Lógos estóico. Cf. Joseph MOREAU, *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*, Paris, Belles-Lettres, 1939, pp. 158 e segs.

De facto, se se descer à micro-lógica [18] das intencionalidades do discurso agostiniano, talvez se possa constatar o voluntarismo, o desejo mental de cerzir num todo coerente o que, antes do mais, são as várias instâncias do aparentemente incongruente. E esse tecido de articulação dá-se no âmbito das labilidades pensantes e linguístico-retóricas tornando viável na referida memória alargada o que poderiam, outrossim, constituir «alçapões» ou hiatos da narrativa, aberturas para outra consciência. [19]

O pensamento agostiniano move-se, pois, em hierarquias do mesmo, formas de reflectir na mesma vida o diferente, e não de sentir que várias instâncias vitais povoam a ordem pensante duma real diversidade. Dito de outro modo, como se no regime da vida tal um «outrar-se» não tivesse forçosamente de advir a síntese psicológica do *memorial* ou da *memoria*. [20] Memória que é, pois, para Santo Agostinho, um verdadeiro *simulacro da eternidade*.

2. O que fica da sua experiência espiritual é mesmo a *amorosa lembrança* do ápice (*in ictu trepidantis aspectus*) [21] duma experiência que, por gradualidade [22], ou mais abruptamente lhe revele a *inutável e verdadeira Eternidade*: «*...sed aciem figere non evalui et repercussa infirmitate redditus solitis non mecum ferebam nisi amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem.*» [23]

Mais tarde, de modo, mais *impregnado* por uma interior verdade — *de uita tua aeterna certus eram, quamuis eam in aenigmate et quasi per speculum uideram...* — a sua conversão plena dá-se pela confirmação duma não maior certeza, mas

[18] Nossa perspectiva de «descer às profundidades», da ordem conceptual ao infra-conceptual, quais «petites perceptions» (cf. LEIBNIZ, *Nouv. essais*, II, 9, § 1), ou seja, às intencionalidades mínimais que suportam ulterior *ordo* de significação aparentemente óbvia. *Vide* n. seguinte.

[19] Não tanto, por exemplo, a memória do prazer passado, mas a consciência do prazer da memória... Fica, em larga medida, confundida a vontade autónoma e lúcida com o prolongamento dum desejo que ganha justificações mentais e morais. Sempre o mesmo ciclo do *éros* platónico, posto que com as notáveis hierarquias extremadas no pensamento cristão de Agostinho. *Vide* J. Cerqueira GONÇALVES, «La dialéctica del querer y del poder en San Agustín», in: *Estud. Agustiniano*, III-3 (1968), pp. 545-552.

[20] Cf. *Conf.* VII, 17 e segs. Aquela expressão pessoana do «outrar-se» pode parecer estranha no contexto agostiniano, porém ajuda a tornar claro como Agostinho ultrapassa as reais *alternativas vividas* numa pretensa mesma coerência mental... Cf. E. LÉVINAS, *Le temps et l'autre*, Paris, Quadrige/ P.U.F., 1979, pp. 65 e segs.

[21] *in ictu* ou *ekpléttesthai* como se encontra no grego...Cf. ainda P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, ed. cit., pp. 157-167.

[22] Como ainda na *visão de Ostia*: *Conf.*, IX, 10, 23 com sua mãe... Sobre tal gradualidade lembre-se já a lição do *De quantit. an.*, 33, 76...e *vide* nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A doutrina diferencial dos *graus de perfeição* segundo Santo Agostinho», in: ed. cit., pp. 134 e segs.

[23] *Conf.*, VII, 17, 23: «porém sem força para fixar o meu olhar e retomado, pela minha fraqueza, ao meu habitual, apenas em mim permanecia uma amorosa recordação (notícia), como se do apetitoso cheiro dum alimento, que todavia ainda não pudesse comer.»

mor estabilidade neste mesmo estado: *nec certior de te, sed stabilior in te esse cupiebam*. [24]

Ainda levedado pelo sofrimento da morte de sua mãe e pela densidade dum *conhecimento da sua situação* à pretensa luz dum *modelo de divina verdade* do mesmo [25], Agostinho situa a sua confissão num presente, na intimidade silenciosa desse *ser conhecido por Deus*; porém na voz do seu *sentimento* — *clamat affectu* [26] —, ou seja, nessa mesma condição temporal assim *recordada e alongada*, traduzida como tal.

A finalidade da *confissão* aparece, deste modo como uma medicina do tempo (passado) que *excita o coração* [27], não o deixando adormecer em *derrotismos*; ao contrário é a viva *recordação* da infinda misericórdia de Deus na transformação da miséria e fraqueza próprias. [28] É, pois, este o caminho mediativo de regresso a Deus, afinal os vastos espaços da *memória* [29], como possibilidade tanto da evocação imagética do passado, como da *reminiscente* presença dessa marca divina, a possibilidade de lembrar o próprio esquecimento... [30]

E, sem pretender aqui desenvolver o tema da memória na riqueza da sua caracterização segundo St.º Agostinho, impõe-se que se remeta para este trânsito da *memoria* e *memoria sui* para a *memoria Dei* [31], já que é especularmente n'Ele, na lembrança em que permanentemente Deus nos ama *antes da constituição do mundo...* — «*Tarde Vos amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei!...*» [32] — que se encontra a consciência temporal e da narratividade da mesma.

No entanto, embora esta economia quase platónica e anamnésica do mais Essencial, possa levar à definição da temporalidade recorrente ao Eterno, Agostinho ainda referirá os conteúdos mnésicos alienantes, as tentações imagéticas de vários tipos, e, por conseguinte, nesta memória não-purgada, a indispensá-

[24] Cf. *Conf.*, VIII, 1, 1. Vai-se transpondo o (desejo) sensível para o inteligível *à medida que se anula inteligivelmente o desejo sensível!*

[25] Cf. *Conf.*, IX... e X, 1, 1.

[26] *Conf.*, X, 2, 2.

[27] Actualmente recuperável no esquema «psicanalítico». *Vide* ainda P. RICOEUR, *De l'interprétation — essai sur Freud*, Paris, Seuil, 1965, pp. 243 e segs.

[28] Cf. *Conf.*, X, 3, 4.

[29] «*et uenio in campos et lata praetoria memoriae ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum...*» (*Conf.*, X, 8, 12).

[30] Cf. *Conf.*, X, 16, 24-26; *vide Conf.*, X, 17, 26: «*Magna uis est memoriae... et hoc animus est, et hoc ego ipse sum.*»

[31] Cf. *supra* n. 4; *vide* ainda P. A. GARDEIL, O.P., *La structure de l'Âme et l'Expérience Mystique*, Paris, Gabalda, 1927, 2 ts., t. I, pp. 69 e segs.

[32] Cf. *Conf.*, X, 27, 38: «*Sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui!...* Cf. A. SOLIGNAC, «Note: *Sero te amavi*», em: «*Confessions*» in: «*Oeuvres de St. Augustin*», Biblioth. Aug., t. 14, Paris, Desclée, 1962, pp. 569-572.

vel mediação de Cristo, a excedência desta *memória de Deus activa na humana condição do pecado.* [33]

Donde que, quase a inteira análise do problema do tempo [34], como se disse, fique a elidir o presente nesta latência não ex-stática do acontecer: «*quanto ao presente, se fosse sempre presente, e se não se tornasse passado, já não seria tempo mas eternidade...*» [35] E, isto mesmo é negado na *espessura* psicológica do *momento presente*, como se o mínimo entre passado e futuro... : «*si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam uel minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur; ...*» [36]

Afinal, a métrica do tempo é a deste *nunc stans* que passa, e o movimento constitui para St.º Agostinho o quadro, não dessa medida, mas do que pelo tempo é medido. [37] Ora, se o tempo não aparece como movimento, mas como sua medida, remete assim para o âmbito *mensurativo da consciência*, posto que como actividade psicológica. [38] Ou seja, o devir temporal equivale a um modo métrico que Agostinho identifica como uma certa *dis-tensão* da mente — *nihil esse aliud tempus quam distentionem* [39] —, ou dessa consciência. Esta perspectiva *duracional* e psicológica do tempo [40] converte em «eco» o que é o vivo do acontecer e integra forçosamente naquele referido quadro memorial o diverso de cada instante: «*... tendimus ad mensuram uocis, quasi sonaret, ut aliquid de interuallis silentiorum in spatio temporis renuntiare possimus...*» [41]

Não quer isto dizer, como se sabe, que St.º Agostinho não dê relevância a

[33] Cf. *Conf.*, X, 43, 68-69. É Ele (Cristo) quem me lembra de *mim*... Cf. Lope CILLERUELO, «La Mística de la «Memoria Dei» en san Agustín», in: *Estudio Agustiniano*, 8 (1973), pp. 401-448. *Vide* também: J. N. BEZANÇON, «Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin», in: *Recherches Augustiniennes*, III, (1965), pp. 133-160.

[34] Cf. *Conf.*, XI, 10, 12 e segs.

[35] *Conf.*, XI, 14, 17: «*praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas.*»

[36] *Conf.*, XI, 15, 20: «*se se intelige um elemento do tempo que não possa ser dividido em mínimas partes de instantes, é isso apenas que se pode dizer o presente.*» É a noção do «átomo» do presente...

[37] Recorde-se o tempo aristotélico como «número do movimento» (*Phys.* IV, 11, 220a 25) agora transitando para o «número da consciência», ou «consciência do número»!? — de qualquer modo numa interiorização psicológica.

[38] Como já em Basílio de Cesareia, Gregório de Nissa, etc. Cf. J.F. CALLAHAN, «Basil of Caesarea. A new source for St. Agustine's theory of time», in: *Harvard Stud. in Class. Philol.*, 63 (1958), pp. 437-454; também: R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, ed. cit., pp. 287 e segs.

[39] *Conf.*, XI, 26, 33. Cf. *supra* n. 9.

[40] Cf. *Conf.*, XI, 27, 36. Mas, uma coisa é evocar o passado como tal, outra, reviver o passado como presente... O *tempo*, pelo contrário, é «miragem» de alma em Plotino! Cf. Jean TROUILLARD, «Raison et mystique chez Plotin», in: *Rev. des Études Augustiniennes*, XX, 1-2 (1974), pp. 3-14.

[41] *Conf.*, XI, 27, 36: «*tendemos para a medida do som como se ressoasse, a fim de podermos proclamar algo no espaço de tempo sobre os intervalos do silêncio...*»

uma outra *intencionalidade* da vivência do tempo, justamente como *intensio* e até expectativa [42], mas a leitura *memorial*, por predominante, (e aqui convocada pela natureza mesma das *Confissões*), aponta para uma valência *narrativa* inclusive na leitura do tema da Criação e dá o timbre fundamental à coerente reflexão agostiniana. [43] Por o tempo haver sido criado por Deus, a própria relação fundamental do ser criatural dá-se nesta remissão à origem e fim de todas as coisas [44].

3. E, se se salientam estes contornos do equacionamento da temporalidade segundo a economia das *Confissões*, será ainda porque nos assistem grandes dúvidas quanto a esta leitura cristã da vida [45], longe quer da eminência da *memória realizativa* do Reino no anúncio paulino, quer na perspectiva evangélica *kairológica*. [46] Aliás, em muitos dos desenvolvimentos da experiência espiritual cristã [47], quer no central sentido *encarnacional e sacramental*, quer na valorização mística do *tempo presente* [48], até ao próprio «esquecimento de si» na Autora da «Histoire d'une Âme» [49], encontra-se a passagem do *psicológico*, e ilusório da consciência narrativa, para o *noético* e *pneumatológico* da «hora» de Deus, num diverso adensamento de tudo em cada momento, na cruz vivida da eternidade no tempo. [50]

[42] São as três dimensões essenciais desta intencionalidade *passada — memoria; presente — contuitus, e futura — expectatio*... Cf. Maria Cândida M. PACHECO, «Tempo e memória em St.º Agostinho», in: *Rev. Port. de Filos.*, XXXIV, (1978) — 4, pp. 325-338.

[43] «*Das metaphysische Problem der Zeit*», in: Erich LAMPEY, *Das Zeitproblem nach den Bekenntnissen Augustins*, Regenburg, 1960, pp. 39 e segs. *Vide* ainda Étienne GILSON, «Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin», in: *Recherches Augustiniennes*, II (1962), pp. 205-223.

[44] Cf. *Conf.*, XI, 30, 40.

[45] Ao contrário da lógica *sacramental* e de *reactualização real* do mistério cristão. Lope CILLERUELO, «Por qué «memoria Dei»?», in: *Rev. des Études Augustin.*, X-4 (1964), pp. 289-294.

[46] Cf. Oscar CULLMANN, *Christ et le temps*, Neuchatel/ Paris, Delachaux & Niestlé, 1966; James BARR, *Biblical Words for Time*, London, SCM Press, 1969.

[47] Entre outros, *vide* ORÍGENES, *Perì Archon*, 1, 2, 11...; ainda DIONÍSIO, Ps.-Areopag., *Nom. Div.*, 10, 2-3...

[48] Sobretudo a *oração da presença*, da «hora presente»: cf. P. DE CAUSSADE, *L'Abandon à la Providence divine*, trad. port., Braga, Livr. Cruz, 1956; ainda: LAURENT DE LA RÉSSURRECTION, *L'Expérience de la présence de Dieu*, in: ed. Conrad de Meester, «Écrits et entretiens sur la pratique de la Présence de Dieu», Paris, Cerf, 1991, pp. 205 e segs.

[49] Cf. «*l'oubli de soi*»: *vide* Sainte THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Manuscrits Autobiographiques*, [*Histoire d'une Âme*], A 10, 24 (in: «Nouv. Éd. du Centen.», Paris/Lisieux, Cerf/ Desclée, 1992, p. 53): «...j'ai compris que pour devenir *une sainte* il fallait beaucoup souffrir, rechercher toujours le plus parfait et *s'oublier soi-même* (...).» (último sublinhado nosso).

[50] *Aeternitas*, não apenas a *sempitaernitas* (como em Boécio), ou o adensamento do *recolhimento* nesse «outro tempo» de *atenção* (hebr. *kavanah*) e de (hebr.) *hitbodedut*, ou seja, «recolhimento», concentração plena... Cf. Moshé IDEL, «*Hitbodedut* as Concentration in Ecstatic Kabbalah», in: Arthur GREEN (ed.), *Jewish Spirituality, from the Bible to the Middle Ages*, («World Spirituality», t. 13), N.Y., Crossroad, 1989, pp. 405-438.

A amálgama entre tal valência volitiva e espiritual do tempo e as dimensões afectivas que caracterizam também o sensibilíssimo discurso agostiniano tornam ambígua a doutrina do tempo nesta perspectiva; tanto podendo ser a sublime *oportunidade* para uma *consciência aporética* da vida e das tentativas de a pensar sem um contágio da Transcendência criadora [51], como sendo possível representar a mera *aporética da consciência* já traduzida no híbrido de *conciliar psicológica e moralmente*, concedendo às emoções do pensar perante a vida. [52]

Por outras palavras, a *emoção* (que não o espiritual e despojado *sentimento*) [53] contagia a procura duma inteligência da vida e acaba, pois, por reduzir esta, do excesso gnóstico e espiritual, a uma doutrina de conciliação harmónica com as durações e o variado da experiência vivida. Ficam, porém, de fora as razões instantes, o enigma último de porquê naquele momento e não noutro, já que a explicação em termos de orientação global da vida e procura dum sentido, essencialmente pela *memória*, acaba por se quedar numa fenomenologia meramente hermenêutica. [54]

Mas estas são justamentes as promissoras coerências pensantes da inteligência do tempo segundo a lógica da *distensão da alma* que, entretanto, ficam aquém das riquíssimas aporias vividas do jovem Agostinho. Nas *Confissões* encontram-se, de facto, diversos passos em que, sob a aparente coerência narrativa e tal economia doutrinal como memória pensante, se deixam entrever outras dimensões de *incoerência vivida*, de uma outra ainda vital inteligência, que tanto se poderá considerar infra-mnésica, quais recessos mais ocultos e perturbadores da mesma [55], como supra-memorial, abrindo para o testemunho real duma outra linha de conduta. [56] Aliás, é conhecido este teor da forçosa menor sinceridade das *Confissões* entre o vivido diverso daquilo que, depois, representa a sua narrativa e até doutrinal leitura.

4. De facto, uma coisa é ter vivido percursos temporais sem a consciência dos mesmos, ou seja, de forma mais ou menos automática ou pulsional; outra,

[51] Seria Deus a lembrar-nos.

[52] Já uma «desculpa» humana pretensamente querida de Deus!

[53] É ainda a lógica do *éros-desejo*. Cf. René ARNOU, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome, Pres. de l'Univers. Grégorienne, 1967.

[54] Como mais tarde no modelo husserliano de análise desta 'conciência interna' do tempo: Cf. E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, (in: «Husserliana», t. X), Haag, M. Nijhoff, 1966.

[55] «Esquecidos» ou *passados sem detida referência*, como, por outra parte, se explicaria o 'olvidado' na psicanálise...

[56] Como se poderia documentar, indirectamente, na literária e aguda perspectiva crítica montada por Jostein GAARDER, em *Vita brevis, Carta de Flória Emília a Aurélio Agostinho*, trad. port., Lisboa, ed. Presença, 1998.

a de re-constituir em consciência metódica isso mesmo: «*et aliud est de siluestri cacumine uidere patriam pacis et iter ad eam non inuenire...*» [57] — ou seja, St.º Agostinho distingue entre o *fim* e o *meio*, o que lhe permite, quer esta abertura de *dilação viática* em relação a esse almejado, quer *retroactivamente* em relação a uma não aceitação de que, na economia do chamamento cristão, o fim se dê em cada delineamento do caminho de vida. [58]

Donde o lugar ou âmbito para o lamento da sua vida mundana: «*de meo uera temporali uita nutabant omnia et mundandum erat cor a fermento ueteri...*» [59] Será o tema do homem dividido (uma mesma consideração de *duas vontades*: carnal e espiritual — «*duae uoluntates meae, una uetus, alia noua, illa carnalis, illa spiritualis...*» [60]), mas — reconheça-se — mais pelo modo *dual de pensar isto*, do que na sincera plastia que parece prolongar a sensível apetência na inteligível e dialéctica ascensão espiritual. Por isso, quando em vários passos se declara *frágil* — *sed ego infirmior...* [61], — omite, tanto a força de o dizer, como a tenacidade de tais apegos. A leitura estritamente intelectual da sua vida moral dervirtua o que ao nível da emoção há-de justamente ser catalizador da força da sua conversão cordial, ou, por outras palavras, da correspondência ao apelo da graça divina. [62]

Porém, mesmo aqui, neste fundamental passo, ainda a retórica agostiniana quer fazer ressaltar a lógica de mor alegria no contraste com o anterior pesar — e o que pareceria uma coerência, manifesta-se, entretanto uma vital limitação ao puro *dom* de Deus, justificação indirecta até da sua mesma incoerência de vida: «*edendi et bibendi uoluptas nulla est, nisi praecedat esuriendi et sitiendi molestia...*» [63]; «*sempre maior é o gaúdio quanto maior a pena que o precede*» [64]

Donde que a leitura do seu «atraso» em corresponder à vontade espiritual acabe por ser menos uma resistência carnal [65] do que a espiritual reserva, a par-

[57] *Conf.* VII, 21, 27: «*uma coisa é avistar do cume dum monte a pátria da paz, outra não conseguir lá chegar...*».

[58] Não o *imediato*, a 'imediata mediação', mas a *mediação do imediato*, o adiamento estratégico, ou seja, literalmente, o «fazer tempo». Cf. *Conf.*, VII, 21, 27, ls,. 23 e segs. Também o sentido da continuidade no «além»: «They [the saints] will continue (*continuari*) in an everlasting (*sempiterna*) life of contact with the divine wisdom.» (cf. R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, ed. cit., p. 167).

[59] *Conf.*, VIII, 1,1.

[60] Cf. *Conf.*, VIII, 5, 10.

[61] Cf. *Conf.*, VIII, 1, 2.

[62] Cf. *Conf.*, VIII, 3, 6 — conversão e lágrimas de felicidade na mesma...

[63] «*O comer e o beber não causam nenhum prazer, se não forem precedidos do tormento da fome e da sêde.*» (*Conf.*, VIII, 3, 7-8) — Repare-se que consiste na justificação do positivo pelo negativo!

[64] Cf. *Conf.*, VIII, 3, 8: «... *ubique maius gaudium molestia maiore praeceditur.*».

[65] Não sendo de afastar a nota «traumática» na biografia de Agostinho. Cf. Uta RANKE-HEINEMANN, *Eunuchen für das Himmelreich*, Essen, Hoffmann und Kampe V., 1988.

celar correspondência à imediatez da *graça* e da *vida*, uma profunda incoerência e desacerto de *hora*, em vez de justificada demora por causa do hábito, tal como refere. «... *sed «modo et modo» non habebat modum et «sine paululum» in longum ibat. (...) lex enim peccati est uiolentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam inuitus animus eo merito...*» [66]

Aliás, a suposta justificação mais autêntica desse *adiamento — de die in diem...* —, proviria precisamente desse *não se aperceber (mentalmente) um fim certo para onde orientar o seu percurso* [67]. Donde que grande parte da sua experiência do tempo seja assim do *intervalo inexplicável* entre o «instante em que ia ser outra coisa» (*«punctumque ipsum temporis, quo aliud futurum eram...»*) e aquele em que se sentia retido pelo hábito (*«Retinebant nugae nugarum et uanitates uanitantium...»* [68] desse mesmo *hiato* e delonga...

Se, mais tarde St.º Agostinho vai reflectir que *a matéria informe não pode estar sujeita ao tempo, porque sem ordem e movimento* [69], poder-se-ia pensar no acerto da transposição de tal caótico para a experiência, menos temporal, que ele estava a viver, sobretudo ligada com os magmas da sensibilidade [70] e da questão da continência face a esse puro iterativo, esse obsessional do sexo. [71] No entanto, a admissão dum livre arbítrio e duma ordenação possível, nesse nível, leva-o a admitir a lógica do pecado, se bem que suspeita por aquela não real assumpção do tempo, de tal ou tal situação: «*...et a fundo cordis mei exhauriens abyssum corruptionis. Et hoc erat totum nolle, quod nolebam, et uelle, quod nolebas.*»... [72]

À descrição desta passagem como das *trevas* para a *luz* faltará, então, a lucidez da consciência daquelas mesmas *trevas assim iluminadas*, pois doutro modo

[66] *Conf.*, VIII, 5, 12: «*mas estas palavras «agora, agora» não tinham sequência e o «pequeno instante» já ia longe...*»; «*Pois, a lei do pecado é a violência do hábito que arrasta a alma e a retém mesmo contra sua vontade...*».

[67] «*...quia non mihi apparebat certum aliquid, quo dirigerem cursum meum.*» (*Conf.* VIII, 7, 18).

[68] *Conf.*, VIII, 11, 25-26: «*retinham-me ninharias de ninharias e vaidades de vaidades...*»; Cf. também: *Conf.*, VI, 11, 19: «*non facile ab eis praecidenda est intentio quia turpe est ad ea rursum redire.*» — a «vergonha» de voltar a essas coisas...

[69] Cf. *Conf.*, XII, 11, 14. Cf. também, VII, 10, 16, quando se refere «*in regione dissimilitudinis*». Fórmula que procede PLOT., *En*, I, 8, 13, ls. 16-17, ainda de PLAT., *Polit.*, 273d: cf. É. GILSON, «*Regio dissimilitudinis* de Platon à S. Bernard», in: *Mediaev. Stud.*, 9 (1947), pp. 108-130; P. COURCELLE, «Tradition néo-platonicienne et traditions chrétiennes de la «région de dissemblance»», in: *Arch. d'Histoire littér. et doctrin. du Moyen Âge*, t. 24 (1957), pp. 5-33.

[70] Entre outros textos, cf. *De gen. ad litt.*, 9, 10; *De civ. Dei*, XIV, 23...

[71] Cf. *Conf.*,VIII, 9, 27. Não propriamente a experiência do *menos*, da 'pobreza' ou 'miséria', mas a *culpabilização* por tal...

[72] Conf., IX, 1,1: «e do fundo do meu coração Tu esvaziavas um abismo de corrupção. E tudo isto era não querer o que queria, e querer o que querias.»

não o seriam. [73] Ou seja, exige-se o *diferencial* desta mesma consciência, que não apenas da procura dum *outro desejo* (que poderia ser o mesmo, mas agora com outro conteúdo): *nec satiabar illis diebus dulcitudine mirabili, considerari altitudinem consilli tui super salutem generis humani.*» [74]

É neste ponto do seu itinerário vital que St.º Agostinho reconhece o carácter, senão diferencial, ao menos *amplificante*, da recordação capaz de confessar ainda esses acontecimentos, trazendo-os do *esquecimento* à memória: «*unde et quo duxisti recordationem meam, ut haec etiam confiterer tibi, quae magna oblitus praeterieram?* [75]

5. A herança moral deste tipo de pensamento que está sempre pronto a *re-conhecer* [76], como base para *perdoar*, justamente *porque não esquece*, traduz-se num humanismo que faz do *gnothì sautón* socrático uma leitura psicológica e interiorista [77], trazendo ao centro da alma esse lugar da verdade temporal da vida como circuito da sua coerência racional. Donde o sentido do bom senso integrador, da moral de convivialidade de auto-concessão transposta para o dom desse tempo pelo Criador; além disso o sentido histórico para a vida centrada em cada um e, depois, na comunidade da própria história da eternidade em Igreja. [78]

Mas fica, quiçá no extremo exagero do Autor da *Genealogia da Moral* [79] — a ideia alternativa dum *heróico agir, sem perdoar nunca, porque também sem lembrança*, evitando neste «puro agir» (qual *won wei* taoísta, ou perfeito *karma-yoga* da *Bhagavat-Gîta...*) [80], como no *oubli de soi* de alguns místicos (St.ª Teresa do Menino Jesus...) [81], qualquer resíduo que construa em culpabilidade, em drama

[73] Poder-se-ia perguntar qual o nível de tal consciência, se da razão, se superiormente da *mens*...

[74] *Conf.*, IX, 4, 14: «*não me saciava por aqueles dias da admirável doçura em considerar a altura do teu desígnio sobre a salvação do género humano.*» A «luxúria espiritual» de que hão-de tomar consciência os místicos, como S. João da Cruz... (*1N*, 4, 5).

[75] *Conf.*, IX, 7, 16: «*donde e como trouxeste a minha lembrança, para que pudesse confessar ainda estas coisas esquecidas?*»

[76] O «re-conhecimento» aqui não tanto no sentido operativo e judaico da *teshuvah*, ou seja, do «retorno» a Deus. Cf. Abraham HESCHEL, *God in Search of Man — A Philosophy of Judaism*, N.Y., Farrar, Straus & Cudahy, 1955, pp. 320 e segs. ; Shmuel TRIGANO, *Le récit de la disparue — essai sur l'identité juive*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 25 e segs.

[77] Para já não falar do trauma da sexualidade e da vivência afectiva ao longo de milénio e meio! Cf. *supra* n. 65.

[78] *Conf.*, IX, 10: «*ut talis sit sempiterna vita*»; e é a lição da «Cidade de Deus»...

[79] Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, (1887).

[80] Cf. várias referências em nosso estudo: Carlos H. do C. SILVA, «A «via rápida» de auto-realização numa óptica transpessoal — Exemplo da experiência mística de Teresa de Lisieux», in: Várs. Auts., *A Vivência do Sagrado*, Lisboa, Hugin, 1998, pp. 65-99.

[81] Cf. *supra* n. 49e *vide* n. anterior.

ou trauma, o que na ordem do tempo será a generosidade pura da *graça*, sem desejo ou expectativa que seja.[82]

A história ocidental pós-agostiniana leu até ao delírio[83] aquele sentido das principais fracturas e traumas duma memória que sempre quis purgar o *sensível* confundido com o *carnal*[84], do «aqui e agora» relativizado na ordem da coerência global... conduzindo, tantas vezes, a uma desvalorização da ordem da natureza[85] ou duma forma mesma de pensar não temporal.[86] No entanto, mais do que o debate filosófico-teológico das coerências da postura mental agostiniana, importa reflectir sobre o extraordinário documento das *Confissões* exactamente na desconstrução *vivencial* e na intuitividade temporal-extática duma outra *ordo*.[87]

Não será, como Jesus perguntava a Nicodemos, que 'é preciso nascer de novo' (*Jo* 3, 3)[88], não para as lembradas coerências, mas para esse 'vento do Espírito que sopra onde e quando quer' (*Jo* 3, 8)[89] ? — não o viver incoerentemente, mas na *espontaneidade* daquele *amor* (*dilige et quod uis fac*[90]) em que Santo Agostinho vê a liberalidade pura da vida!?

[82] «Tudo é graça!»: cf. St. THÉRÈSE DE L'ENFANT-JÉSUS, *Carnet Jaune*, 5.6.4 (in: ed. cit.): «c'est bien quand même, tout est *grâce*».

[83] No ontologismo, jansenismo, pessimismo, dualismos... Cf. Claude TRESMONTANT, *Études de métaphysique biblique*, Paris, J. Gabalda, 1955, pp. 79 e segs.; Id., *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974, pp. 566 e segs.

[84] Como se sabe, a partir do hebr. *basar*, com a acepção larga de «corrupção» e não ligado com a estrita acepção de «corpo», «sensibilidade», etc. Cf. Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, Paris, Cerf, 1962, pp. 90 e segs.

[85] Depois contra S. Tomás... Cf. F.-J. THONNARD, «La notion de *nature* chez saint Augustin», in: *Rev. des Études Augustiniennes*, XI, 3-4 (1965), pp. 239-265.

[86] *Vide* as posições ainda «agostinianas» *sui generis* de R. Descartes e da *criação continuada*, ainda do *ocasionalismo* de Malebranche... Cf. Aurélio Menezes VELOSO, «Agostinização do pensamento de Descartes», in: *Rev. Port. de Filos.*, t. XLIV-1 (1988), pp. 127-161.

[87] Ainda E. LÉVINAS, *Le temps et l'Autre*, ed. cit., p. 64.

[88] Cf. *Jo* 3, 3: «*eàn mé tis gennethêi ánothen, ou dÉyacute;natai ideîn tèn basileían toû theoû.*»

[89] Cf. *Jo* 3, 8: «*tò pnêuma hópou thélei pneî ...*»

[90] Cf. *In ep. ad Parthos* VII, 8.

NARRATIVA — REFLEXÃO — MEDITAÇÃO. O PROBLEMA DO TEMPO NA ESTRUTURA GLOBAL DAS *CONFESSIONES*[1]

NORBERT FISCHER
Universidade Católica de Eichstätt

1. Considerações sobre o sentido temporal da macro-estrutura das *Confissões* de Agostinho

As *Confessiones* de Agostinho são caracterizadas por princípios estruturais diferentes, mas todos servem o fito da obra inteira, de modo que esta se deve conceber como um todo articulado[2]. A seguir, esboçar-se-ão dois modelos

[1] Subjacentes ao meu ensaio estão os seguintes complementos: «*Confessiones* 11: Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen». In: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern* (= *CAH*). Dir. de Norbert Fischer e Cornelius Mayer; contributos de Maria Bettetini, Wolfgang Erb, Erich Feldmann, Norbert Fischer, Frederick van Fleteren, Therese Fuhrer, Dieter Hattrup, Anton van Hooff, Klaus Kienzler, Johann Kreuzer, Cornelius Mayer, Christof Müller, Albert Raffelt e Karlheinz Ruhstorfer (Vol. 1 das *Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte*). Friburgo, Basileia, Viena: Herder, 1998, 489--552. Cf. ainda a minha introdução a: *Aurelius Augustinus: Was ist Zeit? Confessiones XI.* Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Lateinisch-deutsch. Philosophische Bibliothek 534. Hamburgo: Meiner, 2000.
As abreviaturas das obras de Agostinho seguem as regras de Cornelius Mayer (Dir.), *Augustinus--Lexikon*, Basileia: Schwabe. 1986ss.

[2] Sobre a complicada técnica de composição de Agostinho ver Albert Raffelt: *Confessiones 5. Pie quaerere — Augustins Weg der Wahrheitssuche* (in: *CAH*), 200: «No giro compositivo de Agostinho sobrepõem-se os pontos de vista estruturadores; ele compõe com maior versatilidade do que é corrente no racionalismo moderno. A «ordem do coração» de Blaise Pascal, que este atribui à Sagrada Escritura e a Agostinho e cuja especificidade consiste em manter as digressões em permanente relação com o objectivo final, admite tais sobreposições.» Sem dúvida, Henri-Irénée Marrou, na sua juventude, avaliou pejorativamente a arte agostiniana da articulação e disse: «Saint Augustin compose mal». Cf. Henri-Irénée Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: Boccard 1938, 61. Mas depressa refez este juízo ousado numa 'Retractatio' mais reflectida, vgl. 1949, 665-672.

para a macro-estrutura das *Confessiones*. O primeiro, que forneceu nas *Retractationes* (Parte I: livros 1-10; Parte II: livros 11-13). O segundo modelo acentua a posição especial do livro 10 e sugere uma estrutura tripartida (Parte I: livros 1-9; Parte II: livro 10; Parte III: livros 11-13). Diz Agostinho nas *Retractationes* que as *Confessiones* tratam *dele* do primeiro ao décimo livro; e que nos restantes três livros se ocupam das Sagradas Escrituras, a saber, do princípio em que Deus criou o céu e a terra, até ao descanso do sábado (*ret.* 2,6,1). A força que aglutina estas partes aparentemente díspares cresce em ambas a partir da questão virulenta, como é que o homem pode louvar a grandeza, o poder e a sabedoria de Deus, e como é que ele pode esperar, no fim dos dias — no fim do tempo mundano fugaz e aparentemente nulo — encontrar o seu descanso em Deus.

Agostinho faz começar as *Confessiones* com o louvor efusivo de Deus. Como quer a expressar este louvor com coração puro, no início, não fala de si mesmo, não fala ele próprio, mas deixa falar o salmista (*conf.* 1,1)). Diz logo no início que o homem quer louvar a Deus («et laudare te uult homo»), mas admite quão mal o louvor de Deus se ajusta à situação real do homem, sobretudo ao homem no todo da criação, perante a sua grandeza espacial e temporal, que parece ser uma *quantité négligeable* (*conf.* 1,1: «aliqua portio creaturae tuae») [3]. O seu desejo de louvar Deus é ainda mais atenuado, ao ver que ele é caracterizado pela mortalidade e pelos erros, além de por uma arrogância, que condena ao fracasso o seu esforço, na medida em que visa a auto-suficiência divina (*conf.*1,1) [4].

As *Confessiones* abrem com o louvor de Deus; mostram, todavia, a situação do homem de um modo tal que este louvor se tem de tornar duvidoso. Depois de se ter silenciado o elevado tom do louvor de Deus, mergulha Agostinho no abismo da realidade humana concreta [5]. Tal mergulho não o estimula ao louvor de Deus; pelo contrário. Do fundo do abismo, Agostinho narra, nos nove primeiros livros, o longo caminho da sua busca, que, por desvios, o conduz no fim à proximidade de Deus [6]. No clímax do caminho narrado atinge ele já no tempo, por um instante, a eterna sabedoria [7]. Sobre este caminho, que o poderia levar à sua meta de um modo diferente do que Agostinho esperara, reflecte ele no décimo livro, em cuja primeira parte se interroga quem será ele no seu íntimo (*conf.* 10,4) e como pôde chegar a encontrar Deus (*conf.* 10, 37). Com o décimo livro, acaba a parte das *Confessiones*, da qual Agostinho dissera que ele se ocupava de si mesmo (*retr.* 2,6,1). Depois de com o décimo livro ter retomado a elevação do louvor inicial de Deus, começa a segunda parte da obra global no livro 11, renovada com perguntas perturbadores em que, mais uma vez, se põe ainda radicalmente à prova o alcance da aquilo que até agora se encontrou pelo caminho anterior. Agostinho vê-se no início do livro 11 acossado pela pergunta de se Deus, na altura da eternidade, tem em geral conhecimento do temporal, ou se ele tem por fugidio e nulo o que acontece no tempo. [8]

Se o Deus eterno se bastasse a si mesmo na sua eternidade e não tivesse nenhuma relação ao tempo, o resultado encontrado dos livros anteriores expor-se ia a novas dúvidas. Da altura da descoberta de Deus mergulha novamente Agostinho na inquietação e nas angústias da existência humana, que minam tanto o sentido das narrativas dos nove primeiros livros [9] como também o sentido das reflexões do livro décimo. [10] O novo ponto fundo constitui o ponto de partida do livro 11, em que Agostinho medita a verdade dos escritos bíblicos. [11] Do fundo da nova dúvida Agostinho é atraído pelo início do Gé-

[3] Cf. *Ps* 8; e Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* A 288 ss. Também Nietzsche, com insistência, refere «quão lastimável, quão umbrático e fugidio, quão desprovido de finalidade e arbitrário se apresenta o intelecto humano, no seio da natureza; eternidades houve em que ele não existia; quando de novo tiver desaparecido, é como se nada tivesse ocorrido» (ver *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: *Kritische Studienausgabe*, ed. Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Munique: dtv/Berlim: Gruyter, 1980; Vol. 1,875).

[4] Agostinho vê a morte como amarga experiência. Cf. a propósito Norbert Fischer: *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bona: Bouvier, 1987, 148-174. No seu amargor, revela-se a sua força hostil à natureza, pois rompe e separa o que na vida estava unido. Ineroxavelmente persiste tal força, até se esvanecer toda a sensibilidade decorrente do vínculo de alma e corpo. «habet enim asperum sensum et contra naturam uis ipsa, qua utrumque diuellitur, quod fuerat in uiuente coniunctum atque consertum, quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu» (*ciu.* 13,6). Sobre a superbia cf. por ex. o furto das peras (sobretudo *conf.* 2,14).

[5] Cf. *conf.* 10,2: «abyssus humanae conscientiae».

[6] Cf. por ex. *conf.* 4,1: «circuitus erroris mei»; 11,2: «enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes».

[7] Antes da morte da mãe, Agostinho fala com ela da Verdade eterna; no fim, afirma-se (*conf.* 9,24): «et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis».

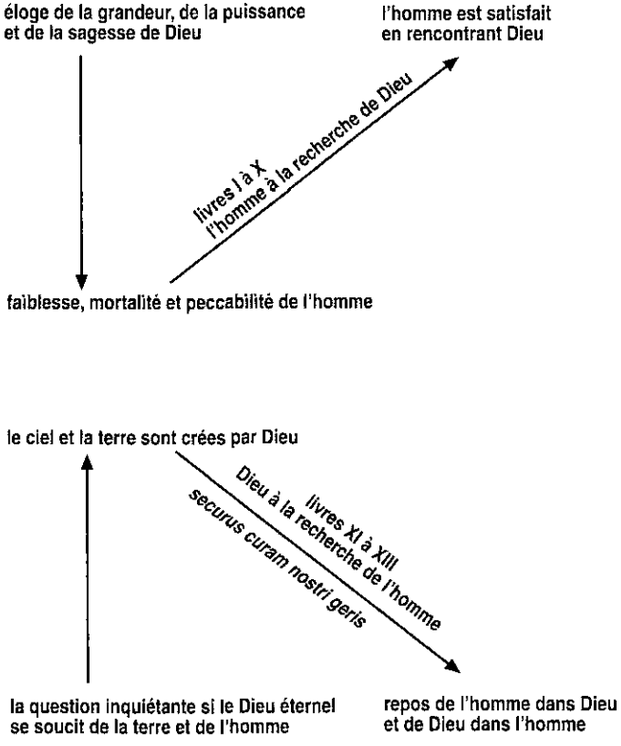
[8] Cf. *conf.* 11,1: «numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus uides quod fit in tempore?»

[9] Cf. *conf.* 11,1: «cur ergo tibi tot rerum narrationes digero?»

[10] Também no livro X se trata da vida concreta de Agostinho, que se preserva na memória.

[11] Martin Heidegger refere claramente este problema; cf. *Sein und Zeit* (1927; agora: *Gesamtausgabe*, Vol. 2, Francoforte: Klostermann, 1977), 427 (paginação original); Nota 7: «Que o conceito tradicional de eternidade, no significado do 'agora que persiste' deriva da concepção vulgar de tempo e está circunscrito na orientação pela ideia do presente 'estável' — não carece de uma discussão pormenorizada. Se fosse possível 'construir' filosoficamente a eternidade de *Deus*, deveria então entender-se ela apenas como temporalidade mais originária e 'infinita'. Fica por decidir se aqui a *via negationis et eminentiae* poderia facultar um caminho possível.» No texto de *Sein und Zeit* cita-se a propósito *conf.* 11,33.

nesis. A sua palavra de que o tempo e o mundo são devidos à acção de Deus ensina-o a crer que Deus, não obstante a sua auto-suficiência, não se satisfaz consigo, portanto, que apesar de estar livre de cuidados, tem o cuidado pelo mundo temporal dos homens (*conf.* 11,3: «qui securus curam nostri geris»). A questão de se o eterno se relaciona com o temporal torna-se doravante o tema determinante das *Confessiones*. Na medida em que esta relação não se deve derivar pelo pensamento, os últimos três livros das *Confessiones* tratam, na realidade, das Sagradas Escrituras. Uma vez que Agostinho tenta pensar a relação do eterno ao tempo a partir da altura que adquiriu graças à palavra da Escritura, desce novamente da altura do sentido captado na fé à profundidade da existência humana, da qual partira a busca, pelo que se pode falar, sob esta perspectiva, da correspondência recíproca na macro-estrutura das *Confessiones*. [12]



[12] Cf. Norbert Fischer: *Confessiones 11. Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen* (in: *CAH*), 498-500; a dicotomia pode ainda acentuar-se mais: confessio peccati-confessio laudis; mala mea-bona mea; uita mortalis-uita uiua; cor inquietum-quies in deo.

A macro-estrutura bipartida das *Confessiones* [13], realçada por Agostinho, é entretanto sobreposta por uma estrutura tripartida, que se orienta para os estádios do devir, que, segundo Agostinho, tem lugar no homem que busca. Na primeira parte (livro 1-9) [14] fala Agostinho dos caminhos concretos da sua busca no tempo e no mundo, que ele percorreu na sua vida passada, que lhe estão preservados na memória e que podem ser tornados presentes em narrativas. Na segunda parte (livro 10), ocupa-se da reflexão do acontecimento interno na autopresença do espírito. Não consegue, decerto, pelas suas próprias forças, encontrar o que é procurado, pelo que ele permanece preso na insegurança e na ambiguidade; percebe, todavia, de modo súbito e inesperado, que o totalmente Outro, que o próprio Deus despertou a sua nostalgia, de que só Deus o pode ter chamado para a relação com Deus. Porque tal relação, até agora, apenas foi despertada, e ainda não chegou ao seu fim beatificante, deve Agostinho ir além do segundo estádio da sua busca e abrir-se ao transcendente, que é mais elevado do que a sua altura e mais íntimo do que o seu íntimo [15]. Tal acontece no terceiro estádio (livro 11-13), em que Agostinho se vira para o eterno na meditação da palavra de Deus, ao qual ele associa a expectativa de um futuro absoluto no Reino escatológico de Deus.

Se aceitarmos que Agostinho, nos primeiros nove livros, narra a sua vida no âmbito da experiência externa («foris»), vê-se então que ele, no livro 10, reflecte a sua vida à luz da experiência interna, ao interrogar-se sobre quem ele é no seu íntimo («intus»). Esta reflexão é o último passo que o indagador ainda consegue dar por sua própria força. Mas como não encontra em si o fim plenificante, torna-se necessário um terceiro passo, mas que ele não pode dar e que

[13] Segundo *retr.* 2,6,1, a primeira parte (livro 1-10: 'de me') parte do Eu indagador e chega ao encontro com Deus; a segunda parte (livro 11-13: de scripturis sanctis) parte da palavra da Escritura e leva à fé, racionalmente considerada, na cumprimento do anelo humano na relação amorosa de todos os homens com Deus.

[14] Deveria afirmar-se que o mundo não só está pejado de problemas, mas é também o lugar da vida responsável, embora Agostinho, nas *Confessiones*, mal tenha referido este aspecto; cf. todavia o papel da 'servitus' (2) e da 'fraterna caritas' (3). Esta ausência é incómoda, porquanto à questão de se será relevante uma vontade da melhor ordem possível de tudo se atribui, segundo Agostinho, um grande peso. Visto que o princípio moral (*lib. arb.* 1,15: «iustum est, ut omnia sint ordinatissima») visa um bem supremo no mundo, parece estar ausente o expediente de uma rígida ética da abstinência (vgl. *conf.* 10,40ss.); sobre o bem supremo cf. Norbert Fischer: *bonum*, in: *Augustinus-Lexikon* 1, bes. 674-678.

[15] Cf. *conf.* 3,11: «tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.» O acto de transcendência para o mais elevado e o mais íntimo não tem lugar por *auto-superação*, mas em virtude de o homem se abrir a uma realidade superior (*conf.* 11,1: «affectum nostrum patefacimus in te confitendo tibi»).

leva ao íntimo que lhe é mais íntimo do que o seu íntimo («intimum») [16]. A este íntimo transcendente o homem pode apenas abrir-se. Quem crê na realização da sua nostalgia quer decerto louvar Deus. Visto que os homens estão involuntariamente aferrados ao mal, sem dele com facilidade poderem libertar-se, o louvor de Deus também não é evidente. Contra a opinião de que o mal, que é inerente aos homens, tem outras causas além da vontade humana, e que o bem, que caracteriza os homens, é mérito de cada homem, apresenta Agostinho um contraponto muito marcado. Declara que o bem que existe no homem é obra e dom de Deus, mas que o mal é culpa do homem e castigo de Deus [17]. Se, pois, se afirmasse que só Deus é a origem de todo o bem, mas que a origem de todo o mal é apenas o homem, faltaria decerto ao homem o fôlego com que poderia expressar o louvor de Deus. [18]

Só quem, não obstante todas as contrariedades, tem este fôlego, só quem na fé em Deus e no amor de Deus ao homem pode reconhecer o caminho para a sua própria libertação, se abrirá ao terceiro passo, em que o homem que busca confessa que só pode permanecer fiel à sua mais elevada nostalgia quando espera a sua definitiva realização num futuro absoluto, portanto, no Reino de Deus, numa comunidade santa de cidadãos livres, que Deus preserva sem fim (*conf.* 11,13). Dessa libertação definitiva trata Agostinho (*conf.* 11,1).

O ideal da vida, a que conduz o terceiro passo, permite a Agostinho expressar-se através do Sermão da montanha (Mat 5, 3-9): devemos, pois, ser pobres em espírito, mansos e misericordiosos, famintos e sedentos da justiça, compassivos, de coração puro e pacíficos (*conf.* 11, 1). Este ideal mostra que, no terceiro passo, não se trata da dissolução do finito no infinito, mas da realização do finito como finito [19]. Aspira ele decerto ao fim da transiência do temporal, não espera contudo nenhuma *destemporalização* do tempo, mas *intransiência* do temporal. Para pensar o ideal da sua mais elevada esperança, Agostinho interroga-se sobre o que é o tempo (*conf.* 11,17-38). Já graças à sua natureza se contrapõe o espírito à fugacidade do temporal: ele recorda-se do passado, intui o presente, espera o futuro. Ao distender-se pelos tempos fugidios, para lhes dar consistência, torna-se símbolo da intransiência do temporal («distentio animi»), chega à mais elevada relação com o eterno que aos temporais é possível. A estrutura tripartida e composicional das *Confessiones* pode, portanto, representar-se no seguinte esquema, que concretiza o itinerário percorrido nas *Confessiones*, mas não levado a cabo de um modo rígido:

Livros 1-9	Livro 10	Livros 11-13
narrativa (narratio)	reflexão (cognoscere se)	meditação (meditari in lege tua)
passado (praeterita)	presente (praesentia)	futuro (futura)
memória (memória)	intuição (contuitus)	expectativa (expectatio)
no tempo (in tempore)	agora (nunc)	na eternidade (in aeterno)
fora (foris)	dentro (intus)	o mais íntimo (intimum)
crer (credere)	buscar (quaerere)	encontrar (invenire)
mundo (mundus)	alma (anima)	Deus (Deus)

2. Narrativa do passado, reflexão do presente, meditação do futuro

Na consideração do sentido das narrativas da sua vida, embate Agostinho na questão enigmática sobre o que é o tempo, que, na maioria das vezes, é olhado como uma realidade arqui-conhecida. Do espírito indagador brota a questão do tempo e a ele retorna. Quando ele se refere, mediante esta pergunta, à análise do seu próprio ser, surge simultaneamente a exigência de buscar a verdade na sua concretude. Ao ver que o seu ser lhe é dado somente na lembrança do passado, na atenção ao presente e na expectação do futuro, reconhece ele que às suas actividades incumbe o ser na medida em que elas estão cheias de conteúdos concretos tirados da sua própria vida e do seu anelo. São

[16] Este íntimo deve, pois, ao mesmo tempo caracterizar-se como imanente e transcendente. A figura de pensamento aqui presente acha-se em numerosas passagens da obra de Agostinho. Diz ele, com especial clareza, no *an. quant.* 77, que nada é mais oculto do que Deus, mas também nada mais presente do que Ele: que é difícil encontrar o lugar onde Ele está, e mais difícil ainda encontrar um lugar onde não esteja: «quo nihil sit secretius, nihil praesentius, qui difficile inuenitur, ubi sit, difficilius, ubi non sit».

[17] Cf. *conf.* 10,5: «bona mea instituta tua sunt et dona tua, mala mea delicta mea sunt et iudicia tua.»

[18] Aqui reside a justificada preocupação de Kurt Flasch: *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397 / De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2.* Mainz: Dieterich,1995. Na estrita atribuição do bem só a Deus e do mal só ao homem, deveria perguntar-se como é que pode louvar Deus um simples homem, que se encontra sempre no lado da perdição e pode pedir ao seu Criador apenas a graça. Quem vê a liberdade com que Agostinho proclama o louvor de Deus pode surpreender-se e duvidar de se a sua asserção visa uma atribuição onticamente inequívoca. Possivelmente, ele não fala a partir de uma perspectiva panorâmica, porque não se arroga o poder de, como juíz, julgar sobre a atribuição do bem e do mal entre Deus e o homem. Refere-se porventura apenas às fraquezas reais, que se encontram na situação do homem.

[19] Cf. a propósito Norbert Fischer: *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bona: Bouvier, 1987; e: «Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins». In: *Revue des Études Augustiniennes* 33, 1987, 205-234. E ainda: «*Confessiones* 11: Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen». In: *CAH* 489-552.

sempre apenas indivíduos que esperam o futuro, que orientam a sua atenção para o presente e que se recordam do passado. É sempre a minha expectação concreta, a minha atenção e a minha rememoração, em que pode estar presente o temporal, quer seja o temporal imediatamente vivido ou o temporal tornado acessível através do relato de outros.

O projecto das *Confessiones* atesta o juízo do seu autor de que a visualização da vida é uma tarefa central do pensamento [20]. Esta tarefa exige a concreção dos decursos temporais mediante narrativas, porque as estruturas da vida permanecem abstractas sem a narração. De facto, só na narrativa é que transparece como esta vida já é no presente, na maioria dos casos e sempre, e como é que, em rigor, pode ser totalmente ela própria. Entretanto, ela pressupõe que o espírito já ingressou no caminho para si mesmo, pois precisa de antemão da relação à própria interioridade e responde à pretensão, que leva à elaboração da pergunta, sobre quem sou eu próprio no meu íntimo [21]. Comprova, além disso, concretamente que aquele que busca *existe*, ao estirar-se nos tempos, que o seu espírito existe *como distensão* nos tempos («distentio animi»). Por isso, os nove primeiros livros, que são em grande parte caracterizados por narrativas, apontam antecipadamente para as *reflexões* e as *meditações*, que são a tarefa dos livros seguintes.

Desde o começo das narrativas dirige Agostinho o seu olhar para a questão sobre o que aconteceu com o seu tempo, que ele viveu e que já passou [22]. Vê

[20] Igualmente revolucionário foi o procedimento de Platão, ao fazer de Sócrates o modelo de quem filosofa, num ponto decisivo da sua carreira literária; cf. sobretudo os diálogos centrados no processo e na morte de Sócrates (em especial *Apologia, Críton, Fédon*) e o papel central em quase todos os diálogos. Note-se também que a biografia de Sócrates não era desconhecida dos contemporâneos, e que o próprio Platão realça rasgos importantes desta biografia (por ex. *Banquete* 215 ss.; *Carta Sétima* 324 ss.); associa assim o seu filosofar à existência concreta de um indivíduo. Cf. ainda Xenofonte, *Memoráveis de Sócrates*. Heidegger, em *Ser e Tempo*, referiu a necessidade de concreção da análise ao conceito do 'ser-meu da existência', mas enfraqueceu a exposição concreta.

[21] Cf. Norbert Fischer: «Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis. Augustins Antwort auf die Frage quid ipse intus sim im zehnten Buch der *Confessiones*». In: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Ed. Roland Hagenbüchle, Reto Luzius Fetz e Peter Schulz, Berlim: de Gruyter, 1998, Vol. 1, 340-367.

[22] Na reflexão sobre a passagem da infância à adolescência, Agostinho questiona-se para onde se terá escoado o seu tempo anterior; cf. *conf.* 1, 13: «nonne ab infantia huc pergens ueni in pueritiam? uel potius ipsa in me uenit et successit infantiae? nec discessit illa: quo enim abiit? et tamen iam non erat.» A propósito da meditação ulterior sobre o caminho da vida, cf. também Robert Musil: *Die Amsel*. In: *Gesammelte Werke*, Vol 7. Ed. Adolf Frisé. Reinbek: Rowohlt, 1978, 548: «No decurso desses anos, há uma mudança desde a coroa à planta do pé e desde o cabelo pequenino ao coração, mas a relação mútua, de modo muito notável, permanece a mesma e altera-se tão pouco como as relações que cada homem singular cultiva com os diferentes senhores a que ele, segundo a ordem, se dirige com Eu. Não importa se se sente como o rapazinho de cabeça grande e cabelo loiro, que outrora foi fotografado; não, no fundo, nem sequer se pode dizer se se gosta desse monstro pequeno, tonto e egoísta.»

que a sua aspiração e os seus sentidos se dirigiam involuntariamente para aquilo que causa alegria: a saber, amar e ser amado (*conf.* 2,2). Todavia, este amor estava condenado ao fracasso, porque todo o anelo humano se orienta para uma vida feliz na posse daquilo que se ama, e sem receio de novamente o perder. Agostinho chega a este caminho numa relação bipartida com o temporal, que se pode perder contra vontade, e acaba por admitir que à vida boa pertence a disponibilidade de se resignar à finitude temporal daquilo que é temporal [23]. Visto que a consciência da mortalidade enche o homem de temor, torna-se para ele questionável o sentido da sua vida (cf. *lib. arb.* 3,29: «conscientia mortalitatis timidus»).

Agostinho relata que na aflição, que em si suscitou a morte do seu jovem amigo, ele se tornou para si mesmo uma grande questão (*conf.* 4, 9: «factus eram ipse mihi magna quaestio»). Após ter percepcionado nesta experiência a sua miséria e a perda da sua alegria da vida (*conf.* 4,10), estabelece o diagnóstico de que o cativeiro do seu espírito no transitório o precipitou na miséria (*conf.* 4,11). Afirma que todo o espírito é dilacerado, quando perde o amado que não gostaria de abandonar. Mas porque amou tanto o amigo perdido, como se ele não houvesse de morrer (*conf.* 4, 11)), encontra-se numa cisão que põe em causa o seu amor à vida e que se expressa num duplo afecto, a saber, o horror da vida, que tão inesperadamente se pode perder, e também o ódio à morte como o seu mais amargo inimigo (*conf.* 4, 11). Nas considerações sobre a história da morte do seu amigo adverte Agostinho em que ampla medida a sua nostalgia assenta na esperança de que o seu choro seja ouvido por Deus (*conf.* 4,10). Evocando o Salmo 1 e as bem-aventuranças do Sermão da Montanha termina esta narrativa com a esperança de que será feliz o homem que ama Deus, que ama o amigo em Deus e o inimigo por mor de Deus [24]. Não se sente contente com a fugacidade do temporal, embora veja que as situações concretas exigem que o homem suporte e aceite no tempo o fim do que é temporal. E diz ademais, nesta passagem, que só um homem que vive do amor

[23] Por um lado, ele vê que um homem, que aspira a viver sem medo, quer algo bom, não culpável (cupiditas non culpanda); cf. *lib. arb.* 1,9: «certe enim bonum cupit, qui cupit uitam metu liberam». Por outro, tem por desejo culpável o amor que se apega ao que se pode perder (culpabilis cupiditas); vgl. *lib. arb.* 1,10: «quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere.»

[24] Cf. *conf.* 4,14: «beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te. solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur.» Die Feindesliebe um Gottes willen hängt mit der vorgängigen Liebe Gottes zusammen (vgl. *conf.* 2,1 und 11,1): «amore amoris tui facio istuc». Cf. *1 Joh* 4,19: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.

a Deus e aos seus semelhantes não perde nenhum dos homens que lhe são caros, porque põe a sua esperança naquele que ama todos os seres humanos e que não pode ser perdido, porque é o Eterno (*conf.* 4, 14).

A confissão rememorativa dos primeiros nove livros das *Confessiones*, que se baseia na apreensão prévia das reflexões e meditações dos últimos livros, só na retrocessão explicitamente realizada à própria interioridade em si mesmo se realiza plenamente. A análise da «memória» do livro 10 religa-se, por seu lado, à lembrança da história pessoal nas narrativas e aponta prospectivamente para a questão da relação da eternidade ao tempo e do tempo à eternidade, nos livros finais. No livro 10, Agostinho, aparentemente, considera fútil todo o temporal em virtude da imediatidade do encontro com Deus, de modo que na felicidade desse instante busca a distância relativamente a todo o temporal, inclusive na opinião de que Deus exige semelhante contenção [25]. Mas já no decurso do livro 10 se mostra que a recusa do temporal não é uma resposta verdadeira. Pelo contrário, este livro prepara com antecedência a indagação do tempo, graças à qual se torna manifesto que o espírito finito do homem só *existe* enquanto se distende no tempo. Mas o sentido positivo do tempo surge do modo mais claro na reflexão sobre o ser do tempo, no livro 11 [26]. Porque o toque de Deus, de que Agostinho fala no livro 10, não suscitou nele o esvaimento do seu desejar, mas antes o seu crescimento infinito, diz ele, no zénite do seu caminho de auto-reflexão e de busca de Deus no livro 10, que saboreou Deus — e agora tem dEle fome e sede, que Deus o tocou — e agora arde no desejo de alcançar a paz de Deus (*conf.* 10, 38) [27].

Agostinho expressa, no início do livro 11, o seu desejo de, pela meditação, ingressar na instrução de Deus, que ele encontra nas *Sagradas Escrituras* (*conf.* 11, 2). As primeiras palavras desta dizem que Deus, no princípio, criou o céu e a terra. A meditação desta mensagem situa a temporalidade da existência humana numa luz clara e exige a investigação da questão sobre o que é o tempo e como ele se relaciona à eternidade. Refere-se igualmente às narrativas sobre a história pessoal, pois sem elas perde o conteúdo, e também à reflexão do próprio ser, que se sabe chamado à relação amorosa com o Deus eterno. O acontecimento representado nas narrativas, que é reflectido no livro 10, mostra a livre actividade do homem; no fim, porém, ele alcança a meta pela inversão da actividade. Os três últimos livros começam com o caminho de Deus para o mundo e para o homem, porquanto Deus criou o tempo e o mundo; no fim, alcança-se de novo a meta pelo inversão da actividade, porque o homem é aquele que se atira e estira para a eternidade «na distentio animi».

Este anelo do espírito é o anelo da «natureza mortal», de que Sócrates diz no discurso de Diotima, que, segundo a sua possibilidade, se esforça por existir e ser imortal (*Banquete* 207d: ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατόν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος «a natureza mortal procura, consoante as suas possibilidades, perpetuar-se e ser imortal»). [28] Platão, no decurso da vida, vislumbra um devir e um desvanecimento desde a infância até à velhice, contra o qual combate a natureza mortal e busca a identidade (207d). A sua tensão vira-se contra o esquecimento e o esvaimento do passado, enquanto a memória (μνήμην) se exerce em libertar todo o mortal (208a: τούτῳ γὰρ τῷ τρόπῳ πᾶν τὸ θνητὸν σῴζεται, «é também por este processo que todo o ser mortal, salvaguarda a sua continuidade»). Ao fim e ao cabo, o mortal pela tensão em face do transitório, por conseguinte, graças à memória, tem parte na imortalidade (208b). O ideal seria não o desvanecimento do tempo, mas um tempo que não é afectado pela morte e preserva o todo (208c). Na medida em que Platão, no discurso de Diotima, se limita à capacidade da natureza mortal, trata-se de uma memória que não acaba (208d: ἀθάνατον μνήμην, «um renome imortal»). Semelhante memória, porém, é um substituto insuficiente, porque as naturezas mortais aspiram à verdadeira imortalidade (208e).

Ao aduzir a execução de um canto muito conhecido como imagem das acções humanas, como imagem da vida humana e de todo o tempo mundano (*conf.* 11, 38), Agostinho procura mostrar que o espírito humano, embora o tempo da sua vida se fragmente em instantes fugidios, pode, apesar de tudo, lutar com todas as fibras por alcançar a consistência e a firmeza (*conf.* 11, 40). Na fé na palavra de Deus, que promete ao homem uma vocação mais elevada, espera ele alcançar a unidade, purificada e diluída pelo fogo do amor divino

[25] Cf. *conf.* 10,40: «continentiam iubes: da quod iubes et iube quod uis.» No início do Livro X, relata que o seu coração foi sacudido pela Palavra de Deus, e que ele amou Deus (*conf.* 10,8: «percussisti cor meum uerbo tuo, et amaui te»); cf. a propósito também *conf.* 10,38.

[26] A perspectiva do Livro XII desfaz, por assim dizer, o resultado da reflexão sobre o tempo do Livro XI e mostra de novo uma forte aproximação a Plotino; cf. a este respeito Cornelius Mayer: «*Confessiones* 12. Caelum caeli: Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis 1,1f.» (in: *CAH*), 569ss., esp. 572ss.

[27] A actividade do apreço provém, primeiro, de Agostinho; acaba numa inversão da actividade: o que ele aprecia não se torna posse pacífica. A actividade do toque vem de Deus; também ela conduz a uma inversão da actividade: suscita o anelo de Agostinho. Esta recíproca actuação e a inversão da actividade são uma imagem do almejado e recíproco repouso de Deus e do homem no Sábado eterno (*conf.* 13,52s.), em que Agostinho vislumbra a vida viva, na qual ele se tornou todo ele, sem dor e sem labor (*conf.* 10, 39): «cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et uiua erit uita mea tota plena te.»

[28] O que Platão designa como natureza mortal (ἡ θνητὴ φύσις) é, segundo Agostinho, a natureza do espírito finito, que vive na consciência da sua mortalidade (cf. *lib. arb.* 3,29: «conscientia mortalitatis»).

(*conf.* 11, 39). A fé neste acontecimento não se funda na verdade que é acessível ao homem indagador. Quando acontece o que é esperado, tem lugar mediante a verdade de Deus, de tal modo que quem busca alcança, na sua finitude, a consistência e a firmeza, na sua forma decorrida no tempo, de modo que permanecendo ainda marcado pelo acontecer temporal — pela sua própria história —, ingressa num tempo que deixou atrás de si toda a transiência (*conf.* 11, 40): «et stabo et solidabor in te, in forma mea, veritate tua») [29].

O fim da fugacidade do temporal, a que simbolicamente se referem as suas realizações fundamentais, pode conceber-se mediante a ideia de «contemporaneidade» [30]. Semelhante contemporaneidade, em que ao inquieto espírito do homem, no seu estirar-se para o futuro, para o presente e para o passado, adviria a unidade e em que ele poderia genuína e totalmente ser ele próprio, talvez seja o ideal universalmente operante da vida humana. O homem existe como «distentio animi»: distende-se nos tempos e assim, devido à frágil fugacidade do temporal, esquiva à apreensão, está sujeito ao perigo inevitável de ele próprio se perder na distensão.

[29] Cf. Sören Kierkegaard, *Furcht und Zittern*. In: *Gesammelte Werke*. Trad. Lieselotte Richter. Francoforte: Syndikat, 1984, 36. Kierkegaard expõe o sentido da fé de Abraão: «não se perde a finitude, antes toda se adquire».

[30] Cf. Sören Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* II. In: *Gesammelte Werke*. Trad. Hans Martin Junghans. Gütersloh: Gerd Mohn, 1982, 52: «Ser jovem, depois envelhecer e, em seguida, morrer é uma existência deveras moderada. Mas a tarefa é justamente unir os momentos da vida na contemporaneidade.»

Erzählung — Reflexion — Meditation. *Das Zeitproblem im Gesamtaufbau der Confessiones* [1]

Norbert Fischer
Universidade Católica de Eichstätt

1. Überlegungen zum zeitlichen Sinn der Makrostruktur von Augustins *Confessiones*

Augustins *Confessiones* sind von unterschiedlichen Strukturprinzipien geprägt, die aber alle dem Ziel des Gesamtwerks dienen, so daß die *Confessiones* als gegliedertes Ganzes aufzufassen sind. [2] Im folgenden werden zwei Modelle zur Makrostruktur der *Confessiones* skizziert. Das erste Modell, das mit der Hypothese der

[1] Die folgenden Ausführungen stehen von dem Hintergrund meines Beitrags: *Confessiones 11: Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen*. In: *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretationen zu den dreizehn Büchern* (= *CAH*). Hrsg. von Norbert Fischer und Cornelius Mayer; Beiträge von Maria Bettetini, Wolfgang Erb, Erich Feldmann, Norbert Fischer, Frederick van Fleteren, Therese Fuhrer, Dieter Hattrup, Anton van Hooff, Klaus Kienzler, Johann Kreuzer, Cornelius Mayer, Christof Müller, Albert Raffelt und Karlheinz Ruhstorfer (Band 1 der *Forschungen zur Europäischen Geistesgeschichte*). Freiburg, Basel, Wien: Herder, 1998, 489–552. Weiterhin vgl. meine Einleitung in: *Aurelius Augustinus: Was ist Zeit? Confessiones XI*. Eingeleitet, übersetzt und mit Anmerkungen versehen. Lateinisch-deutsch. Philosophische Bibliothek 534. Hamburg: Meiner, 2000. Abkürzungen von Werken Augustins folgen den Regeln des von Cornelius Mayer herausgegebenen *Augustinus-Lexikon*, Basel: Schwabe, 1986ff.

[2] Zur komplizierten Kompositionstechnik Augustins vgl. Albert Raffelt: *Confessiones 5. Pie quaerere — Augustins Weg der Wahrheitssuche* (in: *CAH*), 200: «Es überlagern sich in der Kompositionsart Augustins Ordnungsgesichtspunkte; er komponiert geschmeidiger, als es neuzeitlichem Rationalismus geläufig ist. Blaise Pascals Ordnung des Herzens, die er der Heiligen Schrift wie Augustinus zuschreibt und deren Besonderheit darin besteht, Abschweifungen im steten Bezug zum Endziel durchzuhalten, läßt solche Überlagerungen zu.» Zwar hat Henri-Irénée Marrou als junger Mann die Gliederungskunst Augustins abschätzig beurteilt und gesagt: «Saint Augustin compose mal». Vgl. Henri-Irénée Marrou: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris: Boccard 1938, 61. Er hat diese kecke Aburteilung aber alsbald in einer gründlich bedachten Retractatio zurückgenommen, vgl. 1949, 665–672.

Zweiteiligkeit operiert, basiert auf Hinweisen, die Augustinus in den *Retractationes* gegeben hat (Teil I: Buch 1-10; Teil II: Buch 11-13). Das zweite Modell betont die Sonderstellung des zehnten Buches und legt einen dreiteiligen Aufbau nahe (Teil I: Buch 1-9; Teil II: Buch 10; Teil III: Buch 11-13). In den *Retractationes* sagt Augustinus, daß die *Confessiones* vom ersten bis zum zehnten Buch *von ihm* handeln, in den drei übrigen Büchern aber von den *Heiligen Schriften*, nämlich von dem Anfang an, an dem Gott Himmel und Erde geschaffen habe, bis zur Ruhe des Sabbats (*retr.* 2,6,1). Die Kraft, die diese disparat scheinenden Teile zusammenschmiedet, erwächst aus der in beiden virulenten Frage, wie der Mensch die Größe, Macht und Weisheit Gottes loben kann, und wie er zu hoffen vermag, am Ende der Tage — am Ende der flüchtigen und nichtig scheinenden Weltzeit — in Gott seine Ruhe zu finden.

Augustinus läßt die *Confessiones* mit überschwenglichem Gotteslob beginnen. Da er dieses Lob lauteren Herzens aussprechen will, spricht er es am Anfang nicht selbst aus, sondern läßt es sich vom Psalmisten sagen (*conf.* 1,1). Schon am Anfang meint er zwar, daß der Mensch Gott loben wolle («et laudare te uult homo»), gesteht aber, wie schlecht das Lob Gottes zur faktischen Situation des Menschen paßt, zumal der Mensch im Ganzen der Schöpfung, angesichts ihrer räumlichen und zeitlichen Größe, eine *quantité négligeable* zu sein scheint (*conf.* 1,1: «aliqua portio creaturae tuae»).[3] Sein Wunsch, Gott zu loben, wird noch mehr gedämpft, sobald er sieht, daß er von Sterblichkeit und Verfehlungen gezeichnet ist, zudem von einem Hochmut, der sein Streben, sofern es auf göttliche Selbstgenugsamkeit zielt, zum Scheitern verurteilt (*conf.* 1,1).[4]

Die *Confessiones* beginnen mit dem Lob Gottes, zeichnen die Situation des Menschen jedoch in einer Weise, daß dieses Lob für fragwürdig gelten muß. Nachdem der hohe Ton des Gotteslobs verklungen ist, stürzt Augustinus in

[3] Vgl. *Ps* 8; vgl. Immanuel Kant: *Kritik der praktischen Vernunft* A 288ff. Eindringlich weist auch Friedrich Nietzsche darauf hin, «wie kläglich, wie schattenhaft und flüchtig, wie zwecklos und beliebig sich der menschliche Intellekt innerhalb der Natur ausnimmt; es gab Ewigkeiten, in denen er nicht war; wenn es wieder mit ihm vorbei ist, wird sich nichts begeben haben» (vgl. *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*. In: *Kritische Studienausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München: dtv/Berlin: Gruyter, 1980; Band 1,875).

[4] Den Tod nimmt Augustinus als bittere Erfahrung wahr; dazu vgl. Norbert Fischer: *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*, Bonn: Bouvier, 1987, 148-174. In seiner Bitternis zeigt sich seine gegen die Natur gerichtete Kraft, die auseinanderreißt, was im Leben verbunden war. Unerbittlich halte diese Kraft an, bis die letzte Empfindung geschwunden sei, die durch die wechselseitige Umschließung von Seele und Leib in ihm war: «haber enim asperum sensum et contra naturam uis ipsa, qua utrumque diuellitur, quod fuerat in uiuente coniunctum atque consertum, quamdiu moratur, donec omnis adimatur sensus, qui ex ipso inerat animae carnisque complexu» (*ciu.* 13,6). Zur superbia vgl. z.B. den Birnendiebstahl (bes. *conf.* 2,14).

den Abgrund der faktischen menschlichen Wirklichkeit.[5] Dieser Sturz ermuntert ihn nicht zum Gotteslob, viel eher zum Gegenteil. Von der Tiefe des Abgrunds ausgehend *erzählt* Augustinus in den ersten neun Büchern vom langen Weg seiner Suche, der ihn auf Abwege, am Ende aber in die Nähe Gottes geführt hat.[6] Auf dem Höhepunkt des erzählten Weges gelangt er schon in der Zeit dazu, für einen Augenblick die ewige Weisheit zu berühren.[7] Diesen Weg, der anders zu seinem Ziel führte, als Augustinus es erwartet hatte, *reflektiert* er im zehnten Buch, in dessen erstem Teil er fragt, wer er selbst in seinem Inneren sei (*conf.* 10,4) und wie er zu Gott hatte finden können (*conf.* 10,37). Mit dem zehnten Buch endet der Teil der *Confessiones*, von dem Augustinus gesagt hatte, daß er von ihm selbst handele (*retr.* 2,6,1). Nachdem er mit dem zehnten Buch die Höhe des anfänglichen Gotteslobs zurückgewonnen hat, beginnt der zweite Teil des Gesamtwerks im elften Buch erneut mit störenden Fragen, in denen die Tragfähigkeit dessen, was auf dem bisherigen Weg gefunden wurde, noch einmal gründlich auf die Probe gestellt wird. Augustinus sieht sich zu Beginn des elften Buches nämlich von der Frage bedrängt, ob Gott in der Höhe der Ewigkeit Zeitliches überhaupt zur Kenntnis nehme, oder ob er das, was in der Zeit geschieht, für flüchtig und nichtig halte.[8]

Wenn der ewige Gott sich in seiner Ewigkeit selbst genügte und keine Beziehung zur Zeit hätte, wäre der Fund der vorausgegangenen Bücher neuen Zweifeln ausgesetzt. Von der Höhe des Gottfindens stürzt Augustinus erneut in die Ruhelosigkeit und in die Ängste der menschlichen Existenz, die sowohl den Sinn der *Erzählungen* der neun ersten Bücher[9] als auch den Sinn der *Reflexionen* des zehnten Buches unterhöhlen.[10] Der neuerliche Tiefpunkt bildet den Ausgangspunkt des elften Buches, in dem Augustinus die Wahrheit der biblischen Schriften *meditiert*.[11] Aus der Tiefe der neuen Zweifel läßt Augustinus sich durch den Anfang der *Genesis* rufen. Deren Wort, daß Zeit und Welt sich dem Tun

[5] Vgl. *conf.* 10,2: «abyssus humanae conscientiae».

[6] Vgl. z.B. *conf.* 4,1: «circuitus erroris mei»; 11,2: «enuntiare omnia hortamenta tua et omnes terrores tuos et consolationes et gubernationes».

[7] Vor dem Tod der Mutter spricht Augustinus mit ihr von der ewigen Weisheit; am Ende heißt es (*conf.* 9,24): «et dum loquimur et inhiamus illi, attigimus eam modice toto ictu cordis».

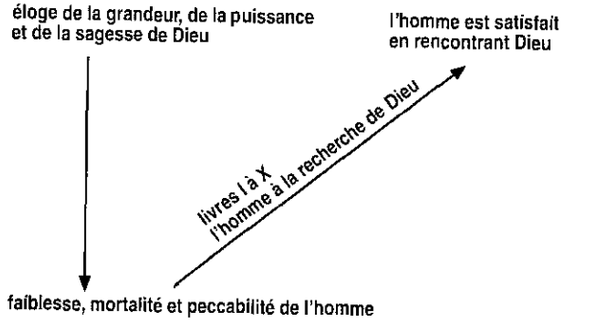
[8] Vgl. *conf.* 11,1: «numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus uides quod fit in tempore?»

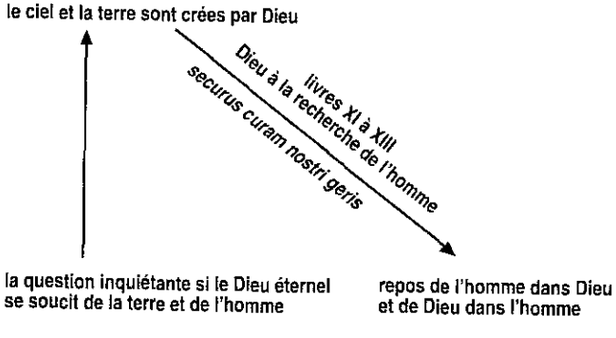
[9] Vgl. *conf.* 11,1: «cur ergo tibi tot rerum narrationes digero?»

[10] Auch im zehnten Buch geht es um das konkrete Leben Augustins, das in der Erinnerung aufbewahrt ist.

[11] Martin Heidegger bringt dieses Problem deutlich zur Sprache; vgl. *Sein und Zeit* (1927; jetzt: Gesamtausgabe, Band 2, Frankfurt am Main: Klostermann, 1977), 427 (Originalpginierung); Fußnote 7: «Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des stehenden Jetzt (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der ständigen Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung. Wenn die Ewigkeit *Gottes*

Gottes verdanken, lehrt ihn zu glauben, daß Gott sich trotz seiner Selbstgenugsamkeit nicht selbst genug sei, also trotz seiner Sorgenfreiheit Sorge um die zeitliche Menschenwelt trage (*conf.* 11, 3: «qui securus curam nostri geris»). Die Frage, ob der Ewige sich auf Zeitliches beziehe, wird fortan zum bestimmenden Thema der *Confessiones*. Sofern diese Beziehung denkerisch nicht abzuleiten ist, handeln die drei letzten Bücher der *Confessiones* in der Tat von den *Heiligen Schriften*. Indem Augustinus von der Höhe aus, die er durch das Schriftwort gewonnen hat, die Beziehung des Ewigen zur Zeit zu denken versucht, gelangt er von der Höhe des geglaubten Sinnes wieder zur Tiefe des menschlichen Daseins, von der die Suche ausgegangen war, so daß man aus dieser Perspektive von der reziproken Korrespondenz in der Makrostruktur der *Confessiones* sprechen kann. [12]





sich philosophisch konstruieren ließe, dann dürfte sie nur als ursprünglichere und unendliche Zeitlichkeit verstanden werden. Ob hierzu die via negationis et eminentiae einen möglichen Weg bieten könnte, bleibe dahingestellt.» Im Text von *Sein und Zeit* zitiert er dazu *conf.* 11,33.

[12] Vgl. Norbert Fischer: *Confessiones 11. Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen* (in: *CAH*), 498–500; die Dichotomie läßt sich weiter konkretisieren: confessio peccati–confessio laudis; mala mea–bona mea; uita mortalis–uita uiua; cor inquietum–quies in deo.

Die von Augustinus selbst hervorgehobene zweiteilige Makrostruktur der *Confessiones* [13] wird indessen überlagert von einer dreiteiligen Struktur, die an den Stufen des Werdegangs orientiert ist, der sich laut Augustinus am suchenden Menschen ereignet. Von den faktischen Wegen seiner Suche in Zeit und Welt, die er in seinem vergangenen Leben durchschritten hat, die im Gedächtnis aufbewahrt sind und in *Erzählungen* vergegenwärtigt werden können, spricht Augustinus im ersten Teil (Buch 1–9). [14] Im zweiten Teil (Buch 10) geht es ihm um die *Reflexion* des inneren Geschehens in der Selbstgegenwart des Geistes. Zwar kann er das Gesuchte nicht aus eigener Kraft finden, so daß er der Unsicherheit und Zweideutigkeit verhaftet bleibt; er nimmt jedoch unversehens und plötzlich wahr, daß ganz Anderes, daß Gott selbst seine Sehnsucht geweckt hat, daß nur Gott ihn in die Beziehung zu Gott gerufen haben kann. Weil diese Beziehung bislang nur geweckt, aber noch nicht zu ihrem beseligenden Ziel gelangt ist, muß Augustinus über die zweite Stufe seiner Suche hinausgehen und sich für Transzendentes öffnen, das höher als sein Höchstes und innerlicher als sein Innerstes ist. [15] Das geschieht auf der dritten Stufe (Buch 11–13), auf der Augustinus sich in der *Meditation* des Gotteswortes dem Ewigen zuwendet, mit dem er die Erwartung einer absoluten Zukunft im eschatologischen Reich Gottes verbindet.

Wenn man annimmt, daß Augustinus in den ersten neun Bücher sein Leben im Bereich der äußeren Erfahrung *erzählt* (foris), so ergibt sich, daß er im zehnten Buch sein Leben in der inneren Erfahrung *reflektiert*, indem er fragt, wer er selbst in seinem Inneren sei (intus). Diese *Reflexion* ist der letzte Schritt,

[13] Laur *retr.* 2,6,1 geht der erste Teil (Buch 1–10: de me) vom suchenden Ich aus und führt zur Begegnung mit Gott; der zweite Teil (Buch 11–13: de scripturis sanctis) geht vom Wort der Schrift aus und führt zum vernünftig reflektierten Glauben an die Vollendung der menschlichen Sehnsucht in der liebenden Beziehung aller Menschen mit Gott.

[14] Festzuhalten wäre, daß die Welt nicht nur problembeladen ist, sondern auch der Ort verantwortlichen Lebens, obwohl Augustinus das in den *Confessiones* kaum erwähnt; vgl. aber die Rolle der seruitus (2) und der fraterna caritas (3). Dieser Mangel ist gravierend, sofern der Frage, ob ein Wille der bestmöglichen Ordnung von allem dient, laut Augustinus großes Gewicht zukommt. Da das Moralprinzip (*lib. arb.* 1,15: «iustum est, ut omnia sint ordinatissima») auf ein höchstes Gut in der Welt zielt, scheint der Ausweg einer rigiden Enthaltsamkeitsethik verfehlt zu sein (vgl. *conf.* 10,40ff.); zum höchsten Gut vgl. Norbert Fischer: *bonum*, in: *Augustinus-Lexikon* 1, bes. 674–678.

[15] Vgl. *conf.* 3,11: «tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo.» Das Transzendieren zum Höchsten und Innersten geschieht nicht durch *Selbstübersteigung*, sondern dadurch, daß der Mensch sich für eine höhere Wirklichkeit öffnet (*conf.* 11,1: «affectum nostrum patefacimus in te confitendo tibi»).

den der Suchende noch aus eigener Kraft zu gehen vermag. Da er in sich aber nicht das erfüllende Ziel findet, bleibt ein dritter Schritt nötig, den er nicht selbst gehen kann und der in ein Innerstes führt, das ihm innerlicher ist als sein Innerstes (intimum).[16] Diesem transzendenten Innersten kann sich der Menschen nur öffnen. Wer an die Erfüllung seiner Sehnsucht glaubt, will Gott gewiß loben. Da Menschen unerwünscht Schlechtes anhaftet, ohne es leicht abschütteln zu können, versteht sich das Gotteslob nicht von selbst. Gegen die Meinung, das Schlechte, das Menschen anhaftet, habe andere Ursachen als den menschlichen Willen, und das Gute, das Menschen auszeichnet, sei jedes Menschen Verdienst, setzt Augustinus einen scharfen Kontrapunkt. Er erklärt, das Gute am Menschen sei Werk und Gabe Gottes, das Schlechte aber Schuld des Menschen und Strafe Gottes.[17] Wenn damit gesagt wäre, Gott allein sei Ursprung alles Guten, Ursprung alles Schlechten aber sei allein der Mensch, würde dem Menschen wohl der Atem fehlen, mit dem er das Gotteslob aussprechen könnte.[18]

Nur wer trotz aller Widrigkeiten diesen Atem hat, nur wer im Glauben an Gott und an die Liebe Gottes zum Menschen den Weg zu seiner eigenen Befreiung erkennen kann, wird für den dritten Schritt offen, in dem der suchende Mensch bekennt, daß er seiner höchsten Sehnsucht nur dann treu bleiben kann, wenn er deren endgültige Erfüllung erst in einer absoluten Zukunft erwartet, also in einem Reich Gottes, einer heiligen Gemeinschaft freier Bürger, die mit Gott ohne Ende währt (*conf.* 11,3). Um solche endgültige Befreiung geht es Augustinus (*conf.* 11,1).

[16] Dieses Innerste muß folglich zugleich als immanent und als transzendent bezeichnet werden. Die hier vorliegende Denkfigur findet sich an zahlreichen Stellen im Werk Augustins. Besonders deutlich sagt Augustinus in *an. quant.* 77, daß nichts verborgener sei als Gott, aber auch nichts gegenwärtiger als er; daß sich der Ort, an dem er sei, schwer finden lasse, noch schwerer aber ein Ort, an dem er nicht sei: «quo nihil sit secretius, nihil praesentius, qui difficile inuenitur, ubi sit, difficilius, ubi non sit».

[17] Vgl. *conf.* 10,5: «bona mea instituta tua sunt et dona tua, mala mea delicta mea sunt et iudicia tua.»

[18] Darin besteht das berechtigte Anliegen von Kurt Flasch: *Logik des Schreckens. Augustinus von Hippo. Die Gnadenlehre von 397 / De diversis quaestionibus ad Simplicianum I 2.* Mainz: Dieterich, 1995. Bei strikter Zuordnung des Guten allein zu Gott, des Schlechten aber zum Menschen wäre zu fragen, wie lauter ein Mensch Gott loben kann, der sich stets auf der Verliererseite findet und seinen Schöpfer nur um Gnade anflehen kann. Wer sieht, wie unbeschwert Augustinus das Gotteslob vorträgt, kann stutzig werden und zweifeln, ob sein Satz auf eine ontisch eindeutige Zuordnung zielt. Womöglich spricht Augustinus nicht aus einer panoramahaften Perspektive, weil er sich nicht anmaßt, als Richter über die Zuordnung von gut und schlecht zwischen Gott und Mensch urteilen zu können. Vielleicht verweist er nur auf faktische Schwächen, die sich in der Situation des Menschen finden.

Das Ideal des Lebens, zu dem der dritte Schritt führt, läßt Augustinus sich durch die Bergpredigt Jesu vorgeben (*Mt* 5,3-9): demnach sollen wir arm sein im Geiste, sanft und trauernd, hungernd und dürstend nach Gerechtigkeit, barmherzig, lauteren Herzens und friedenstiftend (*conf.* 11,1). Dieses Ideal belegt, daß es im dritten Schritt nicht um die Auflösung des Endlichen im Unendlichen geht, sondern um die Vollendung des Endlichen als Endlichen.[19] Zwar sehnt er sich nach dem Ende der Flüchtigkeit des Zeitlichen, dennoch erhofft er keine *Entzeitlichung der Zeit*, sondern die *Entflüchtigung des Zeitlichen*. Um das Ideal seiner höchsten Hoffnung zu denken, fragt Augustinus, was Zeit ist (*conf.* 11,17-38). Schon durch seine Natur stemmt der Geist sich der Flüchtigkeit des Zeitlichen entgegen: er erinnert sich des Vergangenen, er schaut das Gegenwärtige an, er erwartet das Zukünftige. Indem er sich in die flüchtigen Zeiten streckt, um ihnen Bestand zu geben, wird er zum Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen (distentio animi), gelangt er in die höchste Beziehung zum Ewigen, die Zeitlichem überhaupt möglich ist. Die dreiteilige Kompositionsstruktur der *Confessiones* läßt sich demnach in folgendem Schema darstellen, das den in den *Confessiones* zurückgelegten Weg konkretisiert, aber nicht starr durchgeführt ist:

Bücher 1-9	**Buch 10**	**Bücher 11-13**
Erzählung (narratio)	Reflexion (cognoscere se)	Meditation (meditari in lege tua)
Vergangenes (praeterita)	Gegenwärtiges (praesentia)	Zukünftiges (futura)
Gedächtnis (memoria)	Anschauung (contuitus)	Erwartung (expectatio)
in der Zeit (in tempore)	Jetzt (nunc)	in der Ewigkeit (in aeterno)
außen (foris)	innen (intus)	Innerstes (intimum)
glauben (credere)	suchen (quaerere)	finden (inuenire)
Welt (mundus)	Seele (anima)	Gott (deus)

2. Erzählung des Vergangenen, Reflexion des Gegenwärtigen, Meditation des Zukünftigen

In der Betrachtung des Sinnes der Erzählungen aus seinem Leben stößt Augustinus auf die rätselhafte Frage, was Zeit ist, die meistens für eine allbe-

[19] Vgl. dazu Norbert Fischer: *Augustins Philosophie der Endlichkeit. Zur systematischen Entfaltung seines Denkens aus der Geschichte der Chorismos-Problematik*. Bonn: Bouvier, 1987; und: *Sein und Sinn der Zeitlichkeit im philosophischen Denken Augustins*. In: Revue des Études Augustiniennes 33, 1987, 205-234. Weiterhin: *Confessiones 11: Distentio animi. Ein Symbol der Entflüchtigung des Zeitlichen*. In: *CAH* 489-552.

kannte Wirklichkeit gehalten wird. Es ist der suchende Geist, aus dem die Frage nach der Zeit entspringt und auf den sie zurückschlägt. Indem er durch diese Frage auf die Analyse seines eigenen Seins verwiesen wird, erhebt sich zugleich die Forderung, die Wahrheit in ihrer Konkretheit zu suchen. Indem er sieht, daß ihm sein Sein nur in der Erinnerung an Vergangenes, in der Aufmerksamkeit auf Gegenwärtiges und in der Erwartung von Zukünftigem gegeben ist, erkennt er, daß seinen Tätigkeiten Sein nur zukommt, sofern sie mit konkreten Inhalten aus seinem eigenen Leben und Streben gefüllt sind. Es sind stets nur Einzelne, die Zukünftiges erwarten, ihre Aufmerksamkeit auf Gegenwärtiges richten und sich an Vergangenes erinnern. Es ist konkret je meine Erwartung, meine Aufmerksamkeit und meine Erinnerung, in der Zeitliches gegenwärtig sein kann, sei das Zeitliche nun unmittelbar erlebt oder sei es durch Berichte anderer zugänglich geworden.

Das Projekt der *Confessiones* bezeugt die Einsicht ihres Autors, daß die Vergegenwärtigung des Lebens eine zentrale Aufgabe des Denkens ist.[20] Diese Aufgabe fordert die Konkretion zeitlicher Abläufe durch *Erzählungen*, weil die Strukturen des Lebens ohne Erzählungen abstrakt bleiben. Denn erst im Erzählen tritt zutage, wie dieses Leben zunächst und zumeist und immer schon ist, und wie es eigentlich ganz es selbst sein kann. Es setzt indessen voraus, daß der Geist den Gang zurück zu sich selbst schon angetreten hat, da es von vornherein des Bezugs auf die eigene Innerlichkeit bedarf und auf den Anspruch antwortet, der zur Bearbeitung der Frage ruft, wer ich selbst in meinem Inneren bin.[21] Es belegt zudem konkret, daß der Suchende *ist*, indem er sich in die Zeiten ausstreckt, daß sein Geist *als Erstreckung* in die Zeiten existiert (distentio animi). Insofern weisen die ersten neun Bücher, die weitgehend von Erzählungen bestimmt sind, auf die *Reflexionen* und *Meditationen* voraus, die Aufgabe der folgenden Bücher sind.

[20] Ähnlich revolutionär war das Verfahren Platons, Sokrates als Muster eines Philosophierenden zu einem entscheidenden Angelpunkt seiner Schriftstellerei zu machen; vgl. vor allem die Dialoge zum Prozeß und zum Tod des Sokrates (bes. *Apologie*, *Kriton*, *Phaidon*) und die zentrale Rolle in fast allen Dialogen. Zu beachten ist auch, daß die Biographie des Sokrates den Zeitgenossen nicht unbekannt war und daß Platon selbst wichtige Züge dieser Biographie hervorhebt (z.B. *Symposion* 215aff.; *Siebenter Brief* 324bff.); so bindet Platon sein Philosophieren an die konkrete Existenz eines Einzelnen. Vgl. zusätzlich Xenophon: *Erinnerungen an Sokrates*. Heidegger hat die Notwendigkeit der Konkretheit der Analyse in *Sein und Zeit* auf den Begriff der Jemeinigkeit der Existenz gebracht, aber die konkrete Darstellung ausgeblendet.

[21] Vgl. Norbert Fischer: *Unsicherheit und Zweideutigkeit der Selbsterkenntnis. Augustins Antwort auf die Frage quid ipse intus sim im zehnten Buch der Confessiones*. In: *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Hrsg. von Roland Hagenbüchle, Reto Luzius Fetz und Peter Schulz, Berlin: de Gruyter, 1998, Band 1, 340-367.

Von Beginn der Erzählungen an richtet Augustinus sein Augenmerk auf die Frage, was mit seiner Zeit geschehen ist, die er gelebt hat und die vergangen ist.[22] Er sieht, daß sein Trachten und Sinnen zunächst unwillkürlich auf das gerichtet war, was Freude bereitet: nämlich zu lieben und geliebt zu werden (*conf.* 2,2). Diese Liebe war jedoch zum Scheitern verurteilt, da alles menschliche Streben sich darauf richtet, glücklich im Besitz dessen zu leben, was man liebt, und ohne Furcht, es wieder zu verlieren. Augustinus gelangt auf diesem Weg in ein zwiespältiges Verhältnis zum Zeitlichen, das man wider Willen verlieren kann, und nimmt schließlich an, daß zum guten Leben die Bereitschaft gehöre, sich mit der zeitlichen Endlichkeit des Zeitlichen abzufinden.[23] Da den Menschen gleichwohl das Bewußtsein der Sterblichkeit mit Furcht erfüllt, wird ihm der Sinn seines Lebens fraglich (vgl. *lib. arb.* 3,29: «conscientia mortalitatis timidus»).

Augustinus berichtet, daß er sich in der Betroffenheit, die der Tod seines Jugendfreundes in ihm hervorgerufen hat, selbst zur großen Frage geworden ist (*conf.* 4,9: «factus eram ipse mihi magna quaestio»). Nachdem er in dieser Erfahrung sein Elend und den Verlust seiner Freude am Leben wahrgenommen hat (*conf.* 4,10), stellt er die Diagnose, daß ihn die Fesselung seines Geistes an Vergängliches ins Elend gestürzt habe (*conf.* 4,11). Er stellt fest, daß jeder Geist zerrissen wird, wenn er Geliebtes verliert, das er nicht preisgeben möchte. Weil er den verstorbenen Freund aber so geliebt hatte, als ob dieser nicht sterben würde (*conf.* 4,11), gerät er in einen Zwiespalt, der ihm die Liebe zum Leben fraglich werden läßt und der sich in einem doppelten Affekt

[22] Bei der Betrachtung seines Übergangs von der Kindheit in die Knabenzeit überlegt Augustinus, wohin seine frühere Zeit entwichen ist; vgl. *conf.* 1,13: «nonne ab infantia huc pergens ueni in pueritiam? uel potius ipsa in me uenit et successit infantiae? nec discessit illa: quo enim abiit? et tamen iam non erat.» Zur nachträglichen Betrachtung des Lebenswegs vgl. auch Robert Musil: *Die Amsel*. In: Gesammelte Werke, Band 7. Hrsg. von Adolf Frisé. Reinbek: Rowohlt, 1978, 548: «Man ändert sich im Laufe solcher Jahre vom Scheitel bis zur Sohle und von den Härchen der Haut bis ins Herz, aber das Verhältnis zueinander bleibt merkwürdigerweise das gleiche und ändert sich sowenig wie die Beziehungen, die jeder einzelne Mensch zu den verschiedenen Herren pflegt, die er der Reihe nach mit Ich anspricht. Es kommt ja nicht darauf an, ob man so empfindet wie der kleine Knabe mit dickem Kopf und blondem Haar, der einst photographiert worden ist; nein, man kann im Grunde nicht einmal sagen, daß man dieses kleine, alberne, ichige Scheusal gern hat.»

[23] Einerseits sieht er, daß ein Mensch, der ohne Furcht zu leben wünscht, etwas Gutes will, nichts Schuldhaftes (cupiditas non culpanda); vgl. *lib. arb.* 1,9: «certe enim bonum cupit, qui cupit uitam metu liberam». Andererseits bezeichnet er die Liebe, die sich an Verlierbares klammert, als schuldhafte Begierde (culpabilis cupiditas); vgl. *lib. arb.* 1,10: «quam esse iam apparet earum rerum amorem, quas potest quisque inuitus amittere.»

ausdrückt, nämlich im Abscheu vor dem Leben, das so unversehens verloren gehen kann, und gleichwohl auch im Haß des Todes als seines bittersten Feindes (*conf.* 4,11). In den Überlegungen zur Geschichte vom Tod seines Jugendfreundes bemerkt Augustinus, wie sehr seine Sehnsucht an der Hoffnung hängt, daß sein Weinen von Gott gehört wird (*conf.* 4,10). Im Anklang an den ersten Psalm und die Seligpreisungen der Bergpredigt beendet er diese Erzählung mit der Zuversicht, daß der Mensch selig sei, der Gott liebt, der den Freund in Gott liebt und den Feind um Gottes willen liebt.[24] Er gibt sich mit der Flüchtigkeit des Zeitlichen nicht zufrieden, auch wenn er sieht, daß die faktischen Verhältnisse vom Menschen fordern, das Ende des Zeitlichen in der Zeit zu ertragen und hinzunehmen. Er fährt an dieser Stelle nämlich fort, daß nur ein Mensch, der aus der Liebe zu Gott und seinen Mitmenschen lebt, keinen ihm teuren Menschen verliere, weil er seine Hoffnung auf den setzt, der alle Menschen liebt und der nicht verloren werden kann, weil er der Ewige ist (*conf.* 4,14).

Das erinnernde Bekenntnis der ersten neun Bücher der *Confessiones*, das im Vorgriff auf den Reflexionen und Meditationen der späteren Bücher gründet, kommt erst im explizit vollzogenen Rückgang in die eigene Innerlichkeit zu sich selbst. Die memoria-Analyse des zehnten Buches knüpft ihrerseits an die Erinnerung der eigenen Geschichte in Erzählungen an und weist auf die Frage nach der Beziehung der Ewigkeit zur Zeit und der Zeit zur Ewigkeit in den abschließenden Büchern voraus. Im zehnten Buch scheint Augustinus alles Zeitliche aus der Unmittelbarkeit der Gottesbegegnung zwar für nichtig zu halten, so daß er im Glück dieses Augenblicks Abstand von allem Zeitlichen sucht, sogar in der Meinung, Gott fordere solche Enthaltsamkeit.[25] Aber schon im Verlauf des zehnten Buches zeigt sich, daß Ablehnung des Zeitlichen keine wahre Antwort ist. Vielmehr bereitet dieses Buch die Untersuchung der Zeit vor, durch die deutlich wird, daß der endliche Geist des Menschen nur *ist*, sofern er sich in die Zeit erstreckt. Am deutlichsten tritt der positive Sinn der Zeit aber in der Besinnung auf das Sein der Zeit im elften

[24] Vgl. *conf.* 4,14: «beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te, solus enim nullum carum amittit, cui omnes in illo cari sunt, qui non amittitur.» Die Feindesliebe um Gottes willen hängt mit der vorgängigen Liebe Gottes zusammen (vgl. *conf.* 2,1 und 11,1): «amore amoris tui facio istuc». Vgl. *1 Joh* 4,19: ἡμεῖς ἀγαπῶμεν, ὅτι αὐτὸς πρῶτος ἠγάπησεν ἡμᾶς.

[25] Vgl. *conf.* 10,40: «continentiam iubes: da quod iubes et iube quod uis.» Zu Beginn des zehnten Buches hat er berichtet, daß sein Herz vom Wort Gottes so getroffen worden sei, daß er fortan Gott geliebt habe (*conf.* 10,8: «percussisti cor meum uerbo tuo, et amaui te»); vgl. dazu auch *conf.* 10,38.

Buch zutage.[26] Weil die Berührung durch Gott, von der Augustinus im zehnten Buch spricht, in ihm nicht das Verschwinden seines Begehrens bewirkt hat, sondern vielmehr dessen unendliches Anwachsen, spricht er im Scheitelpunkt seines Weges der Selbstreflexion und der Gottsuche im zehnten Buch davon, daß er Gott gekostet habe — und jetzt nach ihm hungere und dürste, daß Gott ihn berührt habe — und er jetzt darauf brenne, den Frieden Gottes zu erlangen (*conf.* 10,38).[27]

Augustinus setzt an den Beginn des elften Buches seinen Wunsch, meditierend in die göttliche Weisung einzudringen, die er in den *Heiligen Schriften* findet (*conf.* 11,2). Deren erste Worte sagen, daß Gott am Anfang Himmel und Erde geschaffen hat. Die Meditation dieser Botschaft rückt die Zeitlichkeit der menschlichen Existenz in helles Licht und fordert die Untersuchung der Frage, was Zeit ist und wie sie sich zur Ewigkeit verhält. Sie bezieht sich ebenso auf die Erzählungen zur eigenen Geschichte, da sie ohne sie gehaltlos ist, wie auf die Reflexion des eigenen Seins, das sich in die liebende Beziehung zum ewigen Gott gerufen weiß. Das in Erzählungen vergegenwärtigte Geschehen, das im zehnten Buch reflektiert wird, zeigt die freie Aktivität des Menschen; am Ende erreicht er das Ziel jedoch durch Inversion der Aktivität. Die drei letzten Bücher aber beginnen mit Gottes Weg zu Welt und Mensch, sofern Gott Zeit und Welt geschaffen hat; am Ende wird das Ziel wiederum durch die Inversion der Aktivität erreicht, weil der Mensch es ist, der sich in der distentio animi auf die Ewigkeit ausstreckt.

Dieses Streben des Geistes ist das Streben der sterblichen Natur, von der Sokrates in der Diotima-Rede sagt, daß sie danach strebe, nach Möglichkeit immer zu sein und unsterblich (*Symposion* 207d: ἡ θνητὴ φύσις ζητεῖ κατὰ τὸ δυνατὸν ἀεί τε εἶναι καὶ ἀθάνατος).[28] Platon erblickt im Verlauf des

[26] Die Perspektive des zwölften Buches verdrängt gleichsam das Resultat der Zeitbetrachtung des elften Buches und schließt wieder stärker an Plotin an; vgl. dazu Cornelius Mayer: *Confessiones 12. Caelum caeli: Ziel und Bestimmung des Menschen nach der Auslegung von Genesis 1,1f.* (in: *CAH*), 569ff., bes. 572ff.

[27] Die Aktivität des Kostens geht zunächst von Augustinus aus; sie endet in einer Inversion der Aktivität: was er kostet, wird nicht zu ruhigem Besitz. Die Aktivität der Berührung geht von Gott aus; auch sie führt zu einer Inversion der Aktivität: sie weckt das Streben Augustins. Diese wechselseitige Aktivität und Inversion der Aktivität ist ein Bild des ersehnten wechselseitigen Ineinanderruhens von Gott und Mensch im ewigen Sabbat (*conf.* 13,52f.), das Augustinus als lebendiges Leben begreift, in dem er ganz er selbst geworden ist, ohne Schmerz und Last (*conf.* 10, 39): «cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et uiua erit uita mea tota plena te.»

[28] Was Platon als sterbliche Natur (ἡ θνητὴ φύσις) bezeichnet, ist laut Augustinus die Natur des endlichen Geistes, der im Bewußtsein seiner Sterblichkeit lebt (vgl. *lib. arb.* 3,29: «conscientia mortalitatis»).

Lebens ein Werden und Vergehen von der Kindheit bis zum Greisenalter, gegen das die sterbliche Natur ankämpft und Identität sucht (207d). Ihre Anspannung richtet sich gegen das Vergessen und Schwinden des Vergangenen, indem sie Erinnerung (mnhvmhn) ausbildet, um alles Sterbliche zu retten (208a: τούτῳ γὰρ τῳ τρόπῳ παν τὸ θνητὸν σῴζεται). Immerhin hat Sterbliches durch Anspannung auf das Vergehende, also durch Erinnerung, an der Unsterblichkeit teil (208b). Das Ideal wäre nicht das Verschwinden der Zeit, sondern eine Zeit, die vom Tod nicht betroffen ist und das Ganze bewahrt (208c). Soweit Platon sich in der Diotima-Rede auf das Vermögen der sterblichen Natur beschränkt, geht es um nicht endendes Gedenken (208d: ἀθάνατον μνήμην). Solches Gedenken bleibt jedoch insofern ein unzureichendes Surrogat, als die sterblichen Naturen nach wahrer Unsterblichkeit streben (208e).

Indem Augustinus das Singen eines wohlbekannten Liedes als Bild der menschlichen Handlungen, als Bild des menschlichen Lebens und der gesamten Weltzeit heranzieht (*conf.* 11,38), versucht er zu zeigen, daß der menschliche Geist, obwohl die Zeit seines Lebens in flüchtige Augenblicke zersplittert, doch mit allen Fasern danach streben kann, Bestand und Festigkeit zu gewinnen (*conf.* 11,40). Im Glauben an das Gotteswort, das dem Menschen eine höhere Berufung verheißt, hofft er, Einheit zu gewinnen, gereinigt und verflüssigt durch das Feuer göttlicher Liebe (*conf.* 11,39). Der Glaube an dieses Geschehen gründet nicht auf der Wahrheit, die dem suchenden Menschen zugänglich ist. Wenn das Erhoffte geschieht, geschieht es durch die Wahrheit Gottes, allerdings so, daß der Suchende in seiner Endlichkeit Bestand und Festigkeit gewinnt, in seiner in der Zeit gewordenen Form, so daß er zwar weiter von zeitlichem Geschehen — von seiner eigenen Geschichte — geprägt bleibt, aber in eine Zeit eintritt, die alle Flüchtigkeit hinter sich gelassen hat (*conf.* 11, 40: «et stabo et solidabor in te, in forma mea, ueritate tua»).[29]

Die Entflüchtigung des Zeitlichen, auf die seine grundlegenden Vollzüge symbolhaft verweisen, kann durch die Idee der Gleichzeitigkeit begriffen werden.[30] Solche Gleichzeitigkeit, in der dem ruhelosen Geist des Menschen, der

[29] Vgl. Sören Kierkegaard, *Furcht und Zittern*. In: Gesammelte Werke. Übersetzt von Lieselotte Richter. Frankfurt am Main: Syndikat, 1984, 36. Kierkegaard legt den Sinn des Glaubens Abrahams so aus, «daß man die Endlichkeit nicht verliert, sondern sie ganz und gar erwirbt».

[30] Vgl. Sören Kierkegaard: *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken* II. In: Gesammelte Werke. Übersetzt von Hans Martin Junghans. Gütersloh: Gerd Mohn, 1982, 52: «Jung gewesen, dann älter geworden zu sein und dann schließlich zu sterben, ist eine recht mäßige Existenz [...]. Aber die Momente des Lebens in der Gleichzeitigkeit zu vereinen, das ist gerade die Aufgabe.»

sich in die Zukunft, in die Gegenwart und in die Vergangenheit erstreckt, Einheit zukäme und in der er eigentlich und ganz er selbst sein könnte, mag das allseits wirksame Ideal des menschlichen Lebens sein. Der Mensch *ist* als distentio animi: er ist erstreckt in die Zeiten und steht eben dadurch in der unabweisbaren Gefahr, durch die fragile und sich dem Zugriff entziehende Flüchtigkeit des Zeitlichen selbst zerstreckt zu werden.

A Conferência *Tempo e Ser* de Heidegger, e a concepção agostiniana do tempo

J. M. Costa Macedo
Universidade do Porto

Sabe-se como o tempo é para Sto. Agostinho sinal da contingência das criaturas a partir da sua ligação ao movimento, a qualquer mudança no mundo ou mesmo a qualquer mudança possível de um suposto espírito criado antes de qualquer tempo material. Até mesmo na solução ao problema de como é que Deus é sempre senhor, Agostinho coloca duas hipóteses: a dos anjos criados antes do próprio tempo e a de uma criatura espiritual desde sempre existindo mas criada. No primeiro caso, embora o passado dos anjos não fosse como um já não ser nem o futuro como ainda não ser, perspectiva-os como fonte de movimentos que há neles e que a partir deles seriam a origem dos tempos. «Si, semper fuerunt, creati sunt; nec, si semper fuerunt, ideo Creatori coaeterni sunt. Ille enim semper fuit aeternitate immutabili: isti autem facti sunt; sed ideo semper fuisse dicuntur, quia omni tempore fuerunt, sine quibus tempora nullo modo esse potuerunt: tempus autem quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaternum. Ac per hoc etiamsi immortalitas Angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit, tamen eorum motus quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt: et ideo Creatori, in cuius motu dicendum non est vel fuisse quod iam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt.» [1]

Relativamente àquela realidade ou criatura espiritual que deveria ser dita permanente para que Deus fosse sempre senhor e já não considerada como tendo movimentos em si ou a partir de si, Sto. Agostinho insiste neste tipo de duração muito perfeita mas derivada da eternidade (ou seja, eterna mas não a

[1] *De Civitate Dei*, XII, 15, 2.

partir de si) para indicar que nem dessa criatura se poderia afirmar a coeternidade com Deus. Isto na «cidade de Deus». «Quapropter, si Deus semper dominus fuit, semper habuit creaturam suo dominatui servientem; verum tamen non de ipso genitam, sed ab ipso de nihilo factam; nec ei coaeternam: erat quippe ante illam, quamvis nullo tempore sine illa; non eam spatio transcurrente, sed manente, perpetuitate praecedens».[2] Conjugando estas afirmações com o que se afirma nas confissões (livro XII) acerca da sabedoria criada, descrita nos mesmos termos dessa «creatura» a que se refere o texto anterior, temos que a temporalidade exactamente como mutabilidade, contingência criatural, é o que caracteriza qualquer ser criado mesmo o mais espiritual, o mais perfeito, o mais intemporal: essa superação duma radical temporalidade, que é signo de radical contingência, deve-se a uma intervenção do próprio Deus que supõe do lado da criatura a correspondência. Assim, mesmo neste tipo de «subeternidade» (o vocábulo é meu) pressente-se a virtualidade da temporalidade. Unde ita est abs te, Deo nostro, ut aliud sit plane quam tu, et non id ipsum. «Et non solum ante illam, sed nec in illa invenimus tempus, quia est idonea faciem tuam semper videre nec uspiam deflectitur ab ea, quo fit, ut nulla mutatione varietur. Inest ei tamen ipsa mutabilitas; unde tenebresceret et frigesceret, nisi amore grandi tibi cohaerens tamquam semper meridies luceret et ferveret ex te».[3]

Com muito mais razão essa temporalidade domina o mundo material se afinal até bastaria haver um simples movimento de consciência para haver tempo.

O certo é que o tempo impõe-se ao pensamento agostiniano por dois motivos. O primeiro é o de demarcar a criatura do criador considerado eternidade transcendente ao tempo e sua origem: a bondade criou a bondade, a imutabilidade criou a mutabilidade, diz destruíndo uma esperada simetria. Além disso, dir-se-ia também que se impõe pelo seu carácter misterioso, pela difícil conceptualização que implica, como desafio da sua permanente e inevitável referência. Uma preocupação não se pode separar da outra e, dentro de uma dicotomia que lhe vem do passado clássico, é difícil falar do tempo em termos de ser. As coisas temporais são realidades, o próprio tempo é criado com as coisas. Um tempo real vazio, por hipótese que nunca se chega a admitir, já seria alguma coisa. Mas é a inconsistência das coisas temporais, que o são até ao cerne, a raíz da sua ininteligibilidade: o que parece impedir que o tempo se torne inteligível através do tempo. Daí como que a necessidade de ser perspectivado como dependente daquilo com que contrasta: com a eternidade como presente que não se perde, em razão do qual deverá recusar-se-lhe qualquer passado e como presente pleno, em razão do qual não pode ser aceite como tendo futuro. Desta forma a autodefinição de Deus no Êxodo é feita coincidir com a concepção de permanência parmenideana de origem grega, permanência activa sem dúvida, e o próprio tempo em que o homem está imerso, juntamente com todos os seres criados, tende a aparecer-lhe como estranho, tornando-se assim o homem um ser temporal que no interior do tempo resiste ao tempo.

[2] *Ibidem*, XII, 15, 3.

[3] *Confessionum libri tredecim* XII, 15, 21.

Mas neste caso o que contrasta redime aquilo com que contrasta. Ao contrário da visão grega, a eternidade é neste ponto criadora das realidades materiais e espirituais e por isso mesmo é-lhes doadora de inteligibilidade, ligada à própria entidade, sendo aquela portanto de raíz ontológica fundada neste acto criador de doação permanente: é o que salva o tempo e a sua raíz de ser uma espécie de absurdo real e é ao mesmo tempo o que lhe dá esse estatuto de inferioridade: a referência do impermanente ao permanente, do que nem sempre é presente, da característica do que já não é ou ainda não é relativamente a um presente pleno.

Num primeiro momento, portanto, temos dois presentes: um fugidio ou pontual mas em razão do qual ainda podemos atribuir alguma realidade ao passado e ao futuro e por outro lado outro presente eterno que é a fonte do presente fugidio e no qual se pode encontrar como que a recuperação possível do «já não» e «ainda não» que caracteriza passado e futuro.

A eternidade parece resgatar o tempo dessa inconsistência negativa: é certo que o tempo está nela todo presente. A sua fonte criadora — essa mesma eternidade — não muda. Mas em que sentido dizemos que o tempo está na eternidade? — Na forma de ideia, no conhecimento eterno que Deus tem dele porque o projectou. Por outro lado, a própria inconsistência do tempo e das coisas temporais é mantida no seu imperfeito ser lábil pela própria realidade eterna. Conhecimento imutável da mutabilidade associada aos tempos, que leva à consideração de que todos lhe estão presentes, e acção entificadora vão no sentido de diminuir a negatividade do tempo.

A eternidade é doadora dos seres temporais mas demarca-se do tempo, o qual no entanto, ainda que não existisse, estaria na mente de Deus como possível (ainda que o mundo não tivesse sido criado). Mas qual a objectividade da sua estrutura ou essência evanescente? O futuro que ainda não existe nada virá a mudar em Deus quando vier a tornar-se presente e a desaparecer no passado. A mudança deu-se apenas no mundo, mas aí deu-se mesmo. E é esta mudança na própria linha em que o tempo corre que deve tratar-se de explicar. O *já não* do passado em que sentido continua a ser? Em que sentido o futuro não equi-

vale a um puro nada? Bastará serem salvos pelas ideias eternas, ou pela ideia eterna, que Deus tenha do tempo? Do não inteiramente nada que passado e futuro são, desse mínimo ser não será também Deus o doador? Que há uma espécie de indestrutibilidade do passado, Sto. Agostinho admite-o ao contrariar frontalmente a hipótese de Deus, na sua omnipotência, poder fazer com que o que aconteceu não tenha acontecido, com que o passado não tenha sido passado, considerando que tal afirmação equivaleria a negar a apodicticidade do princípio de identidade e da não-contradição. A consideração entitativo-positiva do tempo, incluíndo naturalmente passado e futuro, fica assim a meio, havendo no entanto laivos da mesma.

O que parece certo é que o tempo parece diminuir o ser das coisas, ou por outra, o tempo é a duração dos seres imperfeitos que expressa a limitação ontológica dos mesmos.

Dá-se assim por suposto que ser e eternidade equiparam-se, identificam-se em face das coisas temporais (ou temporalizáveis).

Conhece-se a crítica heideggeriana a esta equiparação do ser com o presente, no âmbito da dicotomia metafísica que o filósofo alemão procurou dirimir, na sequência da outra grande tentativa da dialéctica hegeliana nesse sentido. Não nos encontramos em face do que a metafísica procurou, sempre que o ser se apresenta como uma espécie de «agora» inflacionado. Nessa pretensa superação do tempo e contraposição ao tempo, foi recorrendo ao tempo e apenas a um dos êxtases da temporalidade isolado dos outros dois que se defendeu a perfeição do ser não escapando a esta crítica, segundo Heidegger nem Hegel nem mesmo Bergson. Se derivarmos deste presente o abstracto *presença*, chamar-se-á a todo este pensamento que acaba por voar do tempo para a eternidade servindo-se de ou caíndo numa hipostatização do presente temporal sem a consciência do isolamento em que se cai, metafísica da presença, derivando neste caso presença do presente-agora. É por isso que Heidegger rejeita a concepção clássica de eternidade numa nota de *Ser e Tempo*: «Não precisa de uma elucidação mais ampla a afirmação de que o conceito de eternidade no sentido do «agora estático» (nunc stans), está tirado da compreensão vulgar do tempo e é determinado buscando a orientação na ideia do «constante» «ser perante os olhos», «Vorhandenes». Se fosse possível «construir» filosoficamente a eternidade de Deus, esta só poderia ser compreendida como uma temporalidade mais original e «infinita». Fica na indecisão se para isso a «via negationis et eminentiae» ofereceria um caminho possível».[4]

[4] *El ser y el tiempo*, F. C. E., México, 1951 La intratemporacilidad y la génesis del concepto vulgar de tiempo, pág. 460 Tradução da 1.ª edição alemã de 1927 por José Gaos.

Trata-se de uma rejeição deste conceito que por um lado é também aceite por Sto. Agostinho. Acarreterá também uma rejeição do seu conceito de tempo?

O que neste trabalho se defende é que há elementos no pensamento agostiniano que, obrigados a sair do seu estado virtual ou de secundariadade, mas pertencentes ao mais profundo espírito agostiniano, apontam para uma linha de que parece reflexo a conferência heideggeriana *Tempo e Ser*.

O posicionamento agostiniano perante o tempo era desde há muito conhecido de Heidegger. Já na obra *Ser e Tempo* Heidegger tinha destacado como marca da solução dada à concepção vulgar de tempo a afirmação de Agostinho: «Unde mihi visum est, nihil esse aliud tempus quam distentionem sed cujus rei nescio; et mirum si non ipsius animi».[5] Emparceira-a de resto com uma pequena citação de Aristóteles que lhe parecia ir no mesmo sentido.

Mas nesta primeira obra a temporalidade do ser era procurada a partir da ligação deste com o próprio Dasein como ente privilegiado junto de qual se poderia esclarecer o que chamamos *ser* e resolver o problema da dicotomia metafísica ser e tempo. É aí que encontra a temporalidade e a historicidade numa importante recuperação dos três êxtases da temporalidade com prioridade do advir. Isto em 1927. A terceira parte (o segundo volume) desta importante obra nunca mais saiu como volume, até que em 1962 surge a conferência com o título que esse volume viria a ter: *Tempo e Ser*, como que em substituição mas também como desenvolvimento e mesmo superação. Aí se procede a uma análise do ser que revela a sua historicidade a partir de si e já não a partir do Dasein, e do tempo que, na sua estrutura de auto identidade, revela a sua dimensão ontológica. Apontarei os traços principais da conferência *Tempo e Ser* anteriores àqueles pontos em que incidirá esta reflexão. Procura-se um esclarecimento do ser que não passe pelo ente e que o não perspective como fundamento do(s) ente(s).

Aqui mesmo começa uma hermenêutica ao ser como presença (anwesen), e ao tornar presente como um desocultar que é dar, numa espécie de 1.ª convergência entre este dar e o que a expressão «Es gibt» (dá-se), no sentido de indicativo de existência, encerra em si. Quanto a esta perspectivação do ser como presença ou relativo a presente, Heidegger aponta a herança helénica que tem dominado a filosofia na sua diacronia. Assim, o ser tem-se apresentado segundo metamorfoses que nem são simples acontecimentos, nem podem ser considerados segundo a perspectiva da crescente dialéctica hegeliana. Não

[5] *Confessionum* L. T. XI, 26, cit. in *El Ser y el tiempo*, p. 480, ibidem.

se trata de uma história do homem no seu do esquecimento do ser, trata-se da própria historialidade do ser, que se dá na ocultação (ou se oculta no seu dar-se). É assim que, podemos dizer, ele *acontece*. Esses momentos correspondem a outras tantas doutrinas a que Heidegger chama «palavras do ser». O momento em que Vg. o ser, se apresentou como *eidos* ou *ousía* ou *vontade*. Mas há neste manifestar-se, ou seja neste dar-se, um reter-se (que poderia ligar-se à ausência no interior da presença). Ao dar com estas características chama Heidegger «destinar»: «um dar que somente dá o seu dom e a si mesmo e entretanto nisto mesmo se retém e subtrai, a um tal dar chamamos destinar». [6] Isto é, neste dar que dá o seu dom, fica na indeterminação o ponto de doação , a que talvez não possa aplicar-se nem sequer o nome de doador. Destinar é a referência última neste 1.º passo da análise do ser, e no qual, através disso mesmo a que se chama destino, encontramos implicado o tempo. Ser e tempo que se relacionam mas que nada têm de entitativo nem de temporal. Daí afinal o encontro de uma expressão que se lhes aplique sem cair na temporalização do tempo (nem na do ser) nem na entificação do ser (nem do tempo): *Es gibt*.

Passa em seguida para análise do tempo. Heidegger entra neste momento da análise sem nunca esquecer aquele presente-agora da concepção vulgar do tempo que o obscurece e a partir da qual se gerou uma metafísica antitética, dicotómica.

Assim a perspectiva restritiva de presente aparece ainda como um obstáculo a vencer neste itinerário que pretende superar a cisão metafísica ser/tempo.

É aí que se impõe um outro conceito de presença. A justaposição de tempo e ser contém, não obstante, a indicação para discutir o tempo no que lhe é próprio com os olhos voltados para o que foi dito sobre o ser. Ser significa pre-s-entar, presenti-ficar, pre-s-ença. Lemos por exemplo em algum lugar a comunicação: «Com a presença de muitos convivas celebrou-se a festa». A frase também poderia ser enunciada: «com a participação» ou «estando presentes» numerosos convivas.

Presente — mal acabamos de nomeá-lo isoladamente já pensamos em passado e futuro, o antes e o depois diferentemente do agora, mas o presente que se pensa apartir do agora já não é de maneira nenhuma o mesmo que o presente no sentido da presença dos convivas... pois também não dizemos nunca, nem podemos dizê-lo: «No agora de numerosos convivas celebrou-se a festa». [7]

Não se trata então do presente restritivo do agora. O que se encontrou, a

[6] *Tempo e ser* in *O fim da filosofia e a questão do pensamento*, São Paulo, Duas Cidades, 1972, pp. 48 (Na tradução de Ernildo Stein).

[7] Ibidem, p. 50.

nova perspectiva de presença, foi a chave para o avanço da análise do tempo até ao fim, já sem recorrer à prioridade do futuro anteriormente defendida (que será substituído por outra referência). É o presente fugidio que passa a ter que ser explicado pela nova perspectiva de presença encontrada, «pois o presente como presença distingue-se tanto do presente no sentido do agora que de maneira nenhuma o presente na medida em que é presença pode ser determinado a partir do presente enquanto agora». [8] E aqui que o ponto de referência encontrado parece coincidir com a análise agostiniana do tempo no capítulo XI das confissões: antes de apontar ser no espírito humano que se medem os tempos, Agostinho indica uma nova chave semelhante a esta «presença» de Heidegger. Trata-se do presente do pretérito, presente do presente e presente do futuro, *praesens de...* «Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus, contuitus, praesens de futuris exspectatio». [9]

É o presente do espírito e já não o presente do agora que se contrapõem a passado, presente e futuro. Este presente é uma verdadeira «presença a» permitindo desta forma resgatar o tempo na medida em que isso é possível a um espírito que é ele próprio temporal, realidade a ter sempre em conta quando se lêm aquelas afirmações. Ou seja, Agostinho procurou neste caso uma solução ao problema do tempo no próprio âmbito do temporal como é feito na conferência de Heidegger, sendo isso também conseguido pelo encontro de um novo presente. Sem que Heidegger o diga, parece isto um reflexo deste momento tão importante das *Confissões*, numa análise que, com metodologia nova, pretende a mesma coisa e com o mesmo espírito. Bem podia dizer-se que, tal como Heidegger a partir da noção de presença, Agostinho encontrou uma quarta dimensão do tempo nesse mesmo *praesens de...* A partir daqui a análise heideggeriana demarca-se. O *praesens de* de Agostinho flui do espírito humano temporal, o que corre o risco de o fazer deslizar para uma interpretação subjectivista e antropológica, cognotivista e não estruturalmente ontológica. Se o tempo se apresenta como *distentio* é a seguir esclarecido como *distentio animi*. E se o espírito mede os tempos, isso significa que mede no seu interior as marcas do que já não existe. Sendo assim, há em Heidegger como que uma depuração deste *praesens* de Sto. Agostinho, e que afinal é também uma depuração

[8] Ibidem, p. 58.

[9] *Confessionum* L. T., XI, 20, 26.

dos próprios posicionamentos anteriores de Heidegger. Isto é, vai afinal no caminho que Agostinho procurava faltando-lhe a este apenas a desantropologização. Se tal se tivesse dado as conclusões aproximar-se-iam, tanto mais que a análise do tempo como é feita no capítulo XI começa por ser uma das questões sobre o tempo cosmológico, sobre o tempo real que partiu da criação. Na ideia nova de presença, Heidegger encontra o demorar-se, o presente da presença representa um permanecer e durar permanecendo, avançando mais pode dizer-se que estar presente é «demorar-se ao nosso encontro ao encontro de nós homens» [10]. Até mesmo aqui parece que a presença do homem é necessária para uma compreensão do tempo a partir daquele mesmo. Com efeito «presença significa o constante permanecer que se endereça ao homem que o alcança e é alcançado» [11]. É ainda dentro de esta perspectiva provisória que Heidegger desenvolve esta ideia de presença aplicada ao passado, ao futuro e ao próprio presente fugidio. Passado e futuro abordam-nos no seu ausentar. E no entanto este ausentar que nos aborda «não desaparece do anterior agora, como o puramente passado». [12] Naquilo que existiu é alcançado o presentar da presença. O mesmo se diz do futuro. No futuro no vir-ao-nosso-encontro, é alcançado o presentar. O próprio presente depende desta presença e por isso «nem todo o presentar é necessariamente presente presente: coisa estranha». [13] É uma observação que se destina a distinguir bem este presente fecundo encontrado do próprio presente fugidio. Já antes a presença se tinha definido como um alcançar do próprio homem. Chamei então a esta referência provisória. É que é o próprio alcançar que em seguida é perspectivado como já não derivado do homem. Nem mesmo relativizado pelo homem: «Repousa este alcançar no facto de nos alcançar, ou alcança-nos porque é em si um alcançar? Vale a segunda alternativa» [14]. Dada esta afirmação de uma espécie de autonomia estrutural do tempo perante o homem, este alcançar passa a explicar o próprio tempo mais na sua referência ao ser e na sua própria unidade que a si mesmo diz respeito. Do alcançar parte-se para o recíproco alcançar-se dos êxtases da temporalidade, e daí Heidegger encontra a ideia de «espaço de tempo» constituída por esse plano de abertura mútua dos três êxtases. Essa unidade do tempo onde continua a dominar a presença é esclarecida como «repousando muito antes no proporcionar-se mútuo das três dimensões». [15] Foi a isto que

[10] *Tempo e Ser*, ibidem, p. 52.
[11] Ibidem.
[12] Ibidem, p. 53.
[13] Ibidem, p. 53.
[14] Ibidem.
[15] Ibidem, p. 55.

Heidegger chamou quarta dimensão do tempo e que afinal na ordem do ser é a primeira. A partir daí é explicada em sentido positivo a ordem estrutural descoberta como recusa e retenção atribuída à característica dessa quarta dimensão a que Heidegger chamou «Nahheit» precisamente proximidade ou «pertidade». Isto é, o aproximar cria por isso mesmo um afastar no espaço criado pela união. Está-se assim a caminho do encontro do novo desvelamento que é o dar encontrado neste presentar. «Na medida em que o próprio alcançar é um dar, oculta-se no tempo autêntico o dar de um dar. [16] Assim o tempo do qual o homem não pode desligar-se não é projecção do homem e neste sentido «o tempo não é obra do homem; o homem não é obra do tempo. Aqui não há um operar somente há um dar no sentido do supramencionado alcançar que ilumina o espaço de tempo» [17]. Desta forma dir-se-ia que Heidegger, seguindo a mesma linha que Agostinho — encontrar o sentido do tempo no interior do tempo, — descobriu mesmo uma estrutura e não apenas uma perspectiva de espírito relativamente ao passado e ao futuro que seriam redimidos apenas do ponto de vista da memória e da protensão e que portanto não são verdadeiramente restituídos ao ser em Sto. Agostinho.

Esta ideia de presença, no entanto, já se encontrava em Sto. Agostinho para além desse «presente de» que se encontra nas confissões: a presença de Deus de si a si caracterizada pelas relações trinitárias, até ao ponto que, podia dizer-se a eternidade é a Trindade, é a perfeição da presença recíproca que fundamenta a dinâmica permanência numa comunhão que é ao mesmo tempo distinção; a presença dessa mútua presencialidade às coisas temporais criadas e, no mero sentido de superior intemporalidade, a presença da eternidade ao tempo ou às coisas temporais e porventura intemporais, embora não tenha sido levada às ultimas consequências. [18]

Dada a crítica à noção clássica de eternidade, Heidegger não encontra nela a doação do tempo que nessa hipótese da eternidade criadora seria também doação de ser. A procura da solução do tempo a partir do próprio tempo, leva ao encontro de um «doador» adequado à situação que naturalmente já não passa por uma eternidade transcendente (classicamente perspectivada) como doadora, como fonte de dicotomia. Trata-se do que Heidegger chamou *Ereignis* e que surge como o indicado pelo *Es* da expressão *Es gibt Zeit, es gibt Sein*. Uma vez mais Heidegger ouve a sugestão da linguagem levando a partir daí a um

[16] Ibidem, p. 56.
[17] Ibidem, p. 56-57.
[18] O tempo também se independiza aqui da concepção aristotélica que S. Agostinho parece algumas vezes admitir. Mas não estará no espírito de Agostinho já chegar a essa independização?

aprofundamento que à primeira vista parece inadequado. E assim seria se não o considerássemos apenas como sugestão. *Ereignis* significa apenas acontecimento em linguagem vulgar, mas Heidegger encontra na palavra uma referência a *Eigen* no sentido de tornar próprio, por isso dir-se-ia mais do que apropriar «proprizar ou ipsizar». É afinal a forma superior do dar.

Foi na via do tempo que se descobriu o que doa não só o tempo como o ser. É nessa doação que o que estava separado, distante, dicotómico se une na referência ao mesmo «doador». «Doador» de tempo e ser e já não eternidade doadora de menos ser, do que é temporal. Aquela rejeição da eternidade, tal como é concebida para ser rejeitada, dá lugar porém a esta outra referência que, tendo em si a marca da temporalidade, já não é tempo mas mantém o sentido de última meta acerca da qual já não se pode falar, ou seja da inefabilidade. Dir-se-ia que todo o mistério inerente à eternidade passa para essa referência que não se separa daquilo que doa e que, já concebida para além do antropomorfismo, mantém no entanto uma relação privilegiada com o homem para o qual *Ereignis* é um «doador-revelador».

A filosofia Agostiniana pode ser lida como um empreendimento de valorização do tempo no âmbito da sua desvalorização trazida por um criacionismo que, derivado duma eternidade, ao mesmo tempo que dá o ser dá a inferioridade da sua contingência. Nesta espécie de dialéctica, o original de Agostinho pode descobrir-se como tentativa de valorização e semente de outras tentativas. Já antes o tempo lhe tinha aparecido como superior à matéria informe, e a sua continuidade tinha levado à sua concepção musical. Nas mesmas *Confissões* Agostinho pergunta, exactamente a partir da comparação com a audição de um cântico, se o que disse do tempo na sua relação com o espírito individual não poderá ser dito na sua relação com a humanidade como um homem só. [19] Isso dessubjectivizaria, despsicologizaria definitivamente essas referências de tempo. A não ser que Agostinho admitisse um eu dessa humanidade o único eu desse todo, uma espécie de alma do mundo, o que não é o caso. Mas aqui poderíamos ter uma passagem para um futuro hegelianismo.

Ereignis leva-nos a uma releitura do que se pretendeu com a noção de eternidade.

Com efeito a quinta essência de uma eternidade criadora, no momento em que se considera criadora, já não é antes de tudo o ser eternidade quer como plenitude do ser, quer como *interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*, segundo a conhecida definição boeciana, quer como aquilo que faz sem anterior

[19] *Confessionum* L. T. XI, 22, 38.

causa material. O que o substantivo diz (eternidade), subsume-se no adjectivo (criadora) devendo ser à luz deste reformulado. A criação leva à necessidade de transfigurar a ideia de eternidade. A quinta essência desta eternidade criadora, como criadora é a dádiva e neste caso a dádiva do tempo e do que este permite descobrir a partir de si: a dádiva do ser.

Em Heidegger o redimir da negatividade temporal é procurado na imanência, no horizonte da rejeição da eternidade *stricto sensu*. A imanência permite descobrir a estrutura temporal autónoma, ou melhor, a estrutura autónoma do tempo, este próprio não temporal uma vez que esse caminho se libertou da subjectivização antropológica. É ao nível da imanência que se descobre o que se atribuía à transcendência ou (é com a consciência de uma certa temeridade que o digo) aprofundando a imanência encontra-se no mais profundo da mesma uma forma de transcendência. [20] O sinal disso tinha sido dado por uma abordagem ainda superficial do tempo: o tempo passa mas continua tempo. Era o começo da nova perspectiva decorrente da estrutura dinâmica quadri-dimensional: o tempo nada tem de temporal. Do exterior para o interior e deste para o superior, depurando o mais possível esta metáfora de espacialidade. Continua a poder ver-se aqui um filão do espírito agostiniano à custa de traços também da herança agostiniana.

A íntima ligação entre o dom, o doar, e o ponto de doação não exclui o distanciamento, o mistério da doação e o mistério do «doador». O espírito da anterior demarcação da eternidade doadora de tempo relativamente ao tempo reflecte-se no «retraimento» do *Ereignis*, como diz Heidegger ao pretender dizer mais sobre essa referência final, ao tratar enunciativamente o que é reconhecido por outro lado como fora da linguagem enunciativa. Como seu elemento específico subtrai o que lhe é mais próprio ao desvelamento ilimitado. Guarda para si o que lhe é próprio. E o seu próprio é não se proprizar. [21] Pode perceber-se a pobreza destas expressões positivas aproximadas. O discurso negativo parece bem mais eloquente. Com efeito o Ereignis não é:

a) nem simples acontecimento,

b) nem metamorfose do ser como se deu na revelação diacrónica do mesmo e nesse caso subordinado ao ser,

c) nem um conceito supremo abrangedor,

[20] Neste período do pensamento heideggeriano desenvolvido em *Tempo e Ser* reune-se num só a presencialidade do *animus* com a presencialidade da Eternidade ao tempo, originando-se daí uma perspectiva nova. Da 1.ª mantém-se e aprofunda-se a imanência, da 2.ª transfere-se um novo sentido metafísico transformado.

[21] *Tempo e Ser*, Ibidem, p. 63.

d) nem aquilo de que o ser fosse uma espécie. Não é, não se dá.

Dizer um como outro significa uma distorção... como se quizéssemos fazer a fonte derivar do rio. Dizer o que é o Ereignis é sempre inexacto. Apesar disso, Heidegger refere-o como aquilo a que aponta o destinar da presença e o alcançar iluminador do espaço de tempo. Ou então: aquilo em que o tempo e ser acontecem apropriados (proprizados).

A comparação anterior dizendo que afirmar do Ereignis que se dá ou que é seria como que fazer derivar a fonte do rio, parece falar em termos de origem. Será uma origem de cuja índole estaria removido o estatuto de causa: o que se encontra e esconde no adjectivo «original» mas recusando ser origem no sentido vulgar. Foi o resultado da radicalização do espírito agostiniano liberto das estruturas clássicas fixistas e estanques. À primeira vista o resultado faz-nos pensar em Plotino. Mas também aqui desaparece a meta predominantemente explicativa. Ereignis é a última referência de uma meditação que avança interiorizando-se naquilo que medita. É o mesmo espírito de meditação que perpassa o livro XI das Confissões e que só por ser meditação resulta ser explicação, secundariamente a explicação.

É o ser criadora que torna misteriosa a eternidade a qual, na sua concepção clássica como não criadora, se apresentava como supremamente inteligível, e é afinal o «facto» de ser «doador» de tempo e ser que exige o discurso negativo acerca do *Ereignis*.

Imensas afinidades...

Em Agostinho porém o doador, a eternidade criadora, deu-se, dá-se...

A PRESENÇA DAS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO NA LITERATURA E CULTURA PORTUGUESA

JOÃO FRANCISCO MARQUES
Faculdade de Letras do Porto

Há que afirmá-lo, antes demais, esconjurando receios e falsa humildade, apesar do banal da asserção: por mais que se avance na pesquisa, o estudo intentado reveste-se de tão ambicioso alcance que nunca se poderá dar por findo. E serão significativos os resultados entretanto obtidos?

Portugal não foge à regra, entre os países do ocidente europeu: Santo Agostinho é, de facto, o padre da Igreja mais lido e citado. [1] Onde menos se espera, uma referência surge. Porfie-se neste beneditino labor e as menções aparecem na mais variada gama de textos, desde exegéticos a místicos, de moralistas a filosóficos. A par de eclesiásticos, em número obviamente avantajado, os leigos marcam presença num elenco que passa por Gil Vicente e Francisco Rodrigues Lobo, Francisco Manuel de Melo e a *História Trágico-Marítima*. Mas, dentre a produção singularmente rica e genialmente profunda do Santo Doutor, há obras que se perfilam sem surpresa. A *Cidade de Deus* («De civitade Dei»), numa ronda pelos títulos, adianta-se sem surpresa. Se, contudo, o alvo for as *Confissões*, a relativa míngua não deixa de constituir estimulante problema na procura dos motivos capazes de explicá-la. Peguem-se as pontas, na tentativa de se encontrar respostas. Nesse afã, a prioridade será de conceder ao rastreio das referências e só depois à análise do *corpus* inventariado. Foi, de alguma sorte, a metodologia seguida.

O fascínio das *Confissões* está, entre muitas outras razões, na consonância de seu conteúdo com a afirmação de Fernando Pessoa, que pode aceitar-se como condensando a mensagem da trajectória existencial do homem atormentado

[1] Joaquim de CARVALHO, «Os sermões de Gil Vicente e a arte de pregar», in *Obra Completa, II História e Cultura*, vol. IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 68.

pela inquietude face ao transcendente, ao dizer no conhecido verso: «a vida é breve, a alma é vasta; ter é tardar».[2] Só que o drama do pecador tocado pela graça, e Santo Agostinho retrata-o sem paralelo, reside nessa *aegritudo animi*, resistência traduzida pelo sucessivo adiar do momento decisivo da conversão. Para o medievalista Mário Martins, em *Confissões*, envolvida na trama viva duma narrativa dramática, «Sto. Agostinho oferecia aos seus leitores (e seriam legião) uma pedagogia da infância, páginas de psicologia que fazem estremecer o coração do homem e os elementos filosóficos duma teoria do bem e do mal», para além de «dados valiosos para uma cosmologia, com uma análise subtil do tempo e do problema filosófico que ele levanta».[3] Contacto directo com o Bispo de Hipona teve o bracarense Paulo Orósio que fora recomendado a S. Jerónimo, ao encaminhar-se para a Terra Santa, desejoso de com ele aprender. Na missiva que lhe entregara, dizia: *docui hominem quod potui*, «ensinei-lhe o que pude». E, por certo, muito fora, ao menos sobre as linhas axiais do providencialismo que nimbam os *Sete livros de História contra os pagãos*, compostos na esteira inspirativa da *Cidade de Deus*, e de que apenas estavam redigidos os dez primeiros, aquando da visita, havendo verosímeis probabilidades de nos diálogos travados receber o mestre sugerências do discípulo para aprofundar ou alargar os lanços do famoso texto ainda em maturação, e que povoaria, ao depois, as bibliotecas medievais portuguesas, monásticas e régias.[4] Mas, porque forçoso se torna restringirmo-nos à presença das *Confissões* na literatura e cultura portuguesa, importa perseguir-lhe a existência, onde e como, ao longo dos séculos. No cenóbio de Alcobaça, em códice de letra francesa dos séculos XII-XIII, para leitura da comunidade, havia a versão latina de *Confessiones*, em seus treze livros, por certo em cópia executada no *scriptorium* conventual.[5] Entrado era já o século XIV e, na língua que o povo falava, aparecem traduções de apócrifos, como o *livro de soliloquio de sancto Agostinho* e *Meditações*, feita a do primeiro precisamente para «que as pessoas devotas que não entendem latim possam receber proveito de tam sancta e vituosa obra».[6] Parece desenhar-se, pois, uma preocupação de se colocar obras de espiritualidade ao alcance dos leigos pios e cultos. Que os havia na corte não sofre contestação. A dinastia de Avis testemunha-o no início do século XV com eloquência. Ao seguir-se, volume a volume, o elenco conhecido da biblioteca de D. Duarte, ao lado do *Livro de Meditações*, sem dúvida de um pseudo-Agostinho, encontra-se o das *Confissões* em «lingoagem».[7] Espicaça-nos a curiosidade saber quem seria o tradutor. O próprio D. Duarte, seu confessor, Fr. Gil Lobo, ou «o moço da camera» que verteu as sobreditas *Meditações* apócrifas?[8] Aturada era, de facto, a familiaridade do Rei Eloquente com as *Confissões*, a julgar pelas citações feitas no *Leal Conselheiro*, cuja vintena, que se detecta do Santo Doutor, daquela seria pertença.[9] O mesmo se pode dizer do *Livro da Virtuosa Benfeitoria* que reflecte a erudição de Fr. João Verba, confessor do Infante D. Pedro, que entre os livros citados de S. Agostinho o das *Confissões* se nomeia.[10] A falta de uma indicação localizada poderá sugerir uma fonte indirecta donde a referência foi recolhida. A crítica textual, quando existente, tem, porém, conduzido à identificação de variadas menções extraídas de obras augustinianas, como sucede no *Orto do Esposo*, em que a presença das *Confissões* não oferece dúvida.[11] E se o mártir de Tânger, o Infante D. Fernando, menciona em seu testamento, feito antes da fatídica jornada que o levou ao cárcere e à morte, o *Solliloquio* nas ditas «meditaçoens em lingoagem»,[12] não será de aceitar que o mesmo livro existisse entre os que, em vernáculo, possuía? Parece, no entanto, certo que Gomes Eanes da Zurara, nas crónicas que firmou, conhecia por leitura directa a *Cidade de Deus* e as *Confissões*, obras com abundante alimento para as lucubrações providencialistas e moralizantes tanto de sua predilecção.[13] Desta última, a referência que faz no capítulo XXVIII da *Crónica de Guiné*, à passagem sobre a astrologia do capítulo III, livro V, é uma tomada directa do texto, pois adianta a sua interpretação.[14] Cingindo-nos, ainda, à Idade Média, embora a parénese de Santo António exiba uma certa frequência de citações hauridas de vários escritos de Santo Agostinho,[15] como acontecerá nos séculos

[2] Cit. in M. N., «A propósito de *As Confissões* de Santo Agostinho», in «Letras e Artes», sup. de *Novidades*, ano V, n.º 25 (2.02.1942), p. 1.
[3] Mário MARTINS, «St.º Agostinho nas Bibliotecas Portuguesas da Idade Média», in *Revista Portuguesa de Filosofia*. Santo Agostinho no XVI Centenário do seu nascimento 354-1954, t. XI, vol. I (Abril-Junho 1955), fasc. 2, p. 174.
[4] *Ibidem*, p. 167.
[5] *Ibidem*, p. 170.
[6] *Ibidem*, p. 172.
[7] *Ibidem*, p. 173.
[8] *Ibidem*.
[9] José Maria da Cruz PONTES, «Augustinismo», in *Grande Dicionário da Literatura Portuguesa e de Teoria Literária*, dir. João José Cachofel, I, Lisboa, Iniciativas Editoriais, 1977, p. 508.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*.
[12] M. MARTINS, *loc. cit.*, p. 173; *Monumenta Henricina*, vol. VI, Coimbra, 1964, p. 118-119. Estes livros inventariados no testamento eram destinados ao Convento franciscano de Leiria. Cf. José MARQUES, *Livrarias de Mão no Portugal Medievo*, separata da Revista Cultural da Câmara Municipal de Braga BRACARA AUGUSTA, vol. XLVII, n.º 100(113), 1997, p. 278.
[13] Cf. Joaquim de CARVALHO, «Sobre a Erudição de Gomes Eanes de Zurara», in *Obra Completa, II. História e Cultura*, vol. IV, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1983, p. 233.
[14] Gomes Eanes da ZURARA, *Crónica de Guiné*, ed. de José de Bragança, Porto, Livraria Civilização — Editora, 1973, p. 135-136.
[15] Cf. J. de CARVALHO, «Os sermões de Gil Vicente e a arte de pregar», in *loc. cit.*, p. 68.

posteriores, nomeadamente: *De natura et gratia*, *De Trinitate*, *De vera religione*, *De doctrina christiana*, *In epistolam Iohanis*, *Enarrationes in Psalmos* e *Sermones*, não se vislumbram referências das *Confissões* nessas intertextualidades. O mesmo não se passa com o erudito bispo de Silves, Álvaro Pais que apresentou, em 1335, o seu famoso *De statu et de planctu Ecclesiae* e concluiu o *Speculum Regum* nove anos volvidos; e com o franciscano Fr. André do Prado, autor do *Horologium Fidei*, a situar-se nos meados de quatrocentos. São numerosíssimas, de facto para cima de quatro centenas, as que lhe faz Pais em *Estado e Pranto da Igreja*, considerando-o, juntamente com Platão, o maior filósofo de sempre. [16] E, embora o prefaciador da edição portuguesa, João Morais Barbosa, afirme que, no conjunto das várias autoridades, a mais citada é Santo Agostinho, «em particular no referente à *Cidade de Deus* e às *Confissões*», [17] não encontramos desta obra mais que as seguintes quatro explícitas menções: no Artigo segundo, ao recordar que S. Paulo chama aos pecados obras das trevas, ajunta, sem identificar o topos, a paráfrase das *Confissões*: «e a face demasiado inchada pelo pecado fechava os meus olhos»; [18] no Artigo quinto, ao falar do vinho que é Cristo, vide para S. João, adianta ser este o «que requerem os pequeninos e lactentes, isto é, os pecadores mais leves dos mandamentos de Deus, visto Cristo ser o alimento dos grandes na caridade e na humildade», como Agostinho acentuou no livro IX das *Confissões*: «Eu sou o alimento dos grandes. Cresce e comer-me-ás»; [19] no Artigo quadragésimo terceiro, sem outra identificação que o título da obra, ao comentar a perífrase evangélica «o meu reino não é deste mundo», o autor acentua significar isso que «os fiéis de Cristo não estão dispostos para a sucessão temporal, como acontece nos reinos do mundo cuja amenidade ou falsa felicidade está misturada de muitos prejuízos»; [20] no Artigo quinquagésimo terceiro, ao tratar do prémio e castigo, atribuídos por Deus ao homem, explica que «a determinação da justiça se faz muitas vezes por meio da correcção e da punição, por isso pertence ao juízo a punição e correcção dos maus, e, na inversa, a recompensa dos bons», daqui Agostinho afirmar, no livro XIII das Confissões: «Diz-se que julga aqueles sobre os quais tem o poder de correcção»; [21] no Artigo sexagésimo primeiro, ao falar da Igreja, cita o livro XII das Confissões para a distinção entre a militante que «é

[16] Ver Álvaro PAIS, *Estado e Pranto da Igreja*, vols. III e IV, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1991 e 1994, p. 422 e 567.
[17] *Ibidem*, I, p. 18.
[18] *Ibidem*, IV, p. 57.
[19] *Ibidem*, p. 181.
[20] *Ibidem*, II, p. 73.
[21] *Ibidem*, p. 369.

significada pelas águas que estão sob o firmamento, e a outra, a triunfante, pelas águas que estão sobre o firmamento»; [22] No caso do *Horologium Fidei, Diálogo com o Infante D. Henrique*, códice latino da Biblioteca Vaticana por certo escrito em Portugal no início da segunda metade do século XV e só publicado em 1994, constituindo um comentário ao Credo ou Símbolo dos Apóstolos, talvez parte de uma projectada *summa* da doutrina católica, [23] Santo Agostinho é fonte tão determinante que mal se encontra lauda em que não haja uma citação a obra sua. Mais de uma centena são as referências explicitadas, com largo destaque para *De Trinitate* e a *Cidade de Deus*, ficando-se as *Confissões*, porém, apenas por uma, tomada do livro XII, capítulo sétimo. [24]

Gil Vicente, que leu as *Confissões*, cita Santo Agostinho no *Auto de Mofina Mendes*, chegando no *Auto da Alma* (1507) a pô-lo em cena, como personagem, e a mencionar o *De Civitate Dei* no *Sermão* (1506) proferido em Abrantes, sendo que, na «fala» dos frades de Santarém de 1531, a alusão ao tempo parece inspirada naquela obra. [25] Se o advento da imprensa revolucionou a difusão do livro e lhe trouxe uma muito maior presença nas bibliotecas privadas, o labor dos copistas, acompanhando a crescente alfabetização, persistiu, de forma a engrossar a sua circulação. O que, todavia, sobremaneira aumentou, pela utilidade prática de que se revestia em ordem às citações, foi o número de florilégios, polianteias e viridiários a que, em particular, os oradores sacros recorriam, a fim de muscularem as *expositio* de seus sermões e tirarem partido dos conceitos predicáveis que o barroco vulgarizou até à exaustão. Difícil se torna, por isso, destrinçar o que é bebido na leitura directa e o de proveniência indirecta dos respectivos autores citados. A edição, devida a Erasmo, da *Opera omnia* de Santo Agostinho, abrangendo 10 in-fólios, postos a circular no século XVI, fazia parte da livraria de Frei Diogo de Murça, o reitor jeronomita da Universidade de Coimbra, relançada por D. João III, no contexto renascentista. [26] A acessibilidade das elites cultas do país, eclesiástica e laica, aos escritos do Bispo de Hipona não necessita de encarecimento. Os resultados estão à vista, na abundância de citações e sua localização. Continua, no entanto, a verificar-se a menção sem identificações, quer totalmente quer ficando por uma vaga referência. Assim vemos, por exemplo, no *Catecismo* de D. Fr. Bartolomeu

[22] *Ibidem*, III, p. 55.
[23] *Horologium Fidei, Diálogo com o Infante D. Henrique*, edição do ms. Vat. Lat. 1068, tradução, introdução e notas por Aires A. Nascimento, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses / Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 8, 10.
[24] Cf. *Ibidem*, p. 484.
[25] J. de CARVALHO, *loc. cit.* em 13, p. 64.
[26] Cf. J. M. da C. PONTES, *loc. cit.* em 9, p. 510.

dos Mártires, em que, num total de 26, só 6 estão precisadas. Das restantes, não se consegue perceber se algumas são excertos traduzidos ou paráfrases, presumindo-se que, ao menos uma, seja das *Confissões* pela perífrase: «S. Agostinho confessa de si que no princípio da sua conversão [...]». [27] Semelhante postura se encontra no *Stimulus Pastorum* («Estímulo de Pastores») em que as referências se cifram em 42 e só uma pertence às *Confissões*, aí se indicando ser do livro VI e capítulo 3, designado «O trabalho de Ambrósio», onde o Santo confessa «que nunca podia demorar-se muito a fazer perguntas a Santo Ambrósio por causa da chusma de homens de negócios que o procuravam e, quando entrava em seu quarto, ambos «ali se quedavam em prolongado silêncio», tão grande era a necessidade do Bispo de Milão «refazer o espírito do bulício das coisas alheias». [28] O intento ascético da citação é por demais evidente. Esta esquematização adequa-se à seriação resultante do critério seguido na leitura dos autores estudados com o intuito de se detectar a presença das *Confissões* em suas obras. A partir da idade moderna, eles não escasseiam, e, pertencentes a diversas famílias religiosas, encontram-se: agostinhos do ramo dos cónegos regrantes e dos eremitas augustinianos, carmelitas, dominicanos, jeronomitas, jesuítas. Mas há leigos também de alta valia literária e cultural. Vejamos então. Oriundo de Coimbra, o crúzio Fr. Hilarião Brandão, falecido em 1585, bom cantor e pregador, mestre de artes e excelente letrado, escreveu a *Voz do Amado*, impressa em Lisboa, em 1579, onde examina «as vias da espiritualidade especulativa» e fornece «uma trajectória da vida espiritual», a fim de se «chegar ao alto da perfeição». [29] Das fontes patrísticas utilizadas, o «Divino Agostinho» é, compreensivelmente, privilegiado. Mas, apesar da prefaciadora da edição recente, que da obra se fez em 1992, afirmar o relevo dado às *Confissões*, [30] o certo é que, das cerca de quatro dezenas de referências, apenas uma se explicita, pertencente ao capítulo décimo, omitindo-se, porém, a menção do livro. [31] Tomou-a o autor, exemplificativamente, para ilustrar as três maneiras da alma repousar na contemplação, ou seja: pela memória, pela potência intelectiva e pela vontade. [32] Fr. Tomé de Jesus, irmão do não menos célebre teólogo e pregador Diogo de Paiva de Andrade, viu a desdita de ficar prisio-

[27] D. Fr. Bartolomeu dos MÁRTIRES, *Catecismo ou Doutrina Cristã e práticas espirituais*, 15.ª ed., Fátima, Ed. do Movimento Bartolomeano, 1962, p. 291.
[28] Idem, *Estímulo de Pastores*, Braga, Ed. do Movimento Bartolomeano, 1981, p. 161.
[29] Frei Hilarião BRANDÃO, *Voz do Amado*, Introdução, Notas e Fixação do Texto de Maria de Lurdes Correia Fernandes, Lisboa, Editorial Presença, 1992, p. 7-8, 11.
[30] *Ibidem*, p. 26.
[31] *Ibidem*, p. 225.
[32] *Ibidem*, p. 224-225.

neiro na sequência da derrota de Alcácer-Quibir transformar-se, conforme escreveu o coevo e confrade D. Fr. Aleixo de Meneses, no ensejo de, «nesse aperto de prisões e trabalhos», poder compor «o devoto e afectuoso livro dos *Trabalhos de Jesus*, para que pondo os pobres cativos os olhos em os que nosso bom mestre e Senhor Jesus Cristo padeceu por nosso amor, e por salvar-nos, sofressem com paciência os que ali passavam em seu cativeiro». [33] A obra estava escrita em Setembro de 1581, mas, pelo autor haver expirado em Marrocos pelos fins do ano seguinte, só, postumamente, apareceu a primeira parte em 1603 e a segunda seis anos volvidos. [34] Dentre as vinte e três citações de S. Agostinho, encontram-se apenas quatro hauridas das *Confissões*, e todas na primeira parte: uma do livro III, capítulo 11, pertencente ao «O sonho de Mónica», em que, num arroubo místico, o Santo se dirige à «bondosa Omnipotência» que vela por todos como por cada um; [35] outra do livro IV, capítulo 12, ao lembrar o «tempo que andara sem amor de Deus» e «se viu numa região de dessemelhança»; [36] outra, ainda, do livro I, capítulo I: «Fizeste-nos, Deus meu para vós e ordenaste que ande sempre meu coração inquieto enquanto não descansa em vós»; [37] e, por último, do livro IX, capítulo I, cita literalmente a frase com que termina a primeira parte: dos *Trabalhos de Jesus* «Que, Santo Agostinho, com grande gosto perdia as coisas, que dantes tinha medo de perder». [38] Lembra, porém, Mário Martins que tendo o celebrado místico composto a sua obra «sem nenhuma ajuda de livros» e conhecendo sem dúvida de cor muitas passagens dos escritos de Santo Agostinho, afloriam-lhe ao espírito miríadas de pensamentos dessas páginas lidas e meditadas que citava espontaneamente como quem solta profundos suspiros. [39] Compreende-se assim que apareçam sem identificação frases como esta: «Fizeste-me, Deus meu, para vós, e ordenastes que sempre ande meu coração inquieto, enquanto não descansa em vós». [40] Como estoutras análogas: «Fizeste-me Senhor meu para vós, perdido ando sem vós», [41] que pertence ao Livro I, cap. 1 das *Confissões*; [42]

[33] Frei Tomé de JESUS, *Trabalhos de Jesus*, I, Porto, Lello e Irmão Editores, 1951, p. 12-13.
[34] Cf. José Adriano de CARVALHO, «Tomé de Jesus», in *Antologia de Espirituais Portugueses*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 356.
[35] Frei Tomé de JESUS, *op. cit.*, I, p. 70.
[36] *Ibidem*, p. 105.
[37] *Ibidem*, p. 148.
[38] *Ibidem*, p. 507.
[39] Cf. Mário MARTINS, «A filiação espiritual de Frei Tomé de Jesus», in *Brotéria*, vol. XVII (1946), fasc. 6, p. 669.
[40] Fr. Tomé de JESUS, *op. cit.*, I, p. 148.
[41] *Ibidem*.
[42] M. MARTINS, *loc. cit.*, p. 669.

«Tarde vos conheci fermosura tão antiga e tão nova, tarde vos conheci e amei», [43] que é coincidente com uma passagem do Lib. X, cap. XXVII; «Conheça-te eu, Deus meu, e conhecedor meu, conheça-te, virtude e vida de minha alma, conheça-te assim como sou de ti conhecido», [44] semelhante a um passo das *Confissões*, Livro X, cap. 1. [45] Valerá, ainda, transcrever mais este excerto da longa mas pertinente e informativa análise do eruditíssimo mestre jesuíta: «Também, noutras obras de Fr. Tomé de Jesus, se revela, igualmente, a influência augustiniana, nas páginas tão simples do *Oratório Sacro [de solilóquios do amor divino*, Lisboa, 1805, p. 13], por exemplo: 'Eia, pois, Senhor, morra eu, para que vos veja, veja-vos para morrer a êste mundo.' Lembramo-nos, logo, da passagem das *Confissões* (L. 1, cap. V): 'Noli abscondere a me faciem tuam: moriar, ne moriar, ut eam videam.' E como nos *Trabalhos de Jesus*, no *Oratório Sacro* fica, igualmente, na sombra, o nome de S. Agostinho, como se Fr. Tomé de Jesus citasse o bispo de Hipona, sem querer, nem dar por isso. Numa página autobiográfica e dolorosa, o ermita português exprime-se, deste modo: 'Nascido, enquanto não tive perfeito uso de razão, ainda que não sabia pecar, já as inclinações da ira, e indignação, da mentira, da inveja, da soberba, da gula e de tôdas as outras más inclinações dêste corpo mostravam raízes altas em fraca terra, e em pequeno corpo velhos troncos e larga e peçonhenta rama de má e velha árvore' (*Trabalhos de Jesus*, ed. cit. [Lisboa, 1666], 1.ª P., pág. 37, *Trabalho I*). Ora, salta aos olhos que estas linhas foram inspiradas na página célebre de S. Agostinho sobre os pecados da sua infância (*Confissões*, L. 1, cap. VII): 'Quem me dirá os pecados da minha infância? Porque, diante de ti, não há ninguém limpo de pecado, nem mesmo uma criança que, há um só dia, que vive sobre a terra [....]. Acaso, mesmo naquela idade, eram coisas boas pedir, e chorar, até o que me fazia mal, indignar-me àsperamente [....]? Assim, é inocente a fraqueza dos membros duma criança, mas não as suas inclinações. Eu vi e fiz a experiência, com uma criancinha ciumenta: ainda não falava e, pálida, olhava, com fisionomia amarga, para o seu irmão de leite'.» [46] No notabilíssimo estudo introdutório à edição castelhana da *Imagem da Vida Cristã* de Fr. Heitor Pinto, que chama ao Bispo de Hipona «lume da Igreja, assim nas letras como nas obras», Edward Glaser afirma que o jeronomita mostra conhecer todos os seus escritos e de modo particular as *Confissões* e a *Cidade de Deus*, devendo lê-las uma que outra vez, pois a elas recorre sempre que o assunto de

[43] Fr. Tomé de JESUS, *op. cit.*, II (Trabalho XXXV), p. 132.
[44] *Ibidem* (cap. II), p. 387.
[45] Cf. M. MARTINS, *loc. cit.*, p. 669.
[46] *Ibidem*, p. 670.

que trata lhe permite, e assim «tirou de Santo Agostinho os materiais mais importantes para erguer o seu edifício ideológico: o total menosprezo dos bens materiais; um extremado idealismo que nega a sua ascensão ao mundo visível; e a noção de que o amor de Deus é um Valor tão alto que nada pode igualar-se-lhe». [47] No entanto, compulsando a obra maior de Fr. Heitor Pinto, teólogo, autor religioso e prosador clássico, editada em 1563 a primeira parte e em 1572 a segunda, depara-se, num total de 101, com três citações explícitas das *Confissões*: duas no «Diálogo da verdadeira filosofia», sem qualquer menção de livro e capítulo, e a outra no «Diálogo da tranquilidade da vida», assim surgidas no contexto: ao aludir à inelutável fugacidade do tempo, que nada deixa das horas, dias e anos, conclui nunca se dever perguntar a alguém «de que annos he, senão de que annos deyxa de ser», pois Santo Agostinho diz nas *Confissões* — «As cousas quando nascẽ, & vão a seu ser, quãto com mais velocidade crescẽ pera serem, tanto mor pressa se dão pera nam serem»; [48] ao enaltecer a obra da criação, assinala que Deus quis «mostrar sua grande sapiência na fabrica & composiçam» da criatura humana, como — «Admirado disto S. Augustinho no liuro das confissões diz, que he mor milagre o homẽ, que quantos fazem os homẽs»; [49] ao assinalar que a riqueza «custuma seguir a quẽ; d'ella foje: assim custuma fugir de quem a segue, semelhante nisto à sombra», tal como «Sãcto Augustinho nos liuros das confissões diz, que não está a difficuldade em carecer, salvo auendo cobiça no possuir». [50] E por aqui se ficou o escritor jeronomita, não obstante as referências da *Cidade de Deus* ascenderem a 26, e a 34 as que aparecem sem qualquer anotação identificadora. Abundantes são, ao longo dos dez *Diálogos* do carmelita D. Fr. Amador Arrais, obra saída em 1589, as citações de Santo Agostinho, ascendendo a 103, das quais 15 pertencem à *Cidade de Deus* e às *Confissões* apenas quatro. A erudição deste Bispo de Portalegre impressiona, mas não menos, como diria Aubrey Bell, essa intuição profunda de filósofo místico estimulado «ao mesmo tempo por um vivo sentimento da realidade» que o arrasta a frequentes reflexões moralistas. [51] Na fala de Antíoco surge a primeira referência ao africano de Tagaste, logo seguida de outra, assim expressa: «tento desprazer da minha fraqueza, & com outra dor me doo de mi-

[47] Fray Héctor PINTO, *Imagen de la vida cristiana*, Introducción, edición y notas de Edward Glaser, Barcelona, Juan Flors, Editor, 1967, p. 46-48.
[48] Frei Heitor PINTO, *Imagem da Vida Cristã*, Introdução de José V. de Pina Martins, t. I, Porto, Lello e Irmão — Editores, 1984, p. 22.
[49] *Ibidem*, p. 44.
[50] *Ibidem*, t. II, p. 67.
[51] Aubrey BELL, *Literatura Portuguesa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1971, p. 316.

nha dor, afligindome com dobrada tristeza. Lembrame que se acusava S. Agostinho em suas confissões — e menciona o Livro 9, capítulo 12 — de aver chorado por breve tempo aquella Monica felice, que por seu bem e salvação avia regado a terra com lágrimas arrancadas do vivo do seu coração. Mas nem isto basta para deixar de cuidar — e aponta então o Livro 5, capítulo 8 — que ninguem deve estranhar este meu sentimento, inda que seja na dureza outro Tamerlão, que pretendeo despir a humanidade, & renunciar os affectos naturais». [52] A consonância de um e outro estado de alma atira para uma psicologia intimista, mas não se julgue que são referências literais. Só bem mais adiante, no diálogo sétimo, «Da paciência e fortaleza cristã», aparece debitada por Antíoco, também, outra citação das *Confissões*, sem indicação de lugar, que assim reza: «Aqui Senhor, aqui cortay por mim, & me castigay, aqui chovão sobre mim penas, e dores temporaes, com tal me perdoeis as eternas». [53] As duas últimas são do diálogo oitavo «Do testamento cristão»: a 1.ª, «Que não he inconveniente algum, que Deos se nos faça devedor de suas promessas», [54] assim mesmo terminando o capítulo 8 do Livro 5, das *Confissões*; a 2.ª, «Hay da louvavel, & provada vida dos homens, se vòs, Senhor, a ouverdes de julgar, pondo à parte o respeito de vossa misericórdia». [55] Só que esta afirmação de Santo Agostinho é do capítulo 2 daquela obra, mas de um dos livros que não refere. E se o mesmo Mário Martins — com a autoridade conhecida, que o convívio assíduo das obras dos clássicos lhe dava — disse ser singularmente fácil em Fr. Tomé de Jesus estabelecer com as *Confissões* «duas listas paralelas de pensamentos augustinianos e frases tiradas dos *Trabalhos de Jesus*», [56] nada seguro se pode adiantar nesta linha no que respeita a D. Jerónimo Osório, apesar das grandes afinidades que tem com o pensamento do Bispo de Hipona. Não assim por inteiro quanto a *Ropica Pnefma* de João de Barros, datada de 1532, que o autor esclareceu dever chamar-se *Mercadoria Espiritual*, em nossa linguagem. Das quatro citações de Santo Agostinho que veícula [57], só uma não é acompanhada de identificação, sendo as restantes do *De doctrina christiana*, do *De spiritu et anima* e do comentário exegético ao *Génesis*, se bem essa mesma pareça não ser das *Confissões*.

[52] Amador ARRAIS, *Diálogos*, Introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, Porto, Lello e Irmão — Editores, 1974, p. 9.
[53] *Ibidem*, p. 403.
[54] *Ibidem*, p. 512.
[55] *Ibidem*, p. 517.
[56] Mário MARTINS, *loc. cit.*, p. 669.
[57] João de BARROS, *Ropica Pnefma*, I, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1983, p. 120, 126, 150.

E donde provirão essas referências do pensamento de Santo Agostinho que aparecem nos diálogos da *Corte na Aldeia* de Francisco Rodrigues Lobo? Atente-se na primeira: ao ouro chamou-lhe o Santo Doutor «infermidade da soberba, fraqueza das virtudes, matéria de trabalhos, perigo do possuidor, senhor insofrível e escravo atraiçoado»; [58] já a segunda versa sobre o conceito de liberal que se ajusta ao «que dá sem obrigação de lei, nem de promessa, e sem esperança de satisfação do que deu», entendendo serem suas «companheiras liberdade, humanidade e clemência». [59] Das *Confissões* haverá, sem dúvida, disseminadas por tantas páginas onde estes e outros passos afins se encontram, mais referências a desvendar.

Foi o malogrado Edward Glaser que chamou a atenção para a influência das *Confissões* de Santo Agostinho sobre a poética de Lope de Vega, [60] o que conduziu o Prof. José Adriano de Carvalho a adiantar apaixonantes e bem fundadas aproximações entre conteúdos temáticos da poesia de D. Francisco Manuel de Melo e as *Confissões* augustinianas que merecem ser relembradas. A sedução do autor de *O Fidalgo Aprendiz* detecta-se em momentos vários da sua vida e obra. Em princípios de 1647, acalentava o desejo de escrever uma biografia sobre Santo Agostinho, pois se lê nas *Cartas Familiares*, com a data de 6 de Março, que isso aconteceu por desconhecer o que a existência do Santo verdadeiramente era, a ponto de afirmar: «Mas agora vejo que alli não há que escrever, se não que ler. Porque qual pena de homem se atreverá a contar aquelle abismo de santidade, de sciencia? A mim me tem deixado absorto o que tenho lido do mesmo Santo, que só elle podéra escrever de si dignamente; e podéra ser que inspirado de Deus só a esse fim o fizesse, para não defraudar a Igreja de tão celestial doutrina». [61] Quando um ano decorrido publicou em idioma castelhano *El Fenis de Africa* — que não é uma biografia, mas um «bouquet» de «acciones» entretecidas de nacos de filosofia moral —, na carta proemial aos leitores lembra: «Deben los Portugueses adelantarse a otros en al affecto y memorias de Agustino; pues nõ de pocos há sido opinion, [que] es Tanjar (nuestra Colonia en Africa) edificada en las proprias ruinas de Tagaste, su patria». [62] Afecto e identidade não minguam no escritor. As *Confissões* é o livro de um converso, retalhado por humanas fraquezas e atraído pela bondade

[58] Francisco Rodrigues LOBO, *Corte na Aldeia*, Introdução, notas e fixação do texto de José Adriano de Carvalho, Lisboa, Editorial Presença, 1991, p. 164.
[59] *Ibidem*, p. 248.
[60] José Adriano de CARVALHO, «A Poesia Sacra de D. Francisco Manuel de Melo», in *Arquivos do Centro Cultural Português*, VIII, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, p. 382.
[61] *Ibidem*, p. 390.
[62] Ver J. M. da C. PONTES, *loc. cit.* em 9, p. 512.

divina, que acusa uma profunda consciência do pecado. Algo semelhante perpassa, de facto, na poesia de D. Francisco Manuel de Melo, quando confessa: «Se cuidando, senhor, fallando, obrando / Te offende minha ingrata natureza»; «Tudo é culpa, ó bom Deus!... / Toda a vida / Se conte por delito, e / por offensa». [63] Os conhecidos poemas: *Parafrasis da Oração preparatória da confissão que começa: Conditor Coeli* (deixemos em suspenso a problemática crítica que envolve os textos inspiradores) são documentos que lembram, sublinha Adriano de Carvalho, «páginas e páginas das *Confissões* em que Agostinho expõe à saciedade a sua contenda interior com o «monstro» que é o «eu», querendo e não querendo, como se tivesse não duas, mas várias vontades ao mesmo tempo». [64] O poema *Psalmo a la Providencia*, cujo título evoca uma das fundas preocupações do autor, está muito por dentro das linhas que se cruzam sobre esta realidade nas *Confissões* e na *Cidade de Deus* — através da tríade circular: pecado, culpa e Providência — em que tais temas são insistentes. [65] Aliás, a época seiscentista, na vertente da segunda metade, era sobremaneira propícia a reflexões desta natureza que, como se compreende, passam a ser o *leit-motiv* da poesia religiosa coeva onde se patenteia o dramático diálogo cultural da luz e sombra interiores, do pecado e do arrependimento, da natureza decaída e da graça, da ingratidão do homem e do amor de Deus — tão condizentes com a atmosfera barroca pós-tridentina. Convergiam assim sem esforço os poemas augustinianos de D. Francisco Manuel de Melo e as *Confissões* que, e não será arriscado afirmar, constituem, para além de outras fontes sem dúvida prenhes de conteúdos sugestivos, o seu verdadeiro húmus inspirativo.

A parenética portuguesa, patamar importante da nossa literatura e cultura, e não só estritamente no campo retórico e no âmbito da história religiosa, reflecte bem a autoridade que Santo Agostinho entre nós desfrutava, que aliás era um continuar do que acontecia no mundo católico. Vieira definira-o, em enfática afirmação: o maior santo entre os doutores e o maior doutor entre os santos. [66] Para esta influência, de resto, contribuiu o culto e a pregação, obviamente promovidos pelos membros das três ordens augustinianas, o magistério hierárquico, o ensino ministrado nas escolas universitárias e conventuais e os movimentos de espiritualidade. Do conjunto de 13 textos, publicados na era seiscentista, que analisámos em estudo datado de alguns anos, emerge o do Pe

[63] J. A. de CARVALHO, *loc. cit.* em 60, p. 378-379.
[64] *Ibidem*, p. 395.
[65] *Ibidem*, p. 398-399.
[66] António VIEIRA, *Sermões*, ed. do P. Gonçalo Alves, t. VIII, v. III, Porto, Livraria Lello e Irmão — Editores, 1959, p. 117.

António Vieira; mas há outros também de qualidade e interesse, dentre os não poucos que se encontram insertos em sermonários seiscentistas, manuscritos e impressos. [67] Referir-se-ão apenas, de momento, os que aludem às *Confissões* de forma explícita. O lugar de legítima evidência ocupado por Vieira neste roteiro justifica-se pela valia cultural e artística do sermão que pregou em 1648, no convento de S. Vicente de Fora, apenas oito anos após o golpe restauracionista e mais tarde reunido na edição princeps. [68] Nenhuma referência, porém, se vislumbra aos condicionalismos políticos do momento no texto publicado de que dispomos. O pendor moralizante do discurso é por demais evidente, e a preocupação de se esquissar um modelo do prelado eclesiástico — bispos ou superiores conventuais — parece ser um dos objectivos particularmente visados. Há, contudo, uma alusão crítica e indirecta talvez a polemistas políticos coevos, frequentes entre nós na conjuntura que se atravessava. Com efeito, confessa a terminar o discurso desejar ser útil no que disse aos «vizinhos do bairro» por ver como alguns são renitentes no retratar-se, sobretudo do que escrevem. [69] O versículo de S. Mateus (V, 13) que toma por tema acomoda-o habilmente a Santo Agostinho, dizendo estar por ele explicado e com ele implicado, enquanto doutor e santo que é, e a quem não restava mais do que seguir o conselho de Cristo: ser «Doutor ensinando, e santificador fazendo», como, de facto, o aplicou na vida. [70] Bastará para tanto, continua Vieira, abrir dois livros do Santo Bispo para se verificar «que o primeiro tem por título: *Livro de Retratações de Agostinho*, nas quais o mesmo santo declara muito miudamente todos os erros e ignorâncias (como ele lhe chama) que com menos acerto tinha escrito», havendo denominado o segundo de: «*Livro das Confissões de Agostinho*, nas quais o santo com a mesma miudeza declara e manifesta todos os pecados da sua vida» — afinal dois títulos «que pôs no rosto de todas as suas obras». [71] A estrutura do sermão assenta em aparente paradoxo, bem ao estilo barroco, dinamizado pelo jogo antitético, processo comum na época, orientado para demonstrar que o modelo perfeito do prelado eclesiástico devia possuir ciência, pelo evangélico imperativo de ser douto, e ser ornado de virtudes, pela obrigação de ser santo. Porém, Agostinho achou a maneira, que parecia

[67] João Francisco MARQUES, *Santo Agostinho na parenética portuguesa seiscentista*. Separata de «Didaskalia», vol. XXVI, fasc. 1 (1996), p. 195-224.
[68] António VIEIRA, «Sermam de S. Agustinho, Pregado Na sua Igreja, & Convento de S. Vicente de Fora. Em Lisboa. Anno de 1648», in *Sermões*, III, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1683, p. 97-145.
[69] Idem, ed. da Lello, citada em 64, p. 220.
[70] *Ibidem*, p. 178.
[71] *Ibidem*, p. 179.

impossível, de «glorificar a Deus até com obras verdadeiras e propriamente más, quais são erros e pecados» e conseguiu-o «com os dous livros de suas Confissões e Retracções, não contra, mas sobre o mesmo preceito» de Cristo, quando «no Evangelho lhe mandou que alumiasse os homens».[72] Se o Livro das *Confissões*, insiste Vieira, contém «vícios e pecados» e o das *Retracções* «erros e ignorâncias», é porque dos primeiros «fez exemplos» e das «ignorâncias fez doutrina».[73] Dois assuntos em dois livros, fundamento para cindir a pregação em outras tantas partes, consagrando a primeira a sublinhar o significado e alcance das *Confissões* que considera o livro mais humano e maravilhoso que compôs, bem digno de constituir a «coroa de todos» — dos 118, menciona o orador, que de sua pena saíram.[74] E, apesar de a outros Santo Agostinho parecer grande em suas virtudes, afigura-se-lhe, em *Confissões*, muito maior, porque aí «descobriu, publicou e manifestou a todo o mundo os seus pecados».[75] É assim que num entretecer apologético o P. António Vieira vai enaltecendo a força psicológica e o alcance proselítico desta obra, pois «para entender pecadores, acusou e escreveu, não os pecados dos outros, senão os seus próprios».[76] Dentre outros pregadores seiscentistas, o eremita augustiniano Fr. Luís dos Anjos, conhecido por uma biografia em latim do Bispo de Hipona, saída em 1612, em Coimbra, pregou nesta cidade, em 1617,[77] um sermão panegírico do Santo Doutor com citações das *Confissões* e *Retratacções*, tendentes a mostrá-lo como humilde condenado nesta vida para o não ser na outra.[78] O jesuíta Manuel da Silva que incluiu na sua *Sylva Concionatoria* um sermão de Santo Agostinho, proferido em Lisboa, no Convento de S. Vicente de Fora, na sua festa litúrgica de 28 de Agosto de 1677, refere as *Confissões*, na linha de Vieira, sublinhando que ao contar o africano de Tagaste nelas os seus pecados, como se fossem virtudes, pretende dessa forma «excitar, e encaminhar para Deos os pensamentos, e affectos dos homens», o que, no fundo, é transformar a matéria de escândalo em edificação, pois nisso consiste a singularidade que o fez santo.[79] Outro graciano, Fr. Manuel Gouveia, pregou no mosteiro lisbonense de Santa

[72] *Ibidem*, p. 186-187.
[73] *Ibidem*, p. 187.
[74] *Ibidem*, p. 196-197 e 203.
[75] *Ibidem*, p. 189.
[76] *Ibidem*, p. 192.
[77] Cf. Barbosa MACHADO, *Bibliotheca Lusitana*, III, [reed. da princeps 1752], Coimbra, Atlântica Editora, 1965, p. 56-57.
[78] Luís dos ANJOS, *Sermão em Louvor de Nosso Padre Sancto Agostinho de Hypponia, e principal Doutor da Igreja*, Coimbra, Oficina de Diogo Gomes Loureiro impressor, 1618, p. 29.
[79] «Sermão de S. Agostinho», in *Sylva Concionatoria*, I, Lisboa, Oficina de Miguel Deslandes, 1698, p. 87, 89.

Mónica, em data anterior a 1730,[80] um panegírico de Santo Agostinho em consonância com a espiritualidade caracterizadora do século em que a referência às *Confissões* é, em extremo, circunstancial. Todo o teor do discurso, que apareceu impresso em 1741 na colectânea *Sermões Vários*, estrutura-se na tríade significante do coração de Agostinho: coração com asas, porque voou às alturas da sabedoria, santidade e generosidade, a que ninguém chegou; coração em chamas, porque ardia em amor, como lâmpada em fogo, e alumiava com a doutrina, como lâmpada em chama; coração com setas, porque ferido à semelhança de Cristo, a fim de ter como ele duas bocas, uma para o amor respirar em chamas e outra para brotar as lágrimas — «huma detestando pecados gemia sentindo; e outra exhalando incendios, respirava ardendo: huma para a agua na dor das Confissões, e outra para o fogo no amor dos Soliloquios».[81] De realçar que, na atmosfera afectiva vivida nos últimos decénios de seiscentos, este irromper da temática do amor, da conversão e do confessional revia-se no platonismo, misticismo e autobiografismo de Santo Agostinho, repassados pelo crivo da ortodoxia. No advento do iluminismo, o oratoriano P. António Pereira de Figueiredo ao escrever, em 1769, o *Compêndio da vida e acções de João Gerson* — o teólogo e chanceler parisino medievo que fazia «do combate à escolástica decadente» um trampolim para o movimento reformador da intelectualidade universitária — secundava um revigoramento da teologia especulativa, defendendo a leitura das *Confissões* de Santo Agostinho, a par de outros autores recomendados.[82] De resto, esta aceitação da autoridade do Bispo de Hipona mantinha-se intacta entre a elite esclarecida do país, ao aproximarmo-nos do século XIX, como se vê em D. Fr. Manuel do Cenáculo Vilas Boas que nos *Cuidados Literários*, obra aparecida em 1791, embora não cite as *Confissões*, recorre com frequência às obras augustinianas, apoiando-se, através de largas transcrições, no pensamento do grande Doutor para autorizar o bem fundamentado das posições que defende em ordem à renovação dos estudos eclesiásticos.[83]

Será interessante assinalar que o pintor Bento Coelho da Silveira

[80] Manuel GOUVEIA, «Sermão do Milagroso Coração do Mayor dos Amantes, O insigne Patriarcha, e Doutor Eximio da Igreja, Santo Agostinho», in *Sermões Varios, e Discursos Predicaveis, Politicos, Panegyricos, e Moraes*, II, Lisboa, Oficina de João Baptista Lerzo, 1741, p. 67-93.
[81] *Ibidem*, p. 70 e 89.
[82] Cf. José Adriano de Freitas de CARVALHO, «Dos significados da divulgação de J. Gerson como *Profeta* do Portugal pombalino pelo P. António Pereira de Figueiredo», in *Revista da Universidade de Coimbra*, vol. 31 [1984], p. 343.
[83] Ver, por exemplo, D. Fr. Manuel do CENÁCULO, «Prudencia Theologia sobre o emprego da Metafysica no estudo dos Mysterios», in *Cuidados Literários*, Lisboa, Oficina de Simão Thadeo Ferreira, 1791, p. 408-423.

(1620-1708), com invulgar presença nos espaços eclesiásticos, conventuais e palacianos da segunda metade de seiscentos e inícios do século imediato, assina duas telas, datadas de 1706, pertencentes ao antigo mosteiro dos Grilos, a merecer atenção: uma representa o Baptismo de Santo Agostinho e a outra o Bispo de Hipona ferido de amor por Cristo, sendo de ambas o livro das *Confissões* a fonte inspiradora.[84] Na história da iconografia augustiniana, o episódio do Baptismo do Santo remete-nos para a gravura a buril de Boleswert (1624) que serviu de modelo ao pintor português, acabando este por modificá-la «bastante» quanto à disposição e «fantasioso dinamismo».[85] A cerimónia narrada decorreu no sábado de Páscoa de 387, como refere as *Confissões*, tendo a *Legenda Aurea* retomado o assunto. Na tela, Santo Ambrósio derrama a água sobre Agostinho, postado de joelhos, enquanto de pé e por detrás, Alípio e Deodato, o amigo e o «filho carnal do seu pecado», esperam a sua vez, e a mãe, Santa Mónica, avança em atitude orante.[86] No outro quadro do artista, «Santo Agostinho ferido de amor pelo Cristo», o modelo talvez fosse a gravura a buril de Adriaen Collaert e Corneille Galle (1613), representando a transverberação de Santa Teresa, com notório impacto físico e sensual, aspecto pelo qual o pintor opta.[87] A expressividade pictórica baseia-se na seguinte passagem das *Confissões*: «Feriste o meu coração com as flechas do teu amor e as tuas palavras ficaram agarradas às minhas entranhas. [...] Eu ardia de um fogo tão intenso que o sopro da crítica lançada por uma língua pérfida, em vez de extinguir esse fogo, parecia que o acicatava».[88] Como o apontamento paisagístico no canto inferior direito da tela sugere, a cena decorre no exterior. O Santo, sustentado por dois anjos, está face a face com Cristo que, de lança em riste, lhe vai trespassar o peito.[89]

Redigida em latim, a versão das *Confissões* em linguagem bem cedo circulou, embora do exemplar presente na biblioteca duartina nada mais saibamos do que a existência.[90] E, embora Teixeira de Pascoaes haja classificado de «Caso grave, e muito grave, traduzir as *Confissões*, um livro filosófico e místico, realista e poético, complexo e delicado»,[91] o desafio não intimidou os que

[84] Luís de Moura SOBRAL, «Catálogo», in *Bento Coelho, 1620-1708, e a cultura do seu tempo*, Lisboa, Ministério da Cultura — IPPAR, 1998, n.º 76 e n.º 80, p. 398-399 e 406-407.
[85] *Ibidem*, p. 398.
[86] *Ibidem*, p. 399.
[87] *Ibidem*, p. 406.
[88] *Ibidem*.
[89] *Ibidem*, p. 407.
[90] *Livro dos Conselhos de El-Rei D. Duarte (livro da cartuxa)*, ed. diplomática, Lisboa, Editorial Estampa, 1982, p. 207.
[91] Teixeira de PASCOAES, *Santo Agostinho*, Porto, Livraria Civilização, 1945, p. 93.

entre nós o tentaram. Remonta ao século XVIII a primeira tradução portuguesa impressa, aparecida em dois volumes em 1783 e 1784, subscrita por «um devoto»,[92] com certeza religioso, que se refugiou no anonimato, e se terá socorrido do apoio da versão italiana ou francesa. Trabalho estilisticamente rude e de recorte literário medíocre que, no entanto, em 1824, obteve uma nova edição.[93] Conheceu-a bem D. Fr. Caetano Brandão, por intermédio de João Baptista Reycend, seu correspondente e amigo, que lhe fez chegar um exemplar dessa edição setecentista das *Confissões*, acompanhado de outro das *Cartas* de S. Jerónimo, que lhe desagradaram, tão paupérrima lhes achou a prosa. Ao apreciar o mimo da oferta não escondeu a decepção: «[...] para lhe dizer tudo o que sinto, causou-me grande magoa vêr tão desfigurado Santo Agostinho nas suas Confissões, e S. Jeronymo nas suas Cartas». A razão dá-a a seguir: «Que mania he esta! Homens que não sabem a indole, e o genio das lingoas, metterem-se a traduzir; e a traduzir Obras desta natureza! A culpa tem quem as deixa sahir á luz. Vergonha grande he para a Nação, tendo a gloria de possuir huma lingoa tão fecunda, e tão bella, ver particularmente ao Cicero Ecclesiastico fallar como hum menino do primeiro anno de aula, construindo ao pé da letra, e valendo-se a cada passo de moletas estranhas; como se a lingoa Portugueza não tivesse hum socorro abundantissimo para tudo».[94] Menção mais detida merece, no entanto, a versão castelhana das *Confissões*, datada de 1554, em período de maré alta bilinguista, e aparecida em Salamanca,[95] feita pelo teólogo e pregador português Fr. Sebastião Toscano, eremita augustiniano, religioso do convívio e amizade de Fr. Luís de León e testemunha no seu processo inquisitorial.[96] Sabe-se que a iniciativa teria partido de D. Leonor de Mascarenhas, dama portuguesa da corte de Carlos V, para onde fora levada pe-

[92] *Confissões do Grande Doutor da Igreja Santo Agostinho, traduzidas na Lingua Portugueza por hum Devoto*, t. I, Lisboa, Regia Officina Typografica, 1783, XXI + 304 p. e t. II, idem, 1784, XV + 247 p. Cf. Joaquim DOMINGUES, Elísio GALA, Pinharanda GOMES, *Santo Agostinho na Cultura Portuguesa. Contributo Bibliográfico*, Lisboa, Fundação Lusíada, 2000, p. 23.
[93] J. M. da C. PONTES, *loc. cit.* em 9, p. 514.
[94] *Memorias para a Historia da Vida do Veneravel Arcebispo de Braga D. Fr. Caetano Brandão*, t. I, 2.ª ed., Braga, Typ. Dos Orphãos. 1867. p. 257.
[95] *Las Confessiones de San Augustin*; traduzidas de Latin en Romance castelhano, por el padre Maestro fray Sebastian Toscano de la orden de San Augustin. En Salamanca: Por Andrea de Portonaris. Año 1554. O exemplar da Biblioteca do Palácio Nacional de Mafra, cota 2-82-1-5, é o da edição de Colónia de 1556. Cf. «Catálogo das Obras de Santo Agostinho existentes na Biblioteca do Palácio Nacional de Mafra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, t. XI, vol. I (Abril-Junho de 1955), fasc. 2, p. 194.
[96] Armando de Jesus MARQUES, *Da vida e escritos do humanista português Frei Sebastião Toscano* [separata], «Aufsätze zur Portugiesischen Kulturgeschichte, 6 Band, 1966, Münster Westfalen, p. 41.

la infanta D. Isabel que com o monarca espanhol se matrimoniara. [97] Ao falar de tão piedosa senhora que incluiu em seu *Jardim de Portugal*, impresso em 1626, o escritor agostinho Fr. Luís dos Anjos, assim se lhe refere: «Dava-se à lição de livros espirituais, pelo que à sua estância foram primeiramente traduzidos de latim em romance castelhano as Confissões de nosso Padre Santo Agostinho pelo muito reverendo padre mestre Frei Sebastião Toscano, provincial que foi dignissimo da Ordem de nosso Padre Santo Agostinho neste reino de Portugal, o qual lhe dedicou as mesmas confissões que despois fizeram tanto fruto, como mover-se com elas, pera que deixe outros exemplos, a santa Madre Teresa de Jesus a fazer mais estreita vida, segundo ela refere dando conta dela e afirmando que se excitou com a graça de Deus a o servir com maior perfeição que dantes com aquelas palavras com que nosso padre confessa que se repreendia por não acabar consigo de se converter a Deus Nosso Senhor perfeitamente, as quais era: se há-de ter alguma hora fim minha froixidão, porque não há-de ser logo? Porque não há-de ser agora?». [98] A tradução foi levada a cabo no desterro de nove anos, de 1551 a 1560, que D. João III concordara impor ao religioso pela «paz e reformação da provincia». [99] Acusada de pecar contra a pureza e fluidez da linguagem, Fr. Sebastião parece concordar, quando, na dedicatória a D. Leonor de Mascarenhas, declara que se lhe mandasse fazer «este servicio, bolviendolas en mi propria lengua Portuguesa, tuvieralo por cosa dificultosa, pero siendolo en la Castellana, que es agena, pareciome quasi impossible». [100] A parte vertida circunscreveu à autobiográfica, justificando que desse ponto ao livro 13 e último se ocupa Santo Agostinho a tratar do início do *Génesis*, sem falar de sua vida e, embora a tudo chame *Confissões*, melhor se designaria de *Exposiciones*. [101] Aliás a sua intenção fora só dar notícia da vida de Santo Agostinho, como o Santo Doutor a escreve, tanto mais que o resto, mesmo posto em romance, não seria de todos entendido. [102] Seja dito que, através desta versão, as *Confissões* conheceram uma mais alargada leitura nos dois países ibéricos e em círculos de espiritualidade. [103] Só de 1941, contudo, data a primeira tradução íntegra literalmente fidedigna ao original latino, tarefa exemplar, devida aos jesuítas Ambrósio de Pina e João Oliveira

[97] *Ibidem*, p. 42.
[98] Luís dos ANJOS, *Jardim de Portugal* [1626], Edição, Introdução e Notas de Maria de Lurdes Correia Fernandes, Porto, Campo das Letras, 1999, p. 213.
[99] Cf. Armando J. MARQUES, *loc. cit.*, p. 41.
[100] *Ibidem*, p. 43.
[101] *Ibidem*.
[102] *Ibidem*.
[103] *Ibidem*, p. 42.

Santos, com duas mil cópias vendidas em quinze dias. [104] Acontecimento editorial para a época, conta, ao presente, com treze edições. [105] A apresentação da obra coube ao Prof. Lúcio Craveiro da Silva, então da idade dos tradutores, que reviu o trabalho, assinalando não se haver tido «em linha de conta a versão de 1783, por causa do seu tom arcaizante que tiraria muito vigor a uma obra sempre viva, e por em muitos pontos, talvez pelo defeituoso do texto latino que utilizou, nem sempre gozar daquela fidelidade que, apesar de todas as dificuldades, se deve pedir a uma tradução». [106] Antecede-a, ainda, uma extensa introdução culturalmente esclarecedora da natureza e importância das *Confissões*, terminando pela justificação da versão literal. Esta opção pretendia «traduzir fielmente o pensamento de Santo Agostinho, baseando a fluência e procurando dar aos vocábulos a força própria que possuem no original latino» e conservando, no possível, as «repetições e jogo de palavras» sem uma excessiva «escravização ao texto». [107] Finalmente, em edição bilingue, surge por ocasião deste Congresso, oferecida pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda, a tradução de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Castro-Maia de Sousa Pimentel, com estudo introdutório de Manuel Barbosa da Costa Freitas e notas de âmbito filosófico deste e de José Maria Silva Rosa, [108] com vantagens e qualidades que a recomendam como a melhor das existentes.

O século XIX acusa progressivo silêncio sobre a memória de Santo Agostinho que pode dever-se à perda de importância da cultura católica, apesar do notável labor polemítico e polígrafo de escritores da envergadura do Pe. Sena Freitas e do Conde de Samodães, deixando de ocupar o lugar dominante na

[104] SANTO AGOSTINHO, *As Confissões*, Tradução do original latino por J. Oliveira Santos, S. J. e A. Ambrósio de Pina, S. J., Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1942, p. 13 [Nota à segunda edição].
[105] SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, 13.ª ed. totalmente revista por Lúcio Craveiro da Silva e Elias Couto, Braga, Apostolado da Imprensa, 1999, 384 p.
[106] *Ibidem*, ed. cit. em 91, p. 9.
[107] *Ibidem*, p. 25.
[108] SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, edição bilingue, Lisboa, Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira / Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000, XIX + 779 p. . J. DOMINGUES, E. GALA, P. GOMES (*op. cit.*, p. 24) mencionam a seguinte edição publicada no Brasil: SANTO AGOSTINHO, *As Confissões*, versão e notas de Jorge Pimentel Cintra, São Paulo, Quadrante, 1985, 219 p. Segundo o Prof. José Viriato Capela existia no espólio do P. Manuel Martins Capela, arqueólogo e humanista, uma tradução inédita das *Confissões*. Cf. Padre Martins CAPELA, *Escritos Dispersos*, Terras do Bouro, ed. da Câmara de Terras de Bouro, 1992, p. 1.

vida intelectual e universitária portuguesa.[109] Assinale-se, contudo, dentre as leituras para a oração mental, a que se recorria em ambientes humildes e pietistas, urbanos e rurais, repassados de forte religiosidade popular, a *Missão Abreviada* (1859), de rigorismo doutrinário extremo, que inclui Santo Agostinho, o pecador arrependido das *Confissões*, num brevíssimo bosquejo biográfico.[110]

Na contemporaneidade do século findo, Teixeira de Pascoaes é uma sensibilidade de natureza augustiniana. Face ao seu *Santo Agostinho*, saído em 1945, o mínimo que se pode dizer é constituir um livro desconcertante.[111] Não se trata, de forma alguma, de uma biografia clássica. Nem o autor, honestamente, pretende que seja, pois em parêntesis, sob o título, escreveu: «comentários». Será, antes, se quisermos uma arca de reflexões que a personalidade de Pascoaes visceralmente muscula. Por isso se disse, a propósito, que *fala* muito do poeta de *Marânus* e pouco de Agostinho.[112] No fundo, será ver o «outro» com os olhos fixos em si. De estranhar a ausência de qualquer capítulo particularmente dedicado à análise das *Confissões*, como objecto específico. Mas não será *Santo Agostinho* de Pascoaes uma paráfrase subjectivada das *Confissões*? Por vezes, as metáforas, conotativas e denotativas, do seu discurso poético são mais adivinhações intuitivas e fulgurantes. Discutíveis, de permeio com anotações consabidas e de um roçagar pela banalidade, em queda no palavroso de retórica barroca? Sem dúvida. Depois da leitura feita, na materialidade da busca das referências explícitas às *Confissões*, em menções pontuais, fica-se pela frieza dos números, ascendendo a mais de três dezenas. E, se pobre, do ponto de vista analítico, confinante à obra do Bispo de Hipona, é porta estimulante a outras leituras inter e metatextuais. Assim se captarão certos lampejos de génio, nas

[109] Padre Senna FREITAS, *Corações Acima ou Soliloquios de Santo Agostinho Nacionalisados em vernaculo sobre o original latino annotados nas passagens obscuras [...]*, Porto, Livraria Catholica Portuense, 1898, XIII + 1 + 227 p. Tratava-se da versão de um célebre texto pseudo-augustiniano do século XIII, que alcançou assinalável voga entre nós, pois contava cinco edições em 1955. Cf. J. DOMINGUES, E. GALA, Pinharanda GOMES, *Op. cit.*, p. 29, 126-7.

[110] P. Manuel Cardoso Gonçalves do COUTO, *Missão Abreviada. Additamento*, Porto, Livraria Portuense, 1865, p. 565-568; nova edição (16.ª), Vila Pouca de Aguiar, Gráfica Aguiarense, s/d [1975], p. 218.

[111] No Epílogo, Pascoaes confessa: «Este livro, como o *São Paulo*, escrevi-o para os ateus inconformáveis ou idealistas, os ateoteistas, os que não cabem no passado, nem no presente; e ambicionam um conceito de Divindade, fóra desse campo antigo das imaginações fabulosas. Nem me dirijo aos crentes absolutos ou fanaticos, os milionarios da Fé e da Bemaventurança, mas aos pobres de Deus, que o procuram no deserto da vida». *Santo Agostinho*, cit. em 74, p. 323. Ver a crítica de João MENDES, «Santo Agostinho ou Teixeira de Pascoaes?», in *Brotéria*, vol. XVI (1945), p. 519-525.

[112] Na altura da publicação, o jesuíta João Mendes escreveu a propósito: «O livro [*Santo Agostinho*] não é mais que a interminável meditação de um solitário que, de vez em quando, se lembra de invocar os exemplos e os casos da existência do santo». *Loc. cit.*, p. 519.

metáforas caldeadas no simbólico, que só estoutro poeta-filósofo de cultura ibérica da envergadura de Pascoaes seria capaz de dar. Veja-se: «Deus e o ser, eis o assunto predilecto de Santo Agostinho, esse grande poeta e filósofo, pois tinha, em alto grau, o raciocínio inspirado, a intuição consciente, o poder de abstrair e plasticisar o abstrato, de ver a flor e a primavera, ou de exprimir o inefável, a inteligência genial que faz a luz no escuro, e descreve os objectos alumiados e até os que permanecem indecisos. Mas a nota comovente das *Confissões* é a aparição de Santa Monica, atravez das suas paginas, tão enamorada do Senhor, qual percursora, na África, de Santa Tereza, na Iberia, uma Africa já crepuscular, de horisontes já doirados, e ainda com estrelas num céu de misteriosa lividez, onde voam fantasmas como nos desenhos de Goya... Taes estrelas não brilham no céu da Europa, exageradamente iluminado por um sol, que é um glôbo electrico. Que seria, sem a Santa Tereza, a mistica ou hespanhola, e a Soror das *Cartas*, a profana ou lusitana? Nem Cervantes nem Camões teriam razão de ser. Nem o Tejo, nem o Ebro...».[113] Para o autor de *S. Jerónimo e a Trovoada*, «Agostinho é um mixto de Platão e Paulo, de verbo e grito, abstrato e plástico, sombra e labareda. Queimava-o essa febre que, em vez de nos turvar o pensamento, o clarifica. Apura-nos o ouvido até à audição do canto das esferas».[114] E vai sempre adiantando, com as *Confissões* em mira: «Santo Agostinho foi um drama erótico, uma luta entre a sensualidade e a espiritualidade, entre o moço e o velho, pois há sempre um moço e um velho, em cada um de nós, desde o berço ao tumulo».[115] De relance, deixa cair um cotejo: «Se Agostinho é um líquido em que boiamos, São Tomaz é um sólido que nos pesa. E o liquido é profundo, e vão o pèso. A *Suma* faz-nos transpirar, e as *Confissões* voar. Na parte poetica e filosofica, são uma obra actual».[116] Mais: «creio na sombra de Agostinho, porque a santidade deste homem cultiva dois pecados, a filosofia e a poesia, — uma santidade complexa, grave, sem a leveza da simplicidade que facilita aos bemaventurados a subida ao céu. Mas a autentica sombra de Agostinho era Santa Monica». E insiste, até à soporação: «A dupla sombra augustiniana esboaça em todas as páginas das *Confissões*. Ouvimo-la gritar, rezar, filosofar, cantar, como se ela fosse a alma da Tragédia Universal, num côro de vozes imortais.»;[117] «Agostinho é um filosofo de genio, antidogmatico, inconformavel com uma atitude extatica ou apoiada numa

[113] *Ibidem*, p. 69.
[114] *Ibidem*, p. 80.
[115] *Ibidem*, p. 82.
[116] *Ibidem*, p. 90.
[117] *Ibidem*, p. 143-144.

base inabalavel, isto é, indiscutível. Por isso nos espanta o seu titanico esforço, durante anos e anos, para subordinar a razão à fé [...]. Dahi o dramatico da sua biografia. Que assunto! Mas quem se atreve, depois da leitura das *Confissões*».[118] O ponto de chegada de Pascoaes é o mesmo de D. Francisco Manuel de Melo, antes explicitado. E não pára: «Agostinho, confessando-se, não se dirige a ninguém. É um *fala-só*»;[119] «As *Confissões* fôram escritas por Agostinho e Monica; ele, o interprete da alma e do tempo, que tempo e alma se confundem, como espaço e corpo; ela, de joelhos e mãos erguidas, numa atitude de labareda ou lembrança dionisíaca [...]».[120] Vai o Poeta sempre relembrando que o Santo Doutor mergulhou no mundo psicológico da infância, na Teologia e na Metafísica, na Filosofia e nos meandros mais complexos da afectividade. Por isso termina por oferecer-nos uma espécie de voo-síntese: «As palavras de Agostinho sobre a mentira e a verdade, o ser e o não ser, o logar que não é logar, o espaço e o tempo, a quantidade e a qualidade, a liberdade e a fatalidade, os fenómenos psichicos, enfim, abeiram-no do *pensamento moderno*, mais platónico que aristotélico, mais das *Confissões* que da *Summa Teologica*».[121] Será curioso notar que ao contrário, por exemplo, de Giovanni Papini, não dá Teixeira de Pascoaes indicação de alguma fonte bibliográfica de que porventura se haja servido, nem sequer adianta o texto das *Confissões*, cuja leitura seguiu, se o original latino, a versão castelhana ou a francesa. Tendo, porém, a tradução portuguesa na editora portuense Apostolado da Imprensa saído três anos antes de concluir a sua obra, que o escritor registou haver sido em 17 de Outubro de 1944,[122] é bem verosímil que desta se socorresse até pelo seu relacionamento com o P. António de Magalhães,[123] poeta jesuíta de boça metafísica e pendor saudosista que deixou duas expressivas páginas sobre as *Confissões* de Santo Agostinho para si «Livro único do Cristianismo e da Humanidade, — poema lírico, com planos de perspectivas infinitas, autobiografia, confissão das misericórdias divinas e das humanas misérias, na comoção contrita de um grande coração, exultante na luz da fé, no calor da caridade, ainda trepidante de esperança e famindo do incêndio da glória».[124]

Para além de Pascoaes, o regresso à influência das *Confissões* na literatura e

[118] *Ibidem*, p. 202.
[119] *Ibidem*, p. 204.
[120] *Ibidem*, p. 230.
[121] *Ibidem*, p. 319.
[122] *Ibidem*, p. [323].
[123] Ver António de MAGALHÃES, «Na morte de Pascoaes», in *Brotéria*, vol. LVI (1954), p.
[124] IDEM, «Actualidade de Santo Agostinho. No XVI Centenário da sua Morte», in *Brotéria*, vol. LX (Janeiro de 1956), fasc. 1, p. 10.

cultura portuguesa é inequívoco, ao menos a partir do segundo quartel do século XX, como a obra do professor coimbrão, Doutor Gonçalves Cerejeira, *A Igreja e o Pensamento contemporâneo* permite compreender.[125] Se Régio se alegrava em ver escritores como Raul Proença e o então Cardeal Patriarca — «aparentemente tão distantes, e às vezes tão irmanados por um ideal de humanidade superior — chegarem, na consideração da crise actual [estava-se em 1942], a conclusões bastantes idênticas, prègando doutrinas muito semelhantes como remédio»,[126] o poeta, jornalista e ensaísta P. Moreira das Neves sublinhava que a obra de D. Manuel Gonçalves Cerejeira nos dava, em seus «capítulos-bússola», uma panorâmica da «reconquista cristã do alto pensamento contemporâneo»[127]. Aí se faz eco da trajetória dessas conversões augustinianas de intelectuais[128] — e de contar eram as do ensaísta António Sardinha, do poeta António Correia de Oliveira, do romancista Manuel Ribeiro e do filósofo Leonardo Coimbra[129] —, bem como da coeva «renascença católica em Portugal e sobretudo [d]os postulados cristãos da natureza humana e [d]a equação divino-humana» e ainda mais vibrantemente talvez da «*resposta divina* ao apêlo das consciências inquietas, que apesar de todas as possíveis derrotas, conservam ainda o faro de Deus».[130]

Mas foi precisamente Moreira das Neves quem, ao tempo, mais se referiu às *Confissões*, se deixarmos de mencionar, em parêntesis, a tese doutoral de D. Manuel Trindade Salgueiro, outro mestre de Coimbra, apresentada na Universidade de Estrasburgo, em que estudou a Graça em Santo Agostinho.[131] Ao escrever na altura em que aparecera a tradução portuguesa das *Confissões*, o poeta de *Mendigo de Deus* afirmara que o convertido de Tagaste, se «foi homem do seu tempo, e o maior, parece que se vai tornando cada vez mais do tempo de todos nós». Parece-lhe mesmo «uma sombra rasgada ao meio por um relâmpago», sendo em «*Confissões* que está o desenho integral dessa sombra e o traço de fogo desse relâmpago». Justifica-o, acrescentando: «Porque é pro-

[125] D. Manuel Gonçalves CEREJEIRA, «A Renascença Católica em Portugal», in *A Igreja e o Pensamento Contemporâneo*, 4.ª ed., Coimbra, Coimbra Editora, 1944, cap. IV, p. 335-358.
[126] Cf. Moreira das NEVES, *Inquietação e Presença*, Prefácios de D. Manuel Trindade Salgueiro e José Régio, Leiria, Edições Juventude, 1942, p. 40.
[127] *Ibidem*, p. 207.
[128] D. Manuel Gonçalves CEREJEIRA, *op. cit.*, p. 347-355, 506.
[129] Ver «Leonardo Coimbra vs Agostinho», in J. Pinharanda GOMES, «Escólio Bibliográfico — Augustiniano», apud *Santo Agostinho na Cultura Portuguesa*, obra citada em 90, p. 139-140.
[130] Moreira das NEVES, *op. cit.*, p. 207-208.
[131] Trindade SALGUEIRO, *La Doctrine de Saint Augustin sur la Grâce d'après le Traité à Simplicien*, Porto, Tip. Porto Médico, 1925, 205 + 1 p.

fundamente humano, é singularmente sugestivo. A sua alma tem poros como a sua carne. Uma e outra gotejam sangue. Quando vemos o Santo em imagem com o coração ferido e incendiado, sentimos que é assim que melhor se exprime o extraordinário dramatismo da sua epopeia interior e, mais ainda, a glória da sua presença». [132] No livro *Inquietação e Presença* — consagrado à memória de Miguel de Sá e Melo, seu amigo e antigo estudante de Coimbra, autor do ensaio *O aceno de Deus na poesia de José Régio* (1936) e que a morte levou bem jovem —, Moreira das Neves cita circunstancialmente, vezes várias, Santo Agostinho e as *Confissões*. Ao falar da inquietação do cristão, que lhe «cria dramas e martírios de fogo», exclama: «Santo Agostinho grita-me a toda a hora o cap. XI das suas *Confissões*». [133] E, evocando Salavin, o personagem imaginário da *Confession de Minuit* (1914) de Georges Duhamel, com quem Sá e Melo se assemelhava, a ponto de poder dizer, como o autor das *Confissões*, no livro VIII e II: «Era um duelo no meu coração, de mim contra mim»; «Fui cortado em pedaços, oh meu Deus! no dia em que me separei da Vossa unidade para dispersar-me num turbilhão de objectos; Vós Vos dignastes recolher os pedaços de mim próprio». [134] Ao tocar o problema da dúvida, inerente a condição humana, recorda o seu lado construtivo na vitória sobre as dificuldades até se chegar «à posse da Verdade Plena» onde reside a absoluta serenidade. A propósito refere de novo o Santo Doutor em suas *Confissões*, em antecipação a Descartes ainda bem longínquo: «Se duvidamos, diz Santo Agostinho, é sinal de que vivemos, de que procuramos certificar-nos; se duvidamos é sinal de que pensamos; se duvidamos é sinal de que sabemos que não sabemos; se duvidamos é que julgamos que não devemos acreditar ligeiramente». [135] Comentando uma carta de Miguel de Sá e Melo, onde ecoam «tempestades desgrenhantes e ressonâncias de melodias divinas», chega a dizer: aqui está «o homem inteiro, tal qual no-lo mostraram o Santo Agostinho das *Confissões* e o Pascal dos *Pensamentos*». [136]

Neste percorrer já longo, mas sempre campo em aberto a solicitar mais passadas, dois títulos nos chamam a atenção por se aparentarem com o das *Confissões* do Bispo de Hipona: *Confiteor*, do novelista brasileiro e celebrado cultor do romance histórico, protagonizado por façanhas amorosas e aventureiras de imperadores e bandeirantes, Paulo Setúbal, nascido em Tatuí, cidade

[132] M. N. [Moreira das Neves], «A propósito de AS CONFISSÕES de Santo Agostinho», in *Letras e Artes*, suplemento de Novidades, ano V, n.º 25 (2.02.1942), p. 1.
[133] Moreira das NEVES, *op. cit.*, p. 152.
[134] *Ibidem*, p. 155-156.
[135] *Ibidem*, p. 163-164.
[136] *Ibidem*, p. 167.

do Estado de S. Paulo em 1893, [137] e *Confissão dum homem religioso*, de José Régio, o maior escritor da sua geração e dos maiores da literatura portuguesa. Curiosamente, duas obras póstumas.

O *Confiteor* de Paulo Setúbal é um livro de memórias, sincero e comovente, de um convertido também na estrada de Damasco e como Agostinho bem pecador. Para o P. Leonel Franca, seu pai espiritual que recolheu o manuscrito incompleto e o publicou, do cotejo com as *Confissões* não poderá ser outra a conclusão: «Emerge deste Confiteor [de Paulo Setúbal] a figura do Autor, semelhante em muitos traços a de Sto Agostinho. Semelhante no estilo exuberante e colorido, semelhante na sinceridade d'alma e flama de expressão». [138] E, para maior aproximação, informa que Paulo Setúbal morreu a 4 de Maio, dia de Santa Mónica, que o veio buscar no ano de 1938, para introduzi-lo «nos eternos tabernáculos», nele revendo, escreve o autor de *Psicologia da Fé*, «complacente, traços de tanta semelhança com seu filho, o flamante cultor das CONFISSÕES, o grande Santo Agostinho». [139]

Régio foi um místico torturado e inquieto, como Santo Agostinho, devorado por «Febres de Mais, ânsias de Altura e Abismo», [140] mendigo de Deus e peregrino do Absoluto, sequioso da paz divina, desse «imenso Sim que não tem não!», [141] amante do «longe e da miragem», «Filho dos anjos e das bestas?», [142] mas a quem o Senhor abriu «libertações supremas» [143] e, para d'Ele falar, sentia que «O amor não tem mais voz que o próprio amor». [144] Em tudo e por tudo isto era, afinal, grande o seu parentesco augustiniano. Ambos estremeciam a Mãe; só que a de Régio era inteligente e crítica em sua religiosidade vivida que o Poeta herdou. [145] Esteve próximo de abraçar a verdade, em plenitude, mas nunca deu o decisivo passo. A *Confissão dum homem religioso*, livro único da literatura portuguesa, não é como as *Confissões*, o itinerário de um encontro, mas de uma procura e de uma inquietação. Por outro lado, são assaz as seme-

[137] Ver: Pedro de MELO, «Paulo Setubal e a sua volta a Cristo», in *Brotéria*, vol. XXIX (1939), p. 575-586; João MARQUES, «Guerra Junqueiro e a sua influência na juventude», in *Cenáculo*, ano V (1950), fasc. III, n.º 4, p. 217-218.
[138] Paulo SETÚBAL, *Confiteor* (Obra Póstuma), 8.ª ed., São Paulo, Companhia Editora Nacional, 1944, p. 220.
[139] *Idem*, p. 238.
[140] José Régio, «Poema do Silêncio», in *Encruzilhadas de Deus*, 6.ª ed., Lisboa, Portugália Editora, 1970, p. 108.
[141] «Sarça Ardente», *ibidem*, p. 201.
[142] «Mitologia», *ibidem*, p. 169.
[143] «Sarça Ardente», *ibidem*, p. 192.
[144] *Ibidem*, p. 201.
[145] José RÉGIO, *Confissão dum Homem Religioso* (Páginas íntimas), volume póstumo, Porto, Brasília Editora, 1971, p. 51-56.

lhantes: na pormenorização das culpas, nas dúvidas que os assaltaram, e até nas várias *exposições*, como diria Fr. Sebastião Toscano, que fizeram sobre Deus, Jesus e o amor à humanidade ...

De tão longo que já vai este debitar, será forçoso pôr-lhe fim. Mas, depois de relido tudo quanto foi dito, a que conclusões chegar?

Se nenhum estudo há, na história da cultura portuguesa, centrado nas *Confissões* de Santo Agostinho, antes só aproveitamentos contextuais, importará ressaltar: quanto o rasto profundo deste livro marcou almas gémeas de escritores lusos; quanto o *Leal Conselheiro* e outras obras medievas lhe ficaram devedoras; quanto o jogo retórico de Vieira é sumarento, arguto, estimulador e cheio de admiráveis sugestões; quanto o rosário de comentos de Pascoaes proporciona caminho aberto para outras enriquecedoras leituras; quanto o seu eco ressoa na sintonia mística e pulsar transcendente do percurso de convertidos católicos ou dos que andaram próximo de caírem vencidos pelo aceno de Deus. O que ora se deixa mais não é que um lanço de foice a incitar outras mais sáfaras colheitas.

A Espiritualidade das *Confissões* de Santo Agostinho. Linhas de uma proposta

Vittorino Grossi
Instituto Patristico «Augustinianum» (Roma)

Premissa:

As *Confissões* de Santo Agostinho maturaram em um tempo espiritual particular para o Bispo de Hipona e também para todo o Ocidente, sob o influxo da sua experiência.

Hoje fala-se muito de espiritualidade e, de fato, nascem muitos institutos desse gênero, com uma certa frequência e simpatia. Evidentemente se se encontra, na actual passagem de época, diante de uma exigência, mesmo que não se seja suficientemente consciente quanto ao objecto em questão. Na realidade ao se falar de espiritualidade quer-se indicar o filtro que unifica a vida de cada um de nós e, concretamente para a nossa pesquisa, o filtro presente em filigrana nas *Confissões* de Santo Agostinho.

O jovem Bispo de Hipona, com a idade entre os 42 e os 46 anos, sentiu que seria útil propôr a vida espiritual à que havia chegado. A pesquisa leva-nos a perguntar se essa representa um simples testemunho de sua vivência cristã (o louvor de Deus pela sua misericórdia, o significado de *confiteri-confessiones*) [1], ou mesmo se não se trata de uma verdadeira proposta cultural para o homem sempre em busca de Deus, ponto de convergência da inquietude humana [2]; proposta cultural na qual Agostinho havia progredido sobre a base de uma motivação religiosa por ele atingida na Igreja Católica.

[1] As *Confissões* são a sua primeira obra escrita no interior da leitura da «misericórdia» divina da qual falam as Escrituras. Do ponto de vista das possibilidades da liberdade humana Agostinho passou a conceber também o iniciar a crer como fruto da graça de Deus, isso no ano 397, início da composição de suas *Confissões*, como confessa nas *Revisões* fazendo a apreciação do *Ad Simplicianum* (*Retr.* 2, 1-2).

[2] A busca de Deus conexa à do homem e as respectivas respostas constituem o objecto específico das *Confissões*.

No primeiro caso, considerando também o facto de Agostinho ter superado o expor-se ao olho curioso das pessoas [3], ter-se-ia, ainda, uma explicação simples da continuação das *Confissões* (o acréscimo dos quatro últimos livros aos nove primeiros); no segundo caso, o discurso faz-se mais complexo: tem-se de facto a proposta cultural de uma espiritualidade que o jovem Bispo de Hipona dirige aos contemporâneos e à humanidade em geral. Tal proposta coincide, na sua essência, com a sua conversão cristã na Igreja Católica. Ele, com efeito, narra-a como possibilidade também para outros de darem aquele mesmo e decisivo passo da sua conversão: «*As Confissões dos meus erros passados, que redimiste e velaste para fazer-me gozar da tua beatitude depois da transformação da minha alma mediante a tua fé e o teu sacramento, estimulam o coração do leitor e do ouvinte a não entregar-se ao desespero dizendo 'Não posso'*» (*Conf* 10, 3, 4).

Somos estimulados, pois, a seguir esta segunda pista de investigação dada pelo próprio Agostinho [4]. De facto as *Confissões* são uma proposta que corresponde à sua conversão, dirigida a quem não é católico para que também ele queira aventurar-se no tornar-se um «*homem espiritual*» [5], como conclui o décimo terceiro livro de sua obra.

[3] *Confissões* 10, 3, 3: «*Mas que tenho para condividir com os homens, para que devessem ouvir as minhas confissões? A cura de "todas as minhas debilidades" certamente não virá desta gente curiosa de conhecer a vida alheia, mas indolente em corrigir a própria*».

[4] «*Diante de ti e ao género humano eu narro esses factos... e por quê? Para que eu mesmo e os que os lerem consideremos com que profundidade é necessário gritar a ti*» (*Conf.* 2, 3, 5); «*As confissões dos meus erros passados, que redimiste e velaste para fazer-me gozar da tua beatitude depois da transformação da minha alma mediante a tua fé e o teu sacramento, estimulam o coração do leitor e do ouvinte a não entregar-se ao desespero dizendo 'Não posso'; vigiando, por outro lado, no amor da tua misericórdia, na doçura da tua graça, força de todos os débeis*» (*Conf.* 10, 3, 4); «*Por isso farei minha confissão, com secreta esperança mas também com tristeza, não só na tua presença mas também de todos os ouvidos dos filhos dos fiéis, participantes da minha alegria e condivisores da minha mortalidade, meus concidadãos e companheiros na minha peregrinação, alguns mais avançados, outros mais atrás, outros junto a mim*» (*Conf.* 10, 4, 6); «*Eu, se tivesse de escrever alguma coisa, gostaria, sem dúvida, de escrever de modo que nas minhas palavras ecoassem todas as verdades... em vez de expor-vos, com discreta clareza, um só pensamento, excluindo todos os outros... Neste ritmo, como terei forças e tempo para todos os teus livros?*» (*Conf.* 12, 31, 42 e 32, 43). Mas as outras obras Agostinho escreveu sempre em diálogo com o leitor. Por exemplo, no *De Trinitate* 1, 2, 4-3,5: «*Quanto a mim, não estarei em indagar se me encontrar em dúvida, não me envergonharei de aprender se me encontrar no erro. Por isso... prossiga comigo quem junto a mim estiver certo; indague comigo quem partilhar das minhas dúvidas; retorne a mim quem reconhecer seu erro; e volte a chamar-me quem compreender o meu.*» Pelo fim da vida escreveu ele: «*Na minha idade seria mais presunção que verdade se eu dissesse que cheguei ao ponto de exprimir-me de modo a não mais errar nas mesmas expressões que uso (sine nullo errore scribendi)*» (*De praedestinatione sanctorum* 2, 55); e nas *Retratações* sugere ao leitor que leia suas obras de acordo com a ordem cronológica, para que possa conhecer *como fez progressos escrevendo* (*Prol.* 1).

[5] *Conf.* 13, 23, 33-34. O estudo de Catherine Joubert (*Le livre XIII et la Structure des Confessions de Saint Augustin*, in Revue de Sciences Religieuses 66, 1992, págs. 77-117) individualiza nos maniqueus e nos neoplatónicos os interlocutores da proposta de Agostinho.

Portanto, mesmo tendo em consideração os múltiplos aspectos sobre os quais cada um pararia na leitura das *Confissões*, a presente elaboração limita-se à tentativa de indicar as linhas mestras da espiritualidade da famosa obra agostiniana. Procederemos focalizando a conexão dos quatro últimos livros (10-13) que, para nós, constituem a base do «homem espiritual» cristão proposto por Agostinho e são também a tentativa de explicar a discutida unidade das *Confissões*.

O Bispo de Hipona ao afrontar uma questão desenvolve um tríplice esquema: anúncio do *status* existencial de quem está envolvido; indicação do método utilisado e maturado na investigação em curso e dar algumas conclusões, as quais constituem sua resposta e sua proposta. Seguindo este esquema também para as *Confissões* focalizamos a sua compreensão da expressão paulina *'spiritalis homo'* (1Cor 2, 15), que ele usa como proposta cultural [6] ao concluir sua obra.

1. O homem e a espiritualidade

Para Agostinho o homem «espiritual» deve ter presente a condição humana, que é sujeita a uma fragmentação quotidiana que o corrompe profundamente. Com efeito, o estender-se da alma no tempo traduz-se, como haviam intuído os platónicos, em um *distender-se (distensão)* que constitui a vida do homem (*ecce distentio est vita mea, Conf.* 11, 29, 39) exposta à dissolução na escuridão do tempo (*in tempora dissilui, ivi*).

Entretanto, o homem, exposto às intempéries da multiplicidade do tempo até que por esse «seja abatido» (*in tempora dissilui*, de acordo com uma tradução de Carena), é socorrido pelo *Uno*, o mediador entre Deus e o homem, para que seguindo-O o homem não se dissipe na multiplicidade dissolvente do tempo mas o encontre na eternidade.

Tal condição produz no ser humano uma grande fragmentação, uma dispersão que o faz deforme, que recai sobre ele a ponto de sintetizar os fatigantes esforços de uma inteira existência «*até que tenhas recolhido tudo o que é deforme disperso*» [7], reza Agostinho dirigindo-se a Cristo.

[6] *Conf.* 13, 23, 33: «*Neque de turbidis huius saeculi populis quemquam 'spiritalis homo' iudicat... ignoranti, quis inde venturus sit in dulcedinem gratiae tuae*».

[7] *Conf.* 12, 16, 23: «*colligas totum quod sum a dispersione et deformitate hac*». Trata-se de categorias e imagens neoplatónicas, veja-se J. Doignon, *Un Faisceau de Métaphores Platoniciennes dans les Écrits d'Augustin*, in Revue d'Etudes Augustiniennes 40, 1994, págs. 39-43. Todavia, para Agostinho um tal resultado é fruto que se colhe graças às «*primícias do espírito*» (*primitiae spiritus*). Ele fala disso também em *Conf.* 9, 10, 24, a propósito do êxtase de Óstia, um fruto colhido pela parte mais elevada da alma ou mesmo do espírito como sugere J. Pépin (*'Primitiae spiritus'. Remarques sur une Citation Paulinienne des Confessions de Sain Augustin*, in Revue Historique des Réligions 1951, págs. 155-202).

Contudo, no contexto de tal fadiga, situação existencial, o homem sempre busca *«Deus e a própria alma»*. Esta busca, que se tornou emblemática partindo do momento em que escrevera os *Solilóquios* (1, 1 e 2, 1) solta-se como uma contínua e angustiante exigência que permeia os nove primeiros livros das *Confissões* [8], até que se aplaca nos três últimos, sinal de um objectivo atingido: a sua proposta do homem «espiritual».

2. As *Confissões* e o método da busca espiritual

Em Agostinho, tem-se o ponto de convergência espiritual de cada homem na busca de Deus como raiz do próprio ser. O problema está em individualizar a estrada para poder buscá-Lo. As *Confissões* oferecem, sob este ponto de vista, o encontro de um método que nunca será abandonado por Agostinho.

As *Confissões* foram escritas entre o final do ano 396 e o início de 397-401 [9], de qualquer forma nos três ou quatro primeiros anos de seu episcopado. Tal ministério fez com que Agostinho se conscientizasse sempre mais de ser um *ecclesiaticus* [10], quer dizer, sua individualidade de pensar, de falar e de agir era medida a partir do *identikit* de um pastor da Igreja Católica, de acordo com *«a disciplina da fé católica»* [11], que tem seu constante ponto de referimento nas Sagradas Escrituras.

Os três últimos livros (datados entre 400-401) registram um novo papel dado por Agostinho às Sagradas Escrituras na busca da Verdade. Ele as recebe considerando-as, enquanto revelação Divina, a suma autoridade, mas ainda mais: essas são as depositárias da resposta às perguntas vitais do homem no tocante a Deus e a si mesmo. Diante da nova óptica de compreensão das Sagradas Escrituras o Jovem Bispo converteu até mesmo a razão humana.

[8] *Conf.* 1, 5, 5: *«O que és para mim?...E que sou eu para ti?...Oh, dize-me, pela tua misericórdia, Senhor Deus meu, o que és para mim? Dize-o à minha alma: eu sou a tua salvação* (ps. 34, 3)».

[9] Nas *Conf.* 8, 3 Agostinho fala de Ambrósio, que é ainda bispo de Milão (morreu aos 4 abril de 397), e de Simpliciano, que é ainda presbítero; no *De gen. ad Litteram* (2, 9, 22), obra começada em 401, remete à explicação alegórica daqueles capítulos ao livro 13 das *Confissões*. Agostinho foi ordenado bispo pelo fim de 395, ainda que só mais tarde tenha começado a exercer o episcopado efectivamente. Em 396 e início de 397 Hipona ainda tinha a Valério como bispo de fato.

[10] Já Orígenes, quando o seu pensamento esteve sujeito a dificuldades conhecidas como «questão origenista», gostava de insistir que se tratasse só de um homem de Igreja: *In Lucam hom.* 16 (*«Quanto a mim desejo pertencer à Igreja... ser cristão, e assim ser chamado, quer seja nos meus atos, quer seja em minhas palavras»*); *In Josua hom.* 7,6 (*«Se eu, que te pareço a mão direita — ou seja, o teu guia —, eu que me digo presbítero e tenho a missão de anunciar a palavra de Deus, errasse contra a disciplina da Igreja ou contra a regra do Evangelho e me tornasse escândalo para a Igreja, então que toda a Igreja, com decisão unânime, suprima-me, mesmo sendo eu um guia, e seja afastado desta»*).

[11] Como ele mesmo notou nas *Revisões* (*Retr.* 1, 14, 1).

O princípio epistemológico agostiniano: *'crede ut intellegas'*, já expresso em estilo sentencial depois do ano 400 (data provável também do *Ser.* 43), põe a fé como ponto de partida para cada posterior entendimento da razão [12].

A sua conversão significou, no âmbito desta pesquisa, a superação do ceticismo com a aquisição da convicção de que a verdade, além de poder ser buscada, pode também ser encontrada [13].

A mediação cultural dessa convicção foi possível por meio de categorias do platonismo, das quais Agostinho tomou conhecimento através das traduções latinas de Mario Vittorino. Este retórico romano, junto com a exegese alegórica de Ambrósio, haviam-lhe propiciado a superação de uma leitura dualista da Bíblia, que tinha sido assimilada na escola maniqueísta.

Num segundo momento (da eleição ao presbiterado e ao episcopado), a Bíblia, lida e vivida na Igreja Católica, torna-se não só sua leitura quotidiana mas o ponto de partida e de chegada para toda e qualquer indagação sobre Deus e o homem.

Nos *Diálogos*, *Solilóquios* e nos nove primeiros livros das *Confissões* as perguntas são dirigidas primeiramente ao homem, de quem espera as respostas, ou da sabedoria de sua razão ou de outra fonte (a platónica, de uma revelação divina) [14]; a partir do undécimo livro é o homem que propõe a pergunta e que busca Deus, mas já não a dirige — a pergunta — a si mesmo e sim a Deus, que se revelou nas Sagradas Escrituras e é crido na Igreja Católica.

Em Agostinho isso foi o resultado de um árduo e contínuo caminho. Ele mesmo, pelo fim de sua vida, sugeriu que se lesse cronologicamente a sua obra, para que o leitor pudesse notar o progresso doutrinal cristão que havia percor-

[12] *Ser.* 43, 9: *«Ergo intellige, ut credas: crede, ut intelligas. Breviter dico quomodo utrumque sine controversia accipiamus. Intelllige, ut credas, verbum meum; crede, ut intellegas, verbum Dei»*. Tal princípio foi sendo precisado sempre mais, sobretudo nos últimos anos de sua vida e sempre em terreno antropológico. Já a questão da liberdade, por exemplo, não é de todo identificável no plano lógico do pensamento, a respeito da qual a única autoridade que possa dar alguma luz de reta impostação são as Sagradas Escrituras (*De correptione et gratia* 1, 1 do ano 427: *«ut diligentissime sciatis quibus et qualibus quaestionibus solvendis atque sanandis, non ibi humana,sed divina occurrat auctoritas, a qua recedere non debemus, si volumus pervenire quo tendimus»*).

[13] A respeito da diferença de posições entre Agostinho e Tertuliano, no *De praescriptione haereticorum*, veja-se V. Grossi, *La ricerca cristiana della verità nel sec. III: Problemi di metodo*, in *Parola e Spirito (Miscellanea Settimio Cipriani)*, Brescia 1981, págs. 833-846; Idem, *La ricerca della verità in S. Agostino: possibilità e modelli*, La Ciudad De Dios 200 (1987), págs. 215-231.

[14] *«Qual o objeto de minha busca?* — pergunta-se nos *Solilóquios* — *Que eu conheça a mim e a ti»* (2, 1, 1) é a resposta de Agostinho ao interrogar-se. E nos nove primeiros livros das *Confissões* ele ainda pergunta-se e responde a si mesmo: *«Que sou eu?* — *Uma profundeza abissal sou eu»* (4, 14, 22). *«Havia-me tornado um grande problema para mim mesmo. E perguntava-me à minha alma: por que estás tão triste e por que te perturbas tanto?»* (4, 4, 9).

rido [15]. No período precedente ao seu episcopado, ele intuiu que Deus e a criatura humana e o possível conhecimento de ambos são a grande busca do homem. A *auctoritas* e a *ratio* constituem as possíveis vias de um itinerário de busca. Em tal período o Hiponense recuperou a contribuição das Sagradas Escrituras e da Igreja como *«auctoritas»* dignas de *doscência*, e a *«ratio»* como capacidade de busca da verdade, mas também como instrumento do *«intelligere»* o que é proposto pela *«auctoritas»*. Pertence àquele período o seu célebre *«fides quaerens intellectum et intellectum quaerens fidem»*. Essa era a proposta de superação da dicotomia opositiva maniquéia e do cepticismo retórico que se atestava então no agnosticismo da busca.

«A utilidade do crer» foi a primeira obra que Agostinho escreveu como presbítero. E constituiu, em sua evolução espiritual, na óptica das *Revisões* (1, 14), o seu adeus à filosofia. A obra foi escrita ao amigo Onorato que ainda não se havia livrado do erro maniqueu. Agostinho ajudou o amigo fazendo-o maturar o significado das verdades religiosas. As quais pertencem ao âmbito da fé e têm a força de mudar o endereço da própria existência quando se adere a estas verdades; por isso encorajava Onorato: *«se não as podes entender, crê nelas para entendê-las, pois quando a fé tem a precedência a inteligência a segue»* (*De Util.* 12, 26). Pelo mesmo motivo — repetirá ainda Agostinho nas *Revisões* — não se deve gracejar com a disciplina da fé católica que interpela os homens a crer nas verdades religiosas [16].

O Agostinho escritor, depois da ordenação presbiteral e episcopal para a Igreja de Hipona, foi sobretudo um exegeta, um *tractator* das Divinas Escrituras (a *auctoritas* das grandes questões da humanidade). A chave desta dintinção nos é dada pelas *Revisões*, que, no primeiro livro, indicam questões de ordem prevalentemente doutrinal; já no segundo, de ordem exegética. Quando Agostinho se tornou presbítero pediu dois anos livres para saber mais sobre as Sagradas Escrituras, antes de exercer seu ministério [17].

[15] *Retr.* Prol. 1. Agostinho havia já insistido nisso com Marcelino, no ano 412 (*Ep.* 143, 2) a propósito de uma passagem do terceiro livro do *De Libero Arbitrio*, onde confessa esforçar-se por pertencer *«àqueles que escrevem progredindo e progridem escrevendo»*.

[16] *Retr.* 1, 14, 1. Este foi um princípio permanente em Agostinho (*Ser.* 118, 1: *«Si non potes intelligere, crede ut intelligas; praecedit fides, sequitur intellectus»*; veja-se também *In Io. ev.* 29, 6; *Ep.* 120, 1, 3).

[17] Veja-se *Ep.* 21 a Valerio. Mais tarde diz ter lido também comentários dignos de autoridade sobre as Escrituras, *Retr.* 1, 23, 1: *«Sic enim prius haec verba* (*Rom* 1, 11; 6, 14 ss) *sapiebam; quae postea lectis quibusdam divinorum tractatoribus eloquiorum, quorum me moveret auctoritas, consideravi diligentius»*. A respeito dos autores cristãos lidos por Agostinho antes do episcopado veja-se Nello Cipriani, *Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S.Agostino*, in Augustinianum 34 (1994).

Já por volta do ano 393, a possível data do *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, Agostinho tentava aproximar-se das Sagradas Escrituras para poder, de algum modo, compreendê-las e usá-las como fonte de autoridade. No prólogo exprime seu desconforto: *«Quando se trata de explicar os difíceis problemas que apresentam as realidades da natureza, que cremos feita por Deus, Criador Omnipotente, deve-se proceder não por via de afirmações mas por via de indagações (non affirmando, sed quaerendo), sobretudo naqueles problemas apresentados pela Bíblia, que é garantida pela autoridade de Deus»*. Por isso, para Agostinho, no que diz respeito às Sagradas Escrituras, dificilmente evitará o pecado de sacrilégio quem temerariamente afirmar uma opinião incerta e dúbia e contrária às Escrituras. A incerteza, própria do investigador, não deve, pois, ultrapassar os limites da fé católica.

«Ora, — sublinha no prólogo do *De Doctrina Christiana* do ano 397 — *já que muitos hereges costumam expôr as Sagradas Escrituras interpretando-as a modo de opiniões próprias, contrárias à fé ensinada pela doutrina católica, antes de interpretar este livro é necessário expôr brevemente a fé católica»*.

Nos três últimos livros das *Confissões* o conceito de *auctoritas* das Escrituras se amplia: estas não só são dignas de fé, por conseguinte de autoridade, mas constituem a fonte mesma de uma possível resposta às indagações do homem.

No início de sua conversão, no que diz respeito às Sagradas Escrituras, Agostinho teve de superar a dificuldade linguística, já que estas não eram traduzidas ao latim clássico mas sim à lingua corrente, enquanto ele estava habituado a nutrir-se de *«Cícero e da* bela *língua»* (*Conf.* 3, 5, 9) [18], então intuía que, além das condições linguísticas e morais, para aproximar-se do texto sagrado era necessário um particular comportamento intelectual por parte do «homem espiritual».

É exatamente essa relação com as Escrituras que introduz no décimo terceiro livro das *Confissões* a figura do «homem espiritual».

3. Os quatro últimos livros das *Confissões*

Examinemos breve, ordenada e sucessivamente os quatro últimos livros das *Confissões*.

[18] Veja-se também *Ser.* 51, 5 e os estudos, AA.VV. *Saint Augustine et la Bible*, Paris 1986, em particular A.-M. La Bonnardière, *L'initiation biblique d'Augustin*, págs. 27-47; V. Grossi, *Dal 'sermo humilis' delle traduzioni latine della Bibbia alla teologia agostiniana dell'evangelizzazione*, in Luigi Padovese (a cura di), *Atti del VI Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo*, Ed. Antonianum, Roma 1996, págs. 273-291; V. Grossi, *Leggere la Bibbia con S. Agostino*, Ed. Queriniana, Brescia 1999. Para o conhecimento de uma situação semelhante em outros autores latinos como Latâncio, Jerónimo, Arnóbio leia-se H.-I. Marrou, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, ed. it. Milano 1987, págs. 388-389.

Os livros 1-9 são centrados na busca antropológica transposta na viva experiência de Agostinho, lida à luz da misericórdia divina, semelhante ao seio materno de Mónica que o havia levado e gerado de novo tantas vezes. Do livro décimo ao décimo terceiro tem início a interpretação agostiniana do homem, criado à imagem e semelhança de Deus, à luz das Sagradas Escrituras.

Como já acenamos, a indagação agostiniana a respeito de Deus e do homem, desde os Solilóquios [19], desenvolve-se fundamentalmente nos nove primeiros livros das *Confissões* em uma busca de ritmo apaixonado e quase obsessivo [20]. A mesma indagação se aplaca, de certo modo, nos livros 11-13, recebendo do exame do livro do Gênesis a indicação de resposta: o homem é criado «à imagem e semelhança de Deus». Que por sua vez se focalizam antes no décimo livro, na categoria da *«memoria»*, e no décimo terceiro livro, na proposta do «homem espiritual».

Agostinho escreveu as *Confissões* nas quais, como faz ver nas *Revisões* (*Retr.* 2, 6, 1), *«Do primeiro ao décimo livro se fala de mim; nos outros três, das Sagradas Escrituras, das palavras 'In principio fecit Deus coelum et terram' até ao repouso do sábado»* (ou seja, de Gn 1, 1 até Gn 2, 2). Portanto, a obra é uma *narratio* de sua vida que pretende *«louvar Deus, justo e bom»* [21] e que nos três últimos livros se torna uma obra exegética a respeito do homem *«criado à imagem e semelhança de Deus»*.

Agostinho, em conclusão, tenta compreender, nesse contexto, Gn 1, 1 nos livros 11-12 e Gn 1, 2-2, 4 no décimo terceiro livro. Ele, tendo presente a intenção de esclarecer sobre a insistência maniquéia dos dois princípios eternos do bem e do mal e o emanacionismo platónico conexo às três hipóstases (o Uno, a Inteligência, a Alma), chega a entender Deus qual criador de tudo e, consequentemente, também do homem, por sua vez imagem da Trindade nas categorias do ser, do conhecimento e do querer presentes neste [22]. Gn 1, 26-28 é lembrado por Agostinho sobretudo no décimo terceiro livro (*Conf.* 13, 22, 32; 23, 33-34 e 24, 35) onde lê o homem *capaz de ver de Deus* [23]; nos livros 10 e 11 não se encontra o referimento a Gn 1, 26; entretanto, a tentativa

[19] *Sol.* 1, 1 ,2: *«Desejo conhecer Deus e a alma e nada mais. Nada mais, nada mais».*

[20] A pergunta é contínua: *«Que és, pois, meu Deus?»* (*Conf.* 1, 4, 4); *«Que és para mim?... E que sou eu para ti?... Oh, dize-me, pela tua misericórdia, Senhor meu Deus, que és para mim.»* (idem, 1, 5, 5); *«Deixa-me falar diante da tua misericórdia ... eu desconheço donde vim* (1, 6,7). (...) *Eu me tornei um grande problema para mim mesmo* (4, 4, 9). (...) *Eu, Senhor, angustio-me por mim mesmo: tornei-me para mim mesmo uma terra de dificuldade e de tanto suor para mim mesmo»* (10, 16,25).

[21] *Retr.* 2, 6, 1: *«Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum».*

[22] *Conf.* 13, 2, 2 e 33, 28; 11, 12.

[23] *Conf.* 13, 22, 32: *(o homem) iam capacem videre trinitatem Unitatis vel unitatem Trinitatis.*

de ler o texto em questão (Gn 1, 26) com as categorias da memória e do tempo parece bastante evidente.

3.1. O Décimo Livro (*o homem «memoria»*)

Nos livros décimo e undécimo, com os temas da «memória» e do «tempo», dão-se em Agostinho os últimos aprofundamentos do pensamento, por assim dizer, «filosófico» do problema antropológico, mesmo tendo já partido da aquisição bíblica do homem imagem de Deus. Do undécimo ao décimo terceiro livro perscruta-se o mesmo problema tomando diretamente como guia a exegese bíblica do Gênesis. De fato, nas *Revisões* (24, 2) Agostinho remete também ao *De Genesi ad litteram*, começado propriamente em 401.

Se a busca antropológica abarca a inteira obra das *Confissões*, nos quatro últimos livros (10-13) o esforço do Hiponense concentra-se no individuar o significado do dado bíblico relativo ao homem criado à imagem e semelhança de Deus. Ele tem em Gn 1, 26-28, um texto que tenta ler também à luz das categorias de «memória» e de «tempo».

De facto, o comentário ao *Gênesis* nos livros 11-13 encontra o conectivo antropológico no décimo livro, centrado na percepção da memória de Deus e de si mesmo como ponto de encontro entre ambas (*memoria Dei et sui*). Por isso a «memória» agostiniana, no décimo livro, além de ser a categoria que unifica Deus e o homem constitui também uma tentativa à parte de explicação da semelhança do homem a Deus [24]. O que é evidente no undécimo livro das *Confissões* (caps. 10-29), onde Agostinho liga a memória à noção de tempo.

A «memória» — nós diríamos a consciência — distendendo-se no passado e projetando-se no futuro assume um certo caráter atemporal, como que de eternidade, fazendo do homem, também nesta óptica, uma imagem de Deus: a *memoria sui* encontra-se com a *memoria Dei* na qual não há sombra de tempo. A memória entendida como consciência, podendo acompanhar a categoria de temporalidade, permanece um possível terreno para reponderar Deus também no pensamento moderno, devido à sua habitual conexão à categoria de história.

E é possível que a temporalidade, no âmbito da categoria moderna de

[24] *«A faculdade da memória é grandiosa. A sua infinita e profunda complexidade inspira quase um senso de terror, meu Deus. E isso é o espírito, e isso sou eu mesmo. Que sou pois, meu Deus? Qual é a minha natureza? Uma vida variável, multiforme, de uma imensidão ponderosa»* (*Conf.* 10, 17, 26).

«consciência histórica», tenha exactamente este valor: formar a «consciência», que só pode ser histórica; e torná-la capaz de ser o ponto de encontro na *contingentia mundi* de um exercício de liberdade que entre em diálogo com o eterno Deus. Deus, portanto, também na história constitui o horizonte unitário de transcendência do homem: por um lado há a temporalidade, única plataforma possível do exercício da liberdade do homem; por outro, há a ação de Deus linearmente fiel para com o homem, com o qual entra em diálogo. A temporalidade, elevada à dimensão de consciência ou de «memória» agostiniana, torna-se assim o canal natural do construir-se do indivíduo tendente ao seu destino, evitando a dissolução no fenoménico [25].

Agostinho, reconduzindo a temporalidade à dimensão de «consciência» ou, como diríamos hoje, à categoria de «consciência histórica» indicou na «memória» a categoria expressiva da informação bíblica do homem criado à imagem e semelhança de Deus. De fato, essa é imensa, quase imitando a eternidade de Deus que é sem tempo e está para além do espaço temporal (*Conf.* 10, 14, 21); é espírito como faculdade conexa à natureza do homem (*Conf.* 10, 8, 15 e 17, 26), que é o «ventre do espírito» (*Conf.* 10, 14, 21).

A «memória» agostiniana é, certamente, uma categoria antropológica. Com efeito, Agostinho a descreve do mesmo modo com que fala do homem nos nove primeiros livros: infinita, grandiosa, de uma temível complexidade (*Conf.* 10, 8, 15; 16, 25-17, 26), aquele enorme palácio, incomensurável seio do nosso espírito, comparável a um tesouro (*Conf.* 10, 8, 14).

A proposta do homem como «imagem de Deus» entre memória e tempo foi o último aprofundamento antropológico do Agostinho filósofo, ainda que inspirado pela leitura do *Génesis*. As tríades agostinianas do *De Trinitate* como, por exemplo, *memoria-intelligentia-amor* serão tão somente uma explicitação desse aprofundamento antropológico.

3.2. A Antropologia das *Confissões*.

Além das aquisições das Escrituras como indicador de pergunta e de resposta às questões do homem imagem de Deus, no Agostinho das *Confissões* emergem dois princípios, maturados no tempo de sua composição, de indagação antropológica, úteis pela sua proposta do homem espiritual sobretudo no que diz respeito aos neoplatónicos.

[25] V.Grossi, *La coscienza storica tra Bibbia e Tradizione*, in Lateranum N.S. 6 (1990), págs. 653-678.

Esses princípios foram: a unidade do composto humano e a aquisição da encarnação do Verbo.

Quanto à unidade do *composto humano* (*Conf.* 10, 6, 9), que é um mistério profundo (4, 14, 22) de duas entidades diversas (10, 14, 21), uma exterior e outra interior (10, 6, 9), que não deve ser compreendida na categoria de contraposição de alma e de corpo, enquanto discurso platónico de união transitória no tempo. O homem é um único ser (5, 10, 18) no qual o corpo vive da alma, ainda que a essa seja subordinado (10, 9, 10 e 20, 29).

Portanto, esta última — a alma — já não é mais a *optima pars* do composto humano, do qual é parte substancial juntamente com o corpo [26], se bem que seja melhor que o corpo (10, 6 , 9-10).

No que diz respeito ao Verbo encarnado, intuído como princípio que se teria de assumir para a reorganização do temporal, Agostinho expressou-se em termos cheios de estupor: *«Eu não podia nem mesmo suspeitar do mistério contido nestas palavras: 'O Verbo feito carne'»* (*Conf.* 7, 19, 25). Um pouco antes, no mesmo capítulo, havia lido o nascimento virginal de Cristo como desprezo dos bens temporais *«mirabiliter natus ex virgine ad expemplum contemnendorum temporalium prae adipiscenda immortalitate divina»*. Estamos no ano 400 e Agostinho está em uma clara busca de como reorganizar a compreensão do temporal à luz da encarnação do Verbo [27]. Uma verificação pontual sobre o peso efectivo que teve tal intuição sobre a antropologia agostiniana, a partir daquele momento, confessamos que ainda se está por estudar.

[26] Agostinho limitava a validade da tese porfiriana do *'omne corpus est fugiendum'* ao corpo corruptível, excluindo-a para o corpo enquanto tal e, mais ainda, para un corpo incorruptível. Nas *Revisões* do ano 427 ele, querendo ser claro a esse propósito, na distinção que deve ser feita entre natureza e vício da natureza a respeito da sensibilidade corpórea, determinou: *«Quando afirmei* (nos *Solilóquios* 1, 14, 24): 'Há que se fugir destas coisas sensíveis', disse-o porque não se acreditava que eu retivesse como minha a sentença do falso filósofo Porfírio, segundo a qual é necessário fugir de todo o corpo (*omne corpus esse fugiendum*). Eu não disse 'de todas as coisas sensíveis' mas só 'destas', quer dizer, aquelas que são corruptíveis. Talvez tivesse sido melhor se eu houvesse dito que só estas últimas não estarão no novo céu e na nova terra do mundo que está por vir» (*Retr.* 1, 4, 3).

[27] *Conf.* 7, 19, 25; 7, 17, 23: *«indomitam carnalem consuetudinem»*. Nas *Confissões* 7, 17, 23 sente a carne (*consuetudo carnalis*) ainda neoplatonicamente, como aquele peso que o impede de ser estável no deleite de Deus segundo *Sapientia* 9,15: *«non stabam frui Deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu; et pondus hoc consuetudo carnalis... quoniam corpus, quod corrumpitur adgravat animam»*. Veja-se Jean Foubert, *'Ad gloriam corporis'. Au-delà de Sagesse 9, 15 (Conf 7, 17, 23)*, in *Sophies Maietores* (Hommage à J. Pépin), Paris, Études Augustiniennes 1992, págs. 383-402. Agostinho por tal motivo introduzirá depois o tema da *continentia*. Para a concepção maniquéia do corpo é suficiente ler as referências de Agostinho ao porquê os maniqueus proibiam comer carne (*De Moribus ecl. cath.* 2, 15, 36); a respeito do *corpus visibile* (*Trin.* 11, 5, 9; in *Retr.* 2, 15, 2); a respeito do corpo e do pecado (*Trin.* 12, 10, 5; in *Retr.* 2, 15, 3).

3.3. O «homem espiritual» do livro 13

O décimo terceiro livro das *Confissões* é dividido pelos estudiosos em duas partes: capítulos 1-31 e capítulos 32-38. A primeira parte é estritamente exegética; a segunda, a conclusiva, por sua vez, é subdividida: capítulos 32--34 (recapitulação exegética literal e alegórica) e capítulos 35-38 (o repouso do sábado) [28]. O «homem espiritual» de nossa pesquisa encontra-se na segunda parte (capítulos 23, 33-34). As discussões vertem a respeito da natureza mais ou menos exegética do referido livro, se a exegese particularmente alegórica da segunda parte é só um pretexto utilizado pelo Bispo de Hipona para dizer outras coisas. A nossa pesquisa responde, de certo modo, a tal questão, quer indicando a natureza da exegese dos capítulos 32-34, quer evidenciando a sua finalidade.

Agostinho, para a conclusão das *Confissões*, tem como objetivo propôr, para quem não é católico, a sua conversão cristã na Igreja Católica em correspondência ao *homo spiritalis* do qual fala o apóstolo Paulo (*1Cor* 2, 15; *Conf.* 13, 23, 33-34). A perspicácia de tal proposta foi maturada certamente enquanto tecia os quatro últimos livros da sua autobiografia e sintetizou-a na expressão *homo spiritalis* da antropologia paulina. Usou a exegese de *Gênesis* 1, 1-26 por vários motivos, três em particular: o referido texto bíblico contém, explicitamente, a resposta antropológica a respeito de quem seja o homem: é feito «à imagem e semelhança de Deus»; era o texto mais usado pelos maniqueus contra a idéia «antropomorfa» que os católicos tinham de Deus [29]; era o texto que mais se aproximava da antropologia platônica.

O «homem espiritual» paulino havia tido na sua conversão uma concretização evidente. Era, pois, uma passagem possível também para outros (no caso maniqueus e neoplatónicos), era uma válida proposta para o homem do início do século V em busca de novas referências paradigmáticas.

A trama exegética de Gn 1, 26 tem presente as dificuldades dos interlocutores. Por isso Agostinho, no delinear o «homem espiritual», tenta alargar seus horizontes exegéticos. A exegese maniquéia literal, seguida ou contrastada, é chamada a abrir-se à polissemia do Texto Sagrado [30], como também a platónica

[28] Veja-se Manlio Simonetti, Sant'Agostino. *Le Confessioni*, Vol. V (libri 12-13), ed. Arnoldo Monadadori, Fondazione Lorenzo Valla, 1997, pág. 233ss. Sobre as discussões a respeito da natureza mais ou menos exegética de tal livro remetemos à mesma contribuição (pág. 234ss.).

[29] Agostinho havia afrontado a questão no *De Genesi contra manichaeos* do ano 389, no *De Genesi ad litteram imperfectus liber* do ano 393, retoma-la-á no *De Genesi ad litteram libri 12* do ano 410.

[30] Havia já falado disso em *Conf.* 12, 31, 42, volta ao assunto em 13, 32, 47.

é chamada a recuperar a chave hermenêutica do Verbo encarnado no repensar a valorização do elemento material do homem [31].

Entretanto, Agostinho indica a possibilidade de um comportamento bilateral para quem queira iniciar um tal caminho.

O primeiro diz respeito ao modo de aproximação das Sagradas Escrituras; o segundo envolve a metodologia da busca agostiniana, maturada por ele enquanto tecia os três últimos livros das *Confissões* (em outras palavras, que as indagações humanas busquem suas respostas nas Sagradas Escrituras).

O respeito de tais normativas formam e indicam o *'homo spiritalis'* (*neque de turbidis huius sæculi populis quamquam spiritalis homo iudicat* — *Conf.* 13, 23, 1. 26). Que é delineado no décimo terceiro livro, é mister dizê-lo, como conclusão da obra e como síntese proposta pela mesma.

Agostinho delinea o «homem espiritual» em um *iter* que, por misericórdia de Deus, renovado no Cristo por obra do Espírito Santo, progride até o repouso em Deus Trindade. Tal regeneração espiritual cria uma nova criatura, a *creatura spiritalis* (*Conf.* 13, 3, 4) fruto do Espírito (*Conf.* 13, 5, 6). Agostinho a lê no 'fiat lux' de *Gn* 1, 3, onde a luz corresponde ao espírito; mas essa — a luz — não é uma iluminação instantânea, tem o seu processo formativo, que corresponde ao caminho dos sacramentos da regeneração e que se recebem na Igreja Católica (13, 12, 13). Em contexto de polémica maniquéia, cujos adeptos concediam à luz um papel de fronte e em contraposição ao princípio das trevas, Agostinho propõe nas trevas primordiais do *Gênesis* (1, 2-3) as da ignorância e do pecado subsequentes ao pecado de Adão das quais se livra com a luz da penitência baptismal dada pelo Espírito Santo (cap. 28, 43). Tal caminho conduz: no presente, à consciência/conhecimento de ser criados à imagem e semelhança de Deus (Gn 1, 26-27); no futuro, ao repouso em Deus, simbolizado no repouso de Deus no sétimo dia (c. 37, 52), um mistério de amor, ao qual cada um espera chegar (38, 53): *fecisti nos, Domine, ad te, et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (*Conf.* 1, 1, 1).

O momento do desembocar na consciência de si mesmo, de ser criado à imagem e semelhança de Deus, é, para Agostinho, o da chegada à regeneração que produz o «homem espiritual» do qual fala o apóstolo Paulo na 1Cor 2,15.

A este ponto Agostinho delinea o homem espiritual em alguns pontos do seu comportamento, que coincidem: na sua justa aproximação das Sagradas

[31] *Conf.*; veja-se um texto síntese em *En. ps.* 142, 17: *«Tu es Deus meus, qui creator meus, qui creasti me per Verbum tuum et recreasti me per Verbum. Sed creasti me per Verbum Deum manentem apud te; recreasti per Verbum carnem factum propter nos».*

Escrituras, das quais não julga a autoridade que é máxima mas, ao lê-las e comentá-las, adequa a estas a sua própria inteligência [32]; na capacidade de conhecer difíceis variedades de doutrinas e de julgar sem ser julgado (22 e 23) sempre no âmbito da *ecclesia*, na qual o comandar e o obedecer devem estar em sintonia (nos símbolos do macho e da fêmea dos caps. 23. 33 e 32, 47); não julgando.

A justa relação do homem com as Divinas Escrituras é posta por Agostinho nos lábios do próprio Deus: «*Dize com voz forte ao ouvido interior do teu servo, rompendo com um grito a minha surdez: 'Oh, homem, certamente as palavras que diz a minha Escritura, eu as digo. Mas a Escritura as diz no tempo, ainda que o tempo não se extenda sobre minha palavra, estável como é em uma eternidade semelhante à minha. O que vedes através de meu espírito, eu o vejo; o que dizeis através de meu espírito, eu o digo; mas enquanto vós o vedes no tempo, eu não o vejo no tempo; assim como, enquanto vós o dizeis no tempo, eu não o digo no tempo'*» (13, 29, 44).

O objectivo do respeito por tal método é a esperança de alcançar a conversão cristã na Igreja Católica. Das perguntas dirigidas a si mesmo passa-se às perguntas dirigidas a Deus por meio das Sagradas Escrituras: «*Aproximemo-nos juntos às palavras de teu livro e busquemos neste a tua vontade por meio da vontade de teu servidor* (Moisés), *pela pena de quem as distribuiste generosamente*». [33]

As explicitações agostinianas do décimo terceiro livro das *Confissões*, para uma sua compreensão global, a respeito do «homem espiritual» têm seu contexto no âmbito de quatro vertentes: 1. a conversão de Agostinho; 2. a polémica sobre o homem espiritual por parte dos maniqueus, dos neoplatónicos e dos círculos ascéticos ocidentais; 3. o formar-se da antropologia agostiniana; 4. a proposta de Agostinho de apresentar a sua conversão ao cristianismo na Igreja Católica qual «homem espiritual», de quem fala o apóstolo Paulo. Indicamos brevemente os quatro contextos em seu conjunto.

O atracar de Agostinho à Igreja Católica no ano 386 significou o seu abandono das fileiras maniquéias. Ele, tendo-se tornado católico, esclareceu a fundo a diversidade cristã entre os maniqueus e a Igreja Católica. As *Confissões*

[32] *Conf.* 13, 23, 33-34 e 24, 35-37: «*Os seres espirituais, governantes ou súbditos, julgam espiritualmente: não dos conhecimentos espirituais que brilham no firmamento, porque o julgamento de uma autoridade assim sublime não diz respeito a eles; nem mesmo do teu próprio Livro* — a Sagrada Escritura — *ainda que contenha passagens obscuras, porque a esse* — *Livro* — *submetemos a nossa inteligência... também não julga os homens distinguindo-os em espirituais e carnais, que são conhecidos aos teus olhos, Deus nosso, e que a nós ainda não foram revelados por nenhuma obra, para que possam ser reconhecidos pelos seus frutos... Nem mesmo as multidões inquietas deste século ele julga, ainda que homem espiritual. Como poderia, com efeito, julgar aqueles que estão fora, desconhecendo quem daí virá à doçura da tua graça e quem, pelo contrário, permanecerá na eterna amargura da impiedade?*».

[33] Trazemos o *belo* texto latino de *Conf.* 12, 23, 32: «*accedamus simul* (Deus e o homem) *ad verba libri tui et quaeramus in eis voluntatem tuam per voluntatem famuli tui* (Moisés), *cuius calamo dispensasti ea*».

registram esses esclarecimentos e o consequente caminho espiritual de Agostinho.

Um outro elemento, que lança luz sobre a compreensão agostiniana do homem espiritual paulino, é o inicial entusiasmo pelos filósofos neoplatónicos e, depois, o seu progressivo destacar-se deles à medida que recebia da religião cristã a importância do Verbo encarnado.

A isso é necessário acrescentar que, quando começou a escrever as *Confissões* (ano 397) — como ele faz ver nas questões enviadas a Simpliciano — ele tinha, havia pouco, advertido sobre a insuficiência de sua leitura do apóstolo Paulo e das Escrituras, a respeito de ter atribuido ao livre arbítrio a possibilidade do crer em Deus. Agostinho percebeu que o acto livre do homem em relação ao crer, mesmo permanecendo tal, é preparado pela graça de Deus na vontade [34]. Quer dizer, ele se convenceu que, no âmbito do bem e de qualquer bem, a partir do «*initium fidei*», necessita-se da colaboração da graça e do livre arbítrio. O que aconteceu no ano 397, como ele confessa nas *Revisões* (2, 1, 1-2). Nas *Confissões* ele apenas faz um aceno sobre a aquisição e inserção de tal concepção teológica da graça usando a categoria da misericórdia, sem fazer aprofundamentos a esse respeito.

No momento da composição de sua autobiografia, Agostinho nos oferece, pois, um vocabulário com o respectivo conteúdo no contexto de um pensamento que tinha ainda presente a polémica maniquéia acerca da eternidade do mal. Ele recupera o livre arbítrio como responsável do mal (*Conf.* 5, 10, 18) [35] mas não mais capaz de poder produzir por si mesmo um acto de fé [36].

[34] *Retr.* 1, 9, 2: «*De gratia vero Dei, qua suos electos sic praedestinavit, ut eorum, qui iam in eis utuntur libero arbitrio, ipse etiam praeparet voluntates, nihil in his libris* (= *De libero arbitrio*) *disputatum est*», conceito que repete em *Retr.* 1, 10, 2; 13, 5; 23, 3; etc.

[35] Esta constante retorna, sobretudo, nas anotações do segundo livro das *Revisões* (2, 7; 8; 9; 10), porque acusavam-no, Juliano de Eclano, de nunca ter abandonado o maniqueismo de sua juventude: *Op. imp. c. Iul.* 4, 121: «*Nam si propterea non diceres Ambrosium manichaeum, quia bonam naturam, quia peccata voluntaria, quia nuptias a Deo instituas et a Deo factos parvulos praedicabat; nec me diceres, qui eadem fideliter praedico*» e, *idem*, 4, 122, diz Agostinho a Juliano: «*Eu me encontro, o queiras ou não, na companhia de Ambrósio*» (*cum Ambrosio sum, velis nolis*). Sobre uma possível impensável acusação a Ambrósio de maniqueísmo derivada da argumentação de Juliano, Agostinho já havia escrito, *nupt. et conc.* 2, 5, 15: «*Ousais vós, pelagianos e celestianos, acusar Ambrósio de maniqueísmo?...Se, pois, não ousais chamar Ambrósio de maniqueo, por que declarastes maniqueos a nós, que na mesma questão e no mesmo sentido defendemos a fé católica?*»; *c. Iul.* 1, 4, 11-12; 1, 9, 44: «*Vê como o beato Ambrósio* (cita *Isaac* 7) *refuta os maniqueos com a verdadeira razão da fé católica?... Contra este homem de Deus, movido por maléfico furor, por motivo do pecado original que, como bom católico, ele defendeu segundo a doutrina católica, lançou-se a ofensa de maniqueísmo*». Petiliano, bispo donatista de Cirta, munido de um dossiê, fez a primeira acusação de maniqueísmo a Agostinho nos anos 402-403 (*contra litteras Petiliani* 3, 10, 11 e 25, 30).

[36] No *De libero arbitrio* 27 havia escrito: «*A graça... é dada pelos méritos da boa vontade, porque essa é precedida pela boa vontade de quem reza, vontade que é precedida essa mesma pela vontade de quem crê*».

Ele narra a sua experiência maniquéia nos livros 3-6 das *Confissões*, tocando aspectos ligados à sua concepção da liberdade (5, 10, 18) e, nos últimos livros, a sua concepção de eternidade da matéria. Por outro lado, ele, nos mesmos anos em que escrevia as *Confissões*, escrevia também as obras antimaniquéias: *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* (início de seu episcopado); *Contra Faustum* (397/398); *De natura boni* (399); *Contra Secundinum* (399) [37].

Quanto aos platónicos, Agostinho escrevera a seu favor no primeiro dos seus *Diálogos*, o *Contra os Académicos*, do ano 386: «*No que diz respeito ao que se deve atingir com o pensamento filosófico, creio, por enquanto, ter encontrado nos neoplatónicos temas que não repugnam a Palavra Sagrada. Tal é, com efeito, a minha actual disposição: desejo aprender sem atrasos as razões do que é verdadeiro não só com a fé mas também com a inteligência*» (*Contra ac.* 3, 20, 43). Faltava-lhes, segundo Agostinho, só o conhecimento do Verbo encarnado e, se tivessem sido contemporâneos de Jesus, teriam acreditado no Filho de Deus (*Vera Relig.* 4, 7).

O aceno de Agostinho sobre o possível cristianismo dos platónicos não eram parênteses, mas o devido reconhecimento a uma grande escola de pensamento humano e, ao mesmo tempo, a observação mais consistente que lhes faz o cristianismo. Com efeito, a valorização platônica do espiritual não dava razão do sensível, que era proposto como um elemento que merecia disfarce a todo custo. Agostinho, propondo, no *Contra os Académicos*, o Verbo encarnado como a máxima autoridade, junto com a razão, como duas estradas de conhecimento da verdade, havia-o já proposto, mesmo sem ter visto as implicações disso, contra a tese platónica da verdade tão somente ultrassensível. O princípio platónico porfiriano que diz «que deve-se fugir de cada corpo» começava a ser superado teoreticamente por um novo quadro de categorias de busca da verdade, que compreendia, para Agostinho, como ponto de referência, o Verbo encarnado, como ele recebeu na dimensão de consciência crítica quando escrevia as *Confissões* (7, 19, 25) [38].

[37] Como presbítero, no interior do problema *unde malum* — o contexto no qual o Hiponense, atendo-nos ao que diz nas *Retractationes*, quis que se lessem os seus escritos publicados antes de 396 —, tinha produzido o *De moribus* (388/389); *De duabus animabus* (392); *Acta contra Fortunatum* (392); *Contra Adimantum* (392); tinha acrescentado os livros segundo e terceiro ao *De libero arbitrio*, escritos propriamente quando já era presbítero (*Retr.* 1, 9).

[38] Fazendo a recensão das 83 questões, q. 66, ele tem mais ainda a precisar-nos em relação ao texto paulino (Rom 8,10) '*Corpus quidem mortuum est propter peccatum*': «*ideo mortuum corpus dictum, quod habeat iam moriendi necessitatem, quam non habuit ante peccatum*» (em *Retr.* 1, 26), tema afrontado também em *De civ. Dei* 14, 3.

À tese do ascetismo maniqueu que retinha a corporeidade um elemento negativo porque em oposição ao princípio da luz, e ao ascetismo platônico que exigia dos seus seguidores que fugissem dessa, Agostinho opôs o ascetismo cristão de unidade dos dois elementos (corpo-alma), ainda que o elemento corpóreo seja subordinado ao espiritual [39].

Ficou, justamente, muito famosa a esse respeito a passagem das *Confissões* (10, 6, 9) sobre a participação das criaturas no ser supremo: «*Interroguei a terra e me respondeu: — Não sou eu o teu Deus. O mesmo me responderam todas as coisas que nesta se encontram... Disse a todos os seres que me circundam: 'Falai-me de meu Deus; vós não o sois, dizei-me algo sobre Ele'. E estes exclamaram em voz alta: Foi Ele quem nos fez. Contemplava-os e os interrogava, a sua beleza me respondia. Então dirigi-me a mim mesmo e me perguntei: 'Tu, quem és?' — Um homem, respondi. Vejo-me feito de um corpo e de uma alma, um externo, a outra interna... a ela chegam as respostas do céu e da terra e de todas as coisas existentes, concordes ao dizer: 'Nós não somos Deus, foi Ele quem nos fez'.*» diz Agostinho em referência à noção do homem «cor».

Cor é, em Agostinho, um termo antropológico que designa o homem já «misericórdia», «amigo», que se relaciona com os próprios semelhantes na dimensão ética do *frui* (fruir comunicando) e não do *uti* (usar, em referência às coisas das quais se serve, que seria um delito aplicar a pessoas porque se as reduziria a coisas). *Cor* é, pois, o homem que vive o *frui* da vida, porque é capaz de comunicação com as pessoas, começando por Deus, graças ao seu *oculus cordis* (olho do coração). É ele, segundo Agostinho, o homem espiritual (*homo spiritalis*) que pode chegar a tal resultado com o exercício do amor de Deus e do próximo, praticado na sábia distinção entre o *uti* e o *frui* [40]. O homem espiritual percebe a graça como doçura e, além disso, sabe que «na verdade nutre a alma somente o que a alegra»: *animus pascitur unde laetatur* (13, 27, 42).

[39] Nas *Revisões* (1, 26), a proposito da 36ª *quaestio* '*De nutrienda caritate*' observa: «*ideo dictum est: 'proprie dilectio dicitur', quoniam caro diligitur quidem, nec tamen proprie, sed propter animam cui subiacet ad usum. Nam etsi propter seipsam videtur diligi, cum eam nolumus esse deformem, ad aliud referendum est decus eius, ad illud scilicet a quo decora sunt omnia*». A alma, por outro lado, não é sujeita à variação do corpo em juventude e velhice (*Retr.* 1, 26; *Div.* 88 quest. 44: «*sicut in corpore non potest esse simul et iuventus et senectus, in animo autem potest, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem*»).

[40] W. R. O'Connor, *The «uti-frui» distinction in Augustine's Ethics*, in Augustinian Studies 14 (1983) 45-62; R.J.Teske, *Love of Neighbour in S.A.*, in *Atti del Congresso Internazionale su S.A. nel XVI centenario della conversione*, Vol. 3, Roma 1987, págs. 81-102; V. Grossi, *Valenza antropologica della misericordia in s. Agostino*, in *Dives in misericordia* (Studia Urbaniana 13), Roma 1981, 189—195); V. Grossi, *Il «Cor» nella spiritualità di S.Agostino*, in *L'antropologia dei maestri spirituali*, Ed. Paoline, Roma 1991, págs. 125-142.

A função necessária da graça para a liberdade humana na condição pós-lapso teria tido, pois, seu influxo sobre Agostinho através da teoria escatológica da segunda morte [47].

É preciso dizer a esse propósito que isso seria verdadeiro se se limitasse a pensar a graça de Deus só como graça sanante e, pois, graça de Cristo (a futura leitura burlesca e jansenista da graça segundo Agostinho). Entretanto, essa constitui, para o Hiponense, um grande problema: a graça era o terreno no qual agia a liberdade humana também antes da queda dos progenitores. Só subsequentemente a esta queda é que em todas as gerações se insere a semente da enfermidade da morte, havendo, assim, a necessidade da graça do Redentor. Não obstante, antes da queda original a liberdade humana agia e podia agir no âmbito do bem só com a graça de Deus. A temática da graça, por fim, em relação à liberdade, foi comum ao período pelagiano, não propriamente no tempo das *Confissões*; ainda que, como nos informa Agostinho nas *Retractationes* (1, 9, 3-4 e 2, 1, 1-2), ele já tivesse concebido, em 397, a necessidade da graça para que se possa começar a crer.

Do ponto de vista das possibilidade da liberdade humana, Agostinho adquiriu, propriamente no ano 397, início da composição de suas *Confissões*, o dado do começo do crer como fruto da graça de Deus. O Hiponense o confessa nas *Revisões*, fazendo a recensão do *Ad Simplicianum* [48].

Os livros 1-9 são, em conclusão, centrados na busca antropológica imersa na vida de Agostinho, lida já à luz da misericórdia divina, semelhante ao seio materno de Mónica que o havia levado e gerado tantas vezes. Do livro décimo ao décimo terceiro tem início a grande interpretação do homem, criado à imagem de semelhança de Deus. Nos libros 10 e 11, com os temas da «memória» e do «tempo», dão-se, em Agostinho, os últimos aprofundamentos do pensamento, por assim dizer, «filosófico» do problema antropológico, mesmo partindo da aquisição bíblica do homem imagem de Deus. Nos livros 10-13 explora-se o mesmo problema tendo diretamente como guia a exegese bíblica do Génesis. Nas *Revisões* (24, 2) ele remete também ao *De genesi ad litteram*, começado propriamente em 401.

[47] Este tema, concentrado no livro 13 do *De civitate Dei*, é articulado na síntese antropológica do livro XIV (Deus tinha criado o homem recto; Adão, corrompido pelo mau uso de sua liberdade, gera filhos depravados; todos os homens são um *unum* em Adão, por isso são todos condenados; nenhum é excluído; só a graça de Deus pode livrar da segunda morte).

[48] *Retr.* 2, 1-2.

5. A reviravolta teológica agostiniana do *Ad Simplicianum* (a. 397)

O *Ad Simplicianum* foi a primeira obra escrita por Agostinho como bispo [49] e essa, como ele confessa, constitui uma reviravolta no seu pensar as possibilidades do homem no que diz respeito à graça de Deus. Ele havia chegado à clara conclusão da relação da graça com a liberdade do homem, no tempo da obra em questão, mesmo para o início da fé, que pode ser só efeito da graça e não da liberdade, enquanto tal. Desta nova base Agostinho escreveu as *Confissões*, a *narratio* da misericórdia de Deus em relação a ele. Ele escreve nas *Revisões* (2, 1, 1): *«Na solução desta questão* (o homem «sub legge, nondum sub gratia»; por primeiro: se antes da vinda de Cristo o homem estivesse na primeira situação ou na segunda e, em segundo lugar, se mesmo depois da vinda de Cristo o homem é «sub legge et sub gatia», como então lhe parecia mais provável) [50] *esforçei-me muito em favor do livre arbítrio da vontade, mas a graça de Deus foi vitoriosa e eu pude, finalmente, compreender quanto o apóstolo diz com tão límpida verdade: «Quem te julga? O que tens que talvez não tenhas recebido? E, se o recebeste, por que te vantas como se não tivesses recebido?»* (1Cor 4.7)».

Esta clara empostação da relação da graça de Deus com a liberdade do homem no ano 427, ele a havia conquistado gradativamente, até a sua consagração episcopal. O próprio Agostinho traçou o caminho percorrido a esse respeito, notando a diferente exegese do apóstolo Paulo: no *De div. Qu. 83*, quest. 68, 4-5 (ano 395) ele pensava que a boa vontade do homem estivesse ao início da conversão («a sua vontade precede a paz concedida por Deus»). E observa nas *Retr.* 1, 26, 2: *«Harum quaestionum... secunda, de libero arbitrio; vicesima quarta, utrum et peccatum et recte factum in libero sit voluntatis arbitrio»*, e

[49] *Retr.* 2, 1, 1: *«Librorum quos episcopus elaboravi, primi duo sunt ad Simplicianum»*; *De praed. sanctorum* 4, 8: *«...ad Simplicianum...scripsi in ipso exordio episcopatus mei»*, entenda-se ou depois da sua consagração ou depois de ser empossado. Tendo sido consagrado bispo no final de 395, só tomou posse nos primeiros meses de 397, depois da morte de Valerio. Tem-se a inclinação de situar a obra em 396. Sobre a maior ou menor importância dessa conversão à graça, em Agostinho, cf. G. Ring, *Bruch oder Entwicklung in Gnadenbegriff Augustins? Kritische Bemerkungen zur K. Flash, Legik des Schrekkens*, in Augustiniana 44 (1994) 31-113.

[50] *Retr.* 1, 23, 1 a propósito do *Expositio quarumdam propositionum ex epistola apostoli ad Romanos*, liber unus. O texto relativo ao livre arbitrio, na revisão do *Ad Simplicianum* 2, 1, 1, é: *«In cuius quaestionis solutione laboratum est quidem pro libero arbitrio voluntatis humanae»*. *idem* 2, 1, 2 que reenvia a *Ad Simplicianum* 2, 1, 4: *«Quamvis sit in cuiusque potestate quid velit, non est tamen in cuiusquam potestate quid possit»*. E comenta: *«Quod ideo dictum est quia non dicimus esse in potetstate nostra nisi quod, cum volumus, fit; ubi prius et maxime est ipsum velle. Sine ullo quippe intervallo temporis, praesto est voluntas ipsa cum volumus; sed hanc quoque ad bene vivendum desuper accipimus potestatem, 'cum praeparatur voluntas a Domino'»*(Prov. 8, 35).

acrescenta: *«Quod ita esse omnino verissimum est; sed ut ad recte faciendum liberum sit, Dei gratia liberatur».*

Já havia expresso o mesmo conceito na quest. 68, 5 das mesmas 83 quest.: *«Parum est enim velle, nisi Deus misereatur, sed Deus non miseretur qui ad pacem vocat, nisi voluntas praecesserit»* e o confirma nas *Retr.* 1, 26: *«misercordia Dei etiam ipsam praeveniens voluntatem, quae si non esset, 'non praepararetur voluntas a Domino'»* (Prov. 8, 35).

Em outras palavras, ele pensava que a resposta do homem a Deus, que o chama, precedesse a graça de Deus; isso antes do ano 397: *Ep.* 186, 7: *«Si quis autem dixerit quod gratiam bene operandi fides mereatur, negare non possumus, immo vero gratissime confitemur».* Na *Expositio quarundam propositionum*, prop. 60 (PL 35, 2079), escrita quando já era sacerdote, em 393, ele atribuía assim ao homem o *initium fidei*, enquanto as outras boas obras seriam fruto da graça: *«Deus, na sua presciência não escolheu outra coisa senão as obras mesmas que Ele próprio teria levado a termo, mas na sua presciência escolheu a fé para que escolhesse aquele que previu o dever de crer, para dar-lhe o Espírito Santo de modo que, fazendo o bem, esse homem conquiste a vida eterna... O crer depende de nós, o fazer o bem depende daquele que dá o Espírito Santo* (prop. 60-61)*... a misericórdia é dada ao mérito que precede a fé, e o endurecimento a uma impiedade precedente»* (prop. 62). Depois, nos hereges ou nos pelagianos, condenará essa mesma dintinção (*Retr.* 1, 23, 3-4) e concluirá: *«diz o apóstolo: 'obtive misericórdia para ser fiel e não vice-versa, quer dizer, por ter sido fiel. A graça é assim dada a quem é fiel, mas esta foi dada também para fazer com que se seja fiel»* [51]. Um testemunho sobre o qual insiste alguns anos depois no *De praed. Sanctorum* 3, 7-8: *«Uma vez anunciado o Evangelho, pensava que o crer dependesse de nós, fosse algo nosso. Este erro se encontra manifestamente em algumas obras escritas antes de meu episcopado... mas corrigi esse erro revisando o Expositio ad Rrom... Deus me revelou a solução desse problema no momento em que eu escrevia ao Bispo Simpliciano».*

[51] *Retr.* 1, 23, 2, relacionado a *Exp. qu. ad Rom.* prop. 60 (*«Non ergo elegit Deus opera cuiusquam in praescientia, quae ipse daturus est; sed fidem elegit in praescientia, ut quem sibi crediturum esse praescivit, ipsum elegerit cui Spiritum sanctum daret, ut bona operando etiam vitam aeternam consequeretur»*) e acrescenta nas *Retr.*: *«Nondum diligentius quaesiveram, nec adhuc inveneram qualis sit electio gratiae»* e ainda: *«deinde subiunxi: 'Quod ergo credimus nostrum est; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum', profecto non dicerem, si iam scirem etiam ipsam fidem inter Dei munera reperiri, quae dantur in 'eodem Spiritu'* (1Cor 12, 9)*».* Em *Retr.* 1, 23, 3 reassume: *«Et quod paulo post dixi: 'Nostrum est enim credere et velle, illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi 'per Spiritum sanctum'* (*exp. qu. ad Rom.* pr. 61)*...verum est quidem, sed eadem regula et utrumque ipsius est, quia ipse praeparat voluntatem; et utrumque nostrum, quia non fit nisi volentibus nobis»*; enfim insiste com extrema clareza, em *Retr.* 1, 23, 4 (*exp. qu. ad Rom.* pr. 62): *«Legimus enim, dicente apostolo 'Misericordiam consecutus sum, ut fidelis essem'* (1Cor 7, 25). *Non ait: quia fidelis eram. Fideli ergo datur quidem, sed data est etiam ut esset 'fidelis'».*

Nas *Confissões*, Agostinho somente faz um aceno a respeito da aquisição do referente dado, usando a categoria da misericórdia, mas não apresenta particulares aprofundamentos. Ao redigir sua autobiografia ele nos oferece um vocabulário e o respectivo conteúdo no contexto de um pensamento ainda referente à polémica maniquéia. Agostinho narra a sua experiência maniquéia nos livros 3-6, tocando aspectos relacionados com a sua concepção da liberdade (5, 10, 18). Por outro lado, nos mesmos anos em que compunha as *Confissões*, Agostinho escrevia também as obras antimaniquéias: *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* (início de seu episcopado); *Contra Faustum* (397/398); *De natura boni* (399); *Contra Secundinum* (399) [52].

Agostinho escreveu as *Confissões* nas quais, como faz ver nas *Revisões*: *«Do primeiro ao décimo livro se fala de mim; nos outros três das Sagradas Escrituras, a partir das palavras 'In principium fecit Deum coelum et terram' até o repouso do sábado»* (de Gn 1, 1 a Gn 2, 2) [53]. Em outras palavras, a indagação que o homem faz a si mesmo acerca de si mesmo nos dez primeiros livros é feita nos três últimos às Sagradas Escrituras [54]. Por conseguinte, a obra é uma *narratio* de sua vida que, de qualquer forma, pretende «louvar Deus justo e bom» [55] e que, nos três últimos livros, torna-se um livro exegético, como doravante prevalecerá a sua produção literária como bispo.

6. O homem «espiritual» paulino-agostiniano. O livro 13 das *Confissões*. Algumas Conclusões.

a) *A observação das Revisões às questões a Simpliciano* (2, 1, 1) verte em três dimensões: — o homem sob a lei e o homem sob a graça (Rom 6, 14; 7, 14 e 24-25), também no mesmo homem sob a graça há a tal luta entre a carne e o espírito (*Retr.* 1, 23, 1) [56]; — A vitória da graça de Deus sobre o mérito do

[52] Como presbítero havia escrito o *De moribus* (388/389); *De duabus animabus* (392); *Acta contra Fortunatum* (392); *Contra Adimantum* (392); tinha acrescentado os livros II e III ao *De libero arbitrio*, escritos exatamente quando já era presbítero (*Retr.* I, 9).

[53] *Retr.* 2, 6, 1.

[54] Veja-se o nosso contributo citado na nota 1.

[55] *Retr.* 2, 6, 1: *«Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum».*

[56] No *Opus imp. c. Iul.* 1, 99 Agostinho sublinha que, a respeito da compreensão do texto de *Rom.* 7, 14 (o homem carnal), o que acontece *longe postea* e que, a propósito, *melius sensit Ambrosius.* Isso se teve por volta do ano 418 (cfr. *Ser.* 154). Tratava-se da compreensão do sujeito de *Rom.* 7, 14 «ego carnalis» que ele entendia ser o homem sob a lei mas, «longe postea, lectis quibusdam divinorum eloquiorum tractatorum» (*Retr.* 1, 23, 1) compreendeu que *probabilius* pudesse tratar-se também do homem redento ou sob a graça.

agir humano (= a gratuidade da graça) (Rom 9, 19 e 29; 1Cor 1, 4); — A coordenada da graça «vontade-livre arbítrio e graça» do ano 427. Sendo esta última uma coordenada do tempo da maturidade teológica de Agostinho, antes houve um desenvolvimento gradual, que ora tomamos em consideração.

Nas *Confissões*, costumeiramente, diz-se dele — do homem espiritual — que não julga nem mesmo os povos em revolta porque não é de seu conhecimento quem chegará ao doce porto da graça de Deus.

A conclusão principal que emerge das *Confissões*, quanto ao homem espiritual, é que este coincide com a conversão ao cristianismo na Igreja Católica. Consequentemente, o homem espiritual não é o asceta ou o monge, estamos tratando aqui de condições existenciais, mas do cristão enquanto tal, com carácter católico. As espiritualidades que tenham por objectivo criar classes de ascetas, etc... são alienadas duma compreensão do cristianismo veiculado por Agostinho. Os pelagianos, antes, e os provençais, depois, tentaram, por meio de práticas ascéticas e, sobretudo, a teoria da oração pura, criar corpos especiais cristãos no universo cristão. Agostinho não minimiza as várias indicações, mas o empenho e a caridade e a graça não diferenciam os cristãos, que são somente uma ocasião de serviço para uma caridade mais dilatada.

A nossa pesquisa, interessada na informação antropológica das *Confissões*, pode servir de trampolim para um possível posterior desenvolvimento teorético do pensamento antropológico de Agostinho.

Reassumimos brevemente tais dados em uma visão de conjunto.

1. A novidade do método usado por Agostinho para afrontar o problema antropológico é o primeiro factor. Nas *Confissões* isto acontece nos livros 11--13, prioritariamente um problema exegético, porque diante de tal problema as Sagradas Escrituras são o guia ou a *auctoritas* da busca.

Este dado vai muito além de considerar as Escrituras fonte inspiradora da busca cristã, como se tem, por exemplo, no livro décimo a propósito do homem compreendido na categoria de *«memória»* para explicar, de certo modo, o seu ser à imagem de Deus.

Sabemos que Agostinho, quando se tornou presbítero em 391, pediu ao Bispo Valério um tempo livre para estudar melhor as Sagradas Escrituras (*Ep.* 21). Ele procurou os códices criticamente mais confiáveis, preferindo a *Italla* (versão latina italiana da Bíblia) à *Afra* (versão latina africana); e meteu-se na aventura de comentá-la: a primeira tentativa de comentar o Génesis (*De genesi ad litteram imperfectus liber*) é desse período (394-395), mas foi obrigado a render-se [57]; a *Carta aos Romanos*, diante da qual ficou aterrorizado, quer pela

[57] *Retr.* 1, 18: *«Queria por-me à prova, mas no exercício de como explicar as Escrituras; tive de render-me».*

grandeza da obra quer pelo grande empenho necessário à referida empresa [58]; o comentário à *Carta aos Gálatas* (*Expositio epistolae ad Galatas*, liber unus) (*Retr.* 1, 24); o *Sermão da Montanha* (*Retr.*1, 19, 1).

A obra exegética do Agostinho presbítero foi muito assinalada pela sua polémica com os maniqueus pela interpretação das Escrituras, quer alegoricamente quer literalmente (*Retr.*1, 18). Foram as primeiras aplicações que fez nessa linha a respeito da compreensão do cristianismo como uma religião para todos, de clara polémica antimaniquéia. O Hiponense sintetizou o bloco da posição católica contra o dualismo maniqueu, focalizando Rom 7,14 «scimus quia lex spiritalis est; ego autem carnalis sum». A humanidade é lida por Agostinho em uma quádrupla condição de peregrinação: «ante legem, sub lege, sub gratia, in pace» [59]. O homem «ante legem» é privado da consciência do pecado; «sub lege» é-lhe possível ter tal consciência (o aspecto positivo da lei contra a negatividade maniquéia) e também lhe é possível a passagem ao estado «sub gratia», situação em que a lei, graças à «gratia Dei per Iesum Christum Dominum nostrum» (Rom 7, 25), pode ser observada superando o obstáculo da concupiscência. Consequentemente, os homens, concluía Agostinho, distinguem-se não no modo maniqueu entre eleitos e ouvintes, mas «sub gratia» ou «sub lege», ou melhor, entre homens espirituais e homens carnais. A condição «sub gratia», o ser no viver cristão é acessível a todos graças ao livre arbítrio e à graça de Deus [60].

O seu comentário aos *Gálatas* enfrentou, depois, directamente a passagem do homem da condição carnal à espiritual, sobre a base de uma absoluta igualdade entre os homens e as possibilidades comuns de seu progresso espiritual. Agostinho, tendo voltado à África depois de sua conversão, retornou a uma leitura católica da Bíblia e, sobre tal terreno, escreveu contra a influência maniquéia, na África, sobre os cristãos mais eminentes. Por outro lado, a autobiografia de Mani era construída sobre a de Paulo como tem-se na Carta aos Gálatas; Agostinho, em contrapartida, reatou o apóstolo Paulo à pregação da verdade de Cristo como é conservada na Igreja católica.

[58] *Retr.* 1, 25 (a *Epistola ad Romanos inchoata expositio*). Em Cartago tomou nota das discussões que teve com amigos sobre a mesma obra; nota essa que foi redigida posteriormente na forma do livro (*Retr* 1,23) *«Expositio quarumdam propositionum ex Epistola apostoli ad Romanos».*

[59] Maria Grazia Mara, *Agostino e la polemica antimanichea: Il ruolo di Paolo e del suo epistolario*, in Augustinianum 32, 1992, págs. 1-25, em particular a nota 20 que remete às passagens paulinas usadas por Agostinho.

[60] *Exp. quarumdam ad Romanos* 13, 18. A passagem de *Rom.* 7, 2-25 ocupou um papel primário na teologia de Agostinho, em especial na antropologia (veja-se Maria Grazia Mara, a.c. na nota precedente). Nas *Retr* 1, 23 Agostinho dá uma síntese de seu trabalho sobre o texto de Paulo aos Romanos 7, 24.

Sobre como ler as Escrituras, Agostinho escreveu, como bispo, a sua grande obra *De doctrina christiana* (*Retr.* 2, 4, 1) indicando, como filigrana presente em cada passagem da Bíblia, os dois mandamentos do Senhor: o amor a Deus e ao próximo.

As obras antimaniquéias do início do episcopado, ano 401, foram: *Contra ep. Manichaei quam vocant fundamenti* (início do episcopado) , em *Retr.* 2, 2 (é refutado o catecismo maniqueu embasado no dualismo); *Contra Faustum* (397-398/400), em *Retr.* 2, 7 (sobre a concordância do AT com o NT); *Contra Felicem* (ano 398), em *Retr.* 2, 8 (dois livros, dos quais o segundo é «de libero voluntatis arbitrio, *sive* malum operandum, *sibe* ad bonum»); *De natura boni* (399/400), em *Retr.* 2, 9 (sobre Deus sumo bem e sobre o absurdo do princípio do mal); *Contra Secundinum* (399/400), em *Retr.* 2, 10 (que se havia lamentado com Agostinho por escrever contra os maniqueus). Este bloco de obras encontra a sua confirmação nas *Confissões*, em particular, para a questão que nos diz respeito, a obra *Contra Felicem* em relação às possibilidades do livre arbítrio para agir bem e mal, sem, *no entanto*, considerar a questão da graça porque, então — observa Agostinho — não havia questões referentes ao tema [61]. A problemática com os maniqueus, em outras palavras, vertia sobre a defesa do livre arbítrio como fonte do mal moral, em vez de derivar de um princípio eterno do mal, segunda a versão maniquéia.

As *Confissões* não nos oferecem, a esta altura, a angústia do livre arbítrio diante do mistério do mal, estamos no tempo em que se aproveita da liberação pela graça do Redentor. Essas são uma *confessio* dos próprios pecados mas em sentido de *laus* da misericórdia divina.

2. Um segundo elemento, que naquele período consentiu ao Hiponense a definitiva superação da antropologia de marca platónica, foi a recepção do Verbo encarnado como princípio de compreensão do cristianismo e da sua busca (*Conf.* 7, 19, 25). A relação Cristo-homem, veiculada pelo binómio antropológico origenista «Logos-anima» tornou-se, em Agostinho, «Logos encarnado-homem». Mas no tempo das *Confissões* estava só no início de uma intuição, que, talvez, Agostinho jamais chegou a articular completamente.

3. A compreensão do homem não exclusivamente enquanto «alma» ou «espírito» mas composto humano enquanto tal, porque criado como unidade não distinguível. No entanto, nas *Confissões* não há textos particulares a esse respeito, têm-se sob o aspecto de «alma» o composto unitário. A ausência, nas *Con-*

[61] *Retr.* 2, 8: *«Duo ergo libri sunt, in quorum secundo disputatum est de libero voluntatis arbitrio, sive ad malum operandum, sive ad bonum; sed de gratia, qua vere liberi fiunt...diligentius disputare...nulla summus necessitate compulsi».*

fissões, de textos que insistam na unidade do composto humano, quando Agostinho já se havia destacado do platonismo, é avaliada hoje pela investigações como uma maior atenção à então questão origenista, que havia explodido no Ocidente, especialmente em sua vertente escatológica [62]. O Agostinho do tempo das *Confissões* estava avaliando as soluções origenistas. Ele as respondeu quase continuamente, em particular nos últimos livros do *De civitate Dei* [63].

3/b) O homem «imago ad imaginem Dei».

Nas *Confissões* sublinha-se que o homem é criado «ad imaginem Dei» (*Conf.* 6, 3, 4-5; 13, 22, 32-23, 34 e 32, 47), em relação ao Filho que é simplesmente «imago». Por outro lado, o homem é sinal da misteriosíssima unidade da qual provém (*Conf.* 1, 20, 31; 2, 1, 1; 13, 8, 9), é mister dizê-lo, da Trindade (*Conf.* 13, 11, 12), um elemento que não se pode perder de vista (os varios modos, em *Conf.* 3, 7, 12; 7, 7, 11) e que no crente é renovada na faculdade de sua intelecção (*Conf.* 13, 34, 49) [64].

3/c) Relativamente às possibilidades do livre arbítrio, nas *Confissões*, emerge o vocabulário e a questão ou os termos do problema.

O vocabulário compreende três termos principais: vontade, livre arbítrio, mal.

3/c.1) A *voluntas*.

Nas *Confissões* Agostinho isola da teodicéia e da antropologia maniquéia de forma definitiva o conceito de vontade. Com efeito, ele evidencia os erros maniqueus a respeito de Deus (*Conf.* 3, 6, 10), entendido como realidade corpórea (*Conf.* 3, 7, 12; 4, 15, 24; 5, 10, 19-20 e 5, 14, 25) que, ainda que luminosa (*Conf.* 4, 16, 31), falível (*Conf.* 4, 15, 26), criadora do mal (*Conf.* 5, 10, 20; 7, 5, 7) enquanto substância (*Conf.* 4, 15, 24; 5, 10, 20; 7, 3, 4) e, pois, origem de pecado (*Conf.* 7, 3, 4; 5, 10, 18). O Deus maniqueu, entre outras coisas, não infunde, para Agostinho, nem esperança, nem encorajamento (*Conf.* 4, 4, 9 e 7, 12).

Além disso, o Hiponense rejeita a idéia maniquéia do homem como frag-

[62] Veja-se Ferrisi, *La svolta antropologica*, in Augustinianum 34 (1994), págs. 377-394.

[63] No *De haeresibus* 43, o parágrafo dedicado a Orígenes remete ao *De civ. Dei* 21,17. A polêmica aberta no Ocidente entre Jerônimo e Rufino tinha acentuado, a danno de Origene, a síntese difamatória do alexandrino feita por Epifânio (315-403) no *Panarion* (c. 64) (por volta do ano 375) com base nas novas acusações contidas na *Apologia pro Origene* de Pânfilo, que passou depois para as coleções heresiológicas latinas de Agostinho (*De haeresibus* 43) e do autor de *Praedestinatus* (42 e 43; PL 53, 599-600). Veja-se também V. Grossi, *La presenza in filigrana di Origene nell'ultimo Agostino (426-430)*, in Augustinianum 30 (1990) 423-440.

[64] Não temos ainda, nas *Confissões*, as aplicações da imagem Trinitária em aspecto corpóreo.

mento do corpo luminoso de Deus (*Conf.* 4, 15, 26 e 16, 31) e que ignora ser imagem de Deus (*Conf.* 3, 7, 2).

A *voluntas*, concretamente, para Agostinho, assume aspectos diversos, dependendo se se trate da de Deus ou da do homem. A *voluntas* divina é unida à sua substância e é, por isso, imutável; a *voluntas* do homem é, pelo contrário, mutável (*Conf.* 12, 10, 10; 12, 15, 18; 13, 15, 18), se bem que a boa-vontade, que é a nossa paz, leve-nos até o paraíso (*Conf.* 8, 8, 19-10, 24). A vontade de seguir Deus e o seu desencontro com o peso dos costumes constitui, para o próprio Agostinho, um grande drama (8, 5, 10-12). De facto, atingida a clareza intelectual do bem a seguir, e os mesmos bons exemplos propostos a ele por Simpliciano (a conversão de Mário Vitorino) e por Ponticiano (os funcionários imperiais de Trevis) não tinham em si a força suficiente para obrigar a sua vontade a aderi-las (*Conf.* 7, 18).

A livre determinação da vontade permanece, de qualquer forma, a causa do mal moral, que não é substância e sim uma privação do bem (*Conf.* 7, 3, 5)[65].

3/c.2) O *Livre arbítrio-mal.*

O livre arbítrio é, para o Agostinho das *Confissões*, definitivamente, a causa do mal (*Conf.* 7, 3, 5) e de qualquer mal, mesmo do pecado de Adão (*Conf.* 8, 9, 22). Na experiência pessoal do Hiponense, o livre arbítrio permaneceu sujeito ao pecado, até que a misericórdia de Deus lhe purificasse o fundo do coração e ele se decidisse a querer o que queria Deus e não mais o que queria ele — Agostinho[66].

O forte elemento do poder da vontade de escolha é, ainda, tão presente nas *Confissões* que está para além do relevo que ele dá nas *Revisões* a propósito do *Ad Simplicianum*. Sua resistência em seguir uma conversão intelectual, que ele nos narra no livro oitavo das *Confissões*, sabe da futura vontade configurada por Pelagio como uma fortaleza impenetrável.

O termo «libertas», como escolha efetuada e resultado da vontade, curada pela graça de Deus, já não tem sua configuração dentro de uma específica es-

[65] *Conf.* 7, 3, 4-5: *«Por outro lado, não me era clara e indubitável a origem do mal... Esforçava-me por ver o que ouvia sobre a livre determinação da vontade como causa do mal que fazemos («Et intendebam, ut cernerem quod audiebam, liberum voluntatis arbitrium causam esse, ut male faceremus»)...Uma coisa me alçava na direção de tua luz: a consciência de possuir uma vontade não menos de uma vida. Em cada ato de consentimento ou de rejeição estava certo de ser eu, não outro, a consentir e a rejeitar; e aqui estava a causa do meu pecado, via-o a cada vez melhor».* Mais adiante, em 7, 12, 18 explica o tríplice mal: metafísico, moral e físico; como privação do bem e não como substância (*Conf.* 3, 7, 12).

[66] Conf. 9, 1, 1: *«Dic animae meae: salus tua ergo sum (ps. 34,3). Quis ego et qualis ego? Quid...voluntas mea fuit?...Et hoc erat totum nolle, quod volebam, et velle, quod volebas. Sed ubi erat tam annoso tempore e de quo imo altoque secreto evocatum est in momento liberum arbitrium meum».*

trutura de linguagem, ou melhor, podemos considerá-lo praticamente ausente[67]. Os vocábulos «vontade» e «livre arbítrio» exprimem, na maioria das vezes, o mesmo significado de um querer possível ao homem.

Doutra parte, temos, nas *Confissões*, as imagens do homem (que sente-se pó, que não encontra em si o poder de ser forte (*Conf.* 10, 31, 45), quase como que terra que se dobra por terra (*Conf.* 1, 13, 21), algo como que desprovido de consistência que rola em direção ao precipício (*Conf.* 4, 1, 1), que, da polémica pelagiana em diante, caracterizarão o livre arbítrio deixado sozinho. Aqui estamos no âmbito de uma insegurança radical do homem diante de suas grandes interrogações, mas que já reconhece em Deus o seu ponto de solução. Esta é a tese das *Confissões* posta ao início «Inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» (*Conf.* 1, 1, 1), que permitiu que Agostinho escrevesse sua famosa autobiografia.

Depois das *Consfissões*, isto é, depois do ano 401, o problema da liberdade humana se pôs a Agostinho de um modo mais agudo e, naturalmente, o vocabulário tornou-se mais explícito e preciso. A polémica maniquéia (a respeito do mal substancial que triunfa sobre o livre arbítrio) que, no aspecto teorético, parecia ter feito o seu ciclo[68], reaparece em surdina e também manifestamente no agravamento primeiro da polémica donatista e, depois, da pelagiana.

Do ano 405 (data do edito de Onório que declarava dissolvido o movimento donatista) a confiança na razão e na comum compreensão das Sagradas Escrituras cederam, na discussão, à tese da bondade do temor[69]. No plano da repercussão de tal decisão, ainda que imposta, sobre a relação do livre arbítrio e o mistério do mal, houve, naturalmente, uma desconfiança psicológica na bondade do livre arbítrio. Um exame desta problemática, das *Confissões* aos escritos do início da polémica pelagiana, poderia dar algum resultado a mais no que se refere ao desenvolvimento do pensamento agostiniano, por exemplo no *De Trinitate.*

A partir dos anos 411/412, a polémica pelagiana levou ao primeiro plano na reflexão antropológica o elemento pecado original, causado pela liberdade do homem e causa, por sua vez, do desequilíbrio do livre arbítrio no decidir

[67] Tem-se, a propósito da vontade de potência, julgada por Agostinho como falsa liberdade, porque somente conotação do orgulho contra Deus: *«si iam non erigamus adversus te cornua falsae libertatis»* (*Conf.* 3, 8, 16).

[68] O escrito *De actis cum Felice manichaeo*, que recolhe a derrota aceita por Félix em debate público (7 e 12 de dezembro de 404) sobre as grandes questões dos movimentos dos maniqueus (a imutabilidade de Deus, a criação e a origem do mal), havia posto oficialmente em Agostinho a palavra final em relação ao movimento maniqueu.

[69] V. Grossi, *La chiesa della carità alla prova della vicenda donatista. Nota storico-teologica in Associazione teologica Italiana, De caritate Ecclesia. Il principio 'amore' e la Chiesa*, Padova, 1987, págs. 282-290.

negativamente «de abismo em abismo». Agostinho entrevê na vontade de cada homem que nasce uma ferida essencial. A qual impede o livre arbítrio de decidir no âmbito do bem e, por conseguinte, de tornar-se liberdade. Ferida que consistiu em privar a vontade humana da companhia da graça de Deus. Deixada só, esta sai de si mesma, «aliena-se, gira no vazio» (*alienatur, per inania feratur*) como ele se exprime na *Ep.* 194.

Deste novo ponto de vista nasce o homem agostiniano, *sauciatus, inclinatus, incurvatus*, submetido à *ignorantia* e à *difficultas*, mendigo de Deus e de sua graça, que lhe é dada no Cristo salvador. O lamento das *Confissões* «dic animae meae: salus tua ego sum», é a resposta positiva a esse respeito tida como dom [70], torna-se, de 426/427 em diante, teorização antropológica.

Entretanto, não temos ainda, nas *Confissões*, a angústia teorizada como motivo da ferida deixada no homem pelo pecado de Adão; talvez possamos indicá-la como angústia psicológica. Muitos dos males aos quais se está sujeito são atribuidos à vontade do homem que não quer o que Deus quer. O que ainda não se investiga na cisão que se tornou natureza para cada nascituro, porque filhos de Adão pecador.

Indicamos, sem querer, o desenvolvimento antropológico como se deu no próprio Agostinho. Tratou-se, certamente, de um progresso teológico notável, mas também de um desenvolvimento antropológico no estudo do pensamento humano, expresso na categoria da liberdade.

O diagnóstico da debilidade da vontade humana e da sua possibilidade de decidir pelo bem ocorre em Agostinho por dois factores: a ausência de Deus (a conclusão do desejar do homem) e sua solidão infinita que o leva a desenvolver negativamente sua vontade de potência; o ser, arrastado pela *cupiditas* do contingente, cuja força de *dilectio* não a conduz ao progresso de seu destino (Deus é o seu bem) mas sim ao que se corrompe para sempre.

[70] *Conf.* 9, 1, 1 (O pedido), em 9, 4, 7; 10, 43, 69 (os textos principais da resposta).

A RECEPÇÃO DE SANTO AGOSTINHO EM LUTERO E NOS ESCRITOS CONFESSIONAIS LUTERANOS

ARTUR VILLARES
ISLA, V. N. de Gaia / CEPESE, Universidade do Porto

«Nesta diversidade de opiniões verdadeiras,
que a própria verdade faça nascer a concórdia»

Santo Agostinho, *Confissões*, Livro XII, XXX

A 17 de Julho de 1505, Martinho Lutero ingressou, como noviço, no Convento Negro dos Ermitas de Santo Agostinho, em Erfurt. No Outono do ano seguinte professou os votos perpétuos, tendo sido ordenado sacerdote a 3 de Abril de 1507.

Desde cedo, o vigário-geral da Ordem de S. Agostinho na Alemanha, Johann von Staupitz (c. 1469-1524), acarinhou o jovem monge, orientando-o na continuação de estudos. Assim, em 1508, Martinho Lutero, continuando os seus estudos de teologia, assumia também a leccionação de Ética e Dialéctica, na recém-criada Universidade de Wittenberg, onde residia o vigário-geral agostinho.

Em 1512, depois do regresso da sua viagem a Roma, para tratar de questões internas da Ordem agostiniana, Martinho Lutero obteve o doutoramento em Teologia, fixando-se definitivamente em Wittenberg, onde passou a ocupar a cátedra de *Lectura in Biblia*. A familiaridade que o jovem Doutor agostiniano mantinha então com o tomismo e o ocamismo foi ultrapassada pela influência que Santo Agostinho passou a exercer sobre ele: *«Lutero apoiou-se muito em Agostinho. Em seus primeiros anos, como regra geral, identificava sua posição com a de Agostinho. Foi o ensinamento agostiniano de pecado e graça que Lutero desejava manter em oposição à doutrina da escolástica sobre a justificação. Isso também foi decisivo no que tange à relação entre Lutero e o ocamismo».* [1]

[1] Bengt Hägglund, *História da Teologia*, Concórdia Editora Lda, 4.ª ed., Porto Alegre, 1989, p. 181.

De facto, na Universidade de Wittenberg, cujo patrono era justamente o Bispo de Hipona, o professor Martinho Lutero atravessou os anos seguintes solidificando a sua recusa do escolasticismo, fosse na sua abordagem tomista, fosse na escola nominalista, representada destacadamente pelo franciscano G. Occam (c. 1285-1349), influencia bebida ainda na Universidade de Erfurt, nos seus estudos pré-teológicos.

Lutero podia já, em 1517, apresentar publicamente a sua posição anti-escolástica, de forma claramente definida. Tal aconteceu quando Lutero redigiu entre 21 de Agosto e 4 de Setembro de 1517, noventa e sete teses contra a teologia escolástica.[2] Nelas eram explicitamente visados Aristóteles, Gabriel Biel, Guilherme Occam, Duns Escoto e Pedro d'Ailly. Do filósofo grego dizia, p.e.: *«Quase toda a Ética de Aristóteles é a pior inimiga da graça»*[3]; ou ainda: *«É um erro dizer que, sem Aristóteles ninguém se torna teólogo»*.[4] E concluía: *«Muito pelo contrário, ninguém se torna teólogo a não ser sem Aristóteles»*.[5]

Nesse mesmo ano, a 18 de Maio, Lutero fizera já o ponto da situação teológico, de si e da sua Universidade: *«Nossa teologia e Agostinho progridem bem, com a ajuda de Deus, e predominam em nossa universidade. Aristóteles decai pouco a pouco e está sendo arruinado»*.[6] Efectivamente, desde que assumira a leccionação em Wittenberg, Martinho Lutero procedera a uma alteração curricular do estudo da teologia, baseado-se na Bíblia e em Agostinho: *«Foi o rígido realismo de Agostinho relativo ao pecado e às suas consequências de morte eterna, da total servidão da vontade ao eu, da imensidão da graça de Deus, na Sua eleição misericordiosa, abraçando e redimindo o homem, que falou directamente à condição de Lutero»*.[7]

De que forma, pois, Lutero manifestou nos seus escritos a influência agostiniana? E os escritos confessionais luteranos, como receberam essa herança da teologia de Lutero?

1. A recepção de Santo Agostinho em Lutero

Entre a extensa produção teológica de Lutero — a Edição de Weimar ultrapassa os cem volumes — e a numerosa e diversificada referência a Santo

[2] *Disputatio contra scholasticum theologiam*, in *Martinho Lutero — Obras Selecionadas*, Vol.1, Editora Sinodal, São Leopoldo, Concórdia Editora, Porto Alegre, 1987, pp.15-20.
[3] Tese 41.
[4] Tese 43.
[5] Tese 44.
[6] Carta a João Lang, de Erfurt, in Martinho Lutero, *ob. cit.*, pp. 13,14.
[7] James Atkinson, *Martin Luther and the birth of the Protestantism*, Penguin Books, Harmondsworth, Middlesex, 1968, p. 44.

Agostinho, torna-se, neste momento, necessário optar por um título mais significativo. Na linha do que atrás foi referido, o recurso de Lutero a Agostinho encontra-se particularmente na referência a doutrinas como o pecado original, o livre arbítrio, ou melhor, a servidão da vontade humana, relacionada com a soberania absoluta da graça de Deus na salvação dos homens. Tal reflexão e recurso encontraram uma oportunidade em 1525, quando Lutero publicou *De Servo Arbitrio*, em resposta ao *De Libero Arbitrio*, de Erasmo de Roterdão, publicado no ano anterior.

Por sugestão de Henrique VIII, Erasmo de Roterdão, até então mantendo uma posição de alguma simpatia pelo movimento da Reforma, ou, pelo menos, apelando a uma atitude mais tranquilamente dialogante, decidiu tomar finalmente uma posição de ruptura com o professor de Wittenberg. A edição do seu livro contra a teologia de Lutero, mereceu deste uma resposta não menos clara e decidida. Os dois mundos, o de um certo humanismo cristão mais intelectualizante, diletante e optimista face às capacidades humanas, aproximando-se de um certo semi-pelagianismo, e o da Reforma, sublinhando particularmente o pecado e a graça e a soberania divina, separavam-se. E também aqui, de uma forma particular, Santo Agostinho foi o suporte patrístico de Lutero, como referiu a Erasmo: *«...embora também Agostinho, a quem preteres, seja todo meu»*.[8]

Lutero começou por contestar o sentido que Erasmo atribuíra à expressão livre arbítrio, citando o bispo de Hipona: *«Também Agostinho é de opinião que devemos falar segundo uma regra certa, com palavras sóbrias e próprias»*.[9] Perante a forma como Erasmo apresentou sua definição de livre arbítrio, Lutero concluía: *«Portanto, segundo Erasmo, o livre arbítrio é uma força de vontade, que pode, por si mesma, querer e não querer a palavra e a obra de Deus, pelas quais é conduzida às coisas que excedem sua capacidade de captar e compreender»*.[10] A consequência deste pensamento era lógica, ironizando Lutero que, depois dos pelagianos, ninguém escreveu mais correctamente acerca do livre-arbítrio do que Erasmo.[11]

Quem foi o maior combatente contra a heresia pelagiana? Santo Agostinho! Por isso Lutero o cita de imediato, ao concluir a sua identificação com ele, a propósito do conceito de livre-arbítrio: *«Daí que em seu livro 2 (8, 23) Contra Juliano, Agostinho chama o arbítrio antes de servo do que livre»*.[12] Referin-

[8] *Da vontade cativa*, *Martinho Lutero — Obras Selecionadas*, Vol. IV, Editora Sinodal, São Leopoldo, Concórdia Editora, Porto Alegre, 1993, p.53.
[9] Ob.cit., p.75.
[10] Ob. cit., p. 77.
[11] Ob. cit., idem.
[12] Ob. cit., p. 78.

do-se também a uma passagem de *De Spiritu et Littera* (III, 5), Lutero cita ainda Agostinho, quando este afirma que o livre arbítrio só pode cair e só é capaz de pecar. [13]

Apesar desta referência a Santo Agostinho, Lutero reconhece que a sua opinião é *«mais dura»* do que a do autor das *Confissões*. Esta subtil, mas significativa afirmação de Lutero, ajuda-nos, desde já, a compreender a hermenêutica de Lutero: A Escritura interpreta-se a ela própria, embora se apoie em alguns Pais da Igreja, nomeada e particularmente em Santo Agostinho; também neste livro sobre o «servo arbitrio», é a palavra de Deus que confirma a doutrina e não os Pais da Igreja, por mais numerosos que sejam os seus testemunhos. Por isso, Lutero concluiu este livro, fazendo *«avançar nossas tropas contra o livre arbítrio»*. Não as apresentou todas, porque *«quem conseguiria fazer isso em um pequeno livro, quando toda a Escritura fica ao nosso lado em cada til e em cada letra?»* [14]

2. A recepção de Santo Agostinho nas Confissões Luteranas

Se a posição de Lutero face a Santo Agostinho se contextualiza, quer na sua formação académica e teológica, quer como contraponto à escolástica tomista, quer representando o que, de facto, a Escritura afirma, as Confissões Luteranas recorrem a Agostinho, essencialmente como prova de que as doutrinas da Igreja saída da Reforma não eram novidades teológicas, mas que se ancoravam não só nas Escrituras, mas também nos Pais da Igreja, muito particularmente em Santo Agostinho.

A teologia da Reforma Luterana encontra-se exposta, de uma forma sistemática, não nos livros de Martinho Lutero, como se poderia supor, mas num conjunto de confissões que se encontram reunidas no *Livro de Concórdia* [15], publicado na Alemanha em 1580. Das confissões aí publicadas (as primeiras três são os credos Apostólico, Niceno e Atanasiano), sete são especificamente luteranas. Destas, apenas três são da autoria de Lutero: *Os Artigos de Esmalcalde* (1537), o *Pequeno Catecismo* e o *Grande Catecismo*, ambos de 1529. São da autoria de Melanchton, *A Confissão de Augsburg* (1530), a *Apologia da Confissão de Augsburg* (1531) e o *Tratado sobre o Poder e o Primado do Papa* (1537). A última confissão, a *Fórmula de Concórdia*, posterior à morte de Lutero, datada de 1577, é da autoria de vários teólogos luteranos, entre os quais Martin Chemnitz, autor de um monumental *Examen Concilii Tridentini*.

[13] Ob. cit., idem.
[14] Ob. cit., p.181.
[15] Usamos neste estudo a edição norte-americana de Theodore G. Tappert, *Book of Concord*, Fortress Press, 15.ª ed., Philadelphia, 1983.

De todas estas confissões, *A Confissão de Augsburg* é, por excelência, um documento essencialmente ecuménico, apresentando perante Carlos V, na Dieta dessa cidade, em 1530, as doutrinas que as igrejas, principados e cidades aderentes da Reforma aceitavam e as que rejeitavam. Tornava-se, pois, necessário afirmar a antiguidade dessas doutrinas, recorrendo para tal, não só às Escrituras, mas abundantemente ao Pais da Igreja. Refira-se que a *Fórmula de Concórdia*, na sua edição original, chegou a anexar às confissões um *Catálogo de Testemunhas*, onde são citados abundantemente os Pais da *«antiga Igreja pura»*. [16]

A Confissão de Augsburg afirma (Artigo 21; 47.1) que o ensino das igrejas da Reforma *«é baseado claramente nas Sagradas Escrituras e não é contrário ou se opõe ao ensino da igreja cristã universal, ou mesmo ao da Igreja de Roma, na medida em que o ensino desta igreja esteja em conformidade com os escritos dos Pais»*. Esta insistência mantém-se ao longo de todos estes escritos confessionais. A propósito da Santa Ceia, a Fórmula de Concórdia afirma que a compreensão luterana da participação digna na comunhão encontra suporte nos *«antigos pais e mestres cristãos da Igreja»*. [17] A propósito da justificação pela fé, a Confissão de Augsburg afirma que *«para esta posição temos a prova não só das Escrituras, mas também dos Pais»*. [18]

Neste contexto, Santo Agostinho é, de longe, o mais citado dos Pais da Igreja antiga. Por 36 vezes as palavras do *Doctor gratiae* são usadas pelos confessores luteranos. Do conjunto das confissões que o citam, a *Confissão* e a *Apologia da Confissão de Augsburg* são as mais profusas. Por outro lado, entre as 21 obras de Santo Agostinho referidas, a mais citada é, justamente, as *Confissões*, seguida por *Graça e Livre-arbítrio*, *Do Espírito e da Letra*, além do *Livro II contra Juliano*.

2.1. Santo Agostinho nas confissões luteranas

A presença de Santo Agostinho nas confissões luteranas atravessa horizontalmente bastantes doutrinas expostas nestes documentos. Este Pai da Igreja era, de facto, especialmente aceite pelos reformadores no geral e não apenas por Lutero, o qual terá sofrido, por razões evidentes, mais influência do bispo de Hipona. No entanto, também Melanchton e os confessores posteriores a Lutero recorreram abundantemente a Santo Agostinho.

[16] Cf. *Concordia Triglotta*, Concordia Publishing House, St. Louis, 1921, p. 1107.
[17] *Book of Concord* (BC), 580.60; cf. também 581.66.
[18] BC, 111.27.

Confissão de Augsburg e Apologia da Confissão de Augsburg

Escritas em 1530 e 1531, respectivamente, estas confissões destinaram-se a apresentar a Carlos V as razões das posições teológicas dos teólogos, cidades e príncipes que apoiavam Martinho Lutero. Se a primeira é um curto documento de 28 artigos, o segundo título desenvolveu extensivamente as doutrinas que continuavam a ser contestadas pelos teólogos católicos presentes em Augsburg. Em ambos livros, porém, Melanchton preocupou-se em citar profusamente os antigos Pais da Igreja, a fim de refutar a ideia de que os teólogos proponentes pretendiam criar uma nova igreja, com novas doutrinas.

Nestas duas confissões, Santo Agostinho é citado 26 vezes. A relação com este Pai pode ser lida no Art. 27 da Confissão de Augsburg, quando, a propósito dos votos monásticos e do casamento, Melanchton comenta a opinião de Santo Agostinho, afirmando que este *«não é uma personalidade a desconsiderar na Igreja Cristã, embora muitos tenham posteriormente diferido dele»*. [19]

A antropologia agostiniana, ou seja, a sua doutrina do pecado original, com as naturais consequências na compreensão da graça e do livre arbítrio, são, naturalmente, para os confessores luteranos as grandes referências a este Santo. O seu firme combate contra o pelagianismo, levou-o a desenvolver uma antropologia que seria particularmente do agrado dos teólogos protestantes, na sua ênfase da realidade do pecado original, visto como concupiscência, e da total depravação da natureza humana. A Confissão de Augsburg afirma isto no seu artigo II, sobre o *Pecado Original*. Melanchton desenvolve o tema na Apologia, culminando tal argumentação com o reformador a afirmar aos que se opunham a esta compreensão do pecado original: *«Já dissemos anteriormente que Agostinho define pecado como concupiscência. Deixemo-los a discutir com Agostinho, já que esta opinião lhes desagrada»*. [20]

Esta doutrina do pecado original levou naturalmente a recorrer a Agostinho na abordagem de outras doutrinas correlatas: a graça e a justificação, fé e boas obras, a conversão e o livre-arbítrio, entre outras. [21] Também o conceito de Sacramento para os luteranos é influenciado por Santo Agostinho, como Melanchton refere na *Apologia*, no art. XIII, *O número e o uso dos sacramentos*: *«A palavra e o rito têm o mesmo efeito, como Agostinho disse tão bem ao chamar ao sacramento «a Palavra visível»*. [22]

[19] BC, 76.35.
[20] BC, 105.38.
[21] Ver Apêndice.
[22] BC, 212.5.

Artigos de Esmalcalde

Redigidos por Lutero em 1537, os Artigos de Esmalcalde destinavam-se a ser uma confissão aceite e presente pelos teólogos luteranos num eventual e esperado concílio ecuménico, que reunisse as partes teologicamente desavindas, como se pensava que pudesse acontecer no então anunciado concílio de Mântua.

Neste texto, Lutero refere-se a Santo Agostinho em dois artigos. Em primeiro lugar, no artigo sobre a missa, afirma que *«Santo Agostinho não escreveu que exista um purgatório, nem cita qualquer passagem das Escrituras que o constranja a tal opinião»*. [23] A outra referência encontra-se no artigo III da Parte III e é relativa ao pecado original, identificado por Lutero como *«o mal hereditário que nasceu connosco»*, citando Agostinho e Jerónimo. [24]

Grande Catecismo

Escrito, em conjunto com o *Pequeno Catecismo*, em 1529, este texto tem, na sua estrutura catequética, um objectivo essencialmente pedagógico. Lutero, ao contrário do outro catecismo, fez do *Grande Catecismo* um livro não estruturado em perguntas e respostas, portanto, mais expositivo. Em todo o texto, por duas vezes é citado Santo Agostinho. Comentando o 2.º mandamento, e não referindo explicitamente Agostinho, refere-se, no entanto, ao seu pensamento, afirmando o carácter lícito do juramento entre os cristãos, num momento histórico em que essa ideia vinha sendo combatida pelo movimento anabaptista. [25]

Uma segunda citação é equivocadamente atribuída a Hilário, mas é, na verdade, de Agostinho. [26]

Fórmula de Concórdia

Após a morte de Martinho Lutero, várias controvérsias teológicas se levantaram dentro das igrejas que haviam aderido à Reforma. A propósito dos diversos temas em confronto, diferentes teólogos luteranos, liderados por Jacob Andreae e Martin Chemnitz, adoptaram em 1577 a *Fórmula de Concórdia*, única confissão de fé luterana redigida e adoptada depois da morte do Reformador. Embora algumas dessas polémicas se relacionassem particularmente com a tentativa de influência calvinista no meio teológico especificamente luterano e

[23] BC, 295.13.
[24] BC, 308.28.
[25] BC, 373.65.
[26] BC, 453.60.

com as confusões criadas pelas ideias de alguns radicais, os teólogos luteranos redigiram uma confissão onde de novo reafirmavam, em concórdia, a sua fé luterana.

Novamente os temas do pecado original, da conversão e do livre-arbítrio afloram nesta confissão, recorrendo de novo os confessores a Santo Agostinho, a fim de que tais doutrinas fossem reafirmadas. [27]

2.2. As *Confissões* nos escritos confessionais luteranos

Como já foi referido, dentre as citações de Santo Agostinho surgidas no *Livro de Concórdia*, quatro são extraídas das *Confissões*. Não sendo em si um livro essencialmente doutrinário, as confissões luteranas citam-no, contudo, quatro vezes. Duas delas já as referimos. São as duas referências a Santo Agostinho encontradas nos *Artigos de Esmalcalde*, de Lutero, e referem-se, como já dissemos, à argumentação do Reformador contra a existência do Purgatório e, naturalmente, ao pecado original.

A terceira referência às Confissões encontra-se na *Apologia da Confissão de Augsburg*, onde Melanchton cita Agostinho no contexto do Artigo IV, sobre a *Justificação*. Depois de citar Santo Agostinho em *Graça e livre-arbítrio*, onde afirmava que Deus nos guia à vida eterna *«não pelos nossos méritos, mas segundo a sua misericórdia»*, Melanchton também busca nas *Confissões* o suporte para esta ideia: *«Ai da vida humana, ainda que seja a mais louvável, se for julgada sem misericórdia»*. [28]

A última das citações, encontramo-la na *Fórmula de Concórdia*, na sua Declaração Sólida, Artigo I, sobre o Pecado Original. Na sua afirmação da doutrina correcta, os confessores apoiaram-se em Agostinho e na sua identificação e condenação da heresia maniqueísta.

Conclusões

De Santo Agostinho tiveram Lutero e os confessores Luteranos uma alta consideração teológica. Embora toda a hermenêutica luterana repouse no princípio de a Escritura se interpretar a si própria, não só a necessidade, mas também a própria convicção, levaram os reformadores luteranos a apoiar-se profusamente nos Pais da Igreja. Entre eles, Santo Agostinho foi o que deixou uma marca mais indelével em toda a construção teológica luterana. Não só em aspectos de pormenor, como em doutrinas mais importantes e decisivas para a

[27] Ver Apêndice.
[28] BC, 157.322.

compreensão do processo salvífico. Relativamente aos primeiros, citarei três: Lutero manteve sempre até às vésperas do seu casamento as suas vestes de monge agostinho ermita; foi o único reformador que manteve nos seus escritos a expressão *Santo Agostinho*; em terceiro lugar, no seu *Pequeno Catecismo*, manteve a divisão dos *Dez mandamentos* da forma ocidental, que remonta a Santo Agostinho, dividindo as tábuas da lei em três mais sete mandamentos, tornando a Igreja Luterana uma das poucas igrejas que seguem esta divisão da Lei.

Quanto à teologia, Lutero manteve-se fiel à sua formação agostiniana, particularmente nos mesmos temas queridos ao santo de Hipona, tendo aí sido seguido pelos teólogos que o sucederam.

Significa isto que havia uma identificação plena entre Agostinho e o luteranismo? Não, de todo. Esta importante e indelével influência está, também ela, subordinada ao mesmo princípio hermenêutico da *Sola Scriptura*, que o próprio Lutero definiu, e que se encontra exposto na *Fórmula de Concórdia*: *«Outros escritos de mestres antigos ou modernos, seja qual for o seu nome, não devem ser colocados ao mesmo nível das Sagradas Escrituras. Cada um deles deve estar subordinado às Escrituras e só deve ser recebido como testemunha do modo como a doutrina dos profetas e dos apóstolos foi preservada nos tempos apostólicos»*. [29] Quer dizer, Lutero e os confessores luteranos aceitaram Agostinho nas doutrinas em que entendiam que o Santo de Hipona concordava com as Escrituras. Por exemplo, relativamente ao pecado original, que, obviamente, não foi Agostinho que inventou, Lutero e os Reformadores citam o Santo justamente porque este se apoiava em S. Paulo!

Neste contexto Lutero e os confessores se relacionaram e colocaram Santo Agostinho, do qual, de uma forma particularmente sentida, Martinho Lutero reclamou face a Erasmo de Roterdão: *»...embora também Agostinho, que tu preteres, seja todo meu»*. [30]

Apêndice

Obras de Santo Agostinho citadas nas Confissões Luteranas (entre parênteses, a referência do Livro de Concórdia, ed. Tappert): *De Spiritu et Litera*, XIX, 34 (43. 13); 13, 22 (120. 87); 29, 51 (122. 106); *Tractatus in Iohannis epistulam as Parthos*, X, 2 (45. 26); *Ep. 54*, 2: 2 (66:17); cap. 3 (453. 60); *De bono viduitatis*, 9 (76. 35); *Contra Petiliano epistolam*, 11, 28 (85. 28); *De trinitate*, XII,

[29] BC., 464.2.
[30] Cf. nota 8.

7, 12, 14 (103. 22); *De nuptiis et concupiscentia*, I, 24, 27 (103. 24); I, 25 (105. 36); *Contra Iulianum*, II, 3 (105. 37); IV, 9ss (105. 41); II, 8, 23-30 (525. 23); *De natura et gratia*, 40, 47 (111. 29); 19, 21; 20, 22 (518. 54); *De gratia et libero arbitrio*, 8, 19 (111. 33); 9: 21 (157. 322); VI, 9, 15 (161. 356); *Retractationes*, I, 19: 3 (130. 172); *Confessiones*, IX, 13 (157. 322); IX, 11, 13 (295. 13-15); II, 2; X, 30 (308. 28); V, 10, 18 (513: 30); *Ep. ad cath. contra Donatistas*, VI, 15, 2 (168. 400); *De peccatorum meritis et remissione*, II, 34: 56 (208. 161); *De civitate Dei*, XXI, 26:4 (209. 167); *Tractate 80*, sobre João 3, (212. 5); (214. 23); *Contra duas epistulas Pelagianorum ad Bonifacium Papam*, I, 19, 37 (471. 15); *Enarratio in Psal. 140: 9* (513. 30); *Enarratio in Psal. XXV*, II, 1 (537. 81); *De vera et falsa poenitentia* (Pseudo-Agostinho), 19: 35 (205: 148); *De ecd. dogm.* (Pseudo-Agostinho), 24 (209: 168); *Hypognosticon contra Pelagianos et Coelestinianos*, III, 4, 5, atribuído a Santo Agostinho (39.4).

A recepção de Santo Agostinho na Antropologia Filosófica

Joaquim de Sousa Teixeira
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

«...les Confessions *(400), où sont présentes toutes ses idées philosophiques.»* [1]

Que Agostinho é «recebido» na Antropologia Filosófica? Em linhas muito gerais, podemos dizer, evitando as falsas oposições: o metafísico e o existencial; o neo-platónico que tem uma visão essencialista e metafísica do mundo e da natureza humana e o cristão convertido que explora as temáticas existenciais da reflexão interior, da vida, da culpa, da salvação, da temporalidade, do sentido ético-sapiencial, etc.; o filósofo neo-platónico de *De immortalitate animae* e *De quantitate animae* e o autor cristão de *Confessiones*, *De Trinitate* e *De Civitate Dei;* o Doutor da Graça que nos legou o *De libero arbitrio* e o *De gratia et libero arbitrio*... Acima de tudo, porém, a Antropologia Filosófica «recebe» o autor das *Confissões*, quer porque nelas perpassa quase todo o seu pensamento, quer sobretudo porque o filho de Mónica nelas se auto-retrata como tipo *de todo o homem* à busca da sua «definição» — desde a errância moral e intelectual até ao pleno encontro com Deus na descoberta de Cristo e da sua Igreja.

O Agostinho que é «recebido» na Antropologia Filosófica tem de ser integralmente assumido, já que não faz sentido forçar a distinção entre o filósofo e o teólogo, embora o círculo hermenêutico da *fides* e do *intellectus* pressuponha a sua não identificação formal. Este é o motivo principal que nos leva a entender aqui a Antropologia Filosófica num sentido muito amplo — uma Antro-

[1] E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XII^e siècle* (Paris, 1986²), p. 127.

pologia Filosófica aberta às questões metafísicas e religiosas, de certa maneira propedêutica de uma Cristologia Filosófica.

A Antropologia Filosófica constitui-se como disciplina autónoma sobretudo com M. Scheler. Por isso daremos especial importância aos receptores contemporâneos de Agostinho, deixando de parte as épocas anteriores, onde seria mais fácil encontrar citações agostinianas nos antigos tratados *De anima* ou na clássica *Psicologia Racional* e/ou *Psicologia Metafísica*.

Como nos queremos restringir à «recepção» de alguns temas antropológicos de S.to Agostinho, a exposição terá um carácter historiográfico, sendo em grandíssima parte tributária de Samek Lodovici, cujas palavras aplicamos a nós próprios com redobrado alcance: «Apresentar de forma sintética as grandes linhas da historiografia de Agostinho é coisa que não pode ser realizada sem o requisito da ignorância...». [2]

A propósito da «recepção» genérica do espírito agostiniano na Antropologia Filosófica podemos enumerar alguns tópicos significativos, que nos abstemos de desenvolver: em Husserl, o carácter de interioridade próprio da meditação filosófica (o «homem interior» como habitação da verdade); em Scheler, a presença do eterno no homem e a permanência frutífera do platonismo; em Heidegger, a temporalidade existencial; em Groethuysen, na esteira de Dilthey, o filosofema da vida e da sua irrefragável certeza, acompanhado do tema da vontade; em Jaspers, a pertinência das situações-limite e das cifras de transcendência; em Cassirer, a mudança radical na apresentação do homem e da razão: por causa do pecado e da queda, a razão perdeu o estatuto épico que detinha nos gregos, tornando-se a antropologia agostiniana uma antropologia dramática. [3]

A fim de concretizar alguns destes tópicos, enriquecendo-os com outras perspectivas, iremos deter-nos nos seguintes pontos: 1) a «definição» do homem; 2) o conhecimento; 3) a alma; 4) a vontade e o amor; 5) a filosofia do tempo, da história e do mundo; 6) a concupiscência e o pecado original.

[2] E. S. LODOVICI, «Agostino», in V. Mathieu (a cura di), *Questioni di storiografia filosofica, I: Dai presocratici a Occam* (Brescia, 1975), pp. 445-501 (Introdução bibliográfica e Antologia).

[3] Cf. E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* [1929] = *Husserliana*, Band I (Den Haag, 1950[1]), V Meditação, in fine; M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* [1927] (Tübingen, 1984[15]) [=*Gesamtausgabe* 2], 2.ª secção; IDEM, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927] (Frankfurt/M., 1975) [= *Gesamtausgabe* 24], passim; M. SCHELER, *Vom Ewigen im Menschen* (v. infra); B. GROETHUYSEN, *Philosophische Anthropologie* (München-Berlin, 1928-1931), cap. VI; K. JASPERS, *Die grossen Philosophen* (München, 1957), pp. 319-396; E. CASSIRER, *An Essay on Man* (Yale, 1944), I Parte, cap. 1, 2.

1. A «definição» do homem

Um dos filosofemas antropológicos mais conhecidos de Agostinho que o filiam, *in recto*, na herança neo-platónica é o do homem como «uma alma racional que se serve de um corpo mortal e terrestre». Torna-se óbvio que o ponto nodal que mais questões críticas levantou na recepção da antropologia agostiniana diz respeito precisamente ao enigma das relações entre a alma e esse seu «instrumento». Uma das interpretações mais radicais da antropologia agostiniana em termos de uma antropologia eminentemente teocêntrica é a do protestante E. Dinkler [4], segundo o qual não se pode falar em Agostinho de uma verdadeira e própria «unidade substancial», mas quando muito de uma relação vital entre alma e corpo. O teocentrismo da antropologia consiste na tese de que «o homem como puro ente, como entidade separada, tomado isoladamente [isto é, sem a referência constitutiva a Deus], é *nihil*». Na expressão utilizada por S. Tomás e outros sobre a opinião dos platónicos quanto à famigerada querela em torno da união de alma e corpo, o homem seria em essência uma «anima utens corpore». Para Dinkler o dualismo antropológico agostiniano acabaria por identificar a corporeidade com o mundo e com o pecado; o próprio carácter de instrumento atribuído ao corpo seria mais uma meta a atingir através da libertação ético-espiritual do que propriamente um dado de facto; aqui e agora, por causa da concupiscência e do pecado, o nosso corpo é mais um «corpo de morte», uma «tenda», na tão conhecida imagem paulina que prolonga, no contexto da *existência cristã*, a velha doutrina órfico-pitagórica da identificação entre *soma* e *sema* que nunca terá desaparecido integralmente da antropologia agostiniana.

E. Gilson [5] ameniza este tipo de leitura. Também a respeito da antropologia agostiniana se verificaria a clássica diferença, na recepção historiográfica, entre um Agostinho mais «protestante» e um outro mais «católico». É claro que a «definição» do homem acima trazida denota uma clara influência do platonismo — um dos temas que, aliás, mais percorre as *Confissões*. Contudo, não é preocupação fundamental de Agostinho demorar-se tanto nas dificuldades

[4] *Die Anthropologie Augustins* (Stuttgart, 1934).

[5] Cf. *Introduction à l'étude de Saint Augustin* (Paris, 1949[3]), p. 58. Cf. igualmente E. GILSON, *La philosophie au Moyen Age. Des origines patristiques à la fin du XII[e] siècle* (Paris, 1986[2]), pp. 115-138 (=«Le platonisme latin au IVe siècle»). «Ce néoplatonisme diffus ne mériterait en effet pas tant de retenir l'attention, s'il n'était comme le sol même sur lequel est né la doctrine de saint Augustin...» (p. 125).

ontológicas e metafísicas suscitadas pela tese do corpo-instrumento — e *a fortiori* a do corpo-tumba —, quanto evidenciar o seu interesse moral. Uma vez que o bem supremo é eminentemente de ordem espiritual, importa sobremaneira relevar, na definição do homem, a «parte» que com ele está mais em conexão, o espírito.

Ainda mais «ortodoxa» e «católica» parece ser a interpretação daqueles que, como F. Van Steenberghen [6], sublinham a evolução do pensamento agostiniano no sentido da «união substancial» de corpo e alma, bem como da unidade *natural* do homem, colocando o Hiponense a meio caminho entre o hilemorfismo aristotélico e o assim denominado dualismo platónico. Não será, porém, abusivo falar de unidade *natural*? Na verdade, o tema da união de corpo e alma complexifica-se ainda mais se se tiver em conta o dogma cristológico da união hipostática. Assim sendo, não é de espantar que alguém chegue a afirmar ser a união de corpo e alma «nem acidental, nem substancial, mas hipostática; a unidade do homem é então uma unidade de duas naturezas em uma só pessoa — a da alma evidentemente». [7]

2. A doutrina do conhecimento

A doutrina gnoseológica de um pensador faz sempre uma profunda unidade com a sua filosofia antropológica. O tema do conhecimento, portanto, não pode ser omitido numa análise, mesmo que sumária, da recepção de Agostinho na Antropologia Filosófica. Acresce ainda o facto de o tratamento desta problemática ser abundante e explícito quer em Agostinho quer nos seus receptores; além disso, a análise do conhecimento, sobretudo do conhecimento de Deus, percorre muitas páginas das *Confissões*. Servindo-nos da clássica distinção bergsoniana [8], podemos dividir duas linhas de conhecimento em Agostinho: a conceptual (exterior) e a religiosa (interior), questionando em seguida se porventura não haverá uma terceira que se consubstancie como a sua síntese.

[6] Cf. «La philosophie de Saint Augustin d'après les travaux du centenaire», in *Revue Néoscholastique de Philosophie* (1932-1933), pp. 252-255.

[7] C. COUTURIER, «La structure métaphysique de l'homme d'après saint Augustin», in *Augustinus Magister* (Paris, 1954), vol. I, p. 550.

[8] A distinção, em S.to Agostinho, entre conhecimento conceptual e religioso é preconizada, entre outros, por J. HESSEN, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin-Bonn, 1931), que defende a oposição irredutível entre a metafísica agostiniana do conhecimento (onde Deus é simultaneamente condição necessária do real e do pensamento) e a noética tomista.

2.1. O conhecimento conceptual

As interpretações mais significativas do pensamento conceptual em Sto. Agostinho reduzem-se a estas três: a abstractiva, a eidético-ontologista e a neo-platónica. Embora a passagem referente à iluminação mais comentada seja *De Trinitate*, XII, 15, 24, perpassam pelas *Confissões* inúmeras alusões ao tema, nomeadamente o célebre «êxtase de Ostia». [9]

a) São sobretudo alguns neo-escolásticos concordistas que se esforçam por interpretar a doutrina da iluminação agostiniana em termos de abstracção aristotélico-tomista. [10] A iluminação da mente por parte de Deus significaria apenas que é Deus quem cria e conserva o nosso intelecto, o qual «abstrai» os universais dos «fantasmas» sensíveis. Este tipo de interpretação, porém, implicaria a defesa da passividade-corporeidade da sensação, o que contraria a tese agostiniana da sensação como «acto da alma». [11]

b) A linha eidético-ontologista, por seu lado, em polémica com a precedente, faz uma releitura da doutrina da iluminação à luz da filosofia neo-kantiana e fenomenológica, realçando o papel da teologia da experiência do divino. O facto de as ideias serem contempladas directamente *in Deo* seria uma espécie de versão metafísica e teológica da tese puramente filosófica da *phenomenologische Wesensschau*. M. Scheler exprime a convicção de que «nem no terreno da filosofia de S. Tomás, nem na base da filosofia kantiana o conhecimento natural de Deus pode desempenhar a sua tarefa unificadora. Esta só se cumprirá quando o núcleo do agostinismo for libertado do seu invólucro histórico e repensado e aprofundado por meio da fenomenologia. (...) Só então emergirá melhor aquele contacto imediato da alma com Deus que Agostinho experimentou na experiência do seu grande coração e procurou exprimir por meio da filosofia neo-platónica. Só uma *teologia da experiência do divino* é que nos pode desocultar as verdades perdidas de Agostinho.» [12] É claro que uma posição deste tipo se presta facilmente à acusação de propender para o ontolo-

[9] *Conf.*, IX, 10. Cf. P. HENRY, *La vision d'Ostie* (Paris, 1938).

[10] Veja-se, por todos, C. BOYER, *L'idée de vérité dans la philosophie de Saint Augustin* (Paris, 1920).

[11] Cf. M. F. SCIACCA, *S. Agostino* (Brescia, 1949), pp. 164-168. «Se la sensazione implica il sentir di sentire (come dirà il Campanella), non è solo *passio corporis*, ma anche *attività dell'anima*, altrimenti l'uomo non avrebbe la coscienza delle impressioni ricevute. (...) *Anima non latet:* sentire una sensazione non è del corpo, ma dell'anima per mezzo del corpo: *sentire non est corporis, sed animae per corpus* [*De Genesi ad litt.*, l. III, c. 5, n. 7].» (p. 164).

[12] Preâmbulo à 1.ª edição de *Vom Ewigen im Menschen* (1920).

gismo (intuição da mesma essência divina), quando no santo não se encontra a tese do conhecimento imediato de Deus. [13]

c) Por fim, a linha neo-platónica, defendida por Gilson [14], põe de lado quer a tentativa concordista de quase identificar a doutrina da iluminação com a do intelecto agente aristotélico-tomista, quer a tentação ontologista. Contra o extremismo ideogenético de Portalié [15] — para quem a iluminação consistiria na infusão das noções ou ideias normativas já «prontas» — defende o grande historiador da filosofia medieval que o papel da iluminação consiste antes de mais em fornecer ao juízo da mente aquele tipo de *certeza* que permite captar o carácter necessário e eterno dessas ideias (as *verdades eternas*). Este tópico da *certeza* terá o seu prolongamento na filosofia cartesiana e, segundo alguns Autores, como o referido B. Groethuysen, marca uma das maiores influências de Sto. Agostinho na Antropologia Filosófica contemporânea, entendida, a partir de Dilthey, como *filosofia da vida*.

2.2 O conhecimento religioso (ou interior)

Na opinião de C. Butler [16], Agostinho é o «príncipe dos místicos». O seu misticismo, porém, é diferente do do Pseudo-Dionísio, para quem o encontro com Deus se dá na obscuridade luminosa da «nuvem» do não-saber (recorde-se o símbolo da «treva luminosa» em *Os nomes divinos*). A teologia mística agostiniana, ao invés, é uma autêntica experiência religiosa em que se é verdadeiramente iluminado pela luz e onde o objecto de contemplação é o próprio Deus pessoal — e não, como no platonismo, as mais altas verdades filosófico-teológicas. Por isso, há que integrar dois elementos: a «visão intelectual» das coisas divinas e «a paixão devoradora» do amor de Deus. É conhecida a querela que esta interpretação suscitou nos anos vinte, a ponto de terem surgido reacções antagónicas à obra de Butler. Uns [17] chegam mesmo a negar a existência de um «misticismo agostiniano». Agostinho situar-se-ia no âmbito racional teorético-cognoscitivo; a sabedoria que culmina todo o processo é um dom da graça habitual e não infundida com o sentimento específico da experiência mística — a passividade. Outros, como P. Henry [18], acentuam a diferença entre o «êxtase de Ostia» e a visão de Milão. Enquanto esta última manifesta um carácter especulativo e metafísico, a de Ostia, apesar de a roupagem linguística ser plotiniana, revela uma verdadeira experiência a um tempo *mística* e *cristã*, como se depreende do seguinte passo: «Se esta contemplação se continuasse e se todas as outras visões de ordem muito inferior cessassem, se unicamente esta arrebatasse a alma e a absorvesse, de tal modo que a vida eterna fosse semelhante a este vislumbre intuitivo, pelo qual suspiramos: não seria isto a realização do 'entra no gozo do teu Senhor' [*Mt* 25, 21]? E quando sucederá isto? Será quando todos 'ressuscitarmos'? (...) Minha mãe então disse: 'Meu filho, quanto a mim, já nenhuma coisa me dá gosto nesta vida'.» [19] A presença da mãe revela-se aqui decisiva. Com efeito, perguntando-lhe o filho se o êxtase em que estavam imergidos se assemelhava ao que Paulo anunciara para depois da ressurreição, ela responde balbuciando que já se encontra mais na vida definitiva do que na terrena.

2.3. Para lá da oposição

Uma posição hermeneuticamente mais produtiva parece ser a defendida por Ivanka [20], que pretende superar o famigerado dualismo gnoseológico de Agostinho, unindo entre si as pontas dos dois tipos anteriores de conhecimento e fechando assim o círculo. Este Autor enxerta a gnoseologia agostiniana na sua antropologia de fundo, mais precisamente na doutrina da alma haurida do platonismo cristianizado. A S.to Agostinho interessa mais fundar uma teoria da aspiração concreta e amorosa de Deus do que estabelecer uma teoria do conhecimento conceptual. É certo que a alma não é divina, mas pode tornar-se semelhante a Deus através da orientação da vontade concedida pela graça (o *amor Dei*). Daqui derivam dois corolários gnoseológicos: 1) o conhecimento de si e o conhecimento de Deus interpenetram-se, havendo entre ambos uma causalidade recíproca; 2) a alma, mesmo antes do conhecimento místico e antes da orientação da vontade por obra da graça divina, tem em si um conheci-

[13] Cf. J. GEYSER, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung Max Schelers* (Münster, 1923). Quando o Hiponense nos fala de uma visão da luz eterna, não pretende falar de um *intueri Deum*, mas de um *intueri veritatem*, ou seja, de uma visão da Verdade divina que corresponde ao «aspecto lógico da divindade, à parte racional da Essência divina» (J. HESSEN, *op. cit.*, p. 211).

[14] *Introduction*...., pp. 116-120.

[15] E. PORTALIÉ, «Augustin», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, col. 2336-2337.

[16] Cf. C. BUTLER, *Western Mysticism. The Teaching of Augustine, Gregory and Bernard on Contemplation and the Contemplative Life* (London, 1922).

[17] Cf. E. HENDRIKX, *Augustins Verhältnis zur Mystik. Eine patristische Untersuchung* (Würzburg, 1936).

[18] Cf. *La vision d'Ostie*, pp. 15-103.

[19] *Conf.* IX, 10.

[20] Cf. E. V. IVANKA, «Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustin» [1938], in *Plato christianus* (Einsiedeln, 1964), pp. 189-222.

mento de Deus *actual* e não só potencial, um obscuro saber prévio que é também um amor prévio. As raízes teóricas desta tese — que distingue Agostinho daqueles Padres da Igreja para os quais o carácter desse tipo de saber é apenas potencial — encontram-se na conaturalidade platónica (συγγένεια, parentesco) entre a alma e Deus. Desta forma, o conhecimento prévio *natural*, o conhecimento *místico* (de Deus e da própria interioridade) e finalmente a *visão beatífica* (esta sim só *post mortem*) não são substancialmente heterogéneos entre si, situando-se antes numa idêntica trajectória. Estamos perante *um mesmo conhecimento* com três graus diversos de participação, longe da divisão plotiniana entre conhecimento místico do Ἕν e conhecimento conceptual do Νοῦς». Assim, o conhecimento das coisas fora de Deus enxerta-se de algum modo no conhecimento místico de Deus. Aliás, o axioma tomista do «conhecimento *implícito* de Deus em tudo o que se conhece» não anda longe desta inspiração fundamental. Ora, o tópico da alma naturalmente aberta à visão beatífica conserva hoje toda a sua actualidade, mormente naquelas Antropologias Filosóficas que não enclausuram o homem na imanência intra-mundana.

3. A doutrina da alma (a analogia e a Trindade)

Não se trata de apresentar aqui a doutrina agostiniana da alma nem as subtis diferenciações entre alma, mente e espírito. Limitando-nos tão-só à recepção de Agostinho na Antropologia Filosófica, sublinharemos apenas dois temas: a alma e a analogia, a alma e a Trindade.

Haverá em Agostinho um conceito de analogia? E. Przywara [21], mestre de E. Stein, K. Rahner e H. U. Von Balthasar, descobre na alma agostiniana duas polaridades, uma horizontal e outra vertical. A primeira é horizontal-*analógica* e manifesta-se nos pares sensível/inteligível, exterior/interior, temporal/eterno; a segunda diz respeito a uma *analogia* de tipo vertical — à relação polar entre a alma e Deus. Como é que se conectam, na alma, estes opostos em tensão? Num primeiro momento a sua analogia (ἀνά) seria desequilibrada pela analogia vertical (ἄνω) e posteriormente recomposta pelo movimento de Deus em direcção à alma. O ἀνά da relação analógica da alma nos contrários é não só perpendicularmente atravessado pela relação da alma com Deus, mas este mesmo ἄνω traz consigo a tensão entre um «para cima» (para Deus) e um «para baixo» (a partir de Deus). Esta seria a analogia agostiniana: o movimento ascensional da alma resolve «para o alto» as tensões do ἀνά, ao passo que o movimento «para baixo» propõe ao ἀνά um equilíbrio vindo de cima.

[21] Cf. *Analogia entis* (Einsiedeln, 1962 [1932¹]), pp. 163-171.

Quanto ao segundo ponto — a relação entre a doutrina da alma e a teologia trinitária — é significativa a posição de M. Schmaus. [22] Agostinho, na tentativa de compreensão da Trindade, parte da natureza divina para chegar às Pessoas, contrariamente ao esquema grego, que parte das Pessoas para chegar à unidade divina. Por outras palavras, teríamos dois quadros distintos, um metafísico-essencial, outro histórico-salvífico: ora, só se pode orar a uma Pessoa, não a uma essência... Para resolver esta tensão tem de se subordinar o quadro metafísico ao existencial. Por consequência, embora Agostinho tenha uma concepção metafísica da Trindade, não deixaria de ser, mesmo neste campo, um teólogo existencial... Estudos mais recentes, porém, trazem a lume outras harmónicas. [23] Assim, o santo teria descoberto Deus e a Trindade na leitura dos *libri platonicorum* e só ulteriormente é que descobriu Cristo em S. Paulo, havendo pois um corte entre a Trindade «imanente» (metafísica) e a Trindade «económica» (histórico-salvífica). Se para os Capadócios só se chega à Trindade a partir das «missões divinas» — e portanto da Incarnação do Verbo —, para Agostinho permanece válida a possibilidade ideal de se conhecer a Trindade sem a Incarnação, como aconteceu com os platónicos. Basta recordar a anagogia de cariz plotiniano (da *Razão* que ilumina ascende-se ao *Intelecto* e termina-se no *Princípio* supremo), contrabalançada pela ontologia trinitária descendente de Porfírio (o *Bem*, o *Verdadeiro* e a *Ordem*), posições estas que confluem naquela síntese de compromisso que é a «teoria psicológica» do *De Trinitate*.

4. A vontade e o amor

A recepção da doutrina agostiniana do amor na Antropologia Filosófica verifica-se exemplarmente em duas teses complementares — a do luterano A. Nygren e a do anglicano J. Burnaby. [24] A sobejamente conhecida tese de Nygren deixa-se resumir do seguinte modo: Agostinho seria o autor da síntese do *eros* grego (amor interessado) com a *ágape* cristã (amor oblativo), da qual resulta a *caritas* cristã, dominante até à Reforma e, não obstante as aparências, tributária da doutrina platónica do *eros*. Lendo as *Confissões* sob este prisma, parece efectivamente que domina, no tema da busca de Deus, o apaziguamento do coração humano. Para alguns intérpretes o genitivo da expressão *amor Dei* seria

[22] Cf. *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus* (Münster, 1967 [1927¹]).

[23] Cf., por exemplo, O. DU ROY, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391* (Paris, 1966).

[24] Cf. A. NYGREN, *Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe* [ed. sueca de 1930-1938] (Gütersloh, 1937); J. BURNABY, *Amor Dei. A Study of St. Augustine's Teaching on the Love of God as the Motive of Christian Life* (London 1960 [1938¹]).

um genitivo apenas objectivo. Paralelamente, usando a terminologia da Escola, o «fim último subjectivo» (a felicidade, tópico que atravessa todas as páginas das *Confissões*) parece prevalecer sobre o «fim último objectivo» (Deus).

Em contraponto à tese de Nygren, Burnaby, que segue explicitamente os intérpretes católicos, rejeita o carácter irremediável da oposição, em Agostinho, entre *ágape* desinteressada e *eros* necessitado, entre o *amor Dei* e o *amor sui*. O *amor Dei* não funciona como meio para um fim, não se confunde com o amor eudemonista de um *Summum Bonum* que, uma vez alcançado, desapareceria. Isso seria entender mal o significado do *frui* agostiniano (*amore alicui rei inhaerere propter seipsam*). Fruir é aderir a algo *no* amor (gozo e posse) e não *por meio* do amor (desejo). Deus é simultaneamente *gratis amandus* e *praemium* para aquele que O ama.

Quanto à querela em torno do voluntarismo agostiniano, já presente na oposição interpretativa de Escoto e Tomás de Aquino, registe-se a posição clássica de W. Kahl e O. Zänkler[25], segundo os quais Agostinho teria revolucionado o intelectualismo pagão com o seu voluntarismo. Esta posição domina os meios protestantes e anti-tomistas dos anos vinte do nosso século e está igualmente presente em intérpretes católicos, como Gilson.[26] Outros estudiosos, no lado oposto, falam do intelectualismo agostiniano, uma vez que o princípio «Deus é Amor» nunca pode andar disjunto do princípio «Deus é Luz».[27] Também aqui é boa regra não cair em *ismos* demasiado fáceis, exagerando algumas expressões retiradas do contexto. Notam os eruditos que o passo mais trazido e mal tratado é este: «Voluntas est quippe in omnibus, immo nihil aliud quam voluntates sunt.»[28] Tal asserto, porém, refere-se ao facto de a qualidade moral das paixões depender do tipo de vontade que lhes subjaz e não à pretensa autarcia de uma vontade oposta ao intelecto.

Nos seis contextos histórico-filosóficos em que P. Ricoeur situa a filosofia da vontade[29], o segundo, a seguir ao aristotélico ou ético, é o agostiniano ou teológico. A filosofia da vontade de Aristóteles só desenvolveu todas as suas virtualidades no Ocidente cristão através da mediação da reflexão propriamente filosófico-teológica, em que sobressai a figura do autor das *Confissões*. Foi assim que ela afectou toda a Antropologia Filosófica, pelo menos até Kant. Isto

[25] W. KAHL, *Die Lehre vom Primat des Willens* (Strassburg, 1886); O. ZÄNKER, *Der Primat des Willens vor dem Intellect bei Augustin* (Gütersloh, 1907).
[26] Cf. *Introduction...*, pp. 1-10.
[27] Cf., por todos, F. CAYRÉ, *La contemplation augustinienne* (Paris, 1929), pp. 251 e segs.
[28] *De Civitate Dei*, XIV, 6.
[29] «Volonté», in *Encyclopaedia Universalis*, vol. 16 (Paris, 1973), pp. 943-948. Servimo-nos da nossa dissertação *Ipseidade e Alteridade. Uma leitura da obra de Paul Ricoeur* (Lisboa, 1994), pp. 37-39.

deu-se de um tríplice modo. Em primeiro ligar, a psicologia da vontade foi-se aprofundando, tendo por fundo a meditação agostiniana sobre o *mal* e o pecado; no dizer de Hegel, com o Cristianismo introduziu-se o «infinito da reflexão», uma «nova forma do mundo», a que pertence a apreensão da vontade como infinita. «A metafísica aristotélica da acção enriquece-se com a metafísica agostiniana do desejo de Deus».[30] Na experiência do pecado a vontade revela-se naquela sua terrível grandeza de poder negar o ser, de «falhar», de «afastar-se *de* Deus» e «voltar *para* as criaturas». O *posse peccare* é um *modus defectivus* da vontade, uma vez que o mal não é substância, mas *defectio*. Esta é uma tese maior da antropologia agostiniana que, através do Pseudo Dionísio, transita para a filosofia medieval. Como veremos ainda, Agostinho conceptualiza o «pecado original» na dupla polémica contra a *exterioridade* dos maniqueus e contra o *voluntarismo* pelagiano. Em segundo lugar, a reflexão agostiniana influenciou a Antropologia Filosófica por causa da elaboração da já referida «psicologia divina» das faculdades. Deus seria conhecimento, vontade e potência. A vontade humana encontraria aqui o seu paradigma — pois em Deus a *vontade* forma uma perfeita unidade com o *saber* e o *poder* absolutos, sendo de algum modo a sua síntese. Ao reivindicarmos hoje para a liberdade o estatuto de liberdade humana *ou* finita, fazemo-lo em contraposição a todas as formas teológicas — religiosas ou laicas — de infinitização da vontade. É o conceito de uma vontade pura que, em alguns medievais, vai moldar a forma-limite a partir da qual a finitude da vontade se deixa tematizar. Assim, a vontade seria a um tempo *finita* e *infinita* — *infinita* enquanto «imagem de Deus», enquanto poder indiviso de dizer sim ou não, *finita* enquanto iluminada por um entendimento limitado (recorde-se Descartes) e nem sempre obedecida pelas forças rebeldes do corpo. Por fim, a reflexão agostiniana ajudou a compreender melhor o *poder* da vontade através do duplo tema da predestinação e da graça, tema que está na origem do grande debate que, iniciado em S. Paulo, passa por Agostinho, Lutero e Calvino, tendo animado toda uma célebre controvérsia nos séc. XVII e XVIII.

5. A filosofia do tempo, da história e do mundo

5.1 A filosofia do tempo

A reflexão sobre o «tempo da alma» é dos tópicos agostinianos que, juntamente com o da interioridade, maior e melhor recepção obteve na Antropolo-

[30] «Volonté», p. 944b.

gia Filosófica do século XX, nomeadamente na de pendor fenomenológico existencial e hermenêutico. O lugar mais frequentado é o incontornável Livro XI das *Confissões*. De certo modo pioneiras são a interpretação husserliana da «vivência interior» do tempo e a análise heideggeriana da memória nas *Confissões* e da temporalidade existencial em *Sein und Zeit* (devedora em muito ao Kierkegaard «agostiniano» e elogiosa de Bergson — o que é raro no filósofo da Floresta Negra). Herdeiro de todas estas análises é P. Ricoeur[31], que inaugura o tratamento da aporética da temporalidade pela contraposição de Agostinho («o tempo da alma») a Aristóteles («o tempo do mundo»). Ricoeur serve-se explicitamente do contributo de E. P. Meijering, que dedica um estudo ao Livro XI das *Confissões*.[32] Porque estamos a apontar tão-só as grandes linhas da recepção do Hiponense na Antropologia Filosófica, não nos podemos deter sobre o legado agostiniano que, directa ou obliquamente, atravessa estas boas análises.

Um dos estudos mais importantes e divulgados sobre a filosofia agostiniana do tempo, subjacente à sua teologia da história, é o de J. Guitton[33], bastante marcado pela linha existencial kierkegaardiana e heideggeriana, onde o tema da culpabilidade conexa com o tempo desempenha um papel central. Assim, enquanto para Plotino o ideal do sábio é a passagem, num acto de *conversão intelectual*, do tempo para a eternidade, passagem esta que anula o tempo, para o Hiponense o trânsito para a eternidade processa-se por uma *conversão moral* na história. Ora, como só a culpa é que nos revela o movimento desta, a conversão tem de acontecer no tempo da vida, desocultado pela culpa. O tempo é pois factor de progresso, o acontecimento é reabilitado e não esvaziado como se fosse um puro acidente da vida; é no tempo que se supera o negativo. A conversão moral salva o pecador convertido da dispersão e da desordem. No presente da conversão o convertido recolhe, numa única unidade de duração, o próprio passado e o futuro, numa simultaneidade ordenada. O tempo vence o mal.

Este trabalho sobre a *justificação existencial do tempo*, porém, encerra muitos aspectos ultrapassados, como bem mostrou H. I. Marrou.[34] Fazer de Agostinho um filósofo existencial é um anacronismo e esquece toda a sua herança platónica. A filosofia agostiniana é uma filosofia da essência e, por isso, o tempo é de alguma maneira um defeito. É certo que uma das chaves hermenêuti-

[31] Cf. *Temps et Récit, III: Le temps raconté* (Paris, 1985), pp. 19-36.
[32] Cf. *Augustin über Schöpfung, Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse* (Leiden, 1979).
[33] Cf. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin* (Paris, 1933³).
[34] Cf. *L'ambivalence du temps et de l'histoire chez saint Augustin* (Paris, 1950), especialmente pp. 73-76.

cas das *Confissões* é o *cor inquietum* e o tempo é uma *distensio animi*, mas para se «resolverem» finalmente — o primeiro em *fruitio* e o segundo em *aeternitas*. O Ser, em sentido próprio, como se depreende de tantos passos das *Confissões*, procura libertar-se, senão do tempo, pelo menos da sua decorrência. Mesmo do ponto de vista existencial, o tempo não é só tempo de salvação, mas — e sobretudo — tempo de prova e de dor. Deste ponto de vista têm razão os pensadores, como E. Cassirer, que colocam a Antropologia Filosófica do Doutor da Graça mais na linha do *drama* que na órbita da *épica*. A procura de uma certa evasão do tempo não é, por consequência, um dado apenas grego; também o cristão experimenta o tempo como ambivalente — tempo de natureza ferida e de graça, tempo de pecado e de salvação. Tal tempo confere à história a sua radical ambiguidade.

Associado ao tema do tempo surge a grande temática existencial da morte. O livro IV das *Confissões* constitui uma citação obrigatória na Antropologia Filosófica, por causa da profunda ligação que aí se estabelece entre a morte e a amizade. É a morte do amigo a provocar no jovem africano, após a perda do gosto de viver e a vacilação do anterior sentido das coisas, o questionamento radical de si próprio: *factus eram ipse mihi magna quaestio*.[35]

5.2. A filosofia da história

A filosofia da história, por seu turno, não se pode desprender de uma teologia da mesma. H. I. Marrou[36] elencou alguns dos paralogismos ingénuos que, até aos anos trinta, apareciam nas investigações sobre a teologia agostiniana da história, muito marcadas pela obsessão hegeliana de se encontrar uma *ideia* directiva. Uma das oposições mais conhecidas é a trazida pela interpretação escatológica de H. Kamlah[37] entre a *Reichstheologie* de Eusébio de Cesareia e a *teologia política* de Agostinho. Para Eusébio o contraste entre Roma e a *civitas Dei* teria desaparecido, por causa da conversão em massa; para a teologia política de Agostinho, pelo contrário, o Império permanecia como a *civitas diaboli*. A «cidade de Deus» seria uma «comunidade escatológica» (*eschatologische*

[35] *Conf.*, IV, cap. 4. Um breve mas pertinente comentário antropológico-filosófico a este passo encontra-se em J. ALFARO, *De la cuestión del hombre a la cuestión de Dios* (Salamanca 1997), pp. 244-246, onde vem citado, entre outros, P. L. LANDSBERG, *Essai sur l'expérience de la mort* (Paris, 1936), p. 54, passo que realça a atenção dada por Agostinho à «participação existencial». Ainda sobre o aproveitamento antropológico-filosófico das considerações agostinianas sobre a morte, cf. J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo. Introduzione all'Antropologia Filosofica* (Torino, 1995⁸), p. 10.
[36] Cf. «La théologie de l'histoire», in *Augustinus Magister*, cit., vol. III, p. 194.
[37] Cf. *Christentum und Geschichtlichkeit* (Stuttgart, 1951²).

Gemeinde), distinta da «Igreja Católica empírica» (*empirische katholische Kirche*). É óbvio que esta tendência protestante para opor sem mais a *ecclesia* à *civitas Dei* mereceu desde logo os devidos reparos, como os de Gilson, Ratzinger e Marrou [38]. O primeiro afasta toda a identificação ou distinção baseadas em simples critérios sociológicos ou políticos. A resposta de Gilson é meridiana: se alguém quer saber a que cidade pertence, veja onde coloca o seu «fim último»: se na terra, será cidadão da cidade terrena; se no céu, da cidade celeste... Na linha católica tradicional, Ratzinger convida-nos a distinguir, *sem separar*, o aspecto de comunidade escatológica e o de «sociedade visível». Por seu turno, Marrou rebate as antigas teses do protestantismo liberal, nomeadamente as de Troeltsch (um Agostinho para quem a verdadeira Igreja não seria a deste mundo, um Agostinho carismático contraposto a uma Idade Média jurídico-eclesiástica...), convidando a pensar as coisas em termos *ideais*, o que permite salvaguardar em simultâneo a presença *aqui e agora* da cidade de Deus e a sua *tensão escatológica* (o *já* e o *ainda não*). É hoje ponto assente que o tópico das *duas cidades* — semelhante ao das duas *regiones* das *Confissões* e de clara relevância antropológica nos domínios filosófico e teológico — refere-se essencialmente àquela *dupla* orientação do *amor* («amor de Deus» e «amor de si») que, a todo o momento, se pode acercar do frágil coração humano.

Mais recentemente, a filosofia agostiniana da história teve dois diferentes tipos de recepção na Antropologia Filosófica e na Teologia — uma em termos de filosofia da esperança (Bloch), outra em termos de interpretação secularizante (Markus). [39] A primeira é uma interpretação congruente com as posições marxistas do Autor. A filosofia agostiniana, uma vez expurgada do seu «aparelho mitológico» — sobretudo da figura do *Creator mundi* e dessa «instituição para o além» que é a Igreja —, configurar-se-ia como a primeira filosofia da história que pensou seriamente o tempo e a mutabilidade do mundo. Não obstante a *corruptio* (em Agostinho o devir histórico não é só *augmentatio*...) e a necessidade da *gratia divina* (contrária à tese marxista de que a Nova Jerusalém é apenas obra humana), a Cidade de Deus permanece como *utopia*, arganiassada toda ela de história humana. Uma sugestiva frase de Agostinho — *dies septimus nos ipsi erimus* — chama a atenção de Bloch: aquela transcendência *fixa*, uma vez morta no coração do homem, deverá, contra as intenções de Agostinho, realizar-se intramundanamente. Por seu lado, Markus serve-se do par antropológico-filosófico *sagrado/profano* e do par lógico-linguístico agostiniano *signum/res* para defende o carácter «secular» quer da Igreja quer do mundo: nem este é integralmente profano, nem aquela é totalmente sagrada. A *civitas Dei* não se identifica adequadamente com a Igreja, como esta se não identifica com o Reino de Deus, sendo apenas seu *sinal*. Contudo, segundo este Autor, Agostinho não conseguiu trazer integralmente para a eclesiologia a sua riquíssima teoria do *signum*. Na verdade, «a Igreja, como *res*, anda perdida no 'mundo'; como *signum*, porém, tem um ser distinto, na sua qualidade de indicador do Reino».

[38] Cf. E. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu* (Paris, 1952); J. RATZINGER, «Herkunft und Sinn der Civitas-Lehre Augustins», in *Augustinus Magister*, cit., vol. II, pp. 965 e segs.; H. I. MARROU, «La théologie de l'histoire», cit.

[39] Cf. E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt, 1959), vol. I, pp. 582-590, e vol. II, pp. 1000-1005; R. A. MARKUS, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge, 1970), pp. 154-186.

5.3 Filosofia do mundo

No que toca à filosofia do mundo, podemos distinguir em Agostinho duas dimensões, uma primeira mais neutra, a outra de carácter mais existencial: o mundo como totalidade *natural* e o mundo como obra de *arte* da Criação destinada ao uso e fruição do homem. Estes planos, que se entrecruzam continuamente ao longo da *narrativa* das *Confissões*, onde abundam as referências ao maniqueísmo e à Criação, estão presentes nas hodiernas apresentações fenomenológico-antropológicas do «mundo do homem», tópico maior da Antropologia Filosófica.

Começando pela primeira dimensão, perguntamo-nos: haverá algo como uma «filosofia da natureza» em Agostinho? Alguns estudiosos católicos, por volta dos anos vinte, serviram-se apologeticamente da teoria das *rationes seminales*, reinterpretando-a em sentido evolucionista para responderem aos ataques desferidos pelo positivismo. O Hiponense teria sido mesmo um *transformista ante litteram*! O esforço especulativo detinha-se especialmente em fazer concordar entre si o virtualismo das *rationes* e a tese criacionista da simultaneidade de todas as coisas. Esta tentativa, por sua vez, concretiza-se em três versões dialécticas: uma estritamente evolucionista, outra de tipo fixista e uma terceira intermédia, de equilíbrio entre fixismo e evolucionismo [40]. Não há dúvida de que Agostinho, também quanto à filosofia da natureza, cabe em muitas gavetas! Outros intérpretes católicos, como L. Schefeczyk [41], alargam o debate em torno das *rationes seminales*, inserindo-o no modo como o Hiponense concebe a

[40] Da primeira são representantes Dordolot e Lamine, da segunda Woods, Martin, etc., da terceira o último Boyer (cf. J. Mc. KEOUGH, *The Meaning of the rationes seminales in St. Augustine* [Washington, 1926], pp. 113-114).

[41] Cf. *Schöpfung und Vorsehung* (Freiburg, 1963), pp. 53-66.

actividade de Deus na conservação continuada do mundo. Este professor, sensível à tendência anti-metafísica contemporânea, censura a concepção agostiniana da conservação divina do mundo — de que a teoria das *rationes seminales* seriam um índice —, por ter alterado a relação originária entre Criação e Providência e, contrariamente à visão histórico-salvífica de Irineu, ter dado ao Verbo um papel mais metafísico (causa exemplar, na linha platónico-filoniana) que histórico-salvífico. O passo mais célebre das *Confissões* sobre a Criação é todo o livro XII. No entanto, os tratadistas católicos, ao resumirem a doutrina da criação na Patrística, limitam-se o mais das vezes, quando se referem a Agostinho, a trazer a passagem de *De genesi contra Manichaeos* l. I, c. 6, n. 11 e outras paralelas. [42]

Sobre a leitura do mundo como obra de arte importa referir o magnífico contributo do filósofo-teólogo H. U. Von Balthasar. [43] Se o Logos se manifesta também como glória e esplendor, é impossível não fazer uma leitura estética do Cristianismo. Ora, ninguém como Agostinho terá tão insistentemente pensado Deus segundo as categorias da estética e O terá louvado como Suprema Beleza. Se Deus é harmonia de «perfeita medida», porque suma unidade, se o seu Verbo é *forma Patris* (forma no significado etimológico de beleza) e se o Espírito é *ordo universi*, a beleza do mundo *criado* terá de ser forçosamente uma beleza numérica, de ritmos, de frequências, de tempos breves e longos... Balthasar realça a importância do *De musica* na antropologia e teodiceia estética do primeiro Agostinho. É através dos ritmos que o mundo sensível se deixa conectar com o mundo espiritual, procedendo-se ascensionalmente dos ritmos dos sentidos aos ritmos da memória e destes aos ritmos da alma, tudo numa grande *simpatia* ou *con-sentimento universal*, de tal forma que os próprios ritmos de Deus afectam os da alma. Este «optimismo estético» de Agostinho resolve paradoxalmente a reserva que, como platónico e antigo maniqueu, mantinha face ao mundo sensível. Tudo, inclusive o pecado, serve para esta «harmonia universal» (recorde-se Leibniz!). Todavia, esta teodiceia oriental lançada como manto sobre o mundo do trágico, esta filosofia dos números foi apenas, segundo Balthasar, uma introdução ao futuro pensamento do Bispo Agostinho. É a esta segunda fase que pertencem as *Confissões*. À medida que o Hiponense se adentra nas Escrituras e na teologia, vão surgindo correcções substanciais, antes de mais o esvaziamento de Cristo que se manifesta como revelação da plenitude e beleza de Deus (a «glória da Cruz»). Para a estética do teólogo das *Confissões* o Logos é exaltado na sua beleza porque *foedos dilexit, ut pulchros faceret*, porque escondeu a sua beleza não para se igualar à nossa fealdade, mas para a tornar esplendorosa no seu amor. Na economia das *Confissões* há como que uma anteposição do amor à beleza. Mais tarde, com o *De Civitate Dei*, Agostinho irá acrescentar a esta teologia estética das *Confissões* uma teologia estética da glória, sendo toda a história da salvação interpretada em termos estéticos (os ritmos ordenados dos tempos estabelecidos por Deus). Toda a beleza do Universo, com o homem à testa, está convocada para, em Cristo e no Espírito, se transformar no supremo canto de um artista indizível (*velut magnum carmen ineffabilis modulationis*).

[42] PL 34, 178; R. 1540. Cf., por todos, M. FLICK e Z. ALSZEGHY, *Il Creatore. L'inizio della salvezza* (Firenze, 1963³), p. 49.

[43] Cf. *Herrlichkeit*, vol. II (Einsiedeln, 1962), pp. 97-144.

6. A concupiscência e o «pecado original»

A doutrina do pecado original reveste uma grande importância na especulação filosófico-antropológica à volta da noção de *concupiscência*, uma espécie de «teologia das paixões». Esta temática percorre quase todos os livros das *Confissões*, onde aparece com toda a clareza a associação entre a concupiscência, o desejo sexual, o matrimónio e a luxúria. A terminologia agostiniana, porém, é flutuante neste campo. Seria sem dúvida redutora a visão da concupiscência em termos puramente sensuais, pois a concupiscência do teólogo Agostinho não indica tanto o impulso sexual e o prazer físico que com ele se prende, quanto a *desordem moral* que lhe vem associada (sobretudo o elemento de rebelião). Aliás, como observa o próprio Agostinho, em si mesma a *concupiscentia* pode ter um bom sentido (*concupiscentia beatitudinis*), mas não é este o que se encontra na Escritura. [44] Uma visão complexiva da relação entre pecado original e concupiscência põe o acento tónico mais no lado ético-religioso que no lado propriamente físico. A essência do «pecado original originado» reside na perda da vida divina e no afastamento de Deus, que é tudo, com a consequente «conversão às criaturas», que são nada. Se a perda da justiça original constitui o elemento *formal* do pecado original, o seu elemento *material* é a concupiscência. Ora, esta visão clássica em que muitos de nós fomos instruídos enferma do defeito de aplicar demasiado expeditamente a hermenêutica tomista ao Autor das *Confissões*. Não é pois de estranhar que tenham surgido reacções contra esta visão demasiado espiritualista.

Assim, J. Gross [45] atribui a Agostinho a responsabilidade da passagem da

[44] Cf. J. MAUSBACH, *Die Ethik des heiligen Augustinus* (Freiburg, 1929), vol. II, p. 124.

[45] *Cf. Entstehungsgeschichte des Erbsündedogmas*, vol. I (=*Von der Bibel bis Augustinus*) (München, 1960).

antiga teoria do pecado de Adão (*Ursünde*) ao dogma do pecado original transmitido hereditariamente (*Erbsünde*), o que induziu o Santo Doutor a, por vezes, identificar o pecado original com a concupiscência e a atribuir a esta uma explícita conotação sexual. Talvez a solução mais justa seja esta: o sentido fundamental que o Hiponense dá à concupiscência não é o sexual, nem porventura o ético, mas o *teológico*, se atendermos ao número de vezes que ele, de um modo particular nas últimas obras, faz uma ligação entre a *concupiscentia carnis* e a doutrina de Paulo (*Romanos* e *Gálatas*) e de João (*I Epístola*).

É curioso verificar como P. Ricoeur, entre outros, ainda segue Agostinho (através da mediação luterano-kantiana) na sua Antropologia Filosófica [46], porquanto neutraliza fenomenologicamente o mundo das paixões na análise eidética da falibilidade humana, por as considerar já *afectadas pela desordem*. Quanto à hermenêutica do dogma do pecado original [47], este mesmo pensador considera o Bispo de Hipona como o seu 'inventor'; por ser um «mito racional», dá muito que pensar à reflexão antropológica e teológica. De facto, ao unir entre si o irreconciliável (isto é, a categoria de pecado, que releva da liberdade, com a categoria biológica da transmissão hereditária), Agostinho cria um paradoxo mais profundo que a clareza racional pelagiana. Aliás, a necessidade universal da Graça não se explica por causa do pecado original; pelo contrário, é por causa da Graça que se chega à doutrina do pecado original. [48]

[46] Cf. *L'Homme Faillible* (Paris, 1960).

[47] Cf. «Le «péché originel»: étude de signification», in *Église et Théologie* 23 (1960), pp. 11-30 (reproduzido in *Le conflit des interprétations* [Paris, 1969], pp. 265-282).

[48] Cf. A. GUZZO, «Agostino e Pelagio», in *Giornale di Metafisica* (1954), pp. 520-522, onde se diz: «La dottrina agostiniana della grazia è stata spesso spiegata come un'inevitabile conseguenza dell'ammissione del dogma del peccato originale. Credo che uno studio attento degli scritti antipelagiani di Agostino autorizzi la conclusone opposta: che cioè Agostino dal principio della necessità della grazia fu condoto a *dover* ammettere la trasmissione del peccato originale e della conseguente debolezza volitiva da Adamo a tutte le generazioni degli uomini.».

A LEITURA HEIDEGGERIANA DO LIVRO X DAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO

MANUELA BRITO MARTINS
Universidade Católica Portuguesa (Porto)

1. Introdução

O objectivo desta comunicação é de apresentar uma visão de conjunto da análise heideggeriana do livro X das *Confissões* de Santo Agostinho. Para isso, faremos uma leitura dos aspectos mais importantes desta interpretação, tendo em conta igualmente a perspectiva do filósofo alemão, quanto à filosofia patrístico-medieval e à importância da figura de Agostinho, na história das doutrinas filosóficas que mais marcaram a cultura ocidental.

A leitura heideggeriana do livro X das *Confissões*, é um curso ministrado por Heidegger, na Universidade de Fribourgo, no semestre de verão de 1921. Estas lições, têm como título *Augustinus und Neoplatonismus* [1] e foram publicadas, na edição da Gesamtausgabe, vol. 60, onde incluem igualmente um outro texto, intitulado, *fenomenologia da religião*, que precedeu o curso sobre santo Agostinho.

Na verdade, Heidegger, tinha iniciado no semestre de inverno de 1920, uma interpretação fenomenológica das cartas de São Paulo, nomeadamente, a *Epístola aos Gálatas* e aos *Tessalonicences*. A sua hermenêutica fenomenológica tinha como objectivo fundamental expôr, aquilo que Heidegger designava então, por conceito de vida facticial, ou seja, a *experiência facticial da vida* (*Faktische Lebenserfahrung*). Com efeito, esta hermenêutica, tinha sido já elaborada num outro texto, onde ele faz uma leitura de Aristóteles, concentrando-se em particular, no *Peri hermenecias* e no livro da *Fisica*. Contudo e, segundo a nossa opi-

[1] M. Heidegger, Phänomenologie des religiösen Lebens, 1. *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*; 2. *Augustinus und der Neoplatonismus*; 3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*. Gesamtausgabe Bd. 60, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995.

nião, é em *Augustinus und der Neoplatonismus*, bem como no curso sobre a *fenomenologia da religião*, que o aprofundamento do pensamento aristotélico, posto em relação com o pensamento agostininiano, se imporá de forma mais evidente.

A publicação deste texto apresenta-nos, na parte final, alguns apêndices, onde se incluem uma série de suplementos, realizados por Oskar Becker, que transcreveu estas lições, como testemunho, de um prolongamento teórico, na exposição oral da interpretação heideggeriana. Ela é essencialmente ontológica e fenomenológica. Assenta fundamentalmente numa dupla busca: na caracterização do ser categorial e do ser em devir, de forma a confrontar, assim, o pensamento de Agostinho, com o de Aristóteles.

Os temas abordados são: a memória, a procura da vida feliz, o fenómeno da tentação, fundado este no conceito de '*cura*' cuidado.

Na verdade, todos estes temas estão na base do desenvolvimento posterior, realizado na analítica do *Dasein*, excepção feita, para a noção de memória que está completamente ausente em *Sein und Zeit*.

Heidegger procede aqui a uma leitura interna do texto das *Confissões*, percebendo-se, no entanto, pelo movimento sequencial da exposição, que ele relaciona certas temáticas, com outros textos de Agostinho, como por exemplo o *De Doctrina Christiana*, o *De libero arbitrio*, as *Enarrationes*, e os *Sermones*.

2. As três concepções teóricas sobre Agostinho

Logo na *introdução*, Heidegger situa a importância da figura de Agostinho na história do cristianismo e da cultura ocidental, apoiando-se para isso em três autores paradigmáticos: a concepção de E. Troeltsch [2], de A. von Harnack [3], e de W. Dilthey [4]. Estes autores possuem um elemento comum: atribuíram uma importância capital à influência decisiva de Santo Agostinho na história e no pensamento ocidental. Com efeito, as três perspectivas orientam as suas próprias interpretações, sob três pontos de vista distintos, mas revelando, porém, uma herança cultural única, a *helenização do cristianismo* [5].

[2] E.Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter. Im Anschluß an die Schrift De Civitate Dei*, München, 1915.

[3] A.von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3: *Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas, II/III*, Darmstadt, Wissenschaftiche Buchgesellschaft,1964.

[4] W. Dilthey, *Historische Geisteswissenschaften*, I (1833) Gesammelte Schriften, Teubner, Stuttgart, 1959.

[5] Cf. O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, 1990, p. 38-41. Consultar a este respeito igualmente G. Madec, *Le néoplatonisme dans la conversion d'Augustin. Etat d'une question centenaire (depuis Harnack et Boissier, 1888)* p. 9-12.

Heidegger, ao expôr de forma sucinta estas concepções (Augustinus-Auffassungen) aponta já o alcance da acção do bispo de Hipona na história do espírito. E por outro lado, circunscreve o seu próprio trabalho no âmbito geral desta mesma história.

«O nosso propósito é limitado; limitado, neste sentido, ele quer esclarecer, pelo menos de forma negativa isto é, delimitando-se em relação a outras concepções e outras apreciações de Agostinho. Estas partilham a mesma profunda consideração cerca do esplendor espiritual de Agostinho sobre a história do espírito» [6].

Com efeito, Heidegger recolhe junto destes autores, o reconhecimento dado a Agostinho, no âmbito de uma compreensão historiográfica, e na qual está incluída uma história das ideias, das mentalidades e da cultura científica e filosófica em geral. Não escapa, portanto, a esta compreensão, uma certa tipologia historiográfica, mas da qual Heidegger se pretende demarcar. Nesta atitude está patente a notável identificação entre Agostinho e o neoplatonismo.

É visível, portanto, na leitura heideggeriana, o enfoque sobre a importância de Agostinho em relação à história da consciência histórica. Na verdade, é nesta consciência histórica, colocada sob o signo do presente e do futuro, que nós compreendemos melhor os efeitos da história.

Mas em que consiste precisamente os efeitos desta história, na proposta heideggeriana? Os efeitos desta história visam a compreender, por um lado, no interior do próprio pensamento de Heidegger, a presença viva do pensamento agostiniano, como um efeito desta história, e por outro lado, a compreender, em Agostinho, os signos indicativos e produtivos do efeito desta história que se efectua sobre Heidegger.

Heidegger proclama e reclama uma nova perspectiva cerca de Agostinho, forjada já, nos inícios do século XIX, ao considerar-se que a sua reflexão filosófica deverá, doravante, ser bem mais aprofundada e necessariamente no quadro geral e cultural da filosofia patrístico-medieval e contemporânea.

«Com a aurora da crítica das ciências do espírito no século XIX, isto é, com o surgimento da Igreja autêntica e da história dogmática, bem como assim da literatura cristã — e da história da filosofia — Agostinho é objecto de uma nova consideração — é possível que se distinguirão as três concepções mais mar-

[6] «Die vorgesetzte Aufgabe ist eine beschränkte: inwiefern, erhellt wenigstens negativ aus der Abgrenzung gegen andere Augustinus-Auffassungen und Beurteilungen. Diese kommen überein in der hohen Schätzung der geistesgeschichtlichen Wirkung Augustinus», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 159.

cantes e as breves considerações, nos estudos dos últimos anos, em relação às quais, o esforço de amanhã, delimitará e reduzirá o essencial» [7].

De forma sucinta podemos referir os elementos essenciais que caracterizam a perspectiva destes três autores. E. Troeltsch faz uma leitura do período antigo e medieval cristão, como forma de cultura universal, baseada no *De Civitate Dei*. Para E. Troeltsch a significação fundamental de Agostinho assenta na perspectiva ética do *Summum bonum* [8]. Esta concepção expõe, de forma lapidar, a relação entre filosofia platónica e filosofia aristotélica, que Agostinho apresenta na *Cidade de Deus* [9].

A leitura de E. Troeltsch desenvolve ainda a ética agostiniana — sendo esta determinada, pelo reencontro entre a ética natural, caracterizada pela racionalidade teleológica téista de Aristóteles e a ética mística de Platão. E esta perspectiva que oferece a Heidegger os motivos fundamentais para uma confrontação entre filosofia agostiniana e filosofia aristotélica. Porém, Heidegger, não fala explicitamente destes motivos troeltschtianos, que inspiraram a sua própria leitura do livro X das *Confissões*.

A segunda concepção é a de Adolph von Harnack. A obra de Harnack é bem conhecida; ela é consagrada a uma compreensão da história dos Dogmas [10], desde as origens até à implementação do cristianimo e seu desenvolvimento posterior. Neste vasto estudo, consagrado às matrizes originárias da teologia dogmática, Agostinho é apresentado como figura de proa, em todo o processo de formação e de acção no Magistério da Igreja [11].

Harnack apresenta-o, como um dos melhores representantes da cultura cristã; ele designa-o como o «*reformador da piedade cristã*» [12]. Porém, o teólogo alemão, é conhecido igualmente por ter realizado trabalhos, nomeadamente

[7] «Mit dem Erwachen der kritischen Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert, d. h. mit dem Aufkommen eigentlicher Kirchen — und Dogmengeschichte sowie christlicher Literatur — und Philosophiegeschichte, erfuhr Augustin in diesem Sinne eine neue Betrachtung. Es mögen aus der Forschung der letzten Jahrzehnte die drei markantesten Auffassungen und Beurteilungen kurz gekennzeichnet werden, denen gegenüber der folgende Versuch sich abgrenzt und wesentlich einschränkt», *Idem*, p. 160.

[8] *Idem*, p. 160.

[9] E. Troelstsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter, im Anschluß an die Schrift De Civitate Dei*, pp. 163-164.

[10] A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, Tübingen, 1910.

[11] M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 163.

[12] «Demnach ist er [Augustinus] in erster Linie auch für die Dogmengeschichte nicht als zu Theologe würdigen, sondern als Reformator der christlichen Frömmigkeit», A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 3, 1964, p. 66. Cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 163.

sobre as *Confissões*. Escreveu uma obra intitulada: *Augustinus Konfessionen*, que despoletou um grande interesse, quanto à investigação sobre as fontes greco-romanas no pensamento de Agostinho. Mas sobre esta obra, Heidegger é completamente silencioso. No entanto, é bastante provável que ele tenha tido conhecimento, na medida em que encontramos aspectos comuns aos dois autores.

No seu comentário às *Confissões*, Harnack não dá qualquer importância ao carácter autobiográfico destas: a narrativa não consiste fundamentalmente, segundo ele, num estudo psicologizante da alma, nem numa interpretação auto-moralizante de Agostinho, mas antes, numa descrição determinante do homem, ou seja, uma narrativa do indivíduo no seu desenvolvimento desde a infância até à idade adulta [13].

Por outro lado, o teólogo alemão, sublinha ainda a formação teológica de Agostinho segundo as bases de uma «*helenização do cristianismo*». Este aspecto será determinante para a sua leitura sobre o papel da filosofia grega, necessária à construção da dogmática cristã.

As influências neoplatónicas, em especial, aquelas que indirectamente equiparam Agostinho com novos recursos intelectuais, úteis ao acontecimento da sua conversão, são os aspectos mais importantes, por ele abordados. Ora, a este respeito, um dos autores referidos é Aristóteles, cuja influência decisiva na orientação do pensamento de Agostinho é uma vez mais mencionada, como já o tinha sido feito, por E. Troeltsch.

A diferença de perspectiva entre Troeltsch e Harnack, consiste, no facto de que o primeiro, coloca a temática ética na base da discussão e de desenvolvimento, enquanto que o segundo situa a questão cosmológica, isto é a física aristotélica, como aspecto importante de influência no pensamento de Agostinho [14].

Por último, Heidegger apresenta a concepção de W. Dilthey, o qual lê Agostinho a partir de uma compreensão da consciência histórica, fundada essencialmente sobre as ciências do espírito e sobre a teoria do conhecimento.

Na sua *Introdução às ciências humanas*, W. Dilthey desenvolve uma história da formação da consciência e da interpretação como teoria do conhecimento. Para isso, ele recorre a uma psicologia descritiva que faz apelo à experiência vivida [15].

[13] A.von Harnack, *Reden und Aufsätzen. Augustinus Konfessionen*, Alfred Töpelmann, Giessen, 1906, p. 55.

[14] A. von Harnack, p. 68 et p. 69.

[15] M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 164.

«[W. Dilthey] reconduz o conhecimento sobre a psicologia descritiva, sobre a vivência (no sentido da reflexão de si, representação interior). Que significação tem agora o cristianismo e particularmente Agostinho para a interpretação fundamental das ciências humanas?» [16]

Para W. Dilthey, o cristianismo tansporta um novo conteúdo importante: a experiência fundamental da personalidade do Cristo, experiência esta, que está no coração de uma nova experiência de vida (*Lebendigkeit*) [17]. O acontecimento crístico transforma a compreensão da vida da alma. A este respeito, Heidegger formula uma questão dizendo: «*Que significação tem esta transformação para a coerência final da ciência?*» [18] Na verdade, a vida da alma, tornou-se um problema científico.

Por outro lado, a experiência da existência de Deus, enquanto experiência fundamental do pensamento e da vida, é concretizada na primeira reformulação metafísica agostiniana, sustentada posteriormente pelo *cogito ergo sum* de Descartes [19]. É pela absoluta certeza da vida da alma que a certeza do saber e da existência de Deus é, finalmente, adquirida. O que Deus torna manifesto, na acção da história, ou seja, na história santa universal, será explicitado através de uma consciência teorética transcendental semelhante à de Platão, recolocada agora na consciência de Deus. Logo então, interroga-se Heidegger: «*Que significação tem Agostinho no interior deste processo?*» [20]

O bispo de Hipona afirmou a experiência fundamental do pensamento e do *sum* enquanto realidade inabalável da vida interior do homem, que se opõe a qualquer cepticismo, a qualquer dúvida epistemológica e metafísica. A verdade interior que resiste à dúvida, realiza a ultrapassagem da metafísica (*Umwendung zur Metaphysik*), porque «as *verdades eternas são as ideias na absoluta consciência de Deus*» [21].

Esta três perspectivas, história da cultura, história dos dogmas e ainda história das ciências são unicamente posições particulares que suscitam uma posição bem mais geral, a de uma nova interpretação filosófica da filosofia: a filosofia da história, enquanto história do espírito vivente.

[16] «Er führt die Erkenntnis auf die deskriptive Psychologie, auf das «Erlebnis» (im Sinne von Selbstbetrachtung, innerer Wahrnehmung) zurück. Welche Bedeutung hat nun das Christentum und besonders Augustin für die Grundlegung der Geistwissenschaften?» *Ibidem*.

[17] *Ibidem*.

[18] «Welche Bedeutung hat diese Veränderung für den Zweckzusammenhang der Wissenschaft?», *Ibidem*.

[19] *Ibidem*.

[20] «Welche Bedeutung hat Augustin innerhalb dieses Prozesses?», *Ibidem*.

[21] «Die 'veritates aeternae' sind die Ideen im absoluten Bewußtsein Gottes», *Ibidem*.

3. A perspectiva programática heideggeriana da filosofia patrístico-medieval

A figura de Santo Agostinho é monumental, na história da teologia medieval, e está muito directamente relacionada, segundo Heidegger, com a recepção dos textos aristotélicos. Na sequência deste imenso e riquíssimo fenómeno que foi o encontro entre filosofia grega e pensamento cristão, cristalizado na história da filosofia e da teologia medievais, produz-se um outro fenómeno como que excedente do primeiro que é a mística medieval. Esta é como que uma segunda produção, que tem igualmente origem, quanto às suas bases fundamentais, o próprio Agostinho. A sua influência manifestar-se-á também no movimento Protestante, através da personalidade de Martinho Lutero.

«A teologia medieval assenta em Agostinho. A recepção de Aristóteles na idade média — caso o tenha sido completamente realizada — efectou-se apenas numa viva confrontação com as orientações do augustinismo. A mística medieval é essencialmente um retorno aos motivos agostinianos, animados do pensamento teológico e de um exercício religioso da prática da Igreja» [22].

Num texto de 1922 intitulado, *Interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, Heidegger debruça-se sobre a situação da compreensão na história da filosofia e sobre a necessidade de uma interpretação greco-cristã, baseada essencialmente numa nova consideração da antropologia agostiniana. Este texto, redigido para responder a um pedido de Paul Nathorp, fazia então o ponto da situação em relação às interpretações fenomenológicas de Aristóteles [23]. Para Heidegger a *destruição fenomenológica das* estruturas fundamentais da teologia medieval tem por objectivo compreender a história do espírito vivente [24].

Contudo, não se tratava tão somente de uma interpretação de Aristóteles, mas igualmente de Agostinho. H.-G. Gadamer explicita os objectivos de Heidegger desta maneira:

«O objectivo era de dar a palavra, em novos traços e, em função da compreensão da vida actual, à antropologia de Aristóteles, a partir da vida facticial-

[22] «Die mittelalterliche Theologie ruht auf Augustin. Die Rezeption des Aristoteles im Mittelalter hat sich — wenn überhaupt je völlig — nur in scharfer Auseinandersetzung mit augustinischen Gedankenrichtungen durchgesetzt. Die mittelalterliche Mystik ist eine wesentlich auf augustinische Motive zurückgehende Verlebendigung theologischen Denkens und praktisch-kirchlicher Religionsübung», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 159.

[23] H.-G. Gadamer, *Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger*, texto que precede as *interpretações fenomenológicas de Aristóteles*, Mauvezin, T.E.R. 1992, p. 9.

[24] Heidegger fala sobre a necessidade de uma interpretação da teologia medieval enquanto história do espírito vivente (*zum lebendigen Leben*). Esta perspectiva é uma influência clara de Duns Scot. Cf. M. Heidegger, *Traité des catégories et de la signification*, Gallimard, Paris, 1970, p. 35.

mente vivida, tal qual a se podia encontrar principalmente na Ética e na Retórica. A leitura impunha o respeito pelo íntimo conhecimento que o jovem Heidegger possuía da história da dogmática medieval e a maneira como ele seguia os caminhos de Lutero, e para além deste, Agostinho e o neoplatonismo, até São Paulo e o Evangelho de João, para vir a Aristóteles, e pondo ao claro as suas próprias interrogações vitais» [25].

Ele fala igualmente dos 'companheiros de viagem', com os quais Heidegger mantinha, nesta época, assídua e contínua relação. Poderemos, no entanto interrogar-nos se realmente a importância de Agostinho terá a mesma relevância para o filósofo alemão, como a de Aristóteles. A nossa resposta é afirmativa. Vejamos o que nos diz o próprio Heidegger sobre a filosofia e a teologia medievais.

«O centro de uma tal interpretação de Agostinho, orientada sobre as construções lógico-ontológicas fundamentais da sua doutrina da vida, deve ser procurada, nos tratados relativos à querela pelagiana e na sua eclesiologia. A ideia de homem e de ser-aí, que é operatória, remonta à filosofia grega e à teologia patrística, fundada no pensamento grego, na antropologia paulina e no Evangelho de João.

O essencial, no conjunto das tarefas da destruição fenomenológica, não é simplesmente de mostrar ou de de ilustrar as diferentes correntes e as filiações, mas de fazer realçar em cada momento decisivo da antropologia ocidental, as estruturas lógicas e ontológicas capitais, através de um retorno às fontes orginiárias. Uma tal tarefa não poderá ser levada a cabo senão se dispuser de uma interpretação concreta da filosofia aristotélica, orientada sobre o problema da facticidade, isto é, de uma antropologia fenomenológica radical» [26].

Na verdade, segundo ele, a ideia de homem, que domina na cultura ocidental, é essencialmente dupla: grega e cristã. A importância da origem teológica da especulação mística e filosófica que vai até à época da Reforma protestante, explica a posição religiosa fundamental que com Lutero será de novo confrontada com a teologia tardo-escolástica. Ora, esta teologia é resultante de uma concepção de homem que está directamente ligada essencialmente às diferentes disciplinas aristotélicas tais como, a Física, a Psicologia, a Ética e a Ontologia [27].

A este propósito Heidegger fala da necessidade de uma re-interpretação da filosofia e da teologia medieval, por intermédio do neoplatonismo, veiculado principalmente, nos primórdios da idade média por Agostinho. Da mesma maneira que através dele e, *«em certa medida, de uma forma bem mais importante, do que aquilo que comumente se costuma pensar, o próprio Aristóteles»* [28]. Um dos exemplos paradigmáticos, e referidos por Heidegger, são os *Comentários às Sentenças de Pedro Lombardo*. Seria necessário, portanto, segundo o filósofo alemão, efectuar uma análise da estrutura hermenêutica das *Sentenças* que permitiria assim revelar, um neoplatonismo por intermédio de Agostinho, de Jerónimo e de João Damasceno [29].

[25] H.-G. Gadamer, *Un écrit théologique de jeunesse de Heidegger. Tableau de la situation herméneutique*, pp. 11-12.
[26] *Idem*, p. 33.
[27] *Ibidem*.

Na mesma ordem de ideias, dever-se-ia, realizar um trabalho de interpretação em relação, à versão demasiado aristotelizante do pensamento de São Tomás de Aquino. Para isso, Heidegger propunha-se libertar Aristóteles do pensamento cristão [30], mas inversamente, compreender toda a filosofia patrística medieval, isto é, agostiniana, escolástica e neoescolástica, operando um retorno a Aristóteles e a partir deste até Platão, de forma a extrair os elementos específicos do pensamento filosófico e teológico cristão.

A relação entre Agostinho e o neoplatonismo — que aliás o título destas lições justifica — determina uma posição teórica de Heidegger no quadro geral de uma história das doutrinas filosóficas.

A tão apregoada delimitação negativa (*Die negative Abgrenzung*) em relação à história objectivante, sobre a qual fala Heidegger, consiste essencialmente em compreender o pensamento de Agostinho no âmbito de uma filosofia neoplatónica que trabalha conjuntamente com os motivos essenciais da dogmática filosófica e teológica [31].

«O neoplatonismo e Agostinho não são pura casualidade, mas ao contrário, devem ser assumidos, e há-de alcançar-se a sua historicidade até ao genuíno, em cuja dimensão de efectuação se constitui o próprio do *lá*, onde nós nos colocamos hoje. A história afecta-nos e somo-la nós mesmos. É justamente isso que nós não vemos hoje, quando acreditamos ter e possuir a história numa visão histórica objectivante, que até hoje nunca foi alcançada» [32].

A delimitação teórica e temporal, à qual Heidegger está de sobremaneira interessado em realçar, é ao nível da historicidade, como que pretendendo rea-

[28] *Idem*, p. 32.
[29] *Ibidem*.
[30] Ver a este respeito: C. Esposito, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, in *Ripensare Agostino: interiorità e intenzionalità*, Atti del IV Seminario Internazionale del Centro di Studi Agostinani di Perugia, Roma, 1993, pp. 230-231.
[31] M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 170.
[32] «Neuplatonismus und Augustinus werden nicht zu einer Beliebigkeit des Falles, sondern in der Betrachtung soll gerade ihre Historizität ins Eigentliche sich steigern als etwas, in dessen eigentümlicher Wirkungsdimension wir selbst heute stehen. Die Geschichte trifft uns, und wir sind sie selbst; und gerade daß wir das heute nicht sehen, wo wir sie in einer bisher unerreichten objektiven Geschichtsbetrachtung zu haben und zu beherrschen meinen», *Idem*, p. 173.

lizar efectivamente essa experiência da vida facticial que o neoplatonismo de Agostinho realizou nele e agora passa a realizar em nós. É unicamente a partir daqui que nós poderemos então elevar-nos hoje, no nosso ser-aí.

Heidegger apresenta nestes textos e de forma programática, a importância capital de Agostinho durante toda a época medieval e mesmo posterior. Contudo, podemos adiantar que esta perspectiva deverá ser completada com outros textos, infelizmente ainda não publicados, onde o filósofo delineia as linhas fundamentais do pensamento antigo e escolástico. Um desses textos é um curso ministrado no semestre de inverno na universidade de Fibrourg-en-Brisgau, de 1915-1916, intitulado, «*Grundlinien der antiken und scholastichen Philosophie*». O outro texto, de 1926-1927, é um curso ministrado na universidade de Marbourg, intitulado, «*Geschichte der Philosophie von Thomas Aquin bis Kant*», no qual, Heidegger, efectua uma leitura da filosofia de Tomás de Aquino até Kant.

4. A interpretação heideggeriana do livro X das *Confissões*

O livro X das *Confissões* conclui a narrativa da experiência pessoal de Agostinho no sentido profundo do *confiteri*, em relação a ele mesmo e em relação a Deus. Pelo menos é o que exprime Agostinho nas suas *Retractationes*, quando justifica a estrutura geral da obra:

«Do primeiro livro ao décimo, é questão de mim mesmo; nos três outros livros trata-se das Escrituras sagradas, a partir destas palavras: «no início, Deus criou o céu e a terra, até ao repouso do sabbat» [33].

A escolha deliberada de Heidegger, ao introduzir esta passagem das *Retractationes*, visa a justificar a temática central da sua própria interpretação: a questão do *eu*.

Nas primeiras linhas do livro X Agostinho mostra qual é o sentimento que o habita. Segundo Heidegger, o sentido do *confiteri* exprime a atitude da situação actual e temporal do próprio Agostinho relativamente à sua nova experiência pessoal, a de homem convertido.

«Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo. (...) Mas Vós amastes a Verdade, pelo que, quem a pratica alcança a luz: Quero-a também praticar no meu coração, confessando-me a Vós e, nos meus escritos, a um grande número de testemunhas» [34].

O motivo essencial deste livro é o de poder conhecer Deus, da mesma maneira que ele, Agostinho é conhecido; trata-se de procurar a verdade não

[33] *Rect.*II,6,1 (BA 12 p. 461).

[34] «Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. (...) Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus», *Conf.* X,1,1 (CC 27 p. 155).

somente diante de Deus mas diante dos outros. Trata-se de mostrar as predisposições do seu próprio espírito, em relação a Deus e a si mesmo, no momento presente da sua confissão. Por outras palavras, o *eu* vai ser explicitado a partir de uma temporalidade do presente [35].

4.1 — A noção de *memoria*

§ 7 — Divisão temática do livro X

Uma das ideais centrais do livro X, é a noção de memória. É nela, onde nós encontramos a existência de Deus. A memória é descrita por Agostinho como um santuário «*penetrale amplum et infinitum*» [36].

Heidegger consagra-lhe um longo desenvolvimento, os § 8 e § 9. Porém, ela é referida de forma constante, até ao § 11. A sua leitura acompanha o ritmo dado por Agostinho. Desta forma nós sugerimos uma divisão do comentário heideggeriano, estabelecendo para isso, um paralelismo com a divisão do texto agostiniano, apresentado na edição da Biblioteca agostiniana. Representamos, por isso, um quadro que torna visível esse paralelismo:

Heidegger	Capítulos	Agostinho
§ 7	Capít. Introdutivo a) As *retractationes* das *Confessionum* de Agostinho b) a divisão dos capítulos	Capít. 1-5 As razões da confissão actual
§ 8 Introdução ao livro X	Capít. 1-7 a) o motivo do *confiteri* b) o saber para ele mesmo c) a objectividade de Deus d) a essência da alma	Capít. 6-7 § 1 O amor e a procura de Deus a) O que é amar Deus? b) Como encontrar Deus?... ultrapassando-sea si mesmo d) Para encontrar Deus é necessário interrogar e julgar as criaturas e) Deus está acima da alma
§ 9 A memória	Capít. 8-19 a) o espanto diante da memória b) os objectos sensíveis c) os objectos insensíveis d) o *discere* e o acto teorético e) os afectos e a sua forma de e darem f) *ipse mihi occurro* g) as aporias relativamente ao esquecimento h) o que é procurar!	Capít. 8-19 § 2 A memória e o seu conteúdo (Capít. 8-14) a) conteúdo da memória b) acções passadas c) saber científico d) paixões da alma (Capít. 14-19) a) recordação e imagem b) memória e esquecimento

[35] *Conf.* X,3,4 (CC 27 p. 156); cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 177.

[36] *Conf.* X,8,15 (CC 27 p. 162.

Heidegger	Capítulos	Agostinho
§ 10 De *vita beata*	Capít. 20-23 a) o modo de ter da *vita beata* b) o *gaudium de veritate* c) a *veritas* na orientação da 'queda'	Capít. 20-29 § 3 A memória e a vontade da vida feliz a) Deus está realmente na memória (24) b) não como um objecto qualquer (25)
§ 11 O 'como' da questão e a compreensão	Capít. 24-27	c) Como Deus está na memória (26)
§ 12 O cuidado (*cura*) enquanto carácter fundamental da vida facticial	Capít. 28-29 a) difusão da vida b) a ambiguidade da vida	Capít. 27-29 Oração
§ 13 A primeira forma da *tentatio*: *concupiscentia carnis*	Capít. 30-34 a) as 3 orientações da possibilidade da *defluxio* b) o problema do eu sou c) a *voluptas* d) *illecebra odorum* e) *voluptas aurium* f) *voluptas oculorum* g) *operatores et sectatores pulchritudinum exteriorum*	Capít. 30-34 § 1 A concupiscência da carne
§ 14 A segunda forma da *tentatio*: *concupiscentia oculorum*	Capít. 35 a) *videre in carne et videre per carnem* b) a curiosidade de si — olhar circunspecto no mundo	§ 2 A concupiscência dos olhos
§ 15 A terceira forma da *tentatio*: *ambitio saeculi*	Capít. 36-38 a) comparação entre as duas primeiras formas de tentação b) *timeri velle* et *amari velle* c) *amor laudis* d) a verdadeira orientação do prazer	Capít. 36-41 § 3 — O orgulho
§ 16 A consciência da importância de si em avanço de si mesmo	Capít. 39 A auto consideração de si mesmo	
§ 17 A *molestia* — a facticidade da vida	——————— a) o «como» do ser da vida b) *molestia* — a colocação em perigo da auto-apropriação de si mesmo	Capít. 42-43 O Cristo mediador

Nós constamos que existem três momentos importantes, onde Heidegger analisa os três fenómenos essenciais abordados por Agostinho. Eles são: a memória, a vida feliz e as tentações.

O § 7, expõe a estrutura do texto de acordo com uma repartição dos capítulos, segundo a coerência e as temáticas aí abordadas, de forma a assegurar a articulação do conjunto.

«Em relação à visão de conjunto, é preferível ter como ajuda, a divisão dos capítulos; o que ajuda na articulação subsequente. A distribuição e a reunião dos capítulos isolados em grupos aparecerão, de imediato, voluntariamente» [37].

Notámos, contudo, uma particularidade no § 8: é o único onde existe uma correspondência entre a divisão temática do agrupamento dos capítulos com as alíneas respectivas. Verificamos assim portanto, o agrupamento do capítulo 1 ao capítulo 8, correspondendo coerentemente cada tema a cada alínea.

Uma outra particularidade se situa no § 17: Heidegger debruça-se sobre a noção de *molestia*, enquanto determinação da facticidade da vida. Mas se nós verificarmos bem, a temática da *molestia* não tem paralelo algum com o tema do Cristo mediador que ocupa os últimos parágrafos da análise do livro X. Heidegger enxerta aqui a questão da *molestia* que se encontra directamente relacionada com a noção de *tentatio* e, sobre a qual, Agostinho tinha falado nos capítulos 28, 31 e 35.

Apresentamos de forma sucinta a divisão temática da interpretação heideggeriana do livre X:

1 — O primeiro momento corresponde aos § 7-§ 8. Heidegger analisa os capítulos 1-7. Depois de uma breve introdução, segue-se a determinação ontológica da memória. No § 8 Heidegger expõe os quatro motivos essenciais da memória.

2 — No segundo momento, os § 9-§ 11, Heidegger desenvolve estes mesmos motivos essenciais da memória e a descoberta da vida feliz, sobretudo no § 10. Deus está na memória, mas não da mesma forma que qualquer outro objecto.

3 — No terceiro momento, do § 12 ao § 17, Heidegger explicita o conceito de *cura*, *enquanto* carácter fundamental da vida facticial. É a partir da noção de *cura* que as três tentações do espírito são desenvolvidas.

Através da leitura do texto heideggeriano, pressente-se que os dois polos

[37] «Für die «Übersicht» mag die Kapiteleinteilung zu Hilfe genommen werden, was für die nachfolgende Artikulation nicht unwichtig ist. Die Verteilung und Zusammennahme der einzelnen Kapitel in Gruppen wird zunächst willkürlich erscheinen», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 177.

de atenção vão para a *memoria* e para a *tentatio*. Entre uma e outra existe uma correlação estreita. Finalmente, nos § 13-§ 15, trata-se de expôr a noção de *tentatio* nas suas formas essenciais: a) *concupiscentia carnis*; b) *concupiscentia oculorum*; c) *ambitio saeculi*.

4.2. — A determinação ontológica da memória

§ 8 — Os quatro motivos essenciais da memória

Para Agostinho e segundo as suas próprias palavras, a memória é uma *profunda et infinita multiplicitas*[38]. Ela revela no mais fundo do homem aquilo que ele é: *quid ergo sum, Deus meus*? Responder à questão do «*ergo sum*», é responder à questão da natureza mesma da memória[39].

[38] *Conf.* X,17,26 (CC 27 p. 168).

[39] A noção de *memoria*, no pensamento de Agostinho é bastante importante. Nós não podemos desenvolvê-la aqui em todos os seus aspectos. Podemos dar, todavia, algumas informações úteis a este respeito: J. Moran, *La teoria del conocimiento en san Agustin*, Enchiridion systématico de su doctrina, Valladolid, 1961; M. N. Castex, *La memoria metafisica segun el libro X des Confesiones*, in *Sapientia*, vol. XIX, 1964; L. Cilleruelo *Por qué memoria Dei* ?, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 10, 1964; G. Madec, *Pour et contre la memoria Dei*, in *Revue des études augustiniennes*, vol. 11, 1965. O debate empreendido entre G. Madec e L. Cilleruelo e J. Moran a propósito das teses defendidas por estes últimos sobre a *memoria Dei*, parece-nos interessante de assinalar. Com efeito, segundo estes, a *memoria Dei* é somente uma experiência de um «hábito natural inconsciente». Por um lado, estes autores explicam a *memoria Dei* através, de um mecanismo que eles designam como platónico e que se limita a uma justificação da memória por um *a priori* habitual. Mas, por outro lado, este mesmo mecanismo pretende dar uma explicação metafísica daquilo que é verdadeiramente a memória. Ora, sendo assim, existe uma grande diferença entre a simplicidade da explicação da *memoria Dei* e o fundamento sobre o qual estes autores se baseiam. Por conseguinte, o problema colocado por G. Madec não se trata de pôr ou não, em causa a existência de uma *memoria Dei* no pensamento de Agostinho, mas antes o de criticar a explicação demasiado simplista a este respeito. Daqui resultaria que a *memoria Dei* seria tão somenteuma reminiscência habitualmente assegurada por um mecanismo mnemónico platónico: «La memoria cilleruelienne me paraît refléter confusément la riche complexité de la pensée augustinienne», G. Madec, p. 92. Por sua vez, E. Gilson, *Introduction à l'étude de la philosophie de saint Augustin*, pp. 71-72, afirma que, nos primeiros escritos, Agostinho usa uma linguagem próxima da teoria platónica da reminiscência e por este facto a memória é essencialmente definida como memória do passado. Em contrapartida, a teoria da iluminação implica, não uma memória do passado mas uma memória do presente. O que nos interessa, quanto à noção da memória, é a questão de saber se a leitura heideggeriana permitir-nos-á colocar o acento sobre um dos polos da memória ou antes sobre os dois. Para um estudo detalhado da noção de memória em Agostinho ver: K. Winkler, *La théorie augustinienne de la mémoire à son point de départ*, in Augustinus Magister vol. I, Paris, 1954; G. J. P. O' Daly, *Memory in Plotinus and two early texts of St. Augustin* in *Studia patristica*, vol. XIV, part. 3, 1976; R. J. Teske, *Platonic reminiscence and memory of the present in St. Augustine*, in *The new scholasticism*, vol. LVIII, 1984; Oeing-Hanhoff, L., *Zur Wirkungsgeschichte der platonischen Anamnesislehre* in *Collegium philosophicum*, Studium Joachim Ritter zum 60. Geburtstag, Basel, Stuttgart, 1965.

Nos suplementos de Oskar Becker, Heidegger apresenta uma definição de «memoria»

«A memória não é qualquer coisa que se efectua de uma forma radicalmente existencial, mas à maneira grega, o seu *conteúdo* degrada-se: não é um como «o que estava» com ele e «é» num «estava», mas antes, despreendida, qualquer coisa que está presente lá mesmo, a saber, o facto de que a verdade é invariavelmente durável, em direcção da qual, ele projeta-se e classifica-se»[40].

Situemos antes de mais o comentário de Heidegger em relação ao texto agostiniano: trata-se do capítulo VIII, no § 2 das *Confissões*. Agostinho discute o conteúdo da memória[41]. Ele é o resultado da percepção e da sensação, os quais são definidos por Heidegger como um modo de efectuação que não é radicalmente existencial. Com efeito, os diversos conteúdos da memória existem nela à maneira de um 'ser degradado'. Com esta expressão «*gehaltlich abfallend*» ser degradado, Heidegger visa aqui concepção grega platónico-aristotélica a até mesmo plotiniana, da noção de memória. Para Aristóteles e para Plotino a memória é essencialmente sensível.

Na concepção aristotélica, ela está directemente ligada à crítica platónica da ἀνάμνησις[42]. O Estagirita critica a teoria da reminiscência platónica, pois considera impossível que uma ciência seja fundada na *anamnèsis* (*Fedro* 72 et *Menon* 82 b).

Por seu lado, Heidegger revela a *memoria* como essencialmente '*aquilo que está presente lá*' (*was da selbst vorhanden ist*) e não como uma simples retenção do passado. Ela é uma estructura ontológica presente a ela-mesma, que tem o poder de cobrir, de recobrir e de descobrir a verdade. É no § 9 que ele aprofunda esta memória no seu sentido ontológico.

«É desta forma que, por exemplo, ao mesmo tempo que |ele — Heideg-

[40] «Memoria nicht radikal existenziell vollzugshaft, sondern griechisch, *gehaltlich* abfallend, nicht wie «es war» mit ihm und «ist» in einem «war», sondern abgelöst, was da selbst vorhanden ist, daßWahrheit unveränderlich «Bestand» hat, wohin er sich dann wegwirft und einordnet», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 247. A traducção desta passagem é difícil; existe uma ambiguidade no texto em relação ao dativo «ihm»: a que diz respeito? Nós julgamos que se trata do «conteúdo» da memória, mas deixamos a questão em aberto.

[41] «Ibi sunt omnia distincte generatimque servata, quae suo quaeque aditu ingesta sunt, sicut lux atque omnes colores formaeque corporum per oculos, per aures autem omnia genera sonorum omnesque odores per aditum narium, omnes sapores per oris aditum, a sensu autem totius corporis, quid durum, quid molle, quid calidum frigidumve, lene aut asperum, grave seu leve sive extrinsecus sive intrinsecus corpori. Haec omnia recipit recolenda, cum opus est, et retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius: quae omnia suis quaeque foribus intrant ad eam et reponuntur in ea. Nec ipsa tamen intrant, sed rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas», *Conf.* X,8,13 (CC 28 pp. 161-162); (BA 14 pp. 163-165).

[42] Cf. *Metafísica* A, 9, 993 a.

ger] se interroga, se Agostinho consegue compreender a memória «radicalmente, existencialmente», no seu sentido de finalização, Heidegger considera que ele soube romper o quadro e a estrutura do conceito habitual e de dar provas de uma autêntica sensibilidade fenomenológica, tanto na identificação dos fenómenos concretos como na maneira de os tratar» [43].

No livro X, Agostinho dá à noção de memória uma amplitude ontológica, tal como ela aparece no *De Trinitate*, nos livros X, XIV e XV. Mas, ao contrário, no livro XI do *De Trinitate*, a memória tem essencialmente uma função imaginativa; ela é uma faculdade operatória de reminiscência, onde se produzem as lembranças do passado: ela é afinal uma faculdade de retenção. Ora, o mesmo já não acontece nos outros livros do *De Trinitate*, e no livro X das *Confissões*, onde a memória possui este sentido ontológico enquanto presença de si mesma e além de si mesma: «*transibo ergo et memoriam, ut attingam eum*» [44].

«*O conhecimento do passado não é para Santo Agostinho um simples caso particular da memória*» [45]. Entre a *memoria sui* [46], enquanto presença a si mesma, e a *memoria retinens* [47], enquanto representação da recordação, existe uma diferença fundamental: aquela que vai de uma ontologia do ser temporal a uma fenomenologia da percepção temporal. Ora, aquilo que faz a complexidade da especulação de Agostinho, em relação ao tempo é a disposição de todos estes patamares: em existenciais, fenomenológicos, e finalmente metafísicos, que realizam o questionamento total do tempo.

A memória é mais do que uma simples recordação do passado, ela produz no homem um certo θαυμαζεῖν, o que significa para Agostinho um *stupor me apprehendit* [48].

Os quatro motivos essenciais da memória, desenvolvidos por Heidegger, são os seguintes: a) o motivo do *confiteri*; b) o saber para si mesmo (*Das Wissen um sich selbst*); c) a objectividade de Deus; d) a essência da alma. Destes quatro, aquele que chama mais a atenção é o da alínea b, que trata do saber para si mesmo. O sentido da confissão agostiniana, no início do livro X, colocava já em evidência dois aspectos fundamentais: «*Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum*» [49]. O sentido desta confissão consiste, em tomar cons-

[43] J. Greisch, *Souci et tentation*, in *Philosophie de la religion entre éthique et ontologie. Textes réunis par M. M. Olivetti (Biblioteca dell'Archivio di Filosofia, 14)*. Padova, Cedam, 1996, p. 316.
[44] *Conf.* X,17,26.
[45] J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, p. 244.
[46] *De Trin.*XIV,6,8.
[47] *De Trin.*XI,3,6.
[48] *Conf.* X, 8,15; cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 182.
[49] *Conf.* X,1,1.

ciência do seu auto-conhecimento, mas ao mesmo tempo, o de declarar negativamente a impossibilidade total do conhecimento de si-mesmo.

Segundo Heidegger o que é importante definir neste contexto é a questão do estatuto do «*mihi factus sum*» em relação à *confessio*.

«('Quaestio mihi factus sum' [50]». Compreender significa para o homem a sua própria compreensão global [51]. Ao contrário, «acreditar» significa a sua relação ao Divino. «Terra difficultatis [52]. Liga-se à diferença de sentido referencial!» [53]. Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis [...] quibus tentationibus resister valeam, quibusve non valeam [54]) [55].

Este comentário está misturado com diversas citações do livro X e conjuga quatro tipo de problemas: 1) uma hermenêutica facticial que determina as diferentes maneiras do *mihi sum*; 2) a relação entre acreditar e Deus e a inevitável diferença do sentido referencial; 3) a impossibilidade para o homem de se conhecer totalmente; 4) as tentações e o *mihi sum*.

A citação da *quaestio mihi factus sum* encontra-se no capítulo X, 33, onde Agostinho está a falar das tentações.

«Eis em que estado me encontro! Chorai comigo e chorai por mim, Vós que praticais o Bem no vosso interior, donde saem essas acções (*facta*). Estas coisas, Senhor, não Vos podem impressionar, porque não as sentis. Porém, ó meu Senhor e meu Deus, olhai para mim, ouvi-me, vede-me, compadecei-Vos de mim e curai-me. Sob o vosso olhar transformei-me, para mim mesmo, num enigma que é a minha própria enfermidade» [56].

Mas na verdade, a utilização das diferentes referências agostinianas de Heidegger, não nos permite efectivamente saber exactamente a que passagem se refere explicitamente, a segunda citação que faz alusão ao questionamento do homem sobre ele mesmo (*Conf.* X, 16, 25).

A ideia mais importante a retirar desta abordagem é a facticidade do *mihi*

[50] *Conf.* X,33,50.
[51] *Conf.* X,16,25 (CC 27 p. 167).
[52] *Conf.* X,16,25.
[53] *Idem*.
[54] *Conf.* X,5,7 (CC 27 p. 158).
[55] («Quaestio mihi factus sum». Begreifen ist bei einem Menschen sein Umfassen des Menschlichen; aber Glauben ist sein Verhältnis zum Göttlichen. «Terra difficultatis. Beachte den verschiedenen Bezugssinn!» Tamen est aliquid hominis quod nec ipse scit spiritus hominis [...] quibus tentationibus resistere valeam, quibusve non valeam). M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 178.
[56] «Ecce ubi sum! Flete mecum et pro me flete qui aliquid boni vobiscum intus agitis, unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent. Tu autem, domine Deus meus, exaudi respice et vide et miserere et sana, in cuius oculis mihi quaestio factus sum. Et ipse est langor meus», *Conf.* X,33, 50 (CC 27 p. 182).

sum em relação ao conhecimento de Deus e do homem ele mesmo. Agostinho tenta explicar o teor do *mihi sum* como determinação existencial. Não se trata de especificar o estatuto do *ego sum* enquanto *cogitata,* na medida em que estes virão somente depois, mas a descoberta do solo ontológico que caracteriza o *mihi sum*, antes mesmo de todo o desenvolvimento dos *cogitata*. Neste sentido a reflexão agostiniana vem apoiar a crítica heideggeriana da perspectiva cartesiana do *cogito ergo sum* [57].

4.3 — A memória e o acto teórico

§ 9 — Sobre o modo de ser das afecções — análise das alíneas d) e e) na leitura heideggeriana

d) *discere* e o acto teórico

Os dois outros motivos da memória são objecto de estudo nestas duas alíneas: Heidegger empreende uma análise da memória e do seu conteúdo, detalhando para isso os objectos que ela trata. A memória infinita é um mistério insondável [58]. Esta parte da memória que transcende os outros animais é a parte mais superior, aquela onde Deus habita [59].

A presença da memória na mais alta esfera do espírito humano pressupõe uma função teorética por excelência. Ela não é a única, é certo. Também a *mens* e o *amor* são da mesma natureza, tal como Agostinho o declara no *De Trinitate*. Com efeito, nesta obra o espírito humano é compreendido segundo uma tríade, analógica à Trindade divina.

[57] Esta crítica será desenvolvida em *Sein und Zeit,* a partir do § 19.

[58] Para Descartes a memória não é infinita. A ideia de um ser soberanamente perfeito e infinito, encontra-se no espírito finito, porque existe mais realidade na substância infinita do que na substância finita. Em contrapartida, para Agostinho, a memória é infinita, ela transporta a marca distintiva do homem em relação aos outros seres, como sendo um espírito que participa do ser divino.

[59] «Sed ubi manes in memoria mea, domine, ubi ilic manes? Quale cubile fabricasti tibi? Quale sanctuarium aedificasti tibi? Tu dedisti hanc dignationem memoriae meae, ut maneas in ea, sed in qua eius parte maneas, hoc considero. Transcendi enim partes eius, quas habent et bestiae, cum te recordarer, quia non ibi te inveniebam inter imagines rerum corporalium, et veni ad partes eius, ubi commendaui affectiones animi mei, nec illic inveni te. Et intraui ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminit animus, nec ibi tu eras, quia sicut non es imago corporalis nec affectio viventis, qualis est, cum laetamur, contristamur, cupimus, metuimus, meminimus, obliviscimur et quidquid huius modi est, ita nec ipse animus es, quia dominus deus animi tu es et commutantur haec omnia, tu autem inconmutabilis manes super omnia et dignatus es habitare in memoria mea, ex quo te didici», *Conf.* X,25,36 (CC 27 p. 174).

Para a memória o «eu» pode ser apreendido numa duração e numa certa permanência [60]. Nela existe o conhecimento do eu como coisa. A máxima husserliana, de ir às coisas elas mesmas, torna-se um desafio a realizar.

«Qando eu oiço dizer que há três espécies de questões, a saber: «se uma coisa existe (an sit) qual a sua natureza (quid sit)?, e qual a sua quididade?» retenho as imagens dos sons de que se formaram estas palavras, e vejo que eles passaram com ruído através do ar, e já não existem. Não foi por nenhum dos sentidos do corpo, que atingi essas coisas significadas nestes sons, nem as vi em parte nenhuma a não ser no meu espírito» [61].

Os três tipos de questões, sobre as quais fala Agostinho, são os objectos, agora, não-sensíveis, presentes na memória [62]. Ele designa-os como à disposição da própria memória (*ad manum posita in ipsa memoria*) [63]. Esta expressão verbal *ad manum posita*, determina a maneira como estas três formas de conhecimento, o «*an sit, quid sit* e *quale sit*», se relacionam com a memória. Ora, aquilo que se encontra à disposição, é o que se traduz geralmente em linguagem técnica de Heidegger por *Vorhanden* e *Zuhanden*. No contexto do comentário do livro X das *Confissões*, ele dá a sua própria leitura deste «*ad manum positum*».

«O que é portanto «*ad manum positum*», está disponível de maneira ordenada, é conhecido, é apreendido. Se ele permanece algum tempo fora da nossa atenção ele submerge mas não cai inteiramente no exterior da consciência e deve sair como qualquer coisa de novo e quase original: «*quod in animo* [*ex quadam dispersione*] *colligitur, id est cogitur*» [64].

[60] Em *Sein und Zeit* § 19 e § 22, a ideia de permanência é exprimida, em termos de 'manter em permanência' «*ständiger Verbleib*»; ela caracteriza o modo essencial do ente. Heidegger fala, neste contexto, de Descartes, para quem o permanecer do ente é exprimido pelo verbo «*remanere*». Cf. J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, p. 183. Para Agostinho é o «*permanere*» ou ainda o «*manere*». Cf. *De Trin.*II,9,16.

[61] «At vero, cum audio tria genera esse quaestionum, an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non esse scio. Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas», *Conf.* X, 10,17 (CC 27 p. 163).

[62] Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 184.

[63] *Conf.* X,11,18 (CC p. 164).

[64] «Was so «ad manum positum est», geordnet verfügbar ist, das ist Gewußtes, Gelerntes. Bleibt es längere Zeit unbeachtet, so versinkt es wieder, fällt aber nicht gänzlich außerhalb des Bewußtseins und muß wieder wie etwas Neues und Erstmaliges hervorgeholt werden: "quod in animo [ex quadam dispersione] colligitur, id est cogitur"», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens,* p. 185.

A expressão '*ad manum positum*' é sinónimo da expressão grega προχειρόν. Esta noção está directamente ligada à significação do «*comprehendere*». Ela, tem, por sua vez, uma significação muito particular na tradição latina clássica, pois designa 'aquilo que está à disposição de (*praesto est*). Este tipo de formulação estilística é herdeira desta tradição da qual, Agostinho faz uso. Ela desaparecerá praticamente na Idade Média.

Para Heidegger, *ad manum positum* implica um duplo acto da memória: a maneira de saber enquanto efectuação actual e a maneira de saber enquanto poder completamente realizado e efectuado. Isto significa para Heidegger que *ad manum positum* caracteriza o acto teórico do conhecimento; ele não é uma simples visão teórica mas um conhecimento acompanhado do agir.

Na verdade, as coisas que estão na memória: *an sit*, *quid sit*, *quale sit*, são as '*ipsae res*' ou seja, as *pragmata* ou a *praxis* para os gregos [65]; elas constituem a base da memória. Estes diferentes modos do conhecer, no seu estado de dispersão são chamados a apresentar-se (*occurrere*) à intenção (*intentio*) do esprírito, como 'ao alcance de', ou seja 'à sua disposção'. Com efeito, podemos então entrever que as noções de *Vorhandenheit* e de *Zuhandenheit*, formuladas em *Sein und Zeit*, possuem no contexto desta leitura do livro X das *Confissões*, a origem primordial da sua conceptualização.

Para Agostinho, a descoberta das coisas elas-mesmas, isto é, a (*res*) [66] ,é discernida pela memória no interior (*intus*) do espírito. A memória está lá com o seu conteúdo. Por conseguinte a memória é um *Vorhanden*, porque ela está, lá ela mesma. Quando as coisas que constituem a memória são discernidas no interior do espírito, então a descoberta dessas coisas é «*qualquer coisa para*», elas são *ad manum posita*. É isso mesmo o que quer dizer conhecê-las e apreendê-las.

Desta maneira a compreensão daquilo que está à minha disposição faz um ente ao alcance da mão (*Zuhandenheit*). As coisas são assim um ente à disposição *Vorhandenheit*, ou seja (*praesto sunt*) e um ente ao alcance (*Zuhandenheit*), isto é (*ad manum posita*) [67].

No *De Trinitate* Agostinho fala da memória no sentido de um «*praesto est*» para explicar que existe verdadeiramente uma memória do presente. Ainda que Heidegger não mencione e não comente nenhuma passagem do *De Trinitate*, quer seja em *Augustinus und der Neoplatonismus* [68] quer em *Sein und Zeit*, pareceu-nos útil e adequado lembrar a discussão, a fim de reforçar a compreensão do *Vorhanden* e do *Zuhanden*, tendo em conta a concepção agostiniana da memória no sentido ontológico.

A presença do espírito a si mesmo denota a presença da alma diante dela mesma. Diz Agostinho:

«Donde se tirou ela mesma, a alma, senão do seu face a face consigo própria? Onde colocá-la no seu seu próprio olhar senão diante dela mesma (*ante se ipsam*)?» [69].

E mais à frente:

«Por conseguinte, assim como às coisas passadas se chama memória, à faculdade que as retém e as recorda, da mesma maneira, em relação ao presente, que é a alma presente a si mesma, se pode chamar, sem dúvida alguma, memória, à faculdade que permite à alma estar presente a ela mesma (*sibi praesto est*), a fim de poder conhecer-se através do seu próprio pensamento e unir através do amor a memória e a inteligência» [70].

e) Os afectos e a maneira de se darem

A relação entre a memória e os estados afectivos, é um dos aspectos essencicias, abordados por Agostinho. Diz respeito ao conteúdo da memória.

Heidegger atribui-lhe uma grande importância, e isto em função de uma inspiração husserliana. Mas analisemos antes mais o comentário de Agostinho a propósito das *affectiones*. Os afectos estão contidos na memória.

«As paixões do meu espírito encontram-se lá também na memória; não da mesma maneira (non illo modo) como o espírito as possui ele mesmo, quando ele as sente, embora de forma bem diferente, segundo a força que possui a própria memória. Com efeito, a alegria que eu tive, recordo-me sem alegria; a minha tristeza passada, eu lembro-a sem tristeza, o temor que por vezes me assomou, experimento-o sem medo; e o desejo antigo, eu lembro-me sem dese-

[65] Em *Sein und Zeit*, p. 71, Heidegger fala do ente como «coisa», utilisando a expressão latina *res*.

[66] Notemos ainda que Heidegger utilisa a expressão «*res*» em *Sein und Zeit*, para precisar que ela não é indeterminada «em si mesma» ontologicamente; «ela supõe já uma caracterização ontológica antecipada e implícita» p. 71. É porque a *res* está já dotada de um certo valor e de um certo ser, que as coisas já não são unicamente de simples coisas.

[67] Em Séneca nós encontramos estas duas expressões «*praesto sint*» et «*manu tenere*» que são sinónimas destas, empregues por Agostinho; é o προχειρόν nos gregos antigos.

[68] Heidegger faz contudo, alusão ao *De Trinitate*, quando ele fala de Dilthey. Ele inspira-se de Diltheyem algumas das suas leituras sobre Agostinho. Cf. *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 164.

[69] «Unde igitur aufertur mens nisi a se ipsa, et ubi ponitur in conspectu suo nisi ante se ipsam?», *De Trin.* XIV.6,8 (CC 50 A p. 431).

[70] «Quapropter sicut in rebus praeteritis ea memoria dicitur, qua fit ut valeant recoli et recordari, sic in re praesenti quod sibi est mens memoria sine absurditate dicenda est qua sibi praesto est ut sua cogitatione possit intellegi et utrumque sui amore coniungi», *De Trin.* XIV,11.14 (CC 50 A p. 442).

jo. Por vezes acontece o contrário, eu lembro-me com alegria da minha tristeza desaparecida e lembro-me com tristeza da minha alegria»[71].

Agostinho distingue a «maneira» de ser dos afectos enquanto modos de sentir e como o espírito os possui, no momento em que ele os sente, e os afectos enquanto estrutura afectiva existencial e ontológica. Esta «maneira» é descrita por Heidegger como «aquilo que é *conforme à essência da memória*»[72].

Os afectos (*affectiones*) são os estados de alma que na filosofia antiga eram designados pelas paixões da alma[73]. Agostinho designa-os como *perturbationes animi*, dizendo que elas são quatro: *cupiditas*, *laetitia*, *metum* et *tristitia*[74].

A memória é definida por Agostinho como uma grande potência (*magna vis*[75], *immensa capacitas*[76]). Ela contém não somente tudo aquilo que é percebido e imprimido nos sentidos do corpo, mas também tudo aquilo que é pensado (*cogitare*) pelo espírito, tudo aquilo que é recordado (*reminiscere*) e finalmente tudo aquilo que é da ordem do ser afectado (*affectiones*).

«*A memória é afectiva e «situante»: ela é situante porque todo o objecto é appreendido num conjunto e é conservado pela memória neste horizonte, ela consegue através deste, retomar a sua possessão*»[77]. Por outras palavras, a memória é afectiva e situante na sua própria constituição de ser-aí.

Reparemos, aliás na persistência com que Agostinho utiliza os advérbios *ubi* e *ibi*, especialmente a partir do capítulo 8,12, até ao capítulo 29,40, onde se trata de discutir a memória e o seu conteúdo: «*ubi sunt thesauri innumerabilium imaginum*»[78]; «*ibi mihi et ipse occurro*»[79]; «*ubi expertus sum vitam meam?*»[80]; «*ubi manes?*»[81]; «*ubi te inveni?*»[82].

Mas os afectos são distintos da memória, concebida esta, como ser-

[71] «Affectiones quoque animi mei eadem memoria continet non illo modo, quo eas habet ipse animus, cum patitur eas, sed alio multum diverso, sicut sese habet vis memoriae. Nam et laetatum me fuisse reminiscor non laetus et tristiam meam praeteritam recordor non tristis et me aliquando timuisse recolo sine timore et pristinae cupiditatis sine cupiditate sum memor. Aliquando ete contrario tristitiam meam transactam laetus reminiscor et tristis laetitiam», *Conf.* X,14,21 (CC 27 p. 165).

[72] «Die Weise ist dem Wesen der memoria entsprechend», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.

[73] Cf. Cícero, *De fin.* III,10,35; IV,6.11.

[74] Cf. *Conf.* X,14,22.

[75] *Conf.* X,8,15.

[76] *Conf.* X,9,16.

[77] A. Solignac, *Notes complémentaires aux Confessions* (Bibliothèque augustinienne, 14) p. 564).

[78] Cf. *Conf.* X, 8,12.

[79] Cf.Conf. X, 8,14.

[80] Cf. *Conf.* X, 21,30.

[81] Cf.*Conf.* X, 24,35.

[82] Cf. *Conf.* X, 26,37.

-afectado. Os afectos são as impressões sensitivas que o espírito sente no momento presente.

«Certamente me apoio na memória quando afirmo que existem quatro paixões, que perturbam o espírito: o desejo, a alegria, o temor, e a tristeza. Qualquer que seja a discussão que se possa fazer a este respeito, dividindo cada uma delas pelas espécies dos seus géneros e definindo-as, aí encontro que dizer e declaro-o depois. Mas não me altero (perturbor) com nenhuma daquelas perturbações (perturbationes) quando as relembro com a memória. (...) Quem de nós falaria voluntariamente da tristeza e do temor, se fôssemos obrigados a entristecer-nos e a temer, sempre que falamos de tristeza ou temor? Contudo não falaríamos se nós não encontrássemos na nossa memória, não só os sons destas palavras, conforme às imagens gravadas (*imagines impressas*) em nós pelos sentidos do corpo, mas também as noções (*notiones*) desses sentidos. As noções não as alcançamos por nenhuma porta da carne, mas foi o espírito que pela experiência das próprias emoções, as sentiu e confiou à memória, ou então foi a própria memória que as reteve sem que ninguém lhas entregasse»[83].

Heidegger escolhe precisamente esta passagem do livro X para explicitar o modo de recordação e de representação dos afectos. Estas paixões são uma re-presentação dos afectos no momento actual, quando elas não são senão uma recordação daquilo que foi afectado. Na temporalidade das imagens gravadas, nós distinguimos a presentificação (*Gegenwärtigung*), isto é, aquilo que é da ordem do ser presente (*Gegenwärtigsein*) na percepção imediata e a re-presentificação (*Vergegenwärtigung*), que é da ordem da reprodução e, portanto, daquilo que é passado e foi retido na memória.

Por seu lado, a situação ou afectabilidade representada não existe agora na forma autêntica. É neste sentido que Heidegger pode afirmar que «*a re-presentificação da afectabilidade não é determinada a partir do carácter afectado da situa-*

[83] «Sed ecce de memoria profero, cum dico quattuor esse perturbationes animi cupiditatem, laetitiam, metum tristitiam, et quidquid de his disputare potuero dividendo singula per species sui cuiusque generis et definiendo, ibi invenio quid dicam atque inde profero, nec tamen ulla earum perturbatione perturbor, cum eas reminiscendo commemoro. (...). Quis enim talia volens loqueretur, si quotiens tristiam metumue nominamus, totiens maerere vel timere cogeremur? «Et tamen non ea loqueretur, nisi in memoria nostra non tantum sonos nominum secundum imagines impressas a sensibus corporis sed etiam rerum ipsarum notiones inveniremus, quas nulla ianua carnis accepimus, sed eas ipse animus per experientiam passionum suarum sentiens memoriae commendauit aut ipsa sibi haec etiam non commendata retinuit», *Conf.* X,14,22 (CC 27 p. 166); cf. M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.

ção representada» [84]. É por esta razão também que Agostinho pode afirma *«nec tamen ulla earum (affectiones) perturbatione perturbor»*.

E Heidegger comenta dizendo: «eu *não sou perturbado pelo ser presentificado, transportado pela excitação. (A re-presentificação ela-mesma não determina a situação representada)* [85]. Nem o ser presentificado nem a re-presentificação constituem os afectos enquanto modos autênticos da memória.

Mas, ao contrário, a autenticidade desta disposição do eu a si mesmo implica a capacidade da memória em conter estas mesmos afectos, nela própria. Daqui resulta a disposição deste ser afectado a si próprio, graças a uma relação com o mundo [86]. Por isso Heidegger explica que *«a forma de conhecimento relativo à realização actual — mundo do si próprio? — e a forma do conhecimento relativamente ao ter completamente realizado — acto teórico»* [87], são duas coisas diferentes. Nem um nem outro realizam a presença de si próprios na memória e a sua 'disposibilidade' a si próprios; é nisto precisamente que consiste o carácter noemático, isto é, quando a co-pertença dos estados afectados do espírito se posicionam na memória.

«[Eu estou presente a mim mesmo] (*Mihi praesto sum* [88]) na memória, e certamente não somente no sentido restrito de me lembrar. [É isso] o discerni-

[84] «Die Vergegenwärtigung von Affektionen ist nicht bedingt vom Affektionscharakter der vergegenwärtigten Situation», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.

[85] «Werde ich selbst durch ihr Gegenwärtigsein nicht in Erregung gebracht, «*perturbatur*»». (Das Vergegenwärtigte selbst determiniert nicht die Vergegenwärtigungssituation), M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 187. Tanto a presentificação, que é da ordem da percepção intuitiva, como a re-presentificação, que é da ordem da reprodução, são ambas, dois modos inautênticos de intencionalidade perceptiva.

[86] Os afectos são elevados a un nível ontológico autêntico, isto é, ao amor. No entanto, nas *Confissões*, estes não significam unicamente a diversidade e o múltiplo ou ainda, aquilo que é definido pela actualidade re-presentada. O afecto, em última instância é uma espécie de profundidade da alma: «Confessio itaque mea, Deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit, et non tacite. Tacet enim strepitu clamat affectu», *Conf.* X,1,1 (CC 27 p. 155). No *De Doctrina Christiana*, II,1,2 (CC 32, p. 33), a 'afectabilidade' é um modo de significação: «Et vultus irati seu tristis affectionem animi significat, etiam nulla ejus voluntate qui aut iratus aut tristis est». Existe aliás uma certa analogia com o que Aristóteles afirma no *De Interpretatione* 16 a, que as palavras faladas são os signos dos estados de alma. Para Agostinho existe também uma relação entre as expressões corporais enquanto signos (*naturalia signa*) e os estados de alma. A relação entre os afectos (*pathé*) ou seja, as paixões, e a retórica seria um outro debate que se relaciona com este que aprofundamos.

[87] «Die Weise des Wissens von aktuellen Vollzügen — Selbstwelt? — und die Weise des Wissens vom Vollzogen*haben* — theoretische Akte», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 185.

[88] «Intus haec ego, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sum cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum», *Conf.* X,8,14 (CC 27 p. 162).

mento, o coligir e o pensamento (discernere [89]; colligere [90] cogitare), mas também pela maneira como esta memória contém os afectos do meu espírito [carácter] noemático» [91].

«*Eu estou presente a mim-mesmo*» isto significa que na memória não existe somente a faculdade de se lembrar mas pertence-lhe também todos os actos intencionais, que poderão ser descritos, em termos husserlianos, como componentes das vivências intencionais.

Os afectos são as vivências intentionais da fenomenologia noemática, tal como o descreve Husserl no § 85 de *Ideen I*. A estas vivências intencionais correspondem os correlatos intencionais que nós podemos qualificar, em linguagem agostiniana, as imagens representadas e gravadas na memória destes actos intencionais.

A particularidade da análise agostiniana é de distinguir os afectos enquanto componentes da memória, — e neste sentido eles resultam de uma análise eidética — os afectos enquanto experiência sensitiva, quando nós os sentimos no momento actual. Por isso, Heidegger pode afirmar, *«a maneira como os afectos são tratados na memória é bastante diferente daquilo que nela é recebido pela experiência actual 'quando ela os ressente'»* [92].

4.4 — Memória e vida feliz

§ 10 — § 11 — A procura da vida feliz

É pelo desejo de uma vida feliz que a memória se transcende. A memória é dela mesma desiderativa. «O que é que eu amo, quando te amo? Em que poder de espírito eu te encontro? Eu devo ultrapassar igualmente a memória. Mas o que eu procuro e aquilo que eu amo deve estar de uma outra maneira na memória» [93]. Existe nela a vontade da vida feliz. Do §10 até ao §15, Hei-

[89] «Haec omnia memoria teneo et quomodo ea didicerim memoria teneo. (...) Ergo et intellexisse me saepius ista memini, et quod nunc discerno et intellego, recondo in memoria, ut postea me nunc intellexisse meminerim», *Conf.* X,13,21 (CC 27 p. 165).

[90] «Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus, sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus, nisi ea, quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligere atque animadvertendo curare», *Conf.* X,11,18 (CC 27 p. 164).

[91] («mihi praesto sum»), in der memoria (n.20,21,22,14), und zwar nicht nur das discernere, colligere, cogitare, im engeren Sinne des meminisse, sondern «affectiones quoque animi mei eadem memoria continet» (und noematisch), M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 186.

[92] «Die Weise, wie die Affektionen in der memoria gehabt werden, ist sehr verschieden von der, in der sie beim aktuellen Erfahren gehabt werden. 'cum patitur eas'», *Ibidem*.

[93] M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 192.

degger explica em que consiste a procura da vida feliz e o fenómeno da tentação. «A que é que eu chamo portanto 'busca'? *O que é que eu busco então?*» [94] — pergunta-se Agostinho. — É, responde Heidegger, a busca de Deus, enquanto vida feliz. — «*A procura é o sentido mesmo do 'procurar Deus' e a sua relação com a ideia de si próprio*» [95]. «Então, como Te hei-de procurar, Senhor? Na verdade, quando eu Te procuro, meu Deus, busco a vida feliz (beata vita). Que eu Te procure para que a minha alma viva» [96].

Por sua vez, a *tentatio* manifesta o duplo sentido da ipseidade: quer no sentido do *defluxus in multa*, quer na ideia de *continentia* . Na memória existe o diverso e a multiplicidade, mas para que haja pensamento ela deve unificar (*colligere*) e reunir (*cogitur*) [97] esta diversidade. Platão já declarava que a inteligência do homem «*deve exercer-se naquilo que se chama ideia, indo de uma multiplicidade de sensações até uma unidade, cuja reunião, designa precisamente o acto de reflexão*» [98]. Para Agostinho, ao contrário, a ideia (εἶδος) é substituída pela forma imutável que ordena este agregado. Esta capacidade de o fazer, revela Deus, Ele mesmo.

Com efeito, é Deus que ordena a unidade do 'eu' e não a sua dispersão (*per continentiam quippe colliguntur et rediguntur in unum*). A *continentia* revela assim a *enkrateia,* isto é o domínio de si próprio sobre a qual, falavam já, os filósofos antigos [99].

Falta agora especificar a natureza da memória enquanto «amans memoria». O movimento da narrativa do livro X mantém esta ambivalência: por um lado, Agostinho busca a natureza desta memória e do que ela pode conter, por outro lado, esta memória procura a vida feliz que precisamente, a ultrapassa. A transcendência é necessária porque é neste preciso momento que a memória intelectual é elevada ao grau de «*immensa vehementer*» [100].

Mas que significa afirmar *memoria amans*? Na origem desta memória desiderativa está uma tradição platónica e neoplatónica. No *Fedro* de Platão, a recordação é portadora de um delírio de amor [μανία] que transporta o homem

[94] «Was heißt eigentlich suchen? Was suche ich denn eigentlich? M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens,* p. 192

[95] J. Greisch, *Soucí et tentation*, p. 317.

[96] «Quomodo ergo te quaero, domine? Cum enim te, deum meum, quero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea», *Conf.* X,20,29 (CC 27 p. 170).

[97] Cf. *Conf.* X,11,18; X,29,40.

[98] Platão, *Fedro*, 249 b.

[99] Cf. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1981, p. 30

[100] «Quae natura sum? Varia, multimoda vita et immensa vehementer», *Conf.* X,17,26 (CC 27 p. 168).

em direcção da vida contemplativa [101]. Ela transporta a marca do desejo e este, por sua vez, é o responsável da presença do Deus no homem e do carácter etéreo do seu pensamento.

Na verdade, a memória amorosa experimenta o desejo daquilo que não está à medida das suas possibilidades [102]. É aqui que se conjuga a *memoria sui* com uma *memoria tui*. A sua capacidade estende-se temporalmente em direcção do outro. «*A tensão desiderativa na relação às coisas e aos seres, manifestando a temporalidade do sujeito; o objecto desejado ao pro-pôr-se, pro-jeta o eu além dele mesmo, existe e transcende-se*» [103]. Agostinho declara no livro VI das *Confissões*:

«Admirava-me e já de Te ter amor e de não amar um fantasma (*phantasma*) em vez de Ti. Não permenecia estável no gozo do meu Deus, mas era arrebatado para Ti pela tua beleza e logo arrancado de ti, pelo meu peso, para me despenhar a gemer, sobre as ínfimas, criaturas» [104].

5. — A tentação e a *cura*

§ 13 — §15: As três formas de tentação

Heidegger dá início, desde o §13 até ao §15, à sua análise do «fenómeno da tentação». As três tentações das quais fala Agostinho, a saber a *concupiscentia carnis*, a *concupiscentia oculorum* e a *ambitio saeculi*, são objecto de discussão por parte de Heidegger, que as caracteriza como um fenómeno que se liga directamente e, antes de tudo, a uma compreensão do «eu sou» (*Ich bin*).

Porém, o §12 ocupa um lugar central porque ele permite reunir num só momento o fenómeno da dispersão da vida (*Zerstreuung des Lebens*) e o cuidado (*das Bekümmertsein*). Aquilo que Heidegger designa por fenómeno da dispersão da vida, é o fenómeno da «*distentio animi*» ao nível da temporalidade, e o da «*in multa defluximus*» ao nível da existência facticial. Em *Sein und Zeit* Heidegger designa-o par «*ausweichende Abkehr*», isto é, um «*desvio evasivo*» [105]. Em Aristóte-

[101] A influência do *Fedro* de Platão sobre Agostinho encontra-se numa passagem do *De Civitate Dei*, XIII,19; cf. E. Hoffman, in *Introduction* au *De Civitate Dei*, CSEL 40; cf. P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, p. 231.

[102] Cf. *Conf.* X,17,23.

[103] G. Florival, *Le désir chez Proust*, Louvain, Paris, 1971, p. 107.

[104] «Et mirabar, quod iam te amabam, non pro te phantasma, et non stabam frui deo meo, sed rapiebar ad te decore tuo moxque diripiebar abs te pondere meo et ruebam in ista cum gemitu», *Conf.* VII,17,23 (CC 27 p. 107).

[105] A tradução desta expressão por E. Martineau é a de um «détournement qui l'esquive», p. 114. Encontramos em C. Espositio, *Quaestio mihi factus sum. Heidegger di fronte ad Agostino*, *op. cit.*, p. 238, uma fórmula mais literal e sugestiva: «*diversione evasiva*».

les, este desvio evasivo é o da *Befindlichkeit, que* significa os múltiplos sentidos do τὸδετι.

A ambivalência da vida é vivida como experência; ela é a dispersão e a diversidade das possibilidades da existência. Mas ela transporta, igualmente com ela, a possibilidade de uma unidade, da dispersão e da diversidade. Esta unidade é produzida por Deus [106].

Heidegger apresenta o fenómeno da tentação, segundo quatro tipos de problemas [107]:

1. o problema da tentação, relacionado-se essencialmente à facticidade do *eu*.
2. o problema do «*in multa defluximus*».
3. o sentido do questionamento «*quaestio mihi factus sum*».
4. o problema axiológico referente à hierarquia dos valores, relativos ao fenómeno da tentação.

Devemos, portanto, determinar em primeiro lugar, o sentido desta «queda no múltiplo» (*in multa defluxere*) que possui uma afinidade conceptual com aquilo que Heidegger chama em *Sein und Zeit*, a *Geworfenheit*. Com efeito, em *Sein und Zeit*, o ser em queda pertence à constituição existencial quotidiana do *lá*.

Mas no nosso contexto actual nós devemos verificar se «*in multa defluximus*» manifesta a possibilidade de exprimir o fenómeno da *tentatio* enquanto existential. A frase de Agostinho — ele repete três vezes no parágrafo 28, 39 — explica a força existencial da sua interrogação. Por seu lado, Heidegger parafraseia mais do que uma vez a passagem de *Job*, 7,1 da *Itala* insistindo sobre o carácter fundamental (*Grundcharakter*) no qual Agostinho experimenta a vida facticial: «*Numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*» [108].

Segundo J. Greisch a análise da tentação manifesta o ponto culminante da leitura heideggeriana [109]. Prolongando esta opinião, consideramos que não é somente ela, mas também a concepção de memória.

Existe um duplo sentido para a noção de tentação. Ela inscreve-se numa inspiração bíblica onde se encontram conjugados os dois significados.

«Os Diversos sentidos da tentação. [No primeiro sentido] 1. «tentatio deceptionis»: com a tendência de levar à queda; [No segundo sentido] 2. «tentatio probationis» com a tendência a pôr à prova. No primeiro sentido: tentação

[106] M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 205.
[107] *Idem*, p. 263; cf. J. Greisch, *Souci et tentation*, p. 317-318.
[108] M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 206.
[109] J. Greisch, *Souci et tentation*, p. 316.

significa unicamente a tendência à queda (o diabo); no segundo sentido, significa Deus que nos coloca à experiência» [110].

Em *Sein und Zeit*, o 'cuidado' revela a estrutura originária total do *Dasein* e por outro lado, a multiplicidade fenomenal da constituição do todo estrutural. A cura (cuidado) está «*destinada a preparar a problemática fundamental ontológica, a questão do sentido do ser em geral*» [111].

A tentação é definida, por sua vez, como duas experiências de «si mesmo». Ela significa a partilha entre o «*in multa defluximus*» e a «*continentia*», enquanto dois fenómenos autênticos que estruturam o ser do homem [112]. Precisemos ainda o pensamento de Heidegger, a partir dos motivos existenciais augustinianos e à luz dos conceitos ontológicos aristotélicos. Se aquilo que especifica o «*in multa defluximus*» é o caracter polisémico do sentido do ser οὐσία e τόδε τι em contrapartida as três formas de tentação exprimem o sentido da origem da existência enquanto realização historial da facticidade [113].

Mas é necessário distinguir nesta hermenêutica da facticidade, por um lado, aquilo que designa o sentido categorial desta mesma existência, cujo valor fundamental é desocultar o sentido formal das categorias, isto é, o sentido profundo do λεγεῖν e, por outro lado, designa o sentido da hermenêutica historial realizada, ou seja, a questão do ser em devir [114].

Por último a '*cura*' é a articulação total originária. Ela é conexão que religa o homem à sua própria definção. Agostinho exprime esta totalidade como experiência existencial da relação entre eu e o Deus pessoal: «*Quando eu estiver unido a Ti de todo o meu ser (ex omni me) em parte nenhuma sentirei dor e labor e a minha vida será então plenamente tua*» [115]. A adesão ao «tu» divino resume no fim de contas a totalidade do 'meu ser' que não pode existir verdadeiramente sem que Deus o preencha da sua presença.» *Libertas do seu peso aqueles que enches. Porque não estando cheio de ti, sou peso para mim*» [116]. É somente quando eu tiver aderido a Deus que eu não serei mais para mim dor (*dolor*) e labor (*labor*); aqui-

[110] «Verschiedener Sinn von tentatio. 1. tentatio deceptionis: mit der Tendenz des Zu-Fall-Bringens, 2. tentatio probationis: mit der Tendenz zu prüfen. Im 1. Sinn versucht nur der Teufel (diabolus), im 2. Sinn auch Gott» M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 273.
[111] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 142.
[112] Com efeito, é numa linguagem ontológica que Heidegger efectua esta leitura, ao designá-la como «*eigentliche Verstehensrichtung*».
[113] M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 232.
[114] *Idem*, p. 232.
[115] «Cum inhaesero tibi ex omni me, nusquam erit mihi dolor et labor, et vita mea tota plena te», *Conf.* X,28,39 (CC 27 p. 175).
[116] «Nunc autem quoniam quem tu imples, sublevas eum, quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum», *Conf.* X,28,39 (CC 27 p. 175).

lo que faz o peso para mim é quando eu vivo longe de ti, meu Deus. «*A minha vida é a minha própria vida, eu existo. Quando eu me unir a ti, do fundo de mim mesmo, quando me apoio totalmente e radicalmente em ti — 'a vida será toda plena de ti' — qualquer relação com a vida, a inteira facticidade será penetrada por Ti e será realizada de forma a que toda a realização se complete diante de Ti*» [117]. É porque eu não me deixo ser preenchido por ti, que eu me torno num peso para mim mesmo. Esta situação de me sentir: «*Oneri mihi sum*», «*um peso para mim-mesmo*» exprime muito bem uma experiência que se pode caracterizar pela figura afectiva da «*Mihi quaestio factus sum*». Para Agostinho, as três tentações especificadas por «*concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum,* e *ambitio saeculi*» exprimem três grandes vícios para a existência humana. A primeira, consiste numa deleitação voluptuosa dos cinco sentidos, segundo as quais o homem se torna escravo dos seus desejos. A segunda, caracteriza a vanidade de uma curiosidade que deseja o conhecer pelo conhecer. A terceira, é aquela que define o orgulho e a *superbia* naqueles que querem ser adulados. Ela diz respeito a todas as formas de auto-suficiência e mesmo de arrogância, exercidas pelo prazer de ser louvado e de ser respeitado [118].

Heidegger interpreta as três tentações ao nível ontológico. Elas significam o sentido da experiência da vida. Entre a primeira forma de tentação e a segunda, existe uma espécie de tentação intermediária que permite aproximar e ao mesmo tempo distinguir, a *concupiscentia oculorum* e a *curiositas cupiditas*: é a *tentatio in carne* e a *tentatio per carnem* [119].

Mas as três tentações são para ser efectivamente articuladas:

«Através desta terceira forma de tentação o 'ipse' articula-se activamente sobre um modo determinado, na medida em que ele dever ser tomado no sentido próprio, e na medida em que ele está 'com', isto é, a auto-significação torna-se a finalidade da deleitação» [120].

Na verdade, a articulação é produzida pela ipseidade na sua relação com o mundo. É neste sentido profundo que a articulação se torna a finalidade da deleitação. A significação não é simplesmente da ordem da linguagem, mas vai além desta.

[117] «Mein Leben ist *eigentliches Leben*, ich existiere. Wenn ich Dir anhänge, von dem Letzten meines Selbst, wenn ich alles und das radikal auf Dich setze — vita erit tota plena te —, alle Lebensbeziehungen, die ganze Faktizität von Dir durchherrscht, so vollzogen, daß aller *Vollzug* vor Dir sich vollzieht», M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 249.

[118] Pascal discute esta classificação agostiniana identificando a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e do orgulho, com três formas substanciais: a carne, o espírito e a vontade. Cf. *Pensées*, ed. Lafuma, p. 933.

[119] M. Heidegger, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, p. 223

[120] «Bei der 3. Form der tentatio ist das Selbst in bestimmter Weise vollzugsmäßig artikulierend, sofern es ausdrücklich um es selbst geht, es im eigentlichen Sinne wichtig genommen werden soll, es 'dabei' ist, d. h. die *Eigenbedeutsamkeit* wird 'finis delectationis'», *Idem*, p. 228.

A INTERSUBJECTIVIDADE COM DEUS COMO FORMA HISTÓRICA, INTRAMUNDANA

MÁRIO ANDRÉ P. VERÍSSIMO
Universidade Nova de Lisboa

Introdução

As *Confissões* de Santo Agostinho movem-se da ignorância para o conhecimento, alcançando e não alcançando esse objectivo. Alcançando nessa fé é conhecimento; não alcançando nessa fé vê-se somente através de um vidro fosco. Os últimos três livros das *Confissões*, incorporando o conhecimento de DEUS, empenhando-se Agostinho nisso, de forma visível, para o final do livro X.

O núcleo da doutrina cristã está contido na primeira linha do *Génesis*: «No começo, Deus criou o céu e a terra, e o espírito de Deus estava sobre as águas». [1] A patrística viu aqui a alusão às três pessoas da Trindade.

Mas há talvez um nível mais acrescido de significado a este texto particular. Os livros XI-XIII vêem em Deus, nas pessoas da Trindade, as qualidades da existência, do conhecimento e da vontade.

Nós também vimos que Agostinho em outra parte fez muito do paralelo que existe entre esta imagem de Deus e a forma da personalidade humana em si mesma. A criatura existe à imagem e semelhança de Deus (Gen. 1.26) e partilha-a na existência intramundana: conhecimento e vontade, tanto que elas vêm de Deus. O pecado é a forma de o homem não ficar parecido a Deus, e a Redenção é a via de ele se assemelhar a Ele de novo.

Há, assim, um sentido original em que os últimos livros das *Confissões* são relacionados intimamente aos primeiros. O movimento real das *Confissões* é um conhecimento aparente inicial do Si (e da ignorância de Deus), que se reconhece então como fantasia e ignorância. Agostinho move-se para um co-

[1] Gen. I, 1.

nhecimento real de Deus em três pessoas, que é o conhecimento autêntico, no sentido analítico e fenomenológico do Si. *Conhecer-te, conhecer-me de novo*. Posso somente conhecer-me se conheço a Deus; procurar conhecer-se na separação é a loucura do pecado.

I

A obra *Confissões* está escrita como uma continua oração de Santo Agostinho a Deus, na qual o Santo reconhece os seus pecados e a grande obra que Deus realizou na sua vida convertendo-o à fé católica. A finalidade principal é assim confessar a Deus enquanto O reconhece e O louva pela Sua bondade infinita.

«Recebei, Senhor, o sacrifício das minhas Confissões que vos oferece a minha língua, que Vós mesmo haveis formado e movido para que confesse e bendiga o vosso santo nome» (Conf. V, I).

Desde a sua situação actual de cristão fervoroso, sacerdote e bispo, o santo interpreta toda a sua vida passada como um caminho providencial, pelo qual Deus o foi conduzindo até à verdade. Angustiado desde jovem pela problema da verdade e da busca de sabedoria, enredado nos acessos passionais por um temperamento ardente e pelos ímpetos soberbos e orgulhosos de uma inteligência genial, Agostinho experimentou a sua radical incapacidade para se autolibertar e a benéfica influência da graça de Deus, que misericordiosamente operou na sua vida o que ele não poderia realizar com todo o seu esforço e todo o seu génio: a solução teórica do enigma da existência e a libertação prática das suas subserviências morais.

«Fizeste-nos, Senhor, para Ti, e o nosso coração está inquieto, até que descanse em Ti» (Conf. I,I,I).

A leitura do «Hortênsio», diálogo perdido no qual Cícero exorta os jovens a buscar a sabedoria, marca o começo da vocação filosófica de Agostinho, que não buscará no cristianismo[2] a desejada verdade mas na seita dos *Maniqueus*[3] logo que a Escritura bíblica lhe parece grosseira e quando comparada com o estilo elegante de Cícero.

[2] Valor da civilização europeia que não se atém somente à sua origem grega onde a filosofia nasceu destronando «a opinião onde todas as tiranias ameaçam e vigiam» (ver Emmanuel Levinas, *En découvrant l'existence...*, op. cit., p. 166) — mas também (sobretudo?) a sua origem hebraica. É o que indica noutros termos um texto contemporâneo de Da Evasão *aparecido no n.º 4 de 1935 de* «L'actualité de Maimönide», do qual reproduzimos as últimas linhas. «O paganismo não é a negociação do espírito, nem a ignorância de um Deus único. A missão do judaísmo seria desprezável se se limitasse a ensinar o monoteísmo ao povos da terra. Isso seria instruir aos que sabem.

Convertido ao maniqueísmo, participou da acção proselitista da seita apartando, com a sua eloquência e saber a muitos dos seus amigos da Igreja Católica. Uma vez dentro do maniqueísmo, Agostinho entregou-se com ardor aos estudos da seita, com o fim de satisfazer a sua ânsia da verdade. Inquietava-o sobremodo o problema do mal — a sua origem. Porém paulatinamente foi comprovando que a prometida demonstração clara e indubitável não chegava; em vez disso colmatava o conhecimento com fábulas grosseiras. Como St.º Ambrósio pratica a exegese espiritual e simbólica do A. T.: as passagens chocantes para a sensibilidade cristã são interpretadas como contendo um sentido espiritual de tipo simbólico, que deve ser achado mais além do sentido literal. Aí descobre também Agostinho a possibilidade de pensar filosoficamente o mundo espiritual.

A dialéctica platónica permite a inteligência elevar-se dos dados sensíveis e mutáveis da experiência para as realidades absolutas e imutáveis da ordem inteligível devolvendo a Santo Agostinho a confiança na existência da verdade e na possibilidade de conhecê-la por parte do homem. O carácter absoluto do Uno neoplatónico, é identificado por Santo Agostinho com o Deus cristão, mostra-lhe a absurdidade do dualismo maniqueu dos dois princípios. Quanto ao *mal moral*, finalmente existe realmente a má vontade que livremente faz o

O paganismo é uma impotência radical de sair do mundo. Não consiste em negar espíritos e deuses, mas em situá-los no mundo. O Primeiro motor que Aristóteles não obstante isolou do universo só pode levar até às suas alturas a perfeição das coisas criadas. A moral pagã não é senão a consequência desta incapacidade fundamental de transgredir os limites do mundo. Neste mundo que se basta a si mesmo, cerrado sobre si, o pagão está também encerrado. Encontra-o sólido e bem sustentado. Encontra-o eterno. Regula a partir dele as suas acções e o seu destino. O sentimento de Israel com respeito ao mundo é absolutamente diferente. Está impregnado de suspeita. O judeu não tem no mundo os assentos definitivos do pagão. No meio da mais completa confiança concedida pelas coisas está ferido por uma surda inquietude. Por muito inquebrantável que lhes pareça o mundo aos chamados espíritos saudáveis, ele contém para o judeu a aura do provisório e do criado. Isto é a loucura ou a fé de Israel. Maimónides deu-lhe uma expressão filosófica, precisou-lhe o seu verdadeiro sentido e originalidade.»

O valor da civilização ocidental ater-se-ia deste modo à sua dupla origem e, principalmente, à chamada que recebe da sua origem hebraica ou bíblica (e quaisquer mutações que haja podido sofrer no cristianismo e nos *cristianismos*), à chamada a passar pelo mundo antes de instalar-se nele — entendamos: a ir «mais além do ser». «Para a humanidade que adorna a terra», segundo a expressão da última página de *De outro modo que ser* de Emmanuel Levinas, essa página de beleza anelante ou tremenda, dedicada à escassa fraternidade que instaura a humanidade de outro modo que uma alcateia de lobos, e pelo menos sempre teria que ressoar o eco da chamada escutada não por Ulisses mas por Abraão, a chamada duma Transcendência que Santo Agostinho tão bem interpreta. *Vide Anotações* a *De L'Évasion* por Jacques Rolland, pp. 118-120.

[3] Maniqueus eram seguidores de Mani, um profeta Persa que haveria tentado sintetizar numa só religião o cristianismo, o zoroastrismo e o budismo. Da religião de Zoroastro, Mani tomara a ideia dos princípios e dos deuses, o espiritual, o princípio do bem, e o material, o princípio do mal. Todo o material era intrinsecamente mau, até o matrimónio e a família, e a procriação era maior pecado que o adultério. Os maniqueus identificavam o «deus mau» com Yahvé do Antigo Testamento, Criador do mundo material, e distinguiam-no do pai de Jesus Cristo, o Salvador.

mal; ela, porém, não é causa eficiente, mas deficiente, sendo o mal *não-ser*. Este *não-ser* pode unicamente provir do homem, livre e limitado, e não de Deus, que é puro ser e produz unicamente o ser.

O mal moral entrou no mundo humano pelo pecado original e actual; por isso, a humanidade foi punida com o sofrimento, físico e moral, além de o ter sido com a perda dos dons gratuitos de Deus. Como se vê, o mal físico tem, deste modo, uma outra explicação mais profunda. Remediou este mal moral a Redenção de Cristo, *Homem-Deus*, que restituiu à humanidade os dons sobrenaturais e a possibilidade do bem moral; mas deixou permanecer o sofrimento, consequência do pecado, como meio de purificação e expiação. E a explicação última de tudo isso — do mal moral e de suas consequências — estaria no facto de que é mais glorioso para Deus tirar o bem do mal, do que não permitir o mal. Resumindo a doutrina agostiniana a respeito do mal, diremos: o mal é, fundamentalmente, privação de bem (de ser); este bem pode ser não devido (mal metafísico) ou devido (mal físico e moral) a uma determinada natureza; se o bem é devido nasce o verdadeiro problema do mal; a solução deste problema é estética para o mal físico, moral (pecado original e Redenção) para o mal moral (e físico).

O problema do mal, finalmente, aparece-lhe sob uma nova luz: o mal não é um ser criado por Deus, o que seria absurdo, nem um ser independente de Deus, o que seria mais absurdo ainda, mas que o mal não é um *não-ser*, uma carência do ser que algo deveria ter em virtude da sua natureza. Não faz falta recorrer à noção contraditória de um deus mau para explicar a origem do que não necessita de origem, desde que não tem ser positivo. Tudo isso deriva Santo Agostinho do axioma neoplatónico «*ens est bonum*», o ser é bom, que coincide com a afirmação do Génesis segundo a qual Deus vivo viu que tudo o que havia criado era bom.

Agostinho foi profundamente impressionado pelo problema do *mal* — de que dá uma vasta e viva fenomenologia. Foi também longamente desviado pela solução dualista dos maniqueus, que lhe impediu o conhecimento do justo conceito de Deus e da possibilidade da vida moral. A solução deste problema por ele achada foi a sua libertação e a sua grande descoberta filosófico-teológica, e marca uma diferença fundamental entre o *pensamento grego* e o *pensamento cristão*. Antes de tudo, nega a realidade metafísica do mal. O mal não é ser, mas privação de ser, como a obscuridade é *ausência de luz*. Tal privação é imprescindível em todo o ser que não seja Deus, enquanto criado, limitado. Deste modo é explicado o assim chamado *mal metafísico*, que não é verdadeiro mal, porquanto não tira aos seres o lhes é devido por natureza.

Quanto ao *mal físico*, que atinge também a perfeição natural dos seres, Agostinho procura justificá-lo mediante um velho argumento, digamos assim, estético: o contraste dos seres contribuiria para a harmonia do conjunto. Mas é esta a parte menos feliz da doutrina agostiniana do mal. Para lá da experiência da conversão, e perante a luz da fé, Agostinho entenderá os mesmos problemas que antes lhe pareciam insolúveis: «Crer para entender» (*Credo ut intelligam*). O homem não pode salvar-se a si mesmo, mesmo a nível intelectual: há-de começar pela fé na Palavra de Deus, para que, sanada a sua inteligência dos erros e do seu coração a soberba, possa a sua razão demandar e alcançar a verdade gnosiológica e moral com a guia constante da verdade revelada.

«Amor meu, pondus meus». Para Santo Agostinho, o amor é o peso (*pondus*) do coração, que o faz inclinar-se num sentido ou noutro. Porém o que ama com amor ordenado, e somente ele, traz a lei divina interiorizada no seu coração, gravada de tal maneira que para ele vale a famosa fórmula agostiniana: «Ama e faz o que quiseres». (*Dilige, et quod vis, fac*). Assim duma filosofia e teologia da história S. Agostinho reestrutura a axialidade do seu pensamento histórico, quando na Cidade de Deus, apresenta toda a história da humanidade como a história da luta entre duas cidades, A Cidade de Deus e a Cidade do mundo, e essas duas cidades como constituídas fundamentalmente por dois amores:

«Dois amores fizeram duas cidades: o amor de si mesmo até ao desprezo de Deus, fez a cidade do mundo; o amor de Deus, até ao desprezo de si mesmo, fez a cidade de Deus». (De Civitate Dei, livro XIV, cap. XXVIII).

Sem a graça de Deus, o amor humano necessariamente termina curvando-se ilicitamente sobre as criaturas, sob a influencia de Adão. É com a morte de Cristo, Jesus, que se abre para os homens, segundo S. Agostinho, a graça celestial a potência do amor humano por cima dos seus próprios limites criaturais, fazendo-o participar, nas virtudes teologais da caridade divina.[4]

II

O homem aparece como distinto das coisas. Um fenómeno de dupla transcendência. Transcendendo o corpo se achará o espírito e transcendendo este se achará a Deus. Há um sentido de unidade que não se perde. Santo Agostinho ao entrar dentro de si encontrará a luz que permanece sobre si. A verdade em Santo Agostinho identifica-se com o Ser. Ser e Verdade identificam-se. O verdadeiro é essa verdade enquanto expressão captada pelo espírito.

[4] Porque «Deus é Amor» (1 Jo. 4, 8).

Todo o ser é verdadeiro, enquanto expressão da verdade de Deus, o homem conhece a verdade porque Deus lhe deu capacidade de a conhecer.

O homem pelo facto de estar aberto ao infinito [5] realiza-se numa relação fundamental *EU-TU* e não numa relação *EU-COISAS*. O homem está aberto à relação eu-ser e vive essa abertura ao ilimitado na relação EU-TU. O homem é um vazio de insatisfação permanente pois é um ser talhado para o absoluto. Santo Agostinho é fundamentalmente dinâmico e não encontrando aquilo que em última análise buscava, penetra no interior de si, e nesse profundo de si mesmo, onde toda a realidade se encontra, e em si mesmo, o homem sente-se como que heteronomamente iluminado e sente que na realidade finita é projectado para a realidade infinita que o chama.

[5] Celestino Pires, *Infinito*, in Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, Vol. 2, p. 1421: onde parece, este Autor de um ponto de vista devedor da Tradição filosófica, alimentar uma abertura ao transcendente pelo desvio que ao idealismo transcendental é consentido (Kant entre outros, Natorp, Cohen, Messner,...): «para uma noção correcta do idealismo metafísico e para uma reflexão sobre as relações entre o finito e o Infinito seria necessária uma filosofia complexiva que aliasse as especulações de Platão, Aristóteles, Plotino, Tomás de Aquino, Nicolau de Cusa e da filosofia do espírito alemão, que englobasse e fundisse num todo vivo a participação e a causalidade, a teoria do acto e da potência e a analogia, o princípio expansivo de Plotino e dos neoplatónicos com a concepção de toda a filosofia cristã e de Tomás de Aquino sobre a liberdade da criação e aliasse a abertura da transcendência do idealismo transcendental com a distinção entre o finito e o Infinito. Só uma autêntica metafísica do acto de ser resolveria as antinomias aparentes e mostraria que a transcendência da acção humana implica, no seu movimento, a transcendência metafísica do acto de ser». Com o reparo de a abertura da transcendência ser feita a partir do rigorismo da interpretação da fenomenologia husserliana, em Levinas, parece-nos que se consubstancia a síntese necessária para a realidade do Infinito que vem à Ideia, ou da Transcendência que se estende para-lá do ser que é nomeado. Emmanuel Levinas, no livro Trancendance e Inteligibillité, começa por notar numa resposta a Jean Halpérin, na distanciação do tempo sincrónico do Ser, e da exposição da Presença na clareira do SER: o passado e o futuro seriam traços, traços da presença. Em que sentido? No sentido em que estabelece a coexistência da unidade. Recuperações da Presença (Anwesen) pela imaginação, pela espera e pela reminiscência do Saber; a Reminiscência como para Platão e segundo o Filósofo permanecia como uma resistência fundamental do pensamento ocidental, uma das funções primordiais (Cf. TIn, 34). Face a esta relação do Tempo que tem por tema de fundo o Outro como OBRIGAÇÃO: essa obrigação que tem linhamentos éticos fundamentais, em que a respeito do outro há um sentido. Sentido que permite pensar a partir do Outro enquanto Rosto, o a-fora da racionalidade; isto ainda significa para Levinas a tentativa de dizer a relação através do rosto como lugar da descida da Ideia de Deus. Aqui pela primeira vez, segundo Levinas, concede-se a possibilidade de falar de Deus» como um ser «(TIn, p39). A inteligibilidade e o seu objecto começa aqui a ser desconstruído como a tese principal do objecto desta conferência de Levinas. Recapitulemos: o psiquismo pressupõe a vigilância, a insónia, o velar, e inere à ideia insoníaca da in-tematização teológica! (Psiquismo originalmente é o teológico. TIn,p. 39), porque a sua remontagem vai aos limites do humano e da sua compreensão finita, tal como em Descartes com a ideia de Infinito a partir do finito ou em Husserl com as aventuras da Presença, ou da construção dum alter ego deduzido inexplicitamente, por uma analogia da presença corporal. Levinas refere-se à «Quinta Meditação» das Meditações Cartesianas, em que refere associações por semelhança em que «brusquement moi et l'autre nous appairaissons dans ce que Husserl nomme un «accouplement transcendental» (emparelhamento transcendental). Aqui se demonstra a genialidade da argumentação levinasiana quando a *Päarung* de Husserl é despida do

«Deus é mais interior a mim mesmo» — imanência de Deus e Transcendência.

Encontrar a verdade é assim encontrar Deus. No homem há uma ânsia de verdade e de felicidade absolutas. Evidentemente, a *moral* agostiniana é teísta e cristã e, logo, transcendente e ascética. Nota característica da sua moral é o *voluntarismo*, a saber, a primazia do prático, da acção, contrariamente ao primado do teorético, do conhecimento — próprio do pensamento grego. A vontade não é determinada pelo intelecto, mas precede-o. Não obstante, Agostinho tem também atitudes teoréticas como, por exemplo, quando afirma que Deus, fim último das criaturas, é possuído por um acto de inteligência. Santo Agostinho desta forma encontrou a radicalidade da pessoa humana.

Entretanto a vontade é livre, e pode querer o mal, pois é um ser limitado, podendo agir desordenadamente, imoralmente, contra a vontade de Deus. E deve-se considerar não causa eficiente, mas deficiente da sua acção viciosa, porquanto o mal não tem realidade metafísica. O pecado, pois, tem em si mesmo imanente a pena da sua desordem, porquanto a criatura, não podendo lesar a Deus, prejudica-se a si mesma, determinando a dilaceração da sua natureza. A fórmula agostiniana em torno da liberdade em Adão — antes do *pecado original* — é: *poder não pecar*; depois do pecado original é: *não poder não pecar*; nos bem-aventurados será: *não poder pecar*. A vontade humana, portanto, já é impotente sem a graça. O problema da *graça* — que tanto preocupa Agostinho — tem, além de um interesse teológico, também um interesse filosófico, porquanto se trata de conciliar a causalidade absoluta de Deus com o livre arbítrio do homem.

Este encontro com Deus faz do homem uma pessoa insubstituível (irrepetível e única) portadora de valores supramundanos. No homem há um vazio e

sentido hegemónico dum Eu pelo retorno a Descartes e a deítica referência ao infinito para de novo descender e enquadrar numa dimensão de tempo diacrónico a possibilidade dum rosto que é uma referência muito antiga e teológica, como vida mesma do psiquismo como insoníaco desejo de relação ao outro, ao outro homem como ruptura ou cessação da clausura do ser como emparelhamento ontofenomenológico do outro. A relação ao outro não depende da imagem mas da semelhança que nos advém da Bíblia, quer dizer, uma outra origem que não a helénica (em que ao homem é dado o trato dum ser racional: animal racional... (mas afinal que semelhança a Deus?). Ironicamente, não no sentido de Sócrates, Levinas nesta belíssima entrevista, que perscrutamos, conclui a partir da oração matinal de benção entre os judeus a Deus porque ao animal, galo, também é dado o sentido da distinção entre o dia e a noite,... a distância afinal não pode ser dada pelo sentido, mas por algo que vem do algo muito antigo, teofânico. A *haggadah*, com o seu estilo, narrativo e apologético explica a consonância deste saber que parte de Husserl, também para no respeito ao Rosto do Outro Homem e do Não Matarás!, elaborar o sentido da inteligência e do Amor, ou ainda o Mandamento Não Matarás! torna-se deverás tudo fazer para amar o Outro, ou como diz Levinas, «deverás tudo fazer para que o outro viva» (TIn, p. 41).

nesse vazio surge Deus, como Tu Eterno, para O qual o homem está lançado. Deus quer sempre o mesmo: que eu me conheça, que O conheça.

O diálogo com Deus é assim feito na primeira pessoa, como uma interioridade num corpo aberto ao mundo através dos sentidos.

Para solucionar o problema de «quem é o homem» qualquer homem Agostinho vai pelo caminho da interioridade «ninguém sabe o que é o homem, senão o espírito do homem que está nele mesmo». Por esta mesma interioridade, já não é o homem uma coisa entre as coisas. Já não é *algo*, mas *alguém*. O homem ao conhecer a verdade, conheceu simultaneamente que era iluminado, conhece essa iluminação e por essa razão conhece Deus, Iluminante. «Deus é mais interior a mim que a minha própria intimidade». O homem é então horizonte ilimitado [6] de verdade e de bem, aberto ao Ser. O encontro do homem com Deus fez daquele não um simples entre os demais, mas uma pessoa insubstituível, irrepetível, única, portadora de valores supramundanos e supracorporais. Pela sua decisão frente a Deus transcendente determina no tempo o seu destino eterno.

Através do homem existente que é ele-mesmo, Agostinho une-se através da sua natureza, com todos os homens, mergulhando assim no profundo mistério do homem. [7]

Agostinho foi o primeiro na tradição filosófica ocidental a por o problema antropológico em que o sujeito passa a ser o objecto da pergunta. O homem e o seu mundo passam a ser constituídos como algo maravilhoso, superiores aos demais seres da natureza. A liberdade humana detém neste particular o centro.

A liberdade implica fundamentalmente a capacidade de agir, sabendo o

[6] Noção de horizonte ilimitado é algo que se projecta e é limitante das realidades, isto, porque o horizonte é ilimitado, em certo sentido, infinito.

[7] Por eso es el poeta de la verdad y de la intimidad: el genio siempre en vuelo, pero siempre humano y lleno de misericordia y comprensión para las humanas debilidades, que acertó a aliar el amor y el pensamiento en recíproca fecundidad, que recogió en su obra la herencia de los afanes y de los anhelos humanos; que enseñó la gran pedagogía de la gracia, del concurso y de la providencia de Dios; que enriqueció la vida del corazón y del sentimiento y formuló sus leyes y sus exigencias; que coordinó la urdidumbre misteriosa de las relaciones entre la naturaleza y la vida sobrenatural; que sentó el parentesco solemne existente entre Dios y las cosas creadas; que creó una literatura nueva, enriquecida de expresiones nunca oídas, para hablar de la verdad, de Dios y del alma y para loar las excelencias del amor, primer motor del universo, el *pondus animae*, que le inspiró tantas armonías. FÉLIX GARCÍA, O. S. A.*San Agustín*. [*Texto policopiado*].

que se faz e porque se faz — a pessoa tem o domínio do seu agir e por isso responde perante si, perante Deus e perante a sociedade. A liberdade pertence ao constitutivo do ser humano. [8]

III

Em que consiste a bem-aventurança do homem se chegar a consegui-la? A posse do *sumo bem* cumula a bem-aventurança. Assim desejar-se-á, quer ao nível da filosofia, quer das religiões a outra vida mais-além-da-morte.

É pois lógico que ao iniciar o estudo da moral na *Suma Teológica*, S. Tomás de Aquino mostre que a perfeita bem-aventurança do homem não pode consistir em bem algum deste mundo, seja espiritual ou corporal, nem sequer em bem algum criado em geral, senão na visão da essência divina.

As condições gerais à definição da bem-aventurança são a rectidão da vontade, o prazer e a perfeição do corpo concomitantes às qualidades da existência, do conhecimento e da mesma vontade. Em Santo Agostinho.

A bem-aventurança tem todavia uma ligação estruturante com a liberdade humana já atrás referida que consiste *maxime* na imagem e semelhança a Deus, do homem. [9] Ela comporta quatro dimensões fundamentais: a) A liberdade enraíza-se fenomenologicamente no mundo graças ao corpo. b) Emerge do corpo como liberdade singular do eu. Na sua emergência mesma abre-se à razão

[8] A liberdade significa também no plano psicológico um amadurecimento — que é um estado a alcançar, o estado do homem em desenvolvimento, em evolução, o estado em que o homem se liberta das alienações e assim constrói a sua liberdade amadurecida — estado adulto. A pessoa vai construindo-se como uma liberdade em raiz. A maturidade implica portanto a libertação dos estados de superstição, medo, afeições, o domínio das suas próprias paixões na vida familiar, social, política, etc.

A liberdade é afirmada em sentido geral para todos aqueles que transcendem a simples consideração científico-positivista do homem. Mas a liberdade recebe um sentido muito distinto em cada filosofia.

No sentido sociológico — no plano empírico é o conjunto de liberdades da sociedade em que o homem está inserido. Aparece no modo em que o homem tende a libertar-se das estruturas sociais que se activam sobre ele. O conceito sociológico de liberdade consiste numa autonomia relativa que o homem vai conquistando frente à colectividade e às suas estruturas. O homem sente-se com direito a orientar a sua vida e as metas que quer alcançar, e a escolher os meios por que se deve realizar. Os direitos humanos foram-se intuindo progressivamente.

Liberdade psicológica — o homem vai tomando consciência de que é em si mesmo um centro capaz de se autodeterminar. Isto devido a que o homem recebe percepções, estímulos e tem que reagir a esses estímulos. A liberdade do homem não é plena autonomia, mas é uma liberdade inserida no mundo em que ele se encontra com os demais. Uma acção livre é uma expressão concreta do Eu, devido à sua auto-posse e a um domínio real sobre si mesmo e sobre o seu destino.

[9] Gen. I, 26

universal, na qual comunicam todas as liberdades. No mais além da abertura ao Outro, descobre o mistério do ser e, finalmente, o mistério de Deus. A primeira dimensão desdobra-se enquanto encarnação e enraízamento cósmico da liberdade humana, na bem-aventurança. Esta deveria incluir a perfeição do corpo e a posse espiritual do universo.

Como a subjectividade emerge sob a forma de um eu separado singular, a bem-aventurança perfeita deveria incluir a posse transparente da liberdade por si mesma, posse sempre evasiva. Para ser plenamente feliz o homem deveria poder gozar da sua perfeição espiritual exercitando o retorno consciente sobre a sua própria essência.

Na medida em que a liberdade humana não se realiza senão na abertura à universalidade da razão e à comunidade de todas as pessoas, a bem-aventurança última deveria incluir a comunhão de amizade com todos os sujeitos, com os homens — a amizade universal plenamente realizada. Porém o espírito está sempre acima de uma infinidade de sujeitos finitos, da comunhão universal dos sujeitos criados, sendo o mesmo espírito capacidade de absoluto e abertura sem limite da inteligência e da vontade, do conhecimento da pessoa no valor absoluto de si e, na projecção de si para Deus. Este valor é tanto mais absoluto quanto mais assimila o peso do coração e o desborda infinitamente.

A liberdade não existe e não subsiste senão em relação com o ser e o Ser de Deus. A bem-aventurança integral deveria incluir uma comunhão espiritual com Deus. Unicamente desta forma como vemos em Santo Agostinho com a noção de *Felicidade*. Só o conhecimento e amor *d'Aquele* que é plenitude pessoal do Ser, verdade subsistente eu absoluto podem em última instância preencher a abertura infinita da inteligência e vontade humanas realizando o anelo agostiniano da *inquietude do coração*.

IV

Tu tocaste a minha pele e eu ardo pela tua paz. No livro X escuta-se o gemido do homem, o entardecer sobre si mesmo; lamentação dos que chegam tarde, dos que confessam a sua ilustração e suplicam.

Mas onde Vos encontrei para Vos poder conhecer? Pois Vós não habitáveis a minha memória, quando ainda Vos não conhecia. Onde Vos encontrei, para Vos conhecer, senão em Vós mesmo que estais acima de mim? (C., X, 26).

Ausência de espaço que se vê nisto — em Deus tudo é perfeito: o passado e o futuro são a Bondade que tardamos, que Agostinho tardou em amar — *verdade tão antiga e tão nova.*

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós!» (C. X, 27). Diálogo intramundano na manifestação que tem na exterioridade das manifestações vitais da crença do homem e da sabedoria infinita de Deus. *Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Cintilastes, brilhastes, e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o suspirando por Vós. Saboreci-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me, e comece; a andar no desejo da vossa paz.(C.X, 27).*

Engolfado pelas dificuldades humanas, resguardado na inteligência das inquietações, o eu basta-se a si mesmo, como um barco ancorado nas águas calmas das salmodias. Deus pode todavia alterar isto! Soprando um vento forte às águas cândidas do mar chão, encapelam-se as ondas... (Vd. C. XII, 15). Quem senão Vós Senhor, estendeu sobre nós e para nosso proveito um firmamento de autoridade da vossa divina Escritura? [10] Isaías dá-nos conta que *todo o exército dos Céus se desfaz*, estendendo os céus sua tenda; o pergaminho do Céu tem um significado, a pele do homem — a sua condição de mutabilidade e mortalidade é orientada para o firmamento do livro celestial.

Envolto em luz como um manto, estendendo os céus como tenda, construindo sobre as águas tuas altas moradas. (Sl. CIII, 2)

A dimensão do tempo e da história são ainda e assim dispostos em função do fundamento e da autoridade das Palavras, perseminadas, que admiravelmente se estendem acima de tudo o que existe cá em baixo na terra.

V

Que lugar atribuir ao homem no seu diálogo com Deus? Nós vivemos na história e da história: é na história, com ela e dela que vivemos a nossa fé. A nossa fé é histórica, baseia-se em acontecimentos, sobretudo no grande acontecimento do encontro de Deus com a Humanidade. (AF Gomes, II, 276).

Tais problemas da inquietação e do endoutrinamento histórico salvífico levam Karl Rahner a afirmar: «através de expressões como várias que actualmente correspondem aos mais fundamentais conceitos de um entendimento real de Deus e de um conhecimento do mesmo Deus cimentado de forma efectivamente recta, vemos que a tendência actual para falar não de Deus mas do pró-

[10] Isaías, XXXIV,4; (e Salm. CIII,2) «O Céu será dobrado como um livro e agora estende-se como um pergaminho sobre as nossas cabeças».

ximo, a não dizer «Deus» mas antes «mundo» e «ordem do mundo» tem aqui uma base absolutamente verdadeira por mais que, afinal de contas, as teses dum desterro de Deus e de um silêncio radical no referente a Ele são e permanecem falsas e pequem contra a verdadeira essência do Cristianismo.» (*apud* Rahner, K. *in* AF Gomes, II, 277).

O paradigma do homem interior em Agostinho desvela esse lugar. Tem a carne [11] os meios de pensar, de provação? O mistério cristão mais doce a paradoxal o infinito feito carne numa convulsão. O espasmo como única testemunha da Graça.

Confissões, X, 27: disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo e eu não estava convosco. Colapsando o anterior e posterior, traço comum das afecções violentas. O santuário estabelecido por Deus na sua intimidade não resulta da sua visita, a alegria que ele procura, que Ele é, não tem história.

Todos os sentidos servem para falar de Deus e nenhum o cumula.
A existência é existência em Deus.
A voz forte rompe a surdez do homem (de Agostinho).
A cintilação da luz afugenta a cegueira do homem (de Agostinho).
A exalação de perfume faz respirar e suspirar o homem por Deus.
A fome e a sede de Deus não é saciada no homem.
O toque faz andar o homem na paz de Deus.

A visão de Deus pelo homem interior: não é Deus a beleza, a glória, a claridade da Luz senão por relação ao olhar e pela concreção das doces melodias das canções omnímodas, pelo suave perfume, um alimento e um abraço, a luz, a voz, o deserto interior onde brilha uma luz para o interior da alma do homem que nenhum espaço contém. Nesses símbolos ressoa uma voz que o tempo não arrebata, onde se cheira um perfume que o vento não asperge, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não diminui, onde se sente um contacto que a saciedade não desfaz.

[11] O sujeito procura assim lançar o manto da «paz interior», como se uma falta de escrúpulos ou uma misteriosa tranquilidade interior pudesse acalmar-lhe a consciência! As coisas são dum modo tal que as suas propriedades podem ser imperfeitas — mas prioritário em relação às qualidades / propriedades é o facto mesmo de ser, no qual o homem se concebe como ponto nulo (*Nullpunkt*) e ponto de intercâmbio (*Umschlagspunkt*) — a partir do seu corpo, e no qual a acção por assim dizer «que sente» (*fühlen*) e humana não é abstraída mesmo ao nível transcendental: «o homem concebe-se, como uma 'significação', através do corpo. Cf. E. Husserl — *IDEAS — relativas a una fenomenología pura e una filosofía fenomenológica*, 2.ª Ed., 1.ª Reimpressão, 1985.

A alma posta fora de si, fora do lugar, *ex-tática* e do momento, intrinsecamente, que poderia ser? Que poderia localizar, fixar e mostrar? Um ente memorizado dum avatar que abole as condições naturais da percepção e não pode ser percebida como acontecimento? A alma sincopada de Agostinho busca na repetição, na sua ausência de potência, a conjunção da unidade dos instantes diversificados duma mesma duração temporal. Consegui-lo-á? Sim, porque Deus se manifesta no coração no homem na sua infinita misericórdia (C., X, 27).

VI

Quem é Deus?

Todavia é a partir desta via estreita do saber, do odor, voz e luz que estão no homem, no interior de mim *interioris homini mei:* aí onde se esclarece que a alma não ocupa nenhum espaço, aí onde uma vibração ressoa, sem ter necessidade de algum tempo. Eis o que amo quando amo o meu Deus (C., X,6).

É pois nos recônditos do coração do homem que Agostinho encontra Deus. Do homem histórico. Poderá haver outro? A alma situa o homem interior por excelência, a alma é intemporal e utópica; porém pode ela intrinsecamente fixar, rememorizar apercepcionar as condições e não pode ser apercebida a título de acontecimento.

A duração dos momentos externos da alma numa perspectiva fina da diversidade dos instantes que não são mais do que instantes duma duração, ainda podem ser vistos como uma verdade de elementos que serão conjuntados num psiquismo?

A alma enquanto carne diferenciada da alma do homem interior é um *fantasma*. Não é possível um discurso da interioridade senão na relação a Deus; e a existência do homem é uma metáfora dum tempo infinito que se acorda numa comunidade mística. A *mistagogia* pode assim elevar-se à condição da explicitação do Verbo Criador. Mas o homem interior é por assim dizer testemunho dum mundo distante que é condição e signo para os sentidos. O contacto que seja feito sob efeito da violência como ruptura e rapto dos sentidos repercute-se nas análises da lembrança do objecto ausente, evocado pela presença simbólica ou pela representação nacional. Assim no que diz respeito aos graus de conhecimento.

C. X, 12: «Vi linhas traçadas por artistas, tão adelgaçadas como um fio de aranha; mas estas linhas materiais são diferentes das imagens que os olhos carnais me anunciaram. Quem quer as pode conhecer e representar interiormen-

te, sem ter necessidade de pensar num corpo. Por todos os sentidos corporais é que cheguei também ao conhecimento dos números. Mas esses números com que contemos são bem diferentes: não são as imagens dos números sensíveis; por conseguinte, são mais reais.» Que noção matemática pode haver do conhecimento de Deus? C. X, 26: «Mas onde Vos encontrei para Vos poder conhecer? Pois Vós não habitáveis na minha memória, quando ainda Vos não conhecia. Onde Vos encontrei, para Vos conhecer, senão em Vós mesmo que estais acima de mim?»

O verdadeiro homem sabemo-lo é o homem interior! Mas esta nada é longe de Deus. Como vemos nas *Confissões: X, 27*: «Exalastes perfume: respirei-o suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me, e comecei a andar no desejo da vossa paz».

VII

Mas o homem existe ou não? A sua estrutura dissipável revela nos escritos agostinianos uma reversão clássica que remete para a Escritura de Revelação dos Salmos, do Génesis ou para S. João e S. Paulo. Mas além disto, que coerência pode haver na visão das coisas? De um lado existem as coisas pois provêm de Vós [Deus], por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora, só existe *verdadeiramente* o que permanece imutável. Quanto a mim, diz Agostinho, «estar junto de Deus é o meu bem». Acrescentará o salmista que o sentido da imutabilidade é o do abrigo de Deus. E esta imutabilidade de carácter ontológico está ligada a felicidade.

O corpo do homem está penetrado de felicidade e nos deleitamos simplesmente com o som da palavra (C. X, 20), por outro sentido, pode em unidade com a carne encontrar a sua alma e presença, que reside no homem interior. No desespero e na angústia da vida intramundana, nas efabulações do teatro pagão, nas mascaradas das seitas maniqueias, a alma está aí com a garantia do eu mais íntimo que a intimidade do homem a si mesmo *intimior intimo meo* — mais além de si e mais alto que o ponto mais alto: *superior summo meo* (III, 6). A sedução do maniqueísmo apontou a Agostinho a compreensão ainda assim enigmática do mundo e do excesso; um grande eixo moral da origem de si em Deus e o cume do ser, de si, em Deus.

O corpo humano é assim projectado numa dimensão natural multidimensional que introduz a perda das propriedades reais/ficções de corpos que de nenhum modo existem:

C. III, 6: «Mais certas que elas, são as imagens dos corpos que existem e

mais certas ainda que estas mesmas imagens, são os próprios corpos que Vós não sois. Mas também não sois a alma que é a vida dos corpos, esta vida dos corpos melhor e mais real do que os corpos, porém sois a Vida das almas, a Vida das vidas, que vive em razão de si mesma, e que não muda, ó Vida da minha alma!»

Um diálogo permanente com Deus é a condição do homem.

VIII

A questão da Autoridade de Deus sobre o Mal? Que diz Deus a Agostinho?

A criação de Deus é diferenciada em corpos e espíritos. Que são imaginados em figuras de corpos. Uma grandeza limitada.

Deus infinito, em todas as direcções, tudo penetra e abarca, um Único em toda a parte de todos os lados infinito, cheio de todo o desejar humano como uma esponja saturada pelo mar ilimitado. A carne seria assim visitada, compenetrada pelo espaço-tempo de Deus — confundida e confusa — pela eternidade da matéria. A carne e a vida humana passa a ser um veiculo transitivo do outro espaço-tempo.

Debilitado o corpo pelas sensações perdidas refugia-se no seu interior para representar fisicamente o mundo.. A busca das propriedades da carne, as suas macerações aumentam as faculdades da carne para lá dos seus limites sem fim na relação a Deus e aos homens.

C. XIII, 38: «Nós agora, somos inclinados a praticar o bem, depois que o nosso coração o concebeu, inspirado pelo Vosso Espírito; mas, ao princípio, desertando de Vós, éramos arrastados para o mal. Contudo, Vós, meu Deus e único Bem, nunca deixastes de nos beneficiar. Com a Vossa graça algumas obras realizámos: mas estas não são eternas; depois de as havermos praticado, esperamos repoisar na Vossa grande Santidade. Vós sois o Bem que de nenhum bem precisa; estais sempre em repoiso. Porque sois Vós mesmo o Vosso descanso. Quem dos homens poderá dar a outro homem e inteligência deste mistério? Que anjo a outro anjo? Que anjo ao homem? A Vós se peça, em Vós se procure, à Vossa porta se bata.»

O Bem em Deus, que do bem não experiencia nenhuma indigência, está sempre em paz porque é a paz o maior benefício da história humana. Esta mensagem messiânica de bem, tem como condição própria de todos e de cada um, a dignidade inauferível e a liberdade transcendente que resulta da actualização em Deus (Cristo) Redentor da relação ao Absoluto da pessoa humana.

S. Paulo insiste repetidamente que foi para a liberdade que Cristo nos libertou, não para novas servidões. (*apud* AF Gomes, II, p. 163).

Para aspirar à liberdade como um bem, e bem moral, é preciso começar por sentir a sua falta com prisão, as cadeias como cadeias. Assim como para aspirar à rectidão e ao aprumo moral é preciso sentir a curvatura como atitude menos digna e a tortura como violação, aceite ou não da personalidade. No plano ético-religioso, quantas vezes se terá repetido, desde S. Agostinho, as palavras de *auto-complacência donatista*: «Dizeis que vindes salvar-nos... para quê? Quem vos chamou cá? Deixai-nos na nossa perdição!» (Cfr. A. F. Gomes, Ib.).

Uma liberdade do humano na história supõe a partir do mais profundo do ser mas aflorando à consciência reflexa uma aspiração a qualquer coisa mais e melhor, uma autorealização ou seja, uma auto-superação, um gemer das entranhas da criatura, um suspiro, da vítima sempre oprimida, por mais amplos espaços de respiração e irradiação.

IX

Que magnífica consciência exala da vontade em se submeter às mãos de Outro de que a Sua vontade seja feita — disso nos dá conta o último Livro das *Confissões* como expectativa da consumação....

Aí o bem é exposto (C. XIII, 38) com inclinação para o praticar; como concepção da carne humana no tempo, na história. As obras, essas são realizadas com a Graça de Deus. Mas estas obras não são eternas (C. XIII, 38). A humanidade não pode recolher a transcendência nem dar a outro homem a inteligência deste mistério. Nem os anjos? Nem os anjos aos homens? «Deste modo, sim, deste modo, se há-de receber, se há-de encontrar e se há-de abrir a porta do mistério.» (C., XIII, 38).

A porta está aberta aos eleitos para que eles possam entrar após o tempo acabado, a consumação do diálogo de Deus com a história, com a comunidade salvífica. Estes passos dados são a celebração da graça incarnada pelo penitente, pelo confessante, o jovem mestre, o brilhante sedutor, o devoto que em todos os casos é Agostinho. (Cfr. C. I, VI). O mal-estar íntimo das *Confissões,* a inquietação advém de estar preocupado sobre o sentido de sua vida e isso leva Agostinho a perscrutar o passado quer dizer, o que quer dizer no momento em que escreve, com a força magnífica da memória ou da *anamnésis*, que é assim como que uma recomposição semiótica que configura a sua biografia intelectual, moral e cristã.

Ora o tempo é uma das estruturas centrais da história e do conhecimento,

da memória e da lembrança, da *anamnésis* e da expectativa, do interesse e da acção, do desconhecimento, da distracção e tudo isso se dá na história com elementos arcaicos da verdade do homem e da verdade no homem, e em Deus. O tempo ele-mesmo, o tempo das criaturas, o tempo que é criado, desdobra-se na memória com os outros dos instantes da memória e é também o esquecimento inerente à existência.

C. I, 6: «E antes deste tempo que era eu, minha doçura, meu Deus? Existi, porventura em qualquer parte, ou era a alguém? Não tenho quem me responda, nem meu pai nem minha mãe, nem a experiência dos outros, nem a minha memória. Sorris, talvez, de que tais perguntas Vos faça e Vós que me ordenais que Vos louve e confesse, naquilo que me é conhecido. Confessar-Vos-ei, Senhor do Céu e da terra, louvando-Vos pelos alvores da vida e pela infância de que me não lembro. Concedestes ao homem a graça de conjecturar de si pelo que vê nos outros, e de acreditar muitas coisas a seu respeito, confiado na autoridade de simples mulheres. Já então na verdade existia e vivia; e, no fim da infância, já buscava sinais com que exprimir aos outros as minhas vontades. Donde provém semelhante criatura, se não de Vós, Senhor? Alguém pode ser artífice de si mesmo? Ou pode derivar-se doutra parte, algum manancial por onde corram até nós o ser e a vida, diferentes dos que nos dais, Senhor, — Vós em quem o ser e a vida se equivalem, porque sois o Ser supremo e a suprema Vida?»

Esquecimento ou obliteração da memória? E que é que isso tem a ver com a moral? A vinda de Deus à Ideia e à memória é a condição da incarnação mesma da Graça, da verdade, subsumindo o espaço-tempo da criatura. O gozo é da presença de Deus na história e no mundo não se faz senão pelo êxtase brusco, em que o homem na sua experiência/consciência é como que dissociado de si mesmo, cindido, alienado, mais incerto ontologicamente do que ele é. Daí a imploração a Deus, como no *clímax* da tempestade, de que Ele haja misericórdia de si, homem, ou da humanidade e que o guie na perplexidade face ao a-vir.

C., X, 33: assim flutuo entre o perigo dos prazeres os salutares efeitos que a experiência mostra. Portanto sem proferir uma sentença irrevogável, inclino-me a aprovar o costume de cantar na igreja, para que, pelos atractivos do ouvido, o espírito, demasiado fraco se eleve até aos afectos de piedade.

O homem sente-se pois dividido entre a prática do bem e o deleite sensível:

C., X, 33: «Quando, às vezes , a música me sensibiliza mais que as letras que se cantam, confesso com dor, que pequei. E, neste caso, por castigo prefe-

riria não ouvir cantar. Eis em que estado me encontro». Homem transforma-se para si mesmo num enigma que engendra contradições e pulsões tão contrárias ao espírito. Que enigma é esse? O da própria enfermidade. O *homo dolens* é assim uma característica trans-histórica do homem agostiniano. Nesta *distentio* agostiniana reconhece-se ainda a dissipação da vida, resgatada na intersubjectividade com Deus.

X

A unidade do ser e da razão agostiniana prepondera sobre a dispersão apesar do número e da divisão (C. XI, 29). A unidade do ser alcança-se em Deus Uno.

Agora, porém «os meus anos decorrem entre gemidos» [12]

O *Ego Cogitans* esforça-se por unir a dispersão que chega sob a unidade duma só história, tanto o bem como o mal. No entanto perplexidade é imensa, onde está o homem, quem é? A enfermidade que é o lugar que ocupa com todo o peso da consciência que é atemporal porque adversa à ordem cronológica, definida e recorrente na qual se constitui a tripla instância da existência, o fenómeno do *tempo futuro*, o *passado* e *o aí presente*. A Imaginação prodigiosa de Santo Agostinho (C., X, 30) permite-lhe perceber a resolução moral da probidade da promessa *face-a-face*. A sonolência é porém um obstáculo cúmplice do *involuntário* e dos deleites da memória «o hábito inveterado fixou porém durante o sono, não só me arrastam ao deleite, mas até à aparência do consentimento e da acção», numa alusão da imagem e dos falsos fantasmas que persuadem o homem às acções que as realidades não podem persuadir. (Conf. X, 30).

A razão obliterada é assim modificada da noção da unidade do ser, pela impotência da razão em resistir à imaginação dos sentidos corpóreos. Esmaece-se assim a fronteira entre o voluntário e o involuntário, entre a quietação e a inquietação (C. VII, 5), luz e trevas, céu e terra, a racionalidade e a paixão. [13]

C., VII, 5: «Ora, a paixão provém da vontade perversa; o hábito nasce da sujeição à paixão: e, se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade.»

Do *livre arbítrio* diz Agostinho: C.,VII,5: «Eu já não tinha aquela escusa,

[12] SalmXXX,2: Vós Senhor, consolação minha, sois eternamente meu Pai. Mas eu dispersei-me no tempo cuja ordem ignoro. Os meus pensamentos, as entranhas íntimas da minha alma são dilaceradas nas tumultuosas vicissitudes até ao momento em que eu, limpo e purificado pelo fogo do vosso amor me una a vós.

[13] Gál.V,17.

pela qual ordinariamente me parecia que, se ainda não desprezava o mundo para Vos servir, era porque tinha uma luz incerta da verdade. Já não tinha essa escusa, pois a luz também já era certa para mim. Porém, ainda ligado à terra recusava alistar-me no vosso exército, e temia tanto ver-me livre de todos os impedimentos como se receasse ficar preso.»

De novo o sonho e a vigília. O sono como quietude e estagnação dir-se-ia ontológica, energia letárgica: C. VII: 5: Com efeito, a lei do pecado é a violência do hábito, pela qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada e presa, mas merecidamente, porque, querendo, se deixa escorregar para esse mau costume. Ah! miserável de mim! [14]

Conclusão

A oposição entre a pertença ao mundo e a pertença á Vida é tão essencial como a meta-linguagem específica de cada um dos campos: «Eles são do mundo: por isso o mundo é que inspira os seus discursos e o mundo escuta-os. Nós somos de Deus: quem conhece Deus escuta-nos; quem não é de Deus não nos escuta» (1 Jo. 4, 5-6). E S. Paulo reflecte também esta oposição essencial: «Afeiçoai-vos às coisas do alto e não ás da terra», inserindo-a numa mesma motivação fenomenológica que compreende o homem no advento da Vida, se este o é, enquanto que o eu «fora de si», no mundo do *Cuidado* só pode encontrar a dissipação. Depois disto, é possível a síntese?

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo, *De Civitate Dei*, BAC, Md., 1978, vols. I/II.

— *Confissões*, trad. Original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, prólogo de Lúcio Craveiro da Silva, Ed. Livraria Apostolado da Imprensa, Porto, 1948,(No texto designadas como C.).

— *O Livre Arbítrio*, Tradução do original latino com introdução e notas por, António Soares Pinheiro, Faculdade de Filosofia, Braga, 1986.

Bíblia de Jerusalém, Ed. Paulinas, S. Paulo, Brasil, 1986.

GARCÍA, Félix, O. S. A.,*San Agustín*, Md., 1999. [Texto policopiado].

GOMES, D. António Ferreira, *D. António F. Gomes — Antologia do seu pensamento* (Selecção de textos e notas de Arnaldo Pinho), II vol.

[14] Rom VII, 22-25.

— *O pensamento antropológico e cristológico*, Fundação Eng.º António de Almeida, Porto, 1990.

HUSSERL, Edmund, *Ideias relativas a una fenomenología pura e una filosofía fenomenológica*, 2.ª Ed., 1.ª Reimpressão, 1985.

LEVINAS, Emmanuel, *L'Au-delà du Verset. Lectures et Discourses Talmudiques*, Éd de Minuit, Paris 1982.

— *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982. Segunda edição revista e aumentada, 1986.

— *Éthique et Infini*, Le Livre de Poche, Fayard, Paris, 1982.

— *Transcendance et Intelligibilité*, Labor et Fides, Genève, 1984.

— *De L'Évasion*, Fata Morgana, Essais, Introdução e Notas por Jacques Rolland, Paris, 1982.

PIRES, Celestino, S.J., *Infinito*, in Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia, (Vol. 2), Ed. Verbo, Lisboa.

RICOEUR, Paul, *Autrement — Lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas*, CIPh, PUF, 1997.

STEENBERGHEN, F. van, *Le problème de l'existence de Dieu dans les écrites de St. Thomas d'Aquin*, Lovaina, 1980.

A PRESENÇA DO LIVRO XI DE *CONFISSÕES* EM *TEMPS ET RÉCIT*, DE PAUL RICOEUR

FERNANDA HENRIQUES
Universidade de Évora

Penso ser lícito tomar como princípio global de hermenêutica do pensar ricoeuriano que o seu trabalho filosófico se alimenta de dois temas matriciais — o mal e a temporalidade — que se constituem como as raízes estruturadoras da diversidade do seu questionamento teórico e metodológico.

St. Agostinho é interlocutor de Ricoeur em ambas as temáticas [1], contudo, é, sem dúvida, no quadro da análise do tempo que a sua figura avulta e se torna uma referência axial, ao ponto de se poder considerar o Livro XI de *Confissões* como um eixo paradigmático de *Temps et récit*. É dessa relevância que este texto pretende dar conta.

A questão do tempo na obra de Paul Ricoeur

Não obstante a problemática do tempo estar dispersa por diferentes trabalhos de Paul Ricoeur, há, todavia, três obras onde tal problemática se torna mais significativa ou mesmo o fulcro da reflexão; são elas: *Le volontaire et l'involontaire* (*VI*), *Temps et récit* (*TR*), *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (*MHO*) [2].

[1] St. Agostinho e Kant ocupam um papel fundamental na reflexão sobre o mal de P. Ricoeur: cf., especialmente: P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*,Paris, Seuil,1969 e Le Mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Genève, Labor et Fides,1986.

[2] P. RICOEUR, *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950; *Temps et récit*, Paris, Seuil, 3vs, 1983-1985; *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000. Dos trabalhos sobre Ricoeur que se debruçam especificamente sobre a problemática do tempo, salientaria os seguintes: L. ALICIA, «Temporalità e memoria nelle *Confessiones*.L'interpretazione di Paul Ricoeur», *Augustinus*, n.º 39,1994, pp. 5-19; J. GREISH, «Temps bifurqué et temps de crise», *Esprit (Paul Ricoeur)*, n.º 7-8, 1988, pp. 88-96; J. LADRIÈRE, «Temps historique et temps cosmique», *Études Phénoménologiques (Paul Ricœur: Temporalité et Narrativité)*, n.º 11, 1990, pp. 85-117; M. PEÑAL-

Em *VI* e *MHO* não se faz uma teorização sobre o tempo, mas, no entanto, o tempo é uma condição de possibilidade da análise do que está propriamente em questão nessas obras.

Do meu ponto de vista, *VI* prefigura o modo como Paul Ricoeur se aproximará mais tarde da questão da temporalidade, nomeadamente, no que respeita à sua dimensão de inescrutabilidade, bem como ao seu carácter de modo de ser do ser humano. A análise do acto voluntário que *VI* desenvolve faz aparecer o tempo como elemento constitutivo do agir, mostrando-o na sua dupla vertente de tempo vivido e protagonizado pela subjectividade e de tempo vital, consentido e aceite. São estas duas facetas da temporalidade que atravessarão os trinta a muitos anos que separam *VI* de *TR* , e voltarão a aparecer nesta última obra, na qual serão alvo de uma exploração original, com base na teoria do tempo de St. Agostinho [3].

Em *MHO,* o tempo é o que permite configurar uma fenomenologia da memória, costituindo-se como seu *«último e único fio condutor»* [4]. É interessante relevar as referências substanciais que esta obra faz às *Confissões*, no quadro do tratamento da problemática em questão, sendo, além disso, o Livro X assunto de análise específica e fundadora [5].

A trilogia que integra *TR* é, sem qualquer dúvida, o *corpus* ricoeuriano fulcral sobre o tema do pempo, que constitui a perspectiva aporética que subtende toda a textualidade argumentativa da obra. *TR* parte da tese da incomensurabilidade entre a questão da temporalidade e a conceptualidade discursiva unificadora, e pretende encontrar na lógica poética a maneira humana de conjurar o carácter inescrutável do tempo, apresentando a narrativa como a sua guardiã.

St. Agostinho é a figura tutelar a partir da qual Paul Ricoeur se adentra na questão da temporalidade e, na continuidade do seu modo de pensar e argumentar, é no horizonte de St. Agostinho que enceta as diferentes conversações que desenvolve em *TR* com os clássicos da temporalidade — Aristóteles, Kant, Husserl e Heidegger.

VER, «Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo», in T. CALVO MARTÍNEZ e R. ÁVILA CRESPO (eds.), *PAUL RICOEUR: Los caminos de la interpretación,* Barcelona, Editorial Anthropos, 1991, pp. 333-336; H. de VRIES, «Attestation du temps et de l'autre. De *Temps et récit* à *Soi-même comme un autre*», in AAVV, *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie,* Paris, Beauchesne, 1995, pp. 21-42.

[3] Tem de ser referido, no entanto, que em *VI* , St. Agostinho não é convocado por Ricoeur na sua apresentação da temática da temporalidade.

[4] P. RICOEUR, *MHO,* p. 27.

[5] Cf.*Ibidem,* pp. 115-122.

Procurarei mostrar essa centralidade de St. Agostinho, nomeadamente, da sua posição no Livro XI de *Confissões*, através de duas aproximações hermenêuticas: 1. o papel do Livro XI no desenho estrutural de *TR*; 2. o peso paradigmático da teorização de St. Agostinho sobre o tempo em relação a todas as outras análises da temporalidade de *TR*.

O Livro XI de *Confissões* e o projecto de *TR*

TR, obra gémea de *La métaphore vive* [6], é a propósito da *inovação semântica,* ou seja, da capacidade produtiva da linguagem poética na configuração de novos sentidos para a realidade, com base no seu potencial ontológico constitutivo. Este tema da *inovação semântica* inscreve-se no quadro de pensar ricoeuriano que recusa ao poder unificador do conceito a aptidão para penetrar na profundidade misteriosa da existência e dizê-la num discurso sem resíduo. Tal preocupação com a produtividade poética ocupa Ricoeur desde os anos 70 [7], constituindo, na minha interpretação, o ponto alto da sua concepção da linguagem [8]. Para ele a criatividade da linguagem tem dois paradigmas maiores, a metáfora e a narrativa, sendo a esta segunda forma criativa que se dedica *TR, com base no pressuposto — que é, simultaneamente, a sua fonte alimentadora* — do carácter temporal da experiência humana e da potência da narrativa para o articular numa unidade estrutural [9].

O desenvolvimento hermenêutico deste pressuposto inicia-se com o comentário de dois textos da tradição filosófica — a *Poética* de Aristóteles e o Livro XI de *Confissões* de St. Agostinho — comentário que, ao dar consistência ao pressuposto, funda a totalidade argumentativa de *TR*. A escolha dos dois textos resulta do princípio interpretativo que os relaciona como inversão recíproca um do outro:

«A análise agostiniana, com efeito, dá uma representação do tempo no qual a discordância *não deixa de desmentir o voto de* concordância *constitutivo do* animus. *Em contrapartida, a análise aristotélica estabelece a preponderância da concordância sobre a discordância na configuração da* intriga. *Foi esta relação invertida entre concordância e*

[6] P. RICOEUR, *La métaphore vive,* Paris, Seuil, 1975.

[7] É ele próprio que o afirma, nomeadamente em: C. BOUCHINDHOMME E R. ROCHLITZ, *«Temps et récit»de Paul Ricoeur en débat,* Paris, Les Éditions du Cerf, 1990,pp. 17-36.

[8] O facto de Ricoeur privilegiar a linguagem na sua dimensão plena é muitas vezes alvo de críticas desconstrutoras; ver, por exemplo: R. ROCHLITZ, «Propositions de sens et tradition: l'innovation sémantique selon Paul Ricoeur», in *Ibidem,* pp. 139-161.

[9] Cf. *TRI,* p. 17. Jean Grondin considera este aspecto como o contributo original de Ricoeur para a problemática hermenêutica: cf. J. GRONDIN, *L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine,* Paris, Vrin, 1993, pp. 179-192.

discordância que me pareceu constituir o interesse maior da confrontação entre as Confissões *e a* Poética» [10].

É esta relação paradoxal dos dois textos, cuja exploração vai ser realizada, através do seu confronto dialéctico, que baliza o conjunto de *TR*, situando-o no interior de um processo hermenêutico assente na confiança ontológica da linguagem poética para dar voz a uma racionalidade que se reconhece limitada no seu poder especulativo, mas que quer, ainda assim, encontrar recursos para continuar a expressar o seu valor próprio como via de acesso ao sentido da realidade.

Contra a lógica temporal, Ricoeur inicia a sua análise pelo Livro XI de *Confissões* e não pela *Poética*, com o objectivo confessado de captar melhor a atenção de quem o lê através do efeito dramático produzido pelo fundo aporético do texto de St. Agostinho [11]; sem pôr em questão a intenção explícita do autor, penso, contudo, que há uma razão mais subterrânea para justificar tal começo, razão essa ancorada na tese de base de *TR*, de o tempo ser, em si mesmo, resistente à transparência conceptual. Nessa medida, o Livro XI apresenta-se como o início natural de toda a argumentação, sendo a partir dele que Ricoeur vai constituir o quadro problemático que orientará a sua leitura da *Poética* de Aristóteles, cuja interpretação será concretizada no realçar do efeito de concordância decorrente da construção de intriga, enquanto imagem invertida da discordância ou distensão da alma que a teoria do tempo de St. Agostinho patenteia. O Livro XI é, realmente, o texto inaugural de *TR*, no amplo sentido de ser a partir da sua textualidade que a aporética de base do conjunto da obra ganha a sua figura primeira e instauradora, e o confronto entre St. Agostinho e Aristóteles que sobre ela ganha corpo representa o momento instituinte da correspondência entre narrativa e temporalidade, como Ricoeur explicita na conclusão global de *TR* , ao dizer que essa correlação é «*apreendida pela primeira vez no face a face entre a teoria agostiniana do tempo e a teoria aristotélica da intriga*» [12].

Para lá de tudo, esta dimensão fundacional de *Confissões* é induzida pelas palavras do próprio Paul Ricoeur quando, ao terminar a sua interpretação do texto agostiniano, cita a última parte do capítulo XXVIII, 38, do Livro XI e faz a seguinte declaração:

«*todo o império do narrativo está aqui virtualmente manifestado:desde o simples poema, passando pela história de uma vida inteira, até à história universal. É a estas*

[10] P. RICOEUR, *TRI*, p. 18.
[11] Cf. *Ibidem*,p. 18.
[12] P. RICOEUR, *TRIII*, p. 349.

extrapolações, simplesmente sugeridas por Agostinho, que é consagrada a presente obra.» [13]

A posição agostiniana sobre o tempo como fio da tematização da temporalidade em *TR*

Como acabou de ser dito, a análise do Livro XI de *Confissões* é o começo do processo hermenêutico-argumentativo de *TR;* todavia, o mesmo texto vai ser retomado no último volume desta obra, repetindo duas situações: 1. constituir-se como um outro começo — o da apresentação e debate das posições clássicas sobre a temporalidade; 2. Confrontar-se, igualmente, com Aristóteles, agora com a posição aristotélica de o tempo ser alguma coisa do movimento. Em ambas as ocorrências, Paul Ricoeur vai interpretar o Livro XI, fazendo, como é óbvio, uma escolha hermenêutica em função do seu objectivo fulcral, mas mantendo, contudo, como é seu hábito, um critério de proximidade textual [14].

Da sua leitura é possível ressaltar três temas fundamentais:

1. a manutenção da polaridade entre *distentio* e *intentio* do espírito, na teoria do tempo de St. Agostinho;
2. a interiorização da temática da temporalidade no Livro XI de *Confissões*;
3. a radical aporeticidade da posição agostiniana sobre o tempo.

Qualquer destes temas tem um papel essencial na trilogia *TR*.

1. A manutenção da polaridade entre *distentio* e *intentio* do espírito na teoria do tempo de St. Agostinho

Ricoeur inicia a sua leitura do Livro XI, pelo capítulo XIV, por querer tratar a especulação agostiniana na sua força própria e independente da medita-

[13] P. RICOEUR, *TRI*, p. 41.
[14] Ricoeur desenvolve a sua análise do texto agostiniano em diálogo com outros textos-comentário, nomeadamente: W. BEIERWALTES, *Plotin über Ewigkeit und Zeit*, Francfurt, Klostermann, 1967; S. BOROS, «Les catégories de la temporalité chez Augustin», *Archives de philosophie*, t. XXI, 1958, pp. 323-385; J. C. CALLAHAN, *Four views of time in Ancient Philosophy*, Cambridge, Harvard University Press, 1948; J. C. CALLAHAN, «Basil of Caesarea. A new source fot St. Augustine's theory of time», *Harvard studies in Classical Philology*, n.º 63, 1958, pp. 437-454; E. GILSON, «Notes sur l'être et le temps chez Augustin», *Recherches augustiniennes*, Paris, 1929, pp. 246-255; J. GUITTON, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Vrin, 1933; E. P. MEIJERING, *Augustin über Schopfung. Ewigkeit und Zeit. Das elfte Buch der Bekenntnisse*, Leiden, E. J. Brill, 1979; A. SOLIGNAC, «Introdução» à tradução francesa das *Confissões* de E. Théhorel e G. Bouissou, Desclée de Brouwer, «Bibliothéque augustinienne», t. XIV, 1962, pp. 270-343.

ção sobre a eternidade que a enquadra; por outro lado, vai conduzir essa leitura pela exploração da antítese *distentio-intentio* do espírito, desenvolvendo-a em dois movimentos complementares: em primeiro lugar, mostrando como a aporia da medida do tempo decorre da aporia maior da sua natureza evanescente e de que maneira se constitui como sua mediação superadora; em seguida, debruçando-se sobre a temática da medida do tempo na sua especificidade aporética, explorando a sua significação própria. Do seu processo de comentário, o que fica em evidência é o facto de a questão ontológica ser o ponto de partida da especulação agostiniana. A sua célebre confissão, em XIV, 17, *«O que é, pois, o tempo? Se ninguém mo pergunta, sei o que é; mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei (...)»* [15], explicita como é a natureza do ser do tempo que se constitui em aguilhão da perplexidade decorrente de um saber sem razões, ou melhor, de um saber que não é capaz de dar conta das suas razões.

A interpretação de Ricoeur deixa ver na solução agostiniana a expressão do paradoxo com que St. Agostinho assume a natureza da temporalidade, procurando articular a posição céptica que declara o não-ser do tempo — passado que já não é, futuro que ainda não é e presente que não permanece — com o facto de a linguagem, na sua expressão corrente, ao dar testemunho da sua persistência, permitir a afirmação do seu ser.

É com apoio nesta promessa da linguagem que St. Agostinho se confronta com a questão ontológica a respeito do tempo, por intermédio da interrogação sobre a sua medida; desse percurso especulativo, Paul Ricoeur faz ressaltar que a solução agostiniana assenta na transformação da interrogação *como* o medimos? em *onde* o medimos?, mostrando que a alma é a referência mediadora de todo o processo. Esta modificação de *como* o medimos? em *onde* o medimos? É apresentada como uma necessidade da reflexão de St. Agostinho que, partindo do carácter evanescente do tempo, cujo ser tende a não ser, é obrigado a procurar uma mediação que assegure uma certa forma de permanência, compossível com qualquer tipo de comparação ou de medida.

É no contexto deste processo, que St. Agostinho formula a teoria do triplo presente como *distentio animi,* ressaltando que o que medimos não é o passado, o presente ou o futuro, mas as marcas que o *trânsito* do tempo deixa no espírito. Ou seja, mede-se a passagem do tempo, mas apenas através daquilo que nesse trânsito *permanece:* os vestígios que a condição temporal das coisas deixa no espírito. Por esse motivo, a possibilidade de medirmos o tempo na sua passagem assenta na contrapartida da *distentio animi,* isto é, na potência da alma

[15] O texto aqui transcrito corresponde a: *Confissões*. Edição Bilingue. Introdução de M. B. Costa Freitas, Lisboa, IN-CM, 2000.

para um estado de tensão, para uma radical actividade. *Distentio* e *intentio* são, pois, dois aspectos irredutíveis da mesma experiência íntima do tempo, da sua evanescência e da sua perdurabilidade, experimentadas enquanto *impressão* e *acção*. Ricoeur di-lo deste modo:

«É na alma, portanto, a título de impressão, que a expectativa e a memória têm extensão. Mas a impressão só existe na alma, na medida em que o espírito age, *isto é, espera, toma atenção e se recorda»* [16].

Daí que ele interprete a *distentio animi* como o contraste entre três tensões — memória, atenção e expectativa — fazendo-a emergir do próprio dilaceramento da *intentio*, dizendo que *«a* distentio *é apenas a fenda, a não concordância das três modalidades da acção»* [17], ou que *«Quanto mais o espírito se faz* intentio, *mais ele sofre* distentio» [18].

Em termos da finalidade de *TR*, esta polaridade insuperável entre *distentio* e *intentio* é um ponto de chegada fundamental, tornando-se, por sua vez, a matriz interpeladora da *Poética* de Aristóteles, como se referiu. Ricoeur salienta-o, nestes termos:

«É a este enigma da especulação sobre o tempo que responde o acto poético de construção de intriga. A Poética *de Aristóteles não resolve especulativamente o enigma. Aliás, ela não o resolve de nenhuma maneira. Ela fá-lo trabalhar... poeticamente — produzindo uma figura invertida da discordância e da concordância».* [19]

2. A interiorização da temática da temporalidade no Livro XI de *Confissões*

Para Ricoeur, a correlação recíproca entre a teoria do triplo presente e a *distentio animi* é o golpe de génio do Livro XI e o tema que os grandes fenomenólogos posteriores terão para pensar. Esta interiorização da temática do tempo supõe ultrapassada a posição que relaciona o tempo com o movimento físico e costitui-se como sua alternativa. Dito de outra maneira, a reflexão sobre o tempo de St. Agostinho apresenta-se como constituindo uma resposta global sobre essa problemática a partir da alma. Ricoeur não aceita esta amplitude da resposta agostiniana, e vai questionar a sua capacidade para ser a alternativa superadora da perspectiva aristotélica do tempo como algo do movimento, na medida em que, para ele, a antinomia entre as perspectivas

[16] P. RICOEUR, *TRI*, p. 38.
[17] *Ibidem*, p. 39.
[18] *Ibidem*, p. 40.
[19] *Ibidem*, p. 41.

fenomenológica e cosmológica da temporalidade é, em si mesma, insuperável, interpretando cada uma delas como ocultadora da outra. Di-lo assim, em *TR* III.

«*É neste sentido que podemos dizer que entre uma concepção agostiniana e uma concepção aristotélica não há transição pensável. É por um salto que se passa de uma concepção onde o instante presente é apenas uma variante da linguagem ordinária, do instante de que a* Física *é a depositária, para uma concepção onde o presente da atenção se refere, em primeira instância, ao passado da memória e ao futuro da expectativa. Não só não se pode passar de uma perspectiva sobre o tempo para outra, a não ser por um salto, mas tudo se passa como se uma estivesse condenada* a ocultar *a outra*» [20].

O que está verdadeiramente em questão é salientar que, embora a abordagem fenomenológica do tempo revele um certo poder da subjectividade sobre o carácter evanescente do tempo, deixando ver a diferenciação qualitativa no processo de temporalização e evidenciando que a descontinuidade temporal constitui uma dinâmica orientada em relação à experiência humana e ao seu projecto próprio, ela não esgota toda a dimensão da questão da temporalidade. A essa perspectiva, o tempo cósmico impõe-se, na sua dupla vertente de exterioridade e independência, caracterizando-se por uma sucessão indeferenciada e homogénea. Não obstante, é a partir da posição agostiniana, no contexto do processo de crítica ao seu poder e limites, que Ricoeur faz a sua tematização própria sobre a impossibilidade de pensar a passagem entre uma fenomenologia e uma cosmologia do tempo e a eleva a paradigma no horizonte do qual desenvolve o seu comentário em relação aos teóricos clássicos da temporalidade. Assim, a essa luz, analisará os pares: Husserl — Kant e Heidegger — concepção vulgar do tempo, mostrando como cada um deles repete a mesma cegueira recíproca que se tinha configurado na análise de St. Agostinho, fazendo avultar, uma vez mais, o seu papel tutelar, no quadro de *TR*.

3. A radical aporeticidade da posição agostiniana sobre o tempo

Na minha interpretação, o carácter radicalmente aporético da posição agostiniana sobre o tempo, no Livro XI, resulta de uma dupla razão — o modo como nele se constitui o processo de análise das aporias da temporalidade e a função que a eternidade exerce nesse processo.

Ricoeur qualifica o conjunto do Livro XI como «*um «lamento cheio de esperança*» [21], querendo com este qualificativo chamar a atenção para a função da meditação sobre a eternidade na especulação sobre o tempo que St. Agostinho desenvolve. Nas *Confissões*, a relação entre tempo e eternidade é de contraste, ou mesmo, de oposição, e Paul Ricoeur interpreta-a no sentido de considerar que a eternidade desempenha o papel de *ideia-limite* kantiana, no horizonte da qual se espraia e se contextualiza a análise da temporalidade [22]. Contudo, a eternidade nas *Confissões*, embora funcione como *ideia-limite*, não pode ser totalmente assimilada à perspectiva de Kant, de um pensamento sem objecto [23]; St. Agostinho toma-a como o referente de uma experiência singular, destinatário de louvor e súplica, sendo nessa polissemia que se legitima e explica o discurso agostiniano, oscilando entre uma *confissão* de perplexidade perante o mistério, o enigmático do tempo, e uma *questionação* que, mesmo quando evoca o divino, tem uma ressonância especulativa. Na minha leitura, é ainda essa polissemia da função da eternidade em relação à imagem do tempo, que dá ao Livro XI a possibilidade de ser, simultaneamente, um desocultar do constitutivo carácter inexpugnável da temporalidade, sempre irredutível a um saber transparente, e uma atestação da posição de verdade de todo o seu percurso analítico. O Livro XI é um *lamento* da tristeza do finito, mas *cheio de esperança* de se encontrar no caminho da verdade e dentro da sua luz. A meu ver, para a compreensão da questão da temporalidade, tem tanto valor a vertente de lamento como a vertente de esperança, equilíbrio que, em termos especulativos, coloca inevitavelmente o tempo na posição de uma aporia indissolúvel na total transparência conceptual. Mostrado como o oposto da eternidade e correlativo da Criação, o tempo é, no mesmo gesto, postulado como um totalmente *outro* em relação à unificação apaziguadora do conceito e, por isso, assume a dimensão intrínseca de questão, ou seja, de algo que apenas se pode aprofundar e nunca dissolver numa resposta conclusiva.

Do ponto de vista de Paul Ricoeur esta radical aporeticidade da temática do tempo releva directamente da própria textualidade do Livro XI, sendo independente do confronto entre tempo e eternidade. Para ele, o Livro XI não corresponde a uma fenomenologia pura do tempo — que, aliás, também nunca foi feita depois dele — representando, antes, um percurso laborioso em que

[20] *Ibidem*, p. 35.

[21] P. RICOEUR, *TRI*, p. 20.

[22] Paul Ricoeur apresenta mais duas funções para a eternidade, no contexto da reflexão sobre o tempo, a saber: 1. Intensificação da *distentio* no plano existencial e 2. Motivação para essa *distentio* se superar na direcção da eternidade; contudo, no meu entender, estas duas funções dependem da primeira, estando ligadas, isso sim, a uma forma não totalmente kantiana de entender o conteúdo de *ideia-limite*.

[23] Cf. *TR* I, pp. 47-48.

alternam descrição e discussão [24], percurso esse em que nunca há visão pura, nem ligação intuitiva aos dados da consciência e onde, pelo contrário, domina a retórica argumentativa. A análise minuciosa que conduz no início de *TRI* sobre o texto de St. Agostinho tem como finalidade profunda deixar ver como a posição agostiniana se vai construindo através de mediações argumentativas, de recuos críticos e de hesitações decorrentes da experiência da perplexidade. A sua interpretação evidencia que o Livro XI se vai organizando por meio de soluções parcelares que são compromissos trabalhosamente encontrados e aceites para fazer avançar a reflexão global, não assentando em qualquer intuição, cuja clareza e evidência pudesse assumir o papel de ponto de partida luminoso e fundador.

Nesta medida, o texto agostiniano integra-se e aprofunda a tese sustentadora de *TR* «*de que a especulação sobre o tempo é uma ruminação inconclusiva à qual a actividade narrativa apenas pode constituir réplica*» [25].

Esta radicalidade aporética da teoria do tempo de St. Agostinho, dando a ver a dimensão abismal da questão é, por isso, também, totalmente consentânea com o fundo problemático que atravessa as conclusões globais de *TR*, nas quais Ricoeur reconhece os limites do alcance efectivo do trabalho produzido enquanto figura de conclusão comensurável com o questionamento de origem, nomeadamente, no que diz respeito à própria insuficiência da narrativa como réplica cabal ao mistério do tempo.

[24] Cf. *Ibidem*, p. 21.
[25] *Ibidem*, p. 21.

As *Confissões* de Santo Agostinho como género literário

José Júlio Esteves Pinheiro
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

Estamos aqui para recordar (ter no coração) a vida, desvendar o pensamento e prestar homenagem a um dos maiores escritores da Igreja ou, como diz Vieira, ao *maior Santo entre os Doutores e o maior Doutor entre os Santos* [1]. Assim começa Vieira o *Sermam de S. Agustinho*, pregado na Igreja e Convento de S. Vicente de Fora, Lisboa, no ano de 1648.

Apesar da sua vida movimentada, do alcance das suas obras, da influência do seu pensamento, a obra do grande Bispo de Hipona não é suficientemente conhecida. J. Trabucco, depois de notar que a nossa época sendo pouco teológica mede mal a grandeza de Santo Agostinho, interroga-se sobre o que se conhece dele e conclui que se sabe muito pouco, somente *deux titres de livres, l'un du maître, les Confessions, l'autre d'un lointain disciple, l'Augustinus; peut-être encore le mot célèbre: 'Nondum amabam et amare amabam'* [2]. Entre nós persiste também um grande desconhecimento de Santo Agostinho, das suas *Confissões*, ao lado de uma recusa generalizada do género biográfico. Verificamos, além disso, que a nossa literatura de biografias, autobiografias, diários e memórias é muito escassa, quando comparada com outras literaturas europeias [3].

Para a falta de gosto por este género literário devem ter contribuído vários factores sobretudo a falta de uma certa vida social, exorcismo do passado,

[1] António Vieira, *Sermoens do P. António Vieira* , vol.III, Lisboa, Miguel Deslandes, 1683, p. 97. O Sermão de Santo Agostinho ocupa o espaço que vai da página 97 à página 145. A escrita foi actualizada em todas as citações.
[2] Saint Augustin, *Les Confessions* (Traduction, préface et notes par J. Trabucco), Paris, Garnier Frères, 1964, p. 5.
[3] Ver a este propósito Fernando Gusmão, *A fala da memória*, Lisboa, Escritor, 1993.

acentuada recusa do prazer de viver, arreigada prática do segredo, ineficaz crítica científica.

O interesse por Agostinho mantém-se, no entanto, muito vivo em todo o mundo pois entre 1955 e 1996 foram produzidos ou traduzidos 55.000 textos, o que dá 1341 títulos por ano.

Entre as obras mais analisadas queremos salientar as Confissões que continuam a questionar os homens em vários aspectos, incluindo a caracterização do género. O problema não é fácil, até pela evolução dos estudos literários, que apresentam dos géneros uma outra visão. Hoje a literatura já não defende como em épocas anteriores a distinção de géneros, chegando mesmo haver quem escreva que *persistir em se ocupar de géneros pode parecer hoje em dia passatempo ocioso, senão anacrónico*[4]. Alguns críticos, no entanto, continuam a estudar com maior ou menor pertinência o género literário das *Confissões*, ficando, porém, em meras suposições. António Ambrósio de Pina, um dos responsáveis pela tradução portuguesa mais conhecida e aqui frequentemente citada, interroga: *A que género literário pertencem as Confissões? Ao género epistolar? Ao género oratório? A todos conjuntamente? Faz parte do género misto com os 'Diálogos de Platão?'*[5].

É nosso propósito reflectir sobre a visão tradicional das *Confissões* como obra autobiográfica *sui generis*, focando especialmente as suas fortes tonalidades líricas e verificar se não estamos também perante uma composição de pendor épico.

Porque o assunto não é fácil vou fazer meu o pedido de Vieira no seu sermão sobre Santo Agostinho, dizendo que *tenho necessidade de dobrada Graça*[6]. De Deus e dos ouvintes.

As *Confissões* como obra autobiográfica

Ao analisar os estudos críticos sobre o género literário das *Confissões* escobrimos as opiniões mais diferenciadas. Há quem saliente o discurso expositivo, típico do professor, a reflexão analítica própria do filósofo, a atitude oratória usual ao pregador. Para alguns é um discurso doutrinário que vai além do ensaísmo narcisista, da autosatisfação procurada, do meta-discurso que se volta para a linguagem pessoal. Há na obra análises pessoais e cósmicas, questões e

[4] Tzvetan Todorov, *Os Géneros Literários*, Lisboa, Edições 70, 1978, p. 45.

[5] Santo Agostinho, *Confissões*, (Tradução de J. Oliveira Santos e António Ambrósio de Pina), Porto, Livraria Apostolado da Imprensa, 1952, p. 20. Todas as citações das *Confissões* feitas em português são extraídadas desta tradução, a mais vulgar e conhecida entre nós.

[6] P. António Vieira, op. , cit., p. 99.

causalidades, mensagens e orientações. Por estas e outras razões alguns estudiosos, como Jules Lemaire, comparando as *Confessions* de Rousseau com as de Santo Agostinho, negam que a obra deste pensador seja uma autobiografia.

Tal facto não impede que haja quem advogue ter a obra alguns aspectos do género epistolar. Na realidade, o autor reconhece-se escravo que fala ao seu senhor, ignorante que interpela o omnisciente, beneficiado que olha o protector, remido que agradece o Salvador. Perpassa pelas páginas a atitude de um filho que se dirige ao pai.

Com alguma ousadia também se podem reconhecer características próprias da narrativa romanceada, com uma estrutura em que domina a acção, num espaço concreto e difuso e num tempo vivido à beira do intemporal.

Pela atitude solitária do narrador a obra pode ser vista como um solilóquio imenso, profundo e belo, superior ao *Ser e não ser* de Shakespeare ou *A vida é um sonho* de Calderon de la Barca. Nesta representação pessoal, o autor quer tornar presente o passado não faltando imprecações e invocações, continuidades e mudanças. Sendo solilóquio, a obra é igualmente um imenso diálogo com os outros, consigo mesmo, com o universo e com Deus.

Por estas e outras razões a obra pode ser também encarada como um drama, palavra que etimologicammente significa acção. Predomina um constante fazer, uma luta ofegante, uma inquietação apaixonada, uma procura oscilante do transcendente. O autor convida o leitor-espectador a não se identificar com o herói que é ele. Importa recordar que a nível literário o herói não se distingue pela sua dinâmica, mas pelo maior número de páginas que ocupa, segundo recorda Roland Barthes. O autor pede ao leitor, que tenha um olhar crítico sobre a vida e a história, para que o mundo se transforme, atitude que mais tarde exige Brecht aos seus personagens. Por outro lado, verificamos igualmente outra exigência do dramático que é o equilíbrio de forças actuantes. Se no género lírico o desejo predomina sobre a posse e no épico a posse sobre o desejo, no drama o desejo e a posse vivem em permanente disputa mas sem se aniquilarem. Sentimos actuarem forças e valores oponentes: o bem e o mal, o plano e a altura, o gozo e a tristeza, Deus e o homem. Deus presente, oculto, formoso, forte, estável, imutável, incompreensivel. Sobretudo misericordioso[7]. Em nenhum autor o termo *misericórdia* reproduz tão fielmente o seu significado etimológico que é misérias no coração. As misérias de Agostinho no coração de Deus. Por isso ele clama: *Ai de mim! Pelas vossas misericórdias dizei, Senhor meu, o que sois para comigo*[8].

[7] Santo Agostinho, op. , cit., p. 34.

[8] Santo Agostinho, op. , cit., p. 35.

Há, no entanto, uma classificação mais corrente das *Confissões* que diz ser uma autobiografia, ainda que muito original e diferente. Para esta classificação os críticos baseiam-se em outras autobiografias, esquecidos de que uma comparação nunca é uma razão. Não podemos deixar de recordar que a obra é realmente muito original por vários factores, sobretudo pelo seu lirismo pouco posto em relevo e que teremos ocasião de analisar.

Fixemo-nos, por enquanto, sobre as relações entre a autobiografia e outras modalidades literárias que lhe são afins. Desta análise comparativa pode surgir uma certa luz. Joseph. T. Shipey afirma que podemos associar as autobiografias com reminiscências e confissões. Na autobiografia encontramos o que o autor pode contar aos amigos, o seu modo de ser em relação a outras pessoas. Nas reminiscências os acontecimentos em que intervieram as pessoas devem ter interesse. Nas confissões lemos o que o autor não contaria nem aos amigos mais íntimos. O seu valor depende da intensidade da vida interior, cujos segredos desvenda, desnudando a natureza por vezes com dor[9]. A autobiografia não é igual e pode apresentar formas variadas. Encontramos uma *très ponissante et envoûtante tradition de l' autobiographie sous ses trois formes principales: La première est celle des mémoires [...] La deuxième [...] est celle du journal intime. La troisième est celle du souvenir romancé et du roman autobiographique*[10]. A confirmar esta variedade temos José Olímpio, que publicou uma nova e admirável colecção de livros escolhidos com o título genérico de *Memórias, Diários e Confissões*. Apesar de terem aspectos comuns há entre eles algumas diferenças como tivemos ocasião de verificar. Diferenças substanciais existem entre algumas autobiografias que possuímos.

Seguindo Serrano Sanz, podemos estabelecer nove grupos de autobiografias, a partir do personagem principal: *reis, ministros e funcionários públicos, navegantes e conquistadores, viajantes, militares, aventureiros, oradores e escritores, clérigos e religiosos, mulheres*[11]. No domínio religioso seria bom destacar Santa Teresinha do Menino Jesus com *Histoire d'une âme* e Santa Teresa de Ávila sobretudo com o seu *Libro de mi vida* (1562-1565), também conhecido por *Libro grande ou Libro de las misericórdias de Dios*.

Sobre Santo Agostinho muito se tem apregoado que se lhe deve a primeira autobiografia, o que não é verdade, como muito bem observou um tradutor

[9] Joseph. T. Shipley, *Diccionario de la literatura mundial*, Barcelona, Ed. Destino, 1962, p. 109.
[10] M. R. in «Introduction a J. J.Rousseau», *Oeuvres Complètes* — Tome I, Paris, Gallimard, 1963 pp. XIV-XV.
[11] Maria Victoria Ayuso de Vicente e outros, *Diccionário de términos literários*, Madrid, Akal, 1990, p. 36.

das *Confissões* num estudo intitulado: *L' Autobiographie dans la littérature greco -latine*, onde afirma: *Ce n' est pas Saint Augustin qui a créé le genre littéraire que nous appelons autobiographie; mais il a eu bien plus d' imitateurs qu'il n'avait trouvé de modèle*[12]. Antes de Santo Agostinho outros escritores cristãos contaram as suas conversões, como S. Clemente, São Justino, S. Hilário de Poitiers, embora sem a emoção e o carácter pessoal do Bispo de Hipona.

Em séculos posteriores muitos escritores seguiram os processos literários inovadores das *Confissões*. Estes imitadores foram numerosos como podemos constatar através do *Nouveau Dictionnaire des Oeuvres*[13]. Nesta obra são-nos facilitados resumos e análises de treze autobiografias de grandes escritores. A *Autobiografia* aparece especificada frequentemente com o nome do autor como é o caso de Green, de Twain. John Suart Mill acrescenta-lhe: *histoire de ma vie et de mes pensées*. O escritor chinês Kouo Mojo chama a atenção para o facto de falar *dos anos de infância*. Georges Duhamel legou-nos *Biographie de mes fantômes*, que termina com o voto: *Que je vive encore un peu et je raconterai la suite*[14].

Se nos debruçarmos sobre a frequência de obras intituladas *Confissão* ou *Confissões* encontramos no Dicionário referido onze obras com o título no singular e dez no plural. A maior parte dos títulos não indicam o nome do autor. Alguns são pouco concretos e específicos, como acontece com *Confissão de dois irmãos, dum burguês, de um homem a mais, de um jovem inglês, de um comedor de opium, dum pecador, dum pecador justificado, duma máscara*. Um título junta *batalhas*, um outro vem determinado por *estudo da loucura*[15]. Paul Verlaine deixou-nos *Confissões dum poeta*. Musset escreveu *La confession d'un enfant du siècle*. Esta obra é caracterizada deste modo: *La Confession est un des plus pressants et des plus justes tableaux de l'éternelle angoisse d'un coeur passioné et décu*[16]. Verificamos pois, que poucas são as *Confissões* que trazem a identificação do autor como se a *Confissão* fosse uma afirmação das próprias misérias e dos pecados mais repelentes, o que não é verdade. Talvez por isso é que Chateaubriand rejeitou para a sua obra *Mémoires d'outre tombe* o título *Confessions*, então muito em voga. Não queria confessar as suas fraquezas, numa clara alusão à obra de Santo Agostinho, ou como diz Henri Guilhermin *l'homme des Mémoires d'outre tombe n'a pas voulu la réalité donnée. Il reclamait sa vérité*[17].

[12] Saint Augustin, *Confessions*, (Texte établit et traduit par Pierre Labriolle), Paris, Belles Lettres, p. VII.
[13] Guy Scholler (Dir.) Le *Nouveau Dictionnaire des oeuvres*, Paris, Robert Lafont, 1994, pp. 494-503.
[14] Georges Duhamel, *Biographie de mês fantomes*, Paris, Paul Hartmann éditeur, 1944, p. 243.
[15] Ver Guy Scholler, op., cit., pp. 1357-1370.
[16] Ph.Van Téeghens, *Le Romantisme français*, Paris, PUF, 1966, p. 79.
[17] Ver Chateaubriand, *Mémoires d'outre tombe*, II, p. 939.

Santo Agostinho escreveu na realidade uma confissão muito íntima, onde apresenta caminhos e desvios, rotas e derrotas, sucessos e fracassos. O narrador escreve na primeira pessoa como fizeram alguns grandes mestres da literatura mundial, entre os quais destacamos Boccacio no seu *Decameron*, Marguerite de Valois no *Heptameron* e Giambattista Basile no *Pentameron* [18].

É sua intenção analisar o seu mundo interior, desvendar os seus sentimentos, tomar consciência de si. Sabe que há uma experiência sentimental que lhe deu vida, um caminho especulativo que percorreu, uma transformação religiosa que o transformou, uma emoção que quer partilhar. Há quem o apelide de pecador, orgulhoso, jactante, vaidoso, cúpido, amante, fogoso, racionalista, hedonista, céptico. Outros preferem vê-lo como ardente, apaixonado, independente, participante, amado, incompreendido, afectuoso, lutador, activo, contemplativo. Sobretudo terno. Isso nota Camilo Castelo Branco, que ao comparar S. Jerónimo com Santo Agostinho escreve: *É Agostinho o mais amável dos homens. Tão apaixonado de carácter como Jerónimo, excede-o na afectuosidade insinuante, por ser retemperado com propensões ao contemplativo* [19]. O tradutor de Chateaubriand fala ainda de *demasias de engenho*, do seu coração *terno*, da sua *exaltação*, da *magia da sua eloquência.*

Paradoxalmente Agostinho sente-se estrangeiro de si mesmo, ou simplesmente *l' étranger*, título de uma célebre obra de Albert Camus. Como diziam os filósofos gregos, Agostinho sabia que conhecer-se a si mesmo era meio caminho andado para alcançar a verdadeira sabedoria. Sentia também quantas dificuldades temos de vencer para desvendar o mistério do homem.

Outros escritores houve que tentaram penetrar no mais íntimo da sua natureza. Montaigne chegou a dizer no aviso ao leitor inserido nos seus *Ensaios*: *É a mim que pinto [...] Sou eu a matéria do meu livro.* Tinha, no entanto consciência de que o homem é *ser espantosamente vão, diverso e ondulante* [20]. Talvez por isso é que Rousseau diz que Montaigne se pintou de perfil, contrapondo-lhe a revelação da sua própria intimidade. Deste modo começa o escritor francês as suas *Confessions*: *Je forme une entrepise qui n'eut jamais d'exemple et dont l'éxécution n'aura point d' imitateur. Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme ce sera moi* [21]. Esta afirmação não é

[18] Mais recentemente encontramos autores que gostaram de escrever algumas obras na primeira pessoa: Lamartine, Benjamin Constant, Dickens, Fielding, Machado de Assis, Eça de Queirós, Aquilino Ribeiro.

[19] Chateaubriand, *Os Mártires*, (Tradução de Camilo Castelo Branco), Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1979, pp. 105-106.

[20] Montaigne, *Ensaios*, Lisboa, Relógio d'Água, 1999, p. 105.

[21] J. J. Rousseau, *Confessions*, Paris, Gallimard, 1963, p. 21.

verdade, segundo a opinião de vários críticos, pois Rousseau não passa de um gabarola, de um cínico, de um perverso.

Santo Agosinho é tão autêntico quanto pode ser, vivendo uma aventura pessoal, deambulando entre caminhos que se fazem ao caminhar, em movimentos oscilantes, ainda que sustentados. Nele tudo é temporalidade, isto é acção vivida permanentemente. Afinal, *toda a biografia é uma história de aventuras. As enérgicas personalidades do mundo representam uma aventura no terreno da vida* [22]. Em Santo Agostinho esta aventura é muito mais perturbante e contraditória. Ora se sente solitário, ora se julga solista da grande orquestração do universo. Ora se recolhe na grande nebulosa interior, ora rejubila no cosmos que se renova. Ora é estranho a si próprio e aos outros, ora se exprime através das relações que o definem. Há nele um sentir tempestuoso, uma paixão ofegante, uma vibração ardente, uma relação dolorosa, um contentamento descontente. A sua vida é marcada pela dor, dilacerada pela inquietação. *Il a versé dans son style dans 'les vases choisis et précieux' que sont les mots (vasa lecta et preciosa) avec la poésie biblique, les émotions sans cesse renouvelées d'un coeur pathétique entre tous* [23].

Podemos, no entanto, interrogar-nos até que ponto a narrativa amplifica ou resume as sucessões espaciais e temporais. Talvez o desenrolar dos acontecimentos seja simples pretexto para exprimir outras realiddes que estão para além do real. Como recorda Prado Coelho, *o biografado desempenha quase sempre o papel de humilde pretexto e onde raro é atendido em toda a trajectória vital* [24]. Toda a confissão só é verdadeira na medida em que o pode ser. Talvez por isso é que Malraux preferiu chamar às suas memórias *Antimémoires*. Mas o que não podemos negar é que Agostinho conta as suas faltas que eram fundamento de desgraças. Na realidade, é próprio de todas as *Confissões* mostrar de preferência o que é invisível e dizer sobretudo o que se devia ocultar. Referindo-se a Santo Agostinho, Jean Guéhenno depois de notar que a sua obra é *l' histoire la plus secrète d' une âme*, escreve no prefácio às *Confessions* de Rousseau que: *Quand il racontait ses péchés, les racontait pour la plus grande gloire de Dieu, contre lui même et pour l' homme* [25]. Numa outra introdução às *Confissões* de Rousseau podemos ler sobre a atitude de Agostinho: *Se confesser, pour lui, c' est se placer dans sa condition de créature pécheresse, mais pardonnée, tournée toute vers Dieu, non plus vers*

[22] Henry Thomas e Dana Lee Thomas, *Vidas de grandes filósofos*, Lisboa, Livros do Brasil, s/d, p. 5.

[23] Saint Augustin, *Confessions*, Tome I, Texte établi et traduit par Pierre de Labriolle), Paris, Les Belles Lettres, 1944, p. XIV.

[24] Jacinto do Prado Coelho (Dir.), *Dicionário de literatura portuguesa*, 1.º volume, Porto, Figueirinhas, 1973, p. 112.

[25] J. J. Rousseau, *Confessions*, Paris, Gallimard, 1965, p. 6.

soi, plus assoiffée de connaître Dieu que de se connaître[26]. A mesma ideia encontramos em Vieira no Sermão sobre Santo Agostinho, já citado, e que se desenvolve à volta do conceito predicável, extraído de S. Mateus. *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona et glorifiquent Patrem vestrum qui in caelis est*[27].

Para o célebre jesuíta é nas *Confissões* que *o santo com a mesma miudeza declara e manifesta todos os pecados da sua vida*. E na página seguinte desenvolve o mesmo pensamento: *Manifesta Agostinho em lugar da sua ciência as suas ignorâncias e em lugar das suas obras os seus pecados*. É por isso que Vieira apelida as *Confissões* de *errata da vida*. No entanto, com a sua visão ampla e de união de contrários proclama *que Agostinho não só alumiou com a luz, senão também com as trevas.[...] e manifestou a todo o mundo os seus pecados, para tirar do mesmo mundo este impedimento de salvação e persuadir com seu exemplo aos homens a contestar e não encobrir os seus*. O pregador compara depois o juízo universal com o juízo que o leitor pode fazer das *Confissões*. Declara que o juízo universal é muito menos rigoroso e dá sete razões que sintetizo. O juízo universal é só um, será no fim do mundo, num só dia, as obras boas estão ao lado das más, os pecados são de uns e outros, Deus é o que julga e Deus é justo. Em oposição reconhece que no caso das *Confissões* de Santo Agostinho, os juízos dos leitores serão vários, durante todos os tempos, todos os dias, vendo só as obras más não as boas , só os pecados de Agostinho e não os dos outros e o juiz não é Deus justo, mas o leitor que pode ser injusto.

Que intensidade, que força lírica sentimos ao ver Agostinho proclamar a contrariedade do amor, a instabilidade do prazer, a doçura de se sentir amado, o sonho de poder amar, o tormento de se amar. Que profunda e imensa ternura ao narrar a morte de sua mãe, ou esse momento iluminado no jardim da aparição.

Um outro aspecto não menos relevante diz respeito ao saber, que nos aparece com três características: profundidade, sabor e verdade. Quanto à profundidade basta recordar Vieira que escreve: *Mas na Religião do Pai dos patriarcas, Santo Agostinho, tão pontual, tão advertida, tão observante, tão ordenada; que ela foi a que deu ordem e regras a todas ou quase todas as religiões do mundo*[28]. Para além

[26] J. J. Rousseau, *Oeuvres Complètes*, Tome I, *Les Confessions. Autres textes autobiographiques*, Paris, Éditions Gallimard, 1969. P. XII. (Introdução de Marcel Raymond).

[27] Padre AntónioVieira, *Sermões do P. António Vieira*, Vol. III, Lisboa, Miguel Deslandes, 1683, p. 98 e seguintes.

[28] P. António Vieira, *Sermoens do P. António Vieira*, Vol. I, Lisboa, Joam da Costa, 1679, p. 689. (Nota: a transcrição apresenta-se com a ortografia actual, mantendo se, no entanto, a pontuação).

desta riqueza do seu pensamento notamos que em Agostinho *saber* implica o que o verbo significa etimologicamente *saborear*. Trata-se, na realidade, não de um saber qualquer, mas de um saber ligado à vida e que por isso se aproxima da verdade, como observa José Marinho na introdução a uma obra de Nietzsche. *A verdade apenas pode surgir no pensamento que seja realidade autêntica, que seja vital e vivente, não pode surgir do pensamento que se separa da natureza e da autêntica vida*[29]. Pela dinâmica na formulação das ideias, pela vivência interior das mesmas a obra confirma-se como realmente lírica, até porque para Agostinho saber exige uma permanente interrogação sobre um não sei quê que é um quase nada.

A expressão lírica revela-se ainda no final da sua vida que passou a rezar ao criador, a aclamar a bondade de Deus e a interrogar-se sobre as grandes questões do homem. É isso que encontramos de modo mais directo nos livros X a XII, numa perspectiva de união do tempo que passa com o tempo que dura. Para esta atmosfera lírica contribui ainda um permanente renascer que nos faz pensar na *Vita Nuova* de Dante. Se ele se retrata é para ressurgir com uma outra força e uma outra vitalidade. Talvez esta determinação do autor explique um pouco a importância que dá ao livro do *Génesis*, numa afirmação de novidade que é ao mesmo tempo esclarecimento e polémica.

Estamos perante uma obra excepcional que é um relato autodiegético e ao mesmo tempo analéptico. O autor fala de si e sobretudo do seu passado, embora numa dinâmica de presente e numa perspectiva de futuro. Para a época foi uma obra extremamente motivante e reveladora de uma escrita pouco habitual ou quase desconhecida. Por essas razões, vários estudiosos apresentam as *Confissões* como uma *obra original*[30]. Para Cuddon é a primeira autobiografia que possuímos: *The first autobiography of any note was St. Augustin's 'Confessions' of the 4 th.*[a][31]. Esta prioridade não é temporal, mas valorativa. Já anotámos, aliás, que não foi a primeira autobiografia, mas foi certamente a primeira em aspectos novos, pela sua excelência e influência ao longo dos tempos sempre numa sedução renovada. As *Confissões* são um relato espontâneo e vital, uma história vivida que se apresenta como real e onde a ficção não é mais do que um super-real, uma forma de exprimir o indizível. Por essas razões todos os críticos salientam que o livro é belíssimo e profundamente humano. Para esta

[29] Nietzsche. *Ecce homo — Como se chega a ser o que se é*, Lisboa, Guimarães editores, 1984, p. 16 (Prefácio de José Marinho).

[30] Demetrio Estébanez Calderón., *Diccionario de términos literários*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 207.

[31] J. A. Cuddon, *Dictionary of literary terms and literary theory*, London, The Penguin Books, 1991, p. 69

sedução muito contribui o facto de chamar a atenção para o outro que é Deus. Ao ler a obra sentimos pulsar o coração de um homem, o *inquietum cor*, em toda a sua verdade, o coração de todos os homens que de certo modo fizeram a mesma viagem interior. *Sus páginas parecen haber sido escritas en nuestro tiempo, tal es la modernidad y sinceridad de expression*[32]. Há também um outro aspecto não menos relevante para esta sedução. É que a obra pode ser vista como um grande poema.

As *Confissões* como obra épica

Todos conhecemos a boa preparação literária de Agostinho, que chegou a ser professor de Retórica. Saboreava intensamente as obras de Platão e Aristóteles, sobretudo as suas formulações de ordem estética. É pois normal que que as *Confissões* denotem uma certa influência de algumas obras épicas, especialmente da *Eneida* de Vergílio que Agostinho foi obrigado a estudar. Ele mesmo confessa que *Era obrigado a gravar na memória as navegações errantes dum certo Eneias e a chorar Dido que se suicida por amor*[33]. Uma vez que o próprio autor se confessa pouco amante da língua grega (capítulo 14 do livro I), é de supor que nele seja menor a influência de Homero. Apesar disso o autor liberta-se de regras para seguir um caminho próprio e inovador. A obra de Agostinho pode ser vista como um poema em prosa onde se relata uma existência, se faz uma meditação pessoal muito íntima e se desenvolve uma reflexão penetrante sobre o ser e o existir, o tempo e a eternidade, Deus e o homem.

Esta atmosfera épica ressalta de vários pormenores. Comecemos pelo título. *Confissões* tem na sua essência o verbo *confiteri* que não tem o significado vulgarmente aceite de declarar pecados, mas de confessar, de engrandecer a majestade de Deus. Numa recente biografia de Santo Agostinho feita por Garry Wills e publicada em Nova Yorque, segundo escrevia o jornal «El País», *Will há cambiado este título por el de 'El Testimonio', ya que 'Confesiones' podria según el hacer pensar en un criminal en la comisaría o en un pecador en el confesionario.*

É o louvor de Deus misericórdia, desse Pai em cujo coração deposita as suas misérias. Sendo louvor, é também êxtase perante o ciador. *Que a minha alma Vos louve para que Vos ame*[34]. Notemos ainda que temos um título no

[32] P. G. Madrazo e C. Moragón, *Literatura*, Madrid, Ediciones Pirâmide, 1991, p. 50.
[33] Santo Agostinho, op. , cit., p. 46. A este pormenor se referem René Wellek e Austin Warren na sua conhecida *Teoria da Literatura*, Lisboa, Europa-América, 1962, p. 45.
[34] Santo Agostinho, op. , cit., p. 115.

plural, o que é raro, pois as epopeias antigas usavam o singular. Foi preciso esperar por Camões para que ele desse ao seu poema um nome plural, *Lusíadas*, determinado pelo artigo que testemunha relação, intimidade. Curiosamente o substantivo *Confissões* não aparece precedido de artigo nas traduções como se a história narrada devesse permanecer distante do leitor.

Analisemos agora a estrutura, para verificar se há algumas semelhanças com os poemas épicos. Como nestes, encontramos logo no início a proposição que se sintetiza no desejo expresso a Deus: *Sois grande Senhor, digno de ser louvado e* de que o *homem, fragmentozinho da criação, quer louvar-Vos*[35]. A invocação, a que se junta em disjuntiva 'louvor', aparece logo na página seguinte: *Que eu vos procure, Senhor, invocando-vos*. A dedicatória está implícita. O autor dirige-se a Deus e aos leitores, sendo ele o primeiro leitor. Ao falar das suas faltas é sua intenção *afervorar o meu afecto para convosco e o daqueles que as lêem*[36]. A narração começa logo no capítulo VI do livro I, com certo pendor realista e uma acção a cumprir.

Não notamos uma arquitectura rigorosa. Há, no entanto, um tema central a que se juntam variações que numa epopeia chamaríamos episódios com a função de embelezar e de seduzir. A ordem é relativa, ou se quisermos há a *Ordre du coeur*[37]. Philippe Selier que escreve o prefácio de uma conhecida tradução francesa foca o pensamento de Pascal expresso em *Pensées*. Para ele *le coeur a son ordre*.

Por outro lado a obra de Agostinho tem a grandeza própria dos poemas heróicos. É ainda o mesmo Philippe Selier que depois de notar a análise profunda e sentida da própria vida do autor e de analisar a excelência da teologia, filosofia e espiritualidade juntas, reconhece que há na escrita uma amplitude em dimensão e profundidade. Ele salienta *le lyrisme, suscité par les infinies vibrations d'une sensibilité ardente, et une véritable verve, le goût du jeu verbal qui contribue à l'orchestration*[38].

Estudemos agora a matéria épica, focando o real, o irreal, o maravilhoso e a profecia que são elementos estruturantes das epopeias.

Como nas epopeias encontramos também o real, uma história do que aconteceu em oposição a ficção, voz, palavra, opinião. É algo que aconteceu num tempo e num espaço bem determinados. A presença objectiva de Santo

[35] Santo Agostinho, op. , cit., p. 31.
[36] Santo Agostinho, op. , cit., p. 307.
[37] Saint Augustin, *Confessions*, Paris, Gallimard, 1993, p. 9. (Tradução d'Arnauld d'Audilly e prefácio de Philippe Selier).
[38] Saint Augustin, op. , cit., p. 11.

Agostinho é tão evidente que *Il éclate à travers tout le livre, à la fois récit véridique et action de grâces*[39].

Uma característica fundamental das epopeias é a viagem, seja de Ulisses , Eneias ou Rolando, com a suas aventuras imprevistas e sacrificadas. O mais importante são as transições que constituem a verdadeira acção e estabelecem a sequência das peripécias. Ora Santo Agostinho faz também a sua viagem que é não só física, mas também psicológica, intelectual e espiritual. Deixa Tagaste, (hoje Souk-Ahras no leste da Argélia), onde nasceu em 354 e onde deu os primeiros passos, percorre o caminho que leva a Roma, a cidade que o deslumbra, trilha as vias que conduzem a Milão, onde escuta Ambrósio. Refugia-se em Cassiciaco perto do lago Como. Passa por Óstia onde chora sentidamente a morte da mãe. Por fim, fixa-se em Hipona, actual Annaba, terra de visões e trabalhos. Aí veio a morrer em 430. O narrador não se gasta em descrições pormenorizadas. Tal facto não diminui a veracidade, nem prejudica a precisão. Interessa-lhe fundamentalmente a acção entrecortada por meditações e reflexões que alongam o tempo. Por isso o tempo da narrativa é por vezes maior que o tempo da história.

Por outro lado, desenrola-se dentro de si uma viagem que é percurso espiritual num caminho que se faz ao caminhar e por isso é também peregrinação. *Ses célèbres Confessions relatent son itinéraire spirituel (c'est le premier livre du genre) et constituent un véritable hymne de louange à Dieu*[40]. A sua viagem segue uma rota que por vezes sofre algumas derrotas. Para ele derrota (de + rota) não é fracasso, destruição, aniquilameto, mas simples desvio do rumo traçado. Talvez seja viagem para nenhuma parte física, viagem para as margens do intemporal. O grande mérito de Agostinho é nunca estar em, mas à beira de si, do outro e de Deus.

Embora veja a matéria (mater + res) como mãe das coisas, reconhece que há um irreal, isto é não *res*, não coisa que é Deus infinito. É esta força divina que vai ajudar à explicação do mistério que sente habitar dentro de si e no existir de cada homem. Para ele, como para os gregos, a mesma palavra que significa crise também significa começo. Nesta visão ampla e de união de contrários está um dos aspectos mais relevantes da obra da *Cidade de Deus*. Quando sente que a morte se avizinha e que os bárbaros estão à beira da sua cidade, tudo é para ele um começo e não o fim de uma vida e de uma civilização.

[39] Saint Augustin, *Les Confessions*, (Traduction, preface et notes par J. Traboucco) , Paris, Garnier Frères, 1964, p. 5, p. 6.

[40] Michel Dubost et allii, *THÉO (Encyclopédie catholique pour tous)*, Paris, Droguet y Ardant, Fayard, 1993, p. 52.

Na sua obra a magnificência de Deus constitui o maravilhoso cristão que vamos encontrar em Camões mais tarde criticado asperamente por Voltaire, mas belamente elogiado e imitado por Chateaubriand em *Les Martyrs*. Perpassa pelas páginas das *Confissões* o milagre da conversão, o louvor do Criador, a concepção de um universo que seja a grande cidade dos homens vivendo numa fraternidade universal. Talvez Vieira e os outros iluminados tenham bebido em Agostinho a ideia do Quinto Império.

Como nas epopeias não faltam as profecias, através do contributo dado pelas Sagradas Escrituras, fundamento da interpretação da vontade de Deus. Vê raiar um mundo moderno, a partir de um passado existencial.

Na sua plenitude as *Confissões* são um hino maravilhoso da grandeza de Deus, que é glorificado, louvado pela sua providência e misericórdia. Se para Rousseau a atitude de dar graças é humilhante, para Agostinho é um gesto nobre. O autor escreve nas suas *Retratações* que *os treze livros das minhas Confissões louvam a Deus justo e bom pelos meus males e pelos meus bens, e elevam para Deus a inteligência e o coração do homem*. Deste modo Agostinho canta o género humano que procura um sentido de existir. Não relata uma conversão, mas todas as conversões. *Les confessions constituent une véritable épopée de la conversion chrétienne, résumée dans le drame intérieur d' un homme, drame dans lequel s'expriment tous les éléments passionnels et théoriques d' une telle expérience*[41]. A conversão é o facto heróico, grandioso, de interesse para toda a cristandade. O facto é tão grande que causa admiração, porque ultrapassa a realidade sensível. O homem, como acontece em *Os Lusíadas*, deixa de ser ele mesmo para se aproximar do divino, numa sobre-humanização que ultrapasa de certo modo a transfiguração dos heróis da antiguidade. A grande diferença entre o autor Santo Agostinho e os autores de outras *Confissões* é que estes permanecem homens de letras, limitados no espaço e no tempo, enquanto Agostinho vislumbra um horizonte que está sempre à sua vista, mas nunca ao seu alcance.

Juntemos a tudo isto algumas características estilísticas. Se Camões pedia às Tágides um *estilo grandíloco e corrente*, Agostinho demonstra um estilo também sublime e ao mesmo tempo simples. Há momentos de um estilo pomposo, solene, nobre, sublime, orquestral, para logo se tornar directo, concreto e familiar, oralizante como acontece em muitas epopeias. Ora é precioso e elegante, ora vulgar e comunicativo. Ora é vivo, claro e colorido, ora triste e cansativo. Ora procura transmitir o pormenor real, ora é totalizante. Ora é emocional, apaixonado e imaginativo, ora profundo e analítico. O autor utiliza muitas comparações e imagens, hipérboles e antíteses, trocadilhos e aliterações, parata-

[41] Guy Schoeller (dir.) op. , cit., p. 1364.

xes e animismos. Ele desenha por imagens e pinta com sons, numa simbiose de sinestesias que encantam.

Fixemos a nossa atenção nas imagens que Júlia Kristeva analisou com brilhante argúcia num estudo intitulado: *Loquela, jouissance (Augustin,Loyola, Sade)* para dizer: *Saint Augustin, le premier, introduit entre la perception sensorielle et l' intelect un troisième registre, celui des 'images': la perception sensorielle, endogène et exogène, dit-il en substance*[42]. Tendo por base o tratado *De Trinitate*, livro III, diz que pelas imagens chegamos à intimidade que vai assumir o espírito, para depois o desespiritualizar, entrando na sensorização, simples corporização[43]. Entre as imagens devemos destacar as que se referem a Deus e que nos transmitem a sensação dum sopro vital, duma actuação permanente e vibrante.

Não podemos esquecer elans líricos, evocações frequentes, cadências musicais, magias rítmicas, ecos sonoros, correspondências encantadoras.

Apesar desta exuberância de palavras e da maravilha de construção, da beleza do estilo, Agostinho não deixa de louvar e enaltecer a constante presença de Deus, fundamento do seu modo de existir. É bom referir a este propósito António Vieira que Lúcio Craveiro da Silva reconhece como marco importante nos estudos agostinianos. Na realidade, *com Vieira e depois de Vieira a alma moderna começou a saborear de preferência as Confissões*[44]. Vieira não deixa de salientar no estilo de Santo Agostinho que *o som das vossas palavras, diz ele, percute nos ouvidos, mas o Mestre está lá dentro*[45]. Na mesma obra o autor já tinha explanado idêntica ideia sobre a forma e a essência da escrita de Santo Agostinho, que cita a partir do texto *De accedentibus ad gratiam*, escrevendo: *Não proferimos para vós palavras retumbantes e poéticas, não proferimos palavras embelezadas com a arte dos gramáticos, nem com a eloquência mundana, colorida por uma linguagem bem falante, mas pregamos Cristo crucificado*[46]. O autor não visa o escrito, não se preocupa com a criação psico-literária, mas com a mensagem de salvação.

Para além de tudo isto há um aspecto que julgo não ter sido ainda estudado, a voz do silêncio, esse não chegar a dizer, o não dito, ou simplesmente a impotência de comunicar, o que Garcia Bérrio sintetisa em Agostinho, falando do *vacio en el texto*[47]. Há uma estética do silêncio que merece uma aturada atenção.

[42] Julia Krsisteva, *La révolte intime*, Paris, Fayard, 1997, p. 85.
[43] Julia Krsisteva, op. , cit., p. 85.
[44] Santo Agostinho, op. cit., p. 9.
[45] Padre António Vieira, *Clavis prophetarum — A chave dos profetas*, Lisboa, Biblioteca Nacional, 2000, p. 535.
[46] Padre António,Vieira, *Clavis prophetarum*, op. , cit., p. 495.
[47] António Garcia Bérrio, *Teoria da Literatura*, Madrid, Catedtra, 1989, p. 427.

Pela forma grandiosa do estilo, pela sensibilidade vibrante, pela amplidão do pensamento estamos realmente perante um poema em prosa.

A primeira sensação que nos fica é que a obra de Santo Agostinho permite várias abordagens, segundo se lê com o corpo ou com o espírito, num ou outro espaço, num ou outro tempo. Ao longo dos séculos houve mesmo um cruzamento de leituras conforme as técnicas utilizadas e os ambientes culturais dos leitores.

Apesar desta variedade, é consensual que Agostinho se antecipou muito aos românticos e existencialistas, tendo sido mesmo um grande inovador. Anunciou os caminhos românticos porque contra todas as regras de então realizou uma mistura de géneros que só no século XIX viria a ser defendida por Victor Hugo no prefácio a *Hernani* e por Almeida Garrett na introdução ao *Frei Luís de Sousa*. Por essa razão, nenhum género literário pode abranger as *Confissões* na sua globalidade, sendo uma autobiografia *sui generis*. Mas vendo bem, especial é a vida do autor e por isso a obra o será também.

Pela relevância que dá ao homem no seu sentir e pensar e pela valorização da humanidade, alguns críticos vêem a obra como antecipação de um certo gosto existencialista. Desta opinião é Paul Foulquié ao escrever: *Par rapport à Platon saint-Augustin est un existencialiste et on pourrait trouver chez lui [...] des attitudes analogues à celles de l'existencialisme moderne, des modes d' existence authentique*[48].

A obra é profundamente inovadora, por várias razões. Perpassa pelas páginas uma vibração tumultuosa, uma força imanente, uma visão oscilante, uma esperança sustentada, uma afirmação de vida, um desejo de imortalidade. Tudo sem regras já antes definidas, sem metodologias procuradas. Notamos, por outro lado, que apesar de a obra ser ao mesmo tempo filosófica e pedagógica *l' autoportrait se présente comme une excroissance incidente. Telle est peut-être sa nature, sa fatalité que le je autobiographique prenne le pas sur le je philosophique et pédagogique*[49]. Porque se conta uma vida perturbada e perturbante, cada homem se identifica com Agostinho, nas suas contradições e anseios.

Por todos estes motivos e porque se trata de uma viagem invulgar por caminhos contraditórios, as *Confissões de S.to Agostinho continuam a exercer influência sempre renovada e a forma da primeira pessoa tão querida neste tipo, testemunha ainda a sua proximidade da autobiografia* [50]. Esta influência foi maior no domínio

[48] Paul Foulquié, *L' Existencialisme*, Paris, PUF, 1948, p. 30.
[49] Laurence Mall. «Les luxes de l' autoportrait par hypothèse» in *Poétique*, 112, nov. 1997, Paris, Seuil, p. 388.
[50] Wolfgang Kayser, *Análise e interpretação da obra literária*, Coimbra, Arménio Amado, 1976, p. 403.

literário e filosófico e em certos tempos e espaços. Muitos têm dito com Frei Heitor Pinto na sua *Imagem da vida cristã* que Agostinho é *lume da Igreja, assim nas letras como nas obras*. Newman enaltece Agostinho como o *grande farol do mundo ocidental*. Para Eduardo Lourenço *as Confissões* são a *obra mítica da cultura ocidental*.

A obra de Agostinho continua a possibilitar leituras renovadas, em vários sentidos, mas nunca isolando o texto do autor e da sua época. Como advogou Genette, nos estudos literários não é inútil utilizar *de l' histoire quand même*. É que o homem é ele e a sua circunstância humana, sociológica, religiosa e mesmo geográfica.

O leitor ouve o apelo do autor, entra na sua confidência, estabelece laços de confiança. Passa a haver entre os dois uma conivência aceite, uma cumplicidade sentida, pois se há obstáculos há também transparências. As explicações justificam, as imagens projectam, os testemunhos clarificam, os ensinamentos transformam. Agostinho tem a sensação de que quando fala a Deus não deixa de se dirigir aos homens. A quem contarei estas coisas. *Não é a vós ò meu Deus. Dirigindo-me a vós, dirijo — me ao género humano* (Livro II, cap. III). E no livro XI é sua *preocupação inflamar o amor daqueles que o lêem*. O seu desejo cumpriu-se pois, sentimos a cada momento o pulsar de uma consciência profunda e verdadeira, síntese e voz de todas as consciências. Haverá certamente leitores diferenciados, simples ou ideais, mas de cada um poderá dizer o autor o que sentia Baudelaire: *Hypocrite lecteur, mon semblabe, mon frère*. Hipócrita, porque talvez cada um acabe por se ler a si mesmo através do autor.

Agora reconheço que talvez o que disse não seja mais do que um tecido de interrogações, ou melhor uma interrogação a mim mesmo. Essa é, afinal, a missão do grande doutor da Igreja.

Presumo que as nossas análises só foram possíveis por uma desmesurada ousadia, que é pior que a ignorância, no dizer de António Vieira quando a propósito das suas reflexões sobre a divindade confessa: *nestas, com efeito, como bem notou Agostinho, mais é de culpar a presunção temerária do que uma cauta ignorância*[51].

Afinal, mais do que falar de Agostinho, importa ler e compreender Agostinho, cumprindo o seu voto na *Carta a Darius (Carta 231 & 6)*: *Acreditai no que vos afirmo, não por aquilo que os outros dizem de mim, mas por aquilo que eu digo de mim mesmo. Estudai-me bem.*

[51] Vieira, *Clavis prophetarum*, op. , cit., p. 33.

A POÉTICA DO ACTO DE CONFESSAR OU A ACTUALIDADE DAS *CONFISSÕES*

JOAQUIM CARDOZO DUARTE
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

A tese que pretendemos mostrar e demonstrar nesta abordagem das Confissões de S. Agostinho é a da sua actualidade, quer sob a forma da estranheza das suas ausências, quer sob a forma da transversalidade das suas presenças[1].

A afirmação de actualidade quer assim dizer sobretudo e antes de mais a afirmação das virtualidades da sua re-leitura, para quem se disponha a fazê-la numa dupla condição: como amigo da sabedoria mais do que apenas como especialista e no esforço por se tornar contemporâneo, tanto do tempo de S. Agostinho, como sobretudo do nosso, quer nos seus dinamismos essenciais, quer nas suas perplexidades.

Esta dupla condição exige e pressupõe a mediação da meditação do tempo e das temporalidades que aqui o integram: a de S. Agostinho e sobretudo a nossa e a intermediação de 1600 anos de distância e de aproximação e a quase-eternidade dessa busca de uma sabedoria que se alimenta da confissão da misericórdia de Deus, seu autor e da fé em Jesus Cristo, seu mediador.

As Confissões pedem e exigem, ao contrário de quase todos os outros livros, uma leitura que tenta conjugar vários níveis de interpretação e esta releitura, existencial e confessional, faz, na ida até à simplicidade e na proximidade ao coração e à mente de S. Agostinho, aparecer ou trans-aparecer esta sua actualidade e logo a sua dimensão de uni-versalidade ou de cat-holicidade. Depois, a aproximação entre a contemporaneidade de S. Agostinho e a nossa não poderá deixar de provocar um efeito de decantação ou de purificação do pró-

[1] Cf. M.COSTA FREITAS, Introdução *in* S. AGOSTINHO, Confissões, Lisboa, Ed. INCM, 2000, p. XI-XIX e a diversidade da problemática sobre a interpretação das Confissões que aí é referida e da qual aqui nos dispensamos. Nós passaremos a citar C2000.

prio texto, a qual, ao revelar-se possível e mesmo ao impôr-se como chave de leitura, confirmará as virtualidades hermenêuticas e poéticas, as quais, por sua vez e de novo, abrem para outros horizontes.

Um acto como este de confessar as magnalia Dei [2] e a sua força de conversão, tanto da mente e do coração e dos comportamentos do homem, como de transformação da cultura, abre-se à abordagem por uma poética, entendendo esta antes de mais como uma forma de tomar a transcendência a sério e como uma arte de esconjurar o real [3]. A transcendência que mais se deve tomar a sério é a de Deus, tal como o real que mais precisa de ser esconjurado é o do pecado do homem.

Transcendência

A poética significa primeiro uma decisão filosófica, a de tomar a transcendência — todas as transcendências — a sério e depois a arte — próxima da sabedoria mas abrindo-se a outras dimensões — de esconjurar o real. O real são neste caso todos os modos em que a realidade se (nos) dá e sobre os quais se acredite que é possível praticar essa forma de juramento: a de o esconjurar, isto é, a de o transformar ou de o transfigurar. O juramento dá-se sob a forma do esconjurar, transcendendo a realidade e a sua figura no imediato, isto é, transfigurando o mundo que existencialmente nos constitue. A vontade surge aqui como o que antecipa o que vai tentar poetisar ou produzir.

Se a transcendência é algo que se tem de tomar a sério, tal quer dizer que essa seriedade implica a possibilidade e uma quase certeza — fé e esperança — de esconjurar aquilo sobre o qual como que se jurou por antecipação.

Esta poética pressupõe e engloba antes de mais as transcendências que a tornam possível: a do desejo que insaciabiliza a plenitude que nunca se pode alcançar e a diferença entre as temporalidades ou os tempos que nos constituem na nossa finitude — a origem ou a génese, as inter-mediações e a aproximação ao termo ou ao eschaton. Esta transcendência vai-se mostrando a vários níveis: o da existência de cada um, o que se dá de um tempo epocal para outro e o que infinitamente o homem nunca pode de-terminar.

A possibilidade de confessar supõe esta poética do tempo, tal como esta poética alarga o horizonte do tempo de confessar.

Se falamos de poética, tal quer dizer que abordamos as Confissões tomando como referência a filosofia, mesmo se, como dissemos, as Confissões podem ser abordadas de muitos ângulos e qualquer um deles se revela como descobridor e desafiador.

[2] Cf. S. AGOSTINHO, Confissões, Porto, Ed. Liv. Apostolado da Imprensa, 1966, p. 27 (Livro I, n.º 1). Nós passamos a citar C1966.
[3] Cf. P. RICOEUR, Le volontaire et l'involontaire, Paris, Ed. Aubier, 1967, p. 7-36.

Aliás, uma poética procura antes de mais abrir-se precisamente à riqueza dessa variedade, pensando no entanto que a filosofia é a chave que permite unificar ou re-unir essa multiplicidade.

A poética recolhe do interior da própria filosofia aquela que podemos chamar a filosofia primeira, isto é, aquela dimensão do filosofar que não desiste de ir até onde a abertura do pensamento à sua raiz e ao seu fundamento não pode deixar de nos con-duzir ou de nos trans-portar.

E uma realidade ou um acto como o de confessar — na forma e nas circunstâncias em que S. Agostinho o faz — e o texto que o diz, são particularmente aptos para mostrar as virtualidades desta abordagem por uma poética.

E antes de mais por esta via da meditação do tempo [4] e reunindo e co-implicando os dois tempos de que falamos, o de S. Agostinho e o nosso e as suas inter-mediações.

A maneira como S. Agostinho põe e explicita a questão do tempo tem que ver com o que poderíamos chamar o infinitamente grande do tempo — o da criação e o do mundo e o da história (livros XI a XIII) — e o infinitamente pequeno e complicado do tempo — o dos instantinhos, mas um instantinho que não tem fim (livros I a IX e X) [5]. Estas duas dimensões do tempo ligam-se a duas dimensões próprias do tempo de confessar — o da memória que guarda o sentido do passado e o do presente da existência e da contemplação da eternidade e uma e outra interpenetrando-se e esclarecendo-se. S. Agostinho como que experiencia em si — na serenidade da purificação da memória e na vitória sobre as convulsões da existência — a contradição e a complementariedade destas diversas dimensões do tempo ou da temporalização do tempo, percebendo e sentindo que a consideração isolada de cada uma delas é sempre insuficiente. O tempo é o tempo de confessar e por isso ele perpassa a totalidade do texto, mesmo se a sua explicitação só se dá quando a oportunidade — uma outra forma de tempo — o justifica e possibilita a sua reflexão.

S. Agostinho ainda continua a ignorar aquilo que sabe e só sabe verdadeiramente aquilo que ignora e o tempo de confessar a glória de Deus criador e a força da acção do Mediador e a sua presença em nós é este tempo simultaneamente espiritual e material, denso e rápido, longo e sinuoso, espesso e transparente.

[4] C2000, L. XI.
[5] C1966, p. 193.

Mesmo as aporias que as Confissões referem sobre o espaço e sobre a corporeidade de Deus e com as quais S. Agostinho tão longamente se debateu — e cuja ultrapassagem constitue o ponto de não retorno em ordem a compreender a fé dos «católicos» — têm que ver com a questão da encarnação do Mediador entre Deus e os homens. S. Agostinho não chegou certamente à síntese perfeita entre corporeidade e espiritualidade, entre sexualidade e virgindade, entre matrimónio e celibato, entre paternidade/maternidade e filialidade... As limitações exegético-culturais e filosóficas em que se moveu condicionaram o seu modo de pensar, mas mesmo aí a sua genialidade deixa abertas muitas portas que vão contra os bloqueamentos da lógica em que se tinha formado.

Mas, mesmo aí, a absolutização ou a não-relativização das temporalidades que pretensamente nos punham no tempo de Deus — ou nos caminhos (largos e espaçosos) de Deus ou na visão de Deus — foi a raiz dessas aporias e da sua não superação. O tempo para nós é o nosso tempo, o tempo que temos para confessarmos as magnalia Dei, tanto sob a forma do louvor e da suavidade do prazer, como sob a forma do arrependimento e do combate contra os erros.

O tempo das errâncias é mais curto e mais controlável — e portanto mais condenável — do que o tempo da verdade. O tempo das errâncias é o tempo do perguntar — se me perguntarem, não sei — e o tempo da verdade é o tempo do contemplar — se não me perguntarem, eu sei. Mas a distância e a superioridade que vai do homem à restante criação e do adulto à criança é a de passar do contemplar ao perguntar. A contemplação — ou o espanto ou a admiração — é o que se julga saber quando não nos interrogamos nem nos interrogam. A perguntabilidade é o que nos abre o caminho da ignorância que desce da contemplação e que nos distingue da origem e da fonte.

Esta distância ou esta distanciação dá-se no tempo e tanto mais claramente e tanto mais aprofundadamente quanto maior for o distanciamento. S. Agostinho experimentou existencialmente e memoravelmente esta distância ou esta distensão da alma que se perde (muito) longe de Deus e cuja lonjura só a infinita misericórdia de Deus pode vencer. S. Agostinho experienciou e confessou a contrario sensu a sentença que diz que quanto mais alto sobe a soberba tanto maior é a queda na dureza do chão que dura.

S. Agostinho experienciou e confessou, pelo esforço da memória e para louvor da misericórdia de Deus, o seu re-surgimento, só possível pela graça do Mediador e pelo reconhecimento da verdade sobre o homem.

O que S. Agostinho sabe é o que confessa, mesmo sabendo que as Confissões são apenas e só a confissão que o tempo da sua vida lhe consente. Mas o

curto espaço de tempo está já cheio de mistério, tanto maior quanto mais humilde for a sua exposição à iluminação de Deus.

Por isso é que a poética encontra aqui um dos seus lugares de referência, dado que o tempo de confessar é o tempo de contar uma história. A história só se pode contar ou contabilizar ou narrar depois de (quase) tudo ter acontecido ou depois que o sentido do que aconteceu se começou enfim a revelar. Os factos tornam-se acontecimentos, isto é, Ereignis, por virtude dessa transparência de sentido pela mediação da compreensão do sujeito: não há poética sem a acção (da compreensão) do sujeito e também não há poética antes de que as acções aconteçam, como matéria para a captação de sentido. E a poética manifesta a sua virtualidade precisamente sobre as situações em que a riqueza de efeitos como que esconde a simplicidade das vias.

A poética é depois a descoberta de que o sentido pré-existiu ao acontecimento, mas que só a mediação — e a meditação — deste permite chegar a essa conclusão não definitiva nem fechada. A possibilidade de sempre re-ler, por acrescentamento, por alteração e por re-memoração, o que já se experimentou e já se compreendeu, deixa em aberto a possibilidade de retomar e regressar ao passado, para de alguma maneira o re-tomar e o re-fazer.

A pluralidade de narrativas — dos povos e das culturas, tanto como da diversidade de cada uma das existências — resulta e desvela esta possibilidade quase infinita da confessionalidade e a sua relação à riqueza da origem. A confessionalidade é já o discurso ou os discursos que dizem essa expressividade da origem ou da nascente. Mas nenhuma vai tão fundo como aquela que se ergue até Deus e — mais — a que d'Ele recebe a inspiração e a revelação.

A confessionalidade é o discurso que já se diz a partir da descoberta de uma relação e de um sentido. Quanto maior for a fundura (de alma) de que se parte e quanto maior for o alvo a que se apontar (Deus), tanto maior será a densidade de sentido a que se apontará.

Quanto maior tiver sido a inquietação, tanto maior será a quietação. Como alguém diria, o pecador está sempre mais próximo da justiça da santidade do que o fariseu que se recusa à inquietação.

A poética como abertura à seriedade da transcendência alimenta-se tanto do que podemos chamar as pequenas transcendências, como das grandes transcendências, em ordem à transcendência que a todas funda e fundamenta e de que esta abissalidade do tempo — e a abissalidade da temporalização do eu [6] — é a mostração mais à mão da facticidade do homem, pecador e a caminho da santidade.

[6] Cf. M. HEIDEGGER, A essência do fundamento, Ed. 70, Lisboa, 1988, p. 106-7.

S. Agostinho soube transcender-se no seu tempo, tal como a condição de possibilidade da nossa transcendência é cada um de nós abismar-se no tempo que é o seu. O autor que torna públicas as Confissões do louvor que presta a Deus fá-lo na condição de quem vive a maturidade da existência — à volta dos 45 anos — e é um homem das cidades e do mundo, alguém que se apresentou ao baptismo como adulto e foi depois feito presbítero e agora é bispo, pós-antigo e pós-pagão e pós-gnóstico, já quase medieval e definitivamente contemporâneo do que ultrapassa a moda das modernidades.

Tal como nós hoje, pós-modernos e pós-ateus e pós-agnósticos e cada vez mais necessitados e sequiosos de antecipar a cat-holicidade da fé dos católicos.

Transparência

A confissão das Confissões — o plural aponta aqui para a possibilidade e para a pluralidade do que ficou por dizer — remete para a transparência ou para as trans-aparências, essa utopia, irrealizável mas fecunda, que anima e alimenta sobretudo as épocas de transição e de mudança e as vidas que as tipificam.

A seriedade da transcendência é fundamento para esta busca da transparência [7]. O estatuto do texto que tenta dizer esta transparência é de quiasma ou de cruzamento, pela narratividade dos acontecimentos e já com tempo de experiência ou de provação e ainda a tempo de aprovar e de aproveitar, pela sabedoria de vida e pela iluminação da fé, o que se experimentou.

A transparência dá-se também pelo quiasma ou pelo cruzamento — ou pela transdiciplinariedade — entre a ontologia da filosofia e a revelação, genesíaca e orante e apocalíptica, da teologia, entre uma teodiceia, amorosa e obediencial e uma antropodiceia, salvífica e cordial. Aqui o julgamento do homem é a salvação que vem de Deus e o julgamento de Deus é a oferta da salvação do homem, cruzando a diversidade das temporalidades.

Então, tal como hoje, a dialética entre interioridade e dispersão; hoje, tal como então, a epistemologia do complexo e do aleatório, no sentido da descoberta de uma poética do jogo [8].

Então, os jogos e o teatro, a corrupção do direito, a carreira e o prazer, as magias e a retórica, as sexualidades e as infantilidades; hoje, a sociedade do espectáculo e a massificação da transmissão das novidades, a dominância da estética e da utopia e o escondimento da ética e da moral e da cat-holicidade da fé.

Então, a idolatria do imperador e o abuso da força dos soldados; hoje, a imposição do capitalismo e a submissão à lógica das tecnologias e ao poder que as detém e as controla, após a derrocada — mental e política — dos horrores do comunismo e do nazismo.

Se, com R. Kearney [9], quisermos falar de figuração e do poder da imaginação e se ligarmos esta forma de poética à sociedade da comunicação de massas e à utopia da transparência, então aquela demora e quase bloqueamento do espírito de S. Agostinho face aos espectáculos de que se alimentavam os romanos ganha uma dimensão de profundidade que não se pode deixar de considerar. Agostinho sente essa sedução na capital do mundo de então e a força de massificação que a cidade exerce sobre cada um.

O professor de retórica, habituado a reflectir sobre as imagens e sobre o seu poder no espírito dos jovens e dos rústicos, não pode deixar de sublinhar a força de excitação que resulta da reunião entre multidão e jogos, apoiando-se mutuamente e remetendo para mecanismos que não são fáceis de descriminar.

A interacção entre imaginação e massificação gera o perigo de uma perversão, a qual resulta da falta de tempo — isto é, de distanciamento e de meditação. Essa interacção, ao dar-se, simultaneamente e mesmo instantaneamente, anula o espaço — e o tempo — da reflexão, pervertendo aquela que é a porta para a reflexão. A imaginação excita-se e excede-se, tornando-se tanto mais incontrolável quanto mais é forte a sua (in)capacidade de representação.

A importância e a demora que S. Agostinho concede a relatar as suas hesitações sobre a maneira de imaginar Deus, tem muito a ver com esta sua experiência de ultrapassar a sensibilidade e de demorar a dominar os sentidos. O desprendimento — e o despojamento — torna-se então a via dolorosa e o caminho da ascese, para chegar primeiro a si mesmo e depois a Deus.

A cidade e a massificação dos cidadãos pelos jogos e pelo (seu) clamor fazem dos homens — e da sua cidade — o lugar dessa exaltação de si mesmos até ao «contemptus Dei», na lógica da soberba ou dessa auto-suficiência em que o silêncio não só está ausente, como nem sequer as suas virtualidades se pressentem.

A imaginação fica preenchida daquilo que a perverte, por essa excitação dos sentidos e por essa perda da capacidade de abstracção. O corpo torna-se a referência que bloqueia e impede a subida aos níveis espirituais mais elevados,

[7] Cf. G. VATTIMO, A sociedade transparente, Lisboa, Ed. 70, 1991, p. 9-19.

[8] Cf. J. CARDOZO DUARTE, A poética do jogo in COMMUNIO, Ano XVI, n.º 1, 1999, p. 38-45.

[9] R. KEARNEY, Poétique du possible. Phénoménologie herméneutique de la figuration, Paris, Ed. Beauchesne, 1984, p. 251-72.

tornando o homem cada vez mais carnal e cada vez mais incapaz de espiritualidade, por saturação e por esgotamento.

A imaginação deixa de ter tempo para experimentar as suas outras virtualidades, mais subtis e mais espirituais. As mediações aparecem reduzidas a (estes) corpos e a (estas) matérias e portanto incapazes de se abrir e de descobrir outra espécie de mediações — e a mediação que abrirá a mente de S. Agostinho é Jesus Cristo, o Mediador que se faz Verbo e Carne.

S. Agostinho descobrirá e sublinhará a importância desta mediação, na exacta medida em que ela representa a solução ou a re-solução de um obstáculo a que a sua condição — e a nossa — foi particularmente sensível.

O seu foi um tempo de mudança e de passagem entre épocas, fim de um regime e começo de outro. A fragilidade desse tempo — fim do império dos romanos e cansaço da filosofia dos gregos — era a ocasião propícia para a sementeira das novas atitudes e para o surgimento da nova forma do pensar, desconstruindo pela via da integração e superando pela via da novidade. A gnose e as magias dão lugar à fé e à luminosidade dos seus mistérios em que a razão se esclarece e se compraz.

S. Agostinho pressente e põe a nu, tanto as insuficiências do seu tempo, como as apetências que julga que este pode ainda esconder. As insuficiências resultam aliás do surgimento de novas apetências que a imaginação antecipa, pela fé e pela meditação da filosofia, aproximando imaginação e razão.

O outro cruzamento que atravessa as Confissões e a existência de Agostinho é o que se dá entre mutabilidade e incomutabilidade. O incomutabile bonum que Agostinho persegue é o que resulta, tanto dessa vontade de transparência, como da verificação da mudança. S. Agostinho confessa que deseja conhecer Deus e a alma. Deus e a alma são o objecto do seu desejo e este insaciabiliza-se na forma do conhecer e do ignorar e do perguntar.

O desejo de Deus é o desejo de saber, para fruir. Este é o desejo que faz mover a alma, orientando-a. Esta orexiologia dá-se no meio das mudanças, mas com uma orientação que não a deixa, nem deter-se, nem perder-se [10].

A transparência, do desejo e pelo desejo, dá-se como Ereignis, isto é, como eventualidade que se possibiliza entre várias que poderiam acontecer e pela via da apropriação.

[10] Cf. J. CARDOZO DUARTE, J. Nabert, leitor de B. Spinoza *in* AAVV, Da natureza ao sagrado. Homenagem a Francisco Vieira Jordão, Ed. F. Eng. António de Almeida, Porto, 1999, p. 367-375, onde se toma como referência *Le désir de Dieu*, obra que constituiu o suporte do texto apresentado para as provas de doutoramento do autor em 2000 na Universidade Católica Portuguesa e ainda a aguardar publicação.

Esta eventualidade que se torna fáctica, abre para uma compreensão da relação entre o momento genesíaco e o momento escatológico, sem os esgotar, mas permitindo, quer uma ida ao passado, quer uma antecipação do futuro, pela mediação do presente que eu experiencio em mim e na cultura, nessa dialéctica que cruza a diversidade dos tempos.

Como Agostinho diz: «o presente respeitante às coisas passadas, o presente respeitante às coisas presentes, o presente respeitante às coisas futuras [11]». Ou ainda: «memória presente respeitante às coisas passadas, visão presente respeitante às coisas presentes, expectação presente respeitante às coisas futuras [12]».

Transfiguração

A poética do acto de confessar remete também necessariamente para a ideia de uma transfiguração da existência. A hermenêutica da figuração parte da verificação de uma desfiguração, em ordem a algo que primeiro prefiguramos sob a forma da luta contra o mal e do distanciamento face às aparências.

Aquilo que «nem o coração imaginou [13]», vai-se experienciando e construindo através daquilo que podemos definir como os meios ou como as etapas dessa poética: a inovação semântica como a descoberta de um sentido, a narratividade da figuração e a hermenêutica da palavra de Deus como sinalização da verdade. A poética é então esta prefiguração pela via da imaginação, como poética do que se torna possível para a fé do homem que acredita no poder de Deus.

O pensamento torna-se orante sem deixar de olhar a realidade e nomeadamente a do mal e a do pecado contra o qual se luta e do qual se tem a dureza da experiência. Nem a ingenuidade da criança, nem a soberba da perversão, mas antes a busca da conversão à inocência é que dão a certificação da possibilidade a esta transfiguração. A imagem de si e a imagem de Deus — o Deus dos católicos [14], cuja descoberta e cuja representação é o ponto de viragem e de não-retorno para avançar na conversão — são os pontos de referência para vencer as hesitações que provinham das materialidades da imaginação. A transfiguração da imaginação fornece apoio e confirma a credibilidade da verdade católica [15].

[11] C2000, L. XI, XX, 26.
[12] Ibidem, L. XI, XX, 26.
[13] C1966, 227.
[14] C1966, p. 179.
[15] Ibidem.

Do mesmo modo, a descoberta do «Mediador entre Deus e os homens, Jesus Cristo Homem-Deus bendito por todos os séculos, que está acima de todas as coisas [16]», faz avançar esta transfiguração, em que a figuração de si e de Deus andam a par.

A inovação semântica — disertus e desertus [17], respirar e suspirar [18], Cartago e Sartago [19], perito e perituro [20], Paulo e Saulo [21] — significa que a mudança do nome que soa no tempo aponta e antecipa o caminho, da razão e da imaginação e da voz e do ouvido, para a mudança da alma.

O quiasma ou o cruzamento da cruz cruzada aponta para a cruz levantada ou para a exaltação da cruz, onde os sinais e a retórica servem para aproximação à verdade, pois «o Verbo se fez homem, para que a vossa Sabedoria, pela qual criastes tudo, se tornasse o leite da nossa infância [22]».

Assim a confissão é, não lamentação, mas já louvor; não crítica, mas já apelo; não aporia, mas já responsabilidade da resposta, mesmo daquilo que ainda se sabe ignorar.

Também nós hoje existimos orexiologicamente, para tentar saciar o desejo de saber e por isso confessadamente profetizamos sobre o que (nos) vai acontecendo — não propriamente para demonstrar, mas antes para deixar transparecer e para transfigurar.

Por isso, a Confissão e as muitas confissões vão sempre ainda a tempo, mas também já sempre tarde, como a beleza [23] e como o descanso na paz [24].

[16] Ibidem, p. 177.
[17] Ibidem, p. 56.
[18] Ibidem, p. 242.
[19] Ibidem, p. 67.
[20] Ibidem, p. 180.
[21] Ibidem, p. 191.
[22] Ibidem, p. 177.
[23] C2000, X, 27, p. 267-8.
[24] Ibidem, XIII, 35-7, p. 404.

Função do *desejo* no itinerário da Existência para a Transcendência, nas *Confissões* de Santo Agostinho

Cassiano Reimão
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa) / Universidade Nova de Lisboa

«... porque nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto enquanto não repousa em Vós».

(*Confissões*, I, 1)

Introdução

1. O fio condutor das *Confissões* situa-se no ritmo do desejo, de que S. Agostinho descreve os meandros, desde o exílio do homem no mundo até ao seu repouso em Deus. A categoria do desejo antecipa categorias fundamentais das Filosofias da Existência e define um itinerário da realização existencial enquanto mediador entre a Existência e a Transcendência.

2. A ciência desenvolveu-se para resolver a questão do homem; no entanto, não fez senão colocá-la.

A certeza do saber do homem não oculta senão a incerteza da sua vida. E é urgente o retorno à questão do homem numa época desligada do sentido do essencial, em que se afirma marcadamente a negatividade existencial.

Apelando para a construção de um mundo humanizado, S. Agostinho deixou-nos uma reflexão profunda para a compreensão do homem como ser orientado para a Transcendência.

3. A nossa época, marcada pelo fracasso, pelo egoísmo e pela agressividade, estimulada pelo progresso tecnológico, valoriza esquemas concorrenciais que degradam a liberdade e as relações intersubjectivas.

O projecto agostiniano abre pistas valiosas de reflexão àqueles que, sem ab-

dicar do mundo, querem viver segundo os ditames do espírito, em que valores, aparentemente ultrapassados ou esquecidos, se apresentam como alternativas a uma existência orientada por modelos objectivantes, conferindo-lhe um sentido decisivo.

A função do desejo no itinerário da Existência para a Transcendência

A infelicidade resulta do facto de o homem utilizar as coisas sem se satisfazer. Na experiência do mundo, para o ser, o homem transcende os limites do mundo de que faz parte. A superação dos limites, no confronto com a *morte*, o *desejo* e a *lei (interdito)*, condiciona a possibilidade de todo o saber sobre o homem.

Freud e a Psicanálise esclarecem-nos as condições de possibilidade do saber, numa linha arqueológica de compreensão do homem. O trabalho e a palavra do homem são lidos como acontecimentos de uma história em referência à existência de um *Ser de desejo* à imagem do qual o homem seria criado no seu desejo de ser. No movimento e na estrutura do seu desejo, o homem descobre-se como *estrangeiro* à sua história, entregue ao inconsciente que o habita e que, tal como num caos primordial, deixa separar dele uma consciência que, na sua pretensão em organizá-lo, procura encontrar a verdade.

O homem não é a *vida* que julga ser, nem a *morte* que não quer ser. É o traço luminoso da sua luta.

O desejo é um apelo à quietude que carrega consigo o embrião da *frustração*, da *falta*, porque, na linha da finitude, nunca será saciado.

O desejo desdobra-se em insatisfação e em inquietude, projectando-se sempre em novas realizações, em novos domínios de ser. Porque o desejo constitui, para o *homem*, a fonte primeira da acção, é por ele que o homem assume a responsabilidade do seu destino.

O desejo *projecta a ilusão da necessidade e a manifestação da falta*. A deiscência no objecto responde ao corte que articula, no homem, necessidade e desejo.

No Banquete de Platão, o desejo é simultaneamente *rico* (pela força do seu impulso) e *pobre* (pela incapacidade em repousar no campo da realização).

Para Platão, há desejos necessários e não necessários (*República, VIII*), admitindo desejos exclusivamente espirituais (*Filebo*); a este nível, assume dimensões de transcendência (metafísica), na medida em que aparece ordenado ao *Bem*, como seu fim natural.

Também Plotino sublinha a prioridade do desejo em relação ao pensamento, pois *pensar é desejar o Bem* (*Enéades, V*) e o desejo gera o pensamento.

Para Aristóteles, o desejo é uma modalidade do apetite irracional (*De Anima*), por vezes assumido pela vontade (*Ética a Nic., III*).

O estoicismo inclui o desejo entre as quatro paixões fundamentais da alma (desejo, dor, prazer, medo). Cícero, acolhendo estas ideias, sublinha a relação do desejo com o *tempo futuro*. A filosofia moderna limitou-se a reproduzir a doutrina do estoicismo e a deduzir as suas consequências para a ordem ética; assim, Espinosa põe a tónica na dimensão ontológica do desejo ao apresentá-lo como expressão da relatividade da condição humana e do seu interior dinamismo (*Ética, III, prop. 9*). Hegel concebe o desejo como força propulsora que faz avançar a consciência na demolição dos ídolos até se encerrar, nos limites da História, no saber absoluto ou posse definitiva de si mesma (*Fenomenologia do Espírito, I*).

Segundo S. Tomás, o desejo tanto pode ser sensível como espiritual, mas reporta-se sempre a um bem futuro; é uma tensão que projecta, no fundo, o ser finito para o seu termo absoluto (*Summa Contra Gentiles, III*).

S. Agostinho, ao viver uma experiência existencial como inquietação permanente, interpretou-a em termos de *desejo de felicidade* que não encontra pacificação em nenhum bem temporal, instaurando uma dialéctica de superação contínua e constituindo um elemento originário e radical na vida do homem.

Oculto e silencioso, o espírito irrompe, sob a forma de uma insatisfação, na dinâmica do desejo. A palavra *desejo* evoca o *homem*, contendo ressonâncias múltiplas e contraditórias. Tem, na verdade, qualquer coisa a ver com a violência da paixão e a sua incompreensível fonte, com a misteriosa atracção do objecto, com a serenidade que marca a sua obtenção.

O desejo é como que o coração e a cor do tempo do homem. Articula-se, por um lado, com a verdade e com o ser; é a própria essência do homem, na medida em que a concebemos como determinada a realizar um acto qualquer (Espinosa, *Ética*). Torna possível, por outro lado, a apreensão das coisas ou das pessoas que visa, através e para além da representação que o homem faz de si. É o desejo que permite ao *homem* tomar sobre si o encargo da sua existência. É o ser do próprio pensar.

O desejo é a essência do poder que pode não apenas realizar isto ou aquilo, mas ainda fazer aparecer qualquer coisa, isto é, *fazer ser*. O poder do desejo é aquilo graças ao qual uma coisa pode propriamente ser. Este poder é o possível, aquilo cuja essência reside no desejo. Através do desejo o ser torna possível o pensamento, como refere Heidegger. O ser, enquanto desejo-que-se-realiza-em-poder é o *possível*. O desejo é a força que faz eclodir o ser no pensamento e no discurso do mundo, o fio condutor da interpretação das es-

truturas do *Dasein*; para este, a palavra é o acto simbólico por excelência; é simultaneamente ligação e ruptura entre a *verdade* insaciável, onde tem origem, e o *saber*, onde se esgota.

O desejo é a força do aparecimento do ser no pensamento e no discurso do mundo; é a trama de toda a revolução e de toda a conversão, o dinamismo que permite conquistar as estruturas do *ser* dos *entes* que encontram as nossas interpretações e os nossos discursos; é o motor que, em todos os movimentos da actividade humana, origina as alegrias e as tristezas que marcam o ritmo do espírito. Neste sentido, o desejo não é redutível à pura necessidade que desaparece com a satisfação obtida. Distingue-se da necessidade, pois esta não excede o plano do *ter*; o desejo, como observa Levinas em *Totalidade e Infinito*, projecta-se em reconhecimento e disponibilidade no domínio do *ser*; abre, no campo do seu movimento, o processo da criação. O desejo impele para um bem de que se sente a ausência e que se procura diligentemente; todo o desejo evoca simultaneamente imperfeição ou carência e o consequente esforço para a vencer ou superar. O *homem* é uma criação do desejo, não uma criação da necessidade.

O desejo constitui a fonte e a origem primeira da acção, a energia necessária para que o homem assuma a responsabilidade do seu destino e se lance na construção do seu futuro («desiderium est de bono futuro absolute» — *Summa Theol., I — II*). Só há um futuro para aquele que deseja (Lavelle, *Traité des valeurs*).

Ontologicamente, o desejo constitui o traço característico da condição humana, separando e unindo *sujeito* e *objecto*; é a palavra que, silenciosamente, se exprime, por entre os estremecimentos da vida e os rumores do espaço e do tempo, o valor e o sentido último do ser. O desejo abre uma senda entre o dia e a noite, evoca a luz na redenção do instante. É uma expansão do *eu*, um apelo à quietude no alcance do seu objecto. O *homem* é, por isso, um ser de desejo, porque o desejo é a forma de um apetite radical que instala o homem na solidão, dispondo-o a todas as angústias e a todas as audácias, em ordem à realização da dinâmica que perpassa o ser criado: *a busca da felicidade*.

Porque o homem é um ser radicalmente contingente, o desejo é um testemunho irrecusável da dimensão do Além (Lacan, *Écrits*). Para Lacan, o desejo é sempre um índice de ausência. No entanto, o desejo é determinado, é a concomitância do *objecto que se reflecte* e do *reflectido*. O desejo aponta para a perfeição e para a carência, incluindo o esforço em a ultrapassar.

Superando Freud (que reduz o desejo ao conflito das pulsões), Lacan, seguindo uma interpretação *arqueológica* do desejo), considera que, na evolução

do ser humano, o objecto primário do desejo (a mãe), vai sendo gradualmente substituído pelo outro, sob as figuras do Pai, da Lei, do Ausente, do Além, podendo mesmo assumir a figura de Deus.

Segundo S. Agostinho (como, mais tarde, para M. Blondel ou J. Nabert), na linha de uma interpretação *teleológica* do desejo, este transgride os limites da História para se abrir ao absolutamente ilimitado: o desejo que alimenta e unifica todos os desejos aponta definitivamente para a saciedade insaciável do Infinito, de Deus, descobrindo a essência do desejo no termo das suas *ascensões* e *angústias*.

O desejo conduz-nos, assim, ao desespero do absurdo e à esperança da fé. Não a um *ou* à outra, mas a um *e* à outra. Se não assumir o tempo do desejo, o homem perderá o caminho da verdade. Sem a esperança do desejo que funda o sujeito no real, a vida seria uma *ilusão*. O real é o que dura *de sempre a sempre*. E o real é aquilo que o desejo visa; o que ele visa está oculto em todas as representações, mas nenhuma o contém.

Revela-se, aqui, a questão do homem — marca do espírito, cujo sinal é o corpo; o homem, no seu corpo, não é pura necessidade, nem puro desejo. O seu corpo é a história da constante passagem de uma ao outro; o homem é o entrelaçar da relação do outro com o Outro.

A relação do outro ao Outro não se pode compreender como a distância que separa dois objectos ou dois seres, mas como a diferença que funda intrinsecamente a noção de *mesmo* que não é pensável sem ela. O outro é o meu próximo, o meu semelhante. O Outro é aquele que, nesta proximidade, me escapa, portador insaciável de uma alteridade radical que surge em toda a relação de identidade que o funda. O outro é objecto de uma *necessidade*, redutível aos elementos lógicos que se organizam em torno do meu conhecimento. O Outro, ao contrário, é aquilo que, nesta actividade redutora, fica fora do campo do conhecimento; é sempre percebido negativamente. Significa, em mim, nada do que sou eu, o Outro.

Embora seja impossível dizer o homem, podemos afirmar que a questão do homem se coloca no ponto de emergência da palavra, aí onde, no seu corpo, a necessidade do outro se converte em desejo do Outro. Na oração, cruzam-se corpo e palavra, necessidade e desejo.

No homem, a necessidade nunca é pura necessidade. A necessidade do homem traz a marca do espírito, isto é, do desejo do outro que encontra a sua origem na necessidade do outro, mas que não lhe é redutível. Desejar o outro, com efeito, é querê-lo por aquilo que ele é e que eu não sou. É, por consequência, renunciar a fazer dele objecto da minha necessidade, renunciar a re-

duzi-lo. Tudo se passa como se a repetição indefinida da necessidade, com o aumento e as rupturas de tensão que tal processo implica, alimentasse a permanência do desejo humano. Na relação humana, o outro aparece como radicalmente outro, *Outro*, na medida em que eu não tenho necessidade dele, porque, então, nada justificaria, para mim, a sua presença.

A necessidade humana é constantemente *mediatizada* por uma presença que marca, com a sua cifra, o objecto consumido, de tal modo que este objecto cifrado se torna tanto sinal de uma presença como fonte de satisfação.

A necessidade visa o objecto e satisfaz-se com ele. A pura necessidade não se formula; verifica-se experimentalmente; visa um objecto específico e satisfaz-se através dele. Distingue-se radicalmente do *pedido* e do *desejo*, como atrás salientámos.

A renúncia é o cerne do movimento de conversão da necessidade em desejo. Nesta emergência do desejo do Outro no coração da necessidade do outro, reconhecemos a fonte única quer da contemplação humana que se dirige ao *Outro*, quer da actividade humana que transforma o mundo para fazer do outro aquilo que queremos que ele seja.

A situação onde se exerce a conversão do outro (como *ser* e não como *ter*) é o amor. Amar alguém é aceitar que a sua existência revele em mim aquilo que me falta para ser tudo, é perceber a sua ausência em mim, como a realidade da sua presença a si mesmo, na sua originalidade.

O amor é a força que une os seres no próprio acto da sua irreconciliável diferença. É vida que une as diferenças entre si e na sua própria diferença. Mas, o amor de puro desejo não é acessível ao homem senão através da mediação da necessidade.

O amor transforma em realidade um mundo-que-dura, o evanescente do tempo e do espaço. É o amor que faz entrever ao homem um Reino eterno na figura do mundo que passa. Mantém em conjunto o infinito do acto e o finito do tempo, um no outro. Por isso, amar, como renunciar, só se conjuga no presente.

A fé e o amor não fazem mais do que formular a afirmação (e a consequente interrogação) de que *o ser é a própria estrutura do desejo do homem*.

O movimento que articula necessidade e desejo manifesta ao homem que o seu pensamento não é todo-poderoso: manifesta os seus limites e é, então, que o homem «entra em si mesmo», visando *outra* coisa e não *uma coisa* qualquer.

É o desejo do Outro que torna possível a presença do outro. A renúncia é a marca do desejo que não visa satisfazer-se com o outro, mas colocar na existência, na sua diferença de sujeito inalienável, *Outro*. É a experiência desta descoberta que estrutura o homem. É na conversão da necessidade que ele tem do mundo em desejo de Deus que o homem faz a experiência da sua filiação divina. A oração é o lugar desta conversão; é por isso que a vida do homem pode, toda ela, na linha de forças que a sustenta, tornar-se oração.

Rezar não é «ter necessidade» ou «não ter necessidade», mas aceder a uma consciência cada vez mais viva de que nos é possível desejar alguma coisa, amá-la, na exacta medida em que não temos necessidade dela, em que nos é impossível consumi-la ou conhecê-la. *Rezar é revelar que é possível ao homem desejar o impossível.*

O surgimento do Outro, testemunhado, em mim, pela conversão da necessidade em desejo, manifesta-se na fidelidade ao outro. Deus não é nem o outro, nem o Outro; é entrevisto na fenda irrepresentável que funda esta relação. A moral está ordenada para a união e a diferenciação dos homens entre si. Remete ao homem a questão (que ele não cessa de se colocar) do seu fim e da sua origem; mas a marca estruturante do homem é o desejo enquanto operação simbólica que regula a relação do homem com o interdito e com a lei. O desejo do homem não pode deixar o seu traço significante no mundo senão com a condição de renunciar a ser ou a ser a totalidade do mundo no acto mesmo de o possuir; na verdade, a lei moral só se justifica em nome da razão e da coerência.

Ao desvelar e ao conduzir a vida do homem, o desejo mostra-o como tensão da realização de si próprio que passa pelo pólo da *alteridade*. O outro é o objecto ausente do desejo. «Todos os homens querem, portanto, ser felizes. Se o querem verdadeiramente, também querem, por inerência, ser imortais; de outra maneira não poderiam ser felizes» (S Agostinho, *De Trinitate, XIII*), embora o homem «só viva para morrer» (*Confissões, X*).

É, por isso, prioritária a questão do sentido, para o homem. É o sentido que impede a cristalização e a fixação no adquirido («tornei-me para mim próprio a questão»).

A incompletude do sujeito lança-o na realização, no campo do outro, porque o desejo é sempre o índice de uma ausência: «Ao encontrar-me a mim mesmo tenho a ajuda de Deus e na minha procura de mim mesmo não pertenço ao mundo, já não sou um ser mundano, mas pertenço a Deus» (*Confissões, X*).

No desvelamento de Deus, o homem encontra o que lhe falta. O presente perde o seu sentido face ao devir absoluto. Mas o homem que só deseja só existe no desejo; o homem que ama situa-se na eternidade futura. A existência

exige a transcendência do tempo. A procura do bem é a procura da realidade plena da vida, ao abrigo de toda a perda. Este abrigo é Deus, amado e procurado enquanto eternidade e futuro absoluto do homem. O homem descobre-se entregue ao mundo que escapa constantemente à representação que dele faz. Mas, na frágil emergência das forças que constituem a sua consciência, mesmo quando elas correm o risco de a submergir, o homem confessa-se como um ser histórico que, no tempo e no espaço de uma vida, comanda a sua existência. Fala e cria, assim, o espaço e o tempo de um *desejo* em que se reconhece. Ele que morre, tem o poder de nomear e de separar aquilo que nomeia. Separa as coisas entre si no mundo e separa-se delas. Concebe-se à imagem de um Ser radicalmente separado do mundo e das suas representações a que dá o ser.

O discurso religioso da Humanidade ocupa-se do indizível desejo que a funda; toda a referência ao desejo humano deve levar-nos ao seu centro. É por isso que o estudo da problemática deste desejo nos levará a considerar, no seu termo, a problemática da fé. A paixão da inteligência não é estranha à do amor. Ambos se articulam na fé. A fé em Deus recusa a imagem narcísica de nós mesmos. O homem tem desejo de Deus para saber que é diferente, separado, isto é, não-verdade.

O desejo é aquilo que permanece impensado no próprio coração do pensamento.

Desejo, morte, lei são as formas imagináveis que percorrem o espaço epistemológico da finitude, pois o desejo, a morte e a lei designam as condições de possibilidade de todo o saber sobre o homem (M. Foucault, *Les Mots et les Choses*).

Mas Deus não será a projecção vazia de nós mesmos? Não será a solução para a nossa permanente frustração?

Deus não é objecto da nossa necessidade, seja qual for a modalidade da nossa procura. Deus não se encontra no tempo, nem no espaço, nem no saber. Está noutro lugar e não naquele onde o procurávamos; o outro lugar *reduz o homem a si mesmo*. Caso contrário, Deus não seria senão a necessidade que nós tínhamos dEle. Ele que é nada de outro.

A verdadeira relação ao outro abre-nos para a existência; no encontro, vivo e simbólico, da aliança em que a vida se dá no acto em que se recebe, o outro não é somente projecção de mim: mediatiza para mim o outro em mim, o sujeito. Um tal encontro faz de mim uma *pessoa*.

Deus é, por vezes, confundido com o tempo, com o espaço e com o saber, que não são Deus, mas o mundo; mas não se pode nunca fazer de Deus objecto da nossa necessidade.

O real remete-nos sempre aos nossos próprios limites e obriga-nos a *renunciar*, pelo menos por algum tempo, à satisfação das nossas necessidades. O homem não vive só de pão, mas também da *contemplação das pedras do mundo*.

Mas o amor de Deus e o amor de si caminham lado a lado, sem se contradizerem. O desejo de Deus confunde-se com o desejo de uma compreensão de si.

O desejo autêntico desdobra-se no amor de Deus e no amor concomitante ao amor de si mesmo. O desejo meramente mundano transforma o homem em exílio de si próprio. Em carta endereçada a Fernando Pessoa, dizia Mário de Sá Carneiro: «o que desejo nunca posso obter nem possuir, porque só o possuiria, sendo-o».

O homem tem de se abrir ao universo da reflexão, na solidão, onde se dá a emergência de uma *liberdade* de que não se pode dar conta; a reflexão é um momento na história do desejo e a liberdade a marca ontológica impressa pelo desejo.

S. Agostinho não abandona o terreno do vivido, da experiência concreta, procurando esclarecê-la a outro nível, interrogando-se acerca do seu sentido; do vivido passa à sua compreensão; do concreto ao espiritual. A reflexão, na solidão e na interioridade, é sempre purificadora da consciência, princípio de espiritualização do eu. Deve dar conta do abstracto e do concreto, em ordem à compreensão do eu na sua integralidade. A consciência é o critério humanizador do divino e divinizador do humano, ao clarificar, no homem, a tendência absoluta para o Absoluto. Na verdade, um desejo que não deixe de se explorar até ao limite, sem se deter e sem desistir, não pode deixar de se confrontar com o Absoluto.

O sinal indubitável da experiência de Deus não é a certeza de um saber teológico; é a alegria do homem que não experimenta sequer a necessidade de se dizer, ao mesmo tempo, que *é livre* para qualquer tarefa no mundo.

O homem que nunca fez, sob uma forma ou outra, a experiência do desejo, que nunca experimentou a vertigem de *não ser nada*, no meio das coisas do mundo, criadas ou possuídas por si, não despertou para a existência.

O homem, por vezes, prefere crer no vazio e na incerteza das suas necessidades que o conformam às coisas, do que empreender a realização do desejo diferenciador delas. Cercado no seu corpo, o homem está animado do desejo de ser tudo, de ser para si próprio a sua origem e o seu fim: *ser*.

Mas é na própria medida em que renuncia a ter o *ser* que ele *é*. Oculto e silencioso, o espírito irrompe, sob a forma de uma introspecção, numa dinâmica do *desejo*.

Conclusões

1. O desejo, segundo S. Agostinho, é constitutivo da estrutura fundamental do ente; é um apetite que instala aquele que deseja na solidão, mas que o dispõe para todas as audácias, trazendo consigo, apesar da angústia que lhe é intrínseca, a dinâmica irrecusável da busca de felicidade. A felicidade, como objecto do desejo, revela o fim último do ser criado.

2. O desejo estabelece um movimento para o Bem Supremo, amado por si mesmo, na sua absoluteidade. A perspectiva do Bem Supremo, constituída na radicalidade da Existência, instala-se numa espécie de eternidade no presente; ligado pelo desejo ao futuro, o presente perde toda a quietude, projectando o homem para a posse do bem, com a segurança da não-perda.

3. O homem é aquilo que se esforça por atingir; pelo desejo, aproxima-se de Deus que, enquanto Transcendência, surge como resposta às angústias geradas no âmago da Existência. Deus é o supremo objecto do desejo purificado, vivido e amado numa proximidade de vocação a partir da experiência originária da criação rememorada. A centralidade do desejo de Deus, que invade a vida do homem, envolve Deus, o homem e todo o seu mundo.

4. A distância entre a imanência e a transcendência revelam o desejo e a consciência do desejo como lugar privilegiado da liberdade; liberdade que se apresenta como valor, como estrutura dialéctica emergente entre o desejo e a consciência; esta liberdade é a permanente experiência interior de um desafio e de uma tarefa a realizar. O homem é, na sua liberdade, movido pela radicalidade do desejo que se orienta para Deus, revelando aquilo que o homem é, na sua essência.

5. A experiência existencial do desejo revela uma itinerância marcada pela finitude; o homem afirma-se originariamente pela sua capacidade em se deixar «surpreender» pela força do desejo que o orienta na direcção daquilo que, nele, o ultrapassa.

6. O desejo, explorado até ao limite, não pode deixar de se confrontar com o Absoluto, definindo, ao nível da Existência, um dinamismo ético-ontológico radical.

7. O desejar, enquanto visa o Absoluto, alimenta-se da verificação de descobertas cada vez mais radicais; esta verificação coloca em relevo a dialéctica da relação da imanência com a transcendência. O desejo implica finitude e completude.

8. O desejo é a realidade pela qual o homem se situa distante de si próprio, mesmo que, através de mecanismos complexos, tente ignorar ou encurtar essa distância.

9. É visível a influência da temática do desejo, presente nas *Confissões* de S. Agostinho, na Filosofia Contemporânea e, em particular, nas Filosofias da Existência (K. Jaspers e J. Nabert).

Teixeira de Pascoaes à volta de Santo Agostinho

Arnaldo de Pinho
Universidade Católica Portuguesa (Porto)

A obra de Pascoaes sobre Santo Agostinho constitui uma obra estranha e rara. Como situá-la?

Partiu, seguramente, dum sentimento religioso, naturalista, anti-dogmático e místico.

1) Numa primeiríssima abordagem situaríamos este livro numa época de pós-ilustração, cara aos movimentos espiritualistas de cariz republicano, como a Renascença Portuguesa. Sabemos como Kant, na sua *Disputa das Faculdades*, reivindica os direitos da razão perante o religioso, não todavia sem apontar para a unidade: «Deste modo, todas as interpretações da Escritura, enquanto dizem respeito à religião devem fazer-se conforme ao princípio da eticidade (*Sittlichkeit*) entendida na Revelação e sem isto ou são praticamente vazias ou inclusive impedimentos do bem. Só assim são propriamente autênticas, isto é, o Deus em nós é ele mesmo o intérprete, posto que nós somente entendemos aquele que fala connosco através do nosso próprio entendimento e a nossa própria razão e portanto o carácter divino de uma doutrina que chega até nós não pode ser reconhecido por nada que não sejam os conceitos da nossa razão, enquanto são puramente morais e por isso não podem enganar». [1]

Esta união profunda entre razão e revelação, que é típica de todo o Idealismo, encontramo-la, evidentemente aqui. «Humanizar os sentimentos, dirá Pascoaes, é pô-los ao serviço da verdade moral que reside no Evangelho, co-

[1] *Der Streit der Fakultäten* (1798, ed. De Weischedel-Werkausgabe, XI), Frankfurt 1978, 314, 315.

mo na Física material». [2] E ainda: «Que a harmonia das esferas se introduza nas almas e formem todos o sagrado cântico da vida. E Deus então existirá.» [3]

2) Comparando S. Tomás e Santo Agostinho, dirá o nosso autor que a «Suma faz-nos transpirar e as *Confissões* voar.» [4] As *Confissões* é «um livro fictício até às fábulas do Velho Testamento, e verdadeiro até à revelação do mais enigmático do nosso ser». Todavia esta mistura do humano e do divino «constitui o mundo total, isto é o mundo físico e moral, o que nos entra pelos olhos, com a máxima evidência e o que sai pelas mesmas janelas, com a incerteza dos sonhos vaporosos». [5]

As *Confissões* são assim «o real e o fantástico, o perto e o distante. São um livro escrito aqui e lá, nos confins da natureza, onde ela hesita nos seus limites, essa faixa de areia, espuma e névoa». [6]

«Ao escrever as *Confissões*, Agostinho foi um inspirado e um iluminado», confessa o poeta. [7] Inspiração, não acedendo para lá das realidades das coisas e a iluminação indo mais além, até à alucinação em que se pinta a realidade.

Agostinho é este exaltado e iluminado, que nega a relação bem/mal pela afirmação do bem. Sendo a nossa alma feita da alegria da luz e da tristeza da sombra, a nossa alma tem uma «asa branca e outra escura. Se fossem ambas da mesma cor, a borboleta não voaria de flor em flor, ou de primavera em primavera...». [8]

A coexistência do anjo e do demónio em cada um é evidente em cada ser humano. Mas para além do anjo e do demónio, «paira a essência original da vida, a vida anterior ao ser vivente. A vida em si é neutra, mas encarando-a é logo benéfica e maléfica». [9] «Mas a verdade reside na combinação de todos os valores, ou no Paganismo e no cristianismo». [10]

Santo Agostinho compôs um tratado sobre o livre arbítrio, reconhece Pascoaes [11], tentando conciliar a liberdade humana com a consciência divina. Todavia Pascoaes insiste, de novo, na unidade do ser, «em que todos os animais

[2] Teixeira de Pascoaes, *Santo Agostinho*, Livraria Civilização, Porto 1945. Citaremos *St. Ag.*, 61.
[3] *Ibid.*, 68.
[4] *Ibid.*, 90.
[5] *Ibid.*
[6] *Ibid.*, 91.
[7] *Ibid.*, 96.
[8] *Ibid.*, 108.
[9] *Ibid.*, 123.
[10] *Ibid.*
[11] *Ibid.*, 133.

se transfiguram em homem e os deuses em Jesus Cristo». [12] «O homem, esse é teocrata e ateocrata, heroi e covarde, bandido e santo, carrasco e vítima».

Coexistência complicada é a de Deus e do demónio, de que Pascoaes trata no cap. XIII. A maneira como Agostinho resolve a questão do mal, na sua fase maniqueia, afirma o nosso poeta, é passando por cima deste problema.

Poderíamos continuar as citações, mas já é tempo de fazer um contraponto. Na interpretação de Santo Agostinho, que conhecia mal, mas não tão mal, que concordemos com a interpretação de João Mendes, segundo o qual o livro sobre Santo Agostinho é um texto sobre Pascoaes [13], encontramos o que escreveu Gusdorf, ao afirmar: «Convém contudo não desconhecer a força do vector pagão que, como alternativa à religião institucionalizada, se vinha a fazer sentir desde o Humanismo». [14]

E ainda o que escreve o mesmo Gusdorf, na mesma obra fundamental sobre a consciência cristã no século das luzes: «A religião dos ilustrados, no séc. XVIII, poderia caracterizar-se como uma espécie de protestantismo liberal, aberto ao racionalismo crítico, cuja teoria se esforçavam por elaborar os neólogos luteranos na Alemanha. Não se trata de modo algum, duma contestação radical da religião, mas sobretudo dum neo-cristianismo, desejoso de integrar as novas certezas do conhecimento científico e filosófico». [15]

3) Na busca de harmonia entre o bem e o mal, a liberdade e a servidão, o livre arbítrio e a fatalidade, numa harmonia superior, Pascoaes espanta-se, contudo, com o esforço titânico de Santo Agostinho para «subordinar a razão à fé uma ideia aliada a um grave sentimento que lhe corta as asas, obrigando-a a permanecer no mesmo sítio e a gorgear, não conforme a inspiração da poesia, mas conforme os cânones da poética». [16]

Daqui nasce o dramático da biografia de Agostinho. Mas também o supremo encanto da obra do pensador cristão. Este encanto está no carácter nocturno a dealbar na sua obra onde transparece, simultaneamente, o filósofo e o poeta. Confessando-se assim não como Jean-Jacques, Agostinho não se dirige a ninguém. É um fala-só. [17]

Porque aborda então as biografias dos santos, Pascoaes, numa fase da sua vida, a partir do pensamento de Schopenhauer, lida em Thomas Mann, como

[12] *Ibid.*, 150.
[13] João Mendes. «Santo Agostinho ou Teixeira de Pascoaes», *Brotéria* 41 (1945), 519-525.
[14] G. Gusdorf, *La conscience chrétienne en el siglo de las luces*, Estella, 1977, 11.
[15] *Ibid.*
[16] St. *Ag.*, 202.
[17] *Ibid.*, 203.

confessa? [18] Segundo Schopenhauer a biografia das almas votadas à santidade e à renúncia, apesar de mal escritas e cheias de superstições, oferecem-nos sentimentos mais elevados que as obras dum Plutarco ou dum Tito Lívio.

Esta ideia aproximou Pascoaes como confessa, de Paulo, Jerónimo e Napoleão, também de Santo Agostinho. A aproximação de Santo Agostinho a Schopenhauer aparece de novo mais tarde, quando Pascoaes afirma que «Agostinho é um Schopenhauer do séc. IV», mais interessado que o filósofo alemão na existência do bem ou na defesa do Deus católico. O bem para ele existe como a luz; e o mal, como sombra, não existe.

Para Pascoaes, de facto todas as coisas vivem na sombra. Considerados em si mesmos, os dois princípios antagónicos, a criação e a redenção, vão sendo explicitados a partir de alguma problematização, relativamente pouco senhora de seu método.

4) A obra de Santo Agostinho, deve pois ser abordada, a partir da filosofia do próprio Pascoaes.

Para Pascoaes, de facto, são colocadas de parte, as mediações, quaisquer que elas sejam, mas naturalmente, em primeiro lugar, a da Igreja Católica: «O povo, escreve, adora a Deus por simples virtude de sua alma religiosa, sem intermediários de cuja natureza humana desconfia, escreve em *A arte de ser Português* [19]. Acima dos padres e dos políticos, o poeta é que é o demiurgo e o sacerdote. «O deus dos padres e a liberdade dos políticos, para eles, são coisas indiscutíveis, quero dizer essenciais à existência das suas igrejas sagradas e profanas, pelo mágico poder do encanto e domínio que exercem na alma popular, cuja suprema aspiração consiste em viver uma vida eterna e livre». [20]

A figura do Poeta verdadeiro mediador «fala entre os homens a linguagem de Deus, para que eles se reconheçam na sua própria natureza etérea e progridam moralmente. O poeta auxiliando a alma popular no seu doloroso e obscuro trabalho revelador, mostra-lhe o rumo divino que ele deve seguir, acende-lhe nos olhos a vida perfeita do amor e de todos os sentimentos que nimbam de eterna claridade a noite da alma humana. Quem fez comunicar os homens com Deus foi o poeta». [21]

Agostinho aparece pois como poeta, colocando a luz da revelação a partir das sombras da existência. Por isso, e não por qualquer descoberta duma mediação, é poeta e demiurgo.

[18] *Ibid.*, 257.
[19] Teixeira de Pascoaes, *A arte de ser português*, ed. de «Renascença Portuguesa», Porto, 1915, 129.
[20] *Ibid.*, 154.
[21] *Ibid.*, 123-124.

Por outro lado, dentro da concepção de Pascoaes, a saudade harmoniza «o espírito e a matéria, o princípio cristão e o princípio luciferino e pagão. Esta harmonia deveria caracterizar a civilização futura». [22]

Estamos em Pascoaes diante dum horizonte transcendental, para lá do bem e do mal, acedendo a um princípio unitário, que emerge das grandes biografias como paradigmático.

Poderemos chamar a esta utopia de Pascoaes misticismo naturalista, que é uma espécie de Todo onde cabem Jesus e Pã, o mal e o bem, a sombra e a luz, a luz e a treva.

Mário Garcia estudou a propósito de S. Paulo a tríade Crime-Remorso-Paixão [23], funcionando o remorso como aparentado a uma dialéctica da mediação. Mas no Santo Agostinho, há uma ascensão para a síntese mais segura e mais radical, falando Pascoaes em ateoteísmo para conciliar a fé e a descrença.

Este misticismo naturalista consiste de facto numa espécie de ateísmo imanente, a que se pode chamar também idealismo saudosista, na medida em que se caracteriza por uma irremediável saudade do Absoluto.

Há em Pascoaes uma espécie de vontade titânica de criar uma reinterpretação do passado português e universal, estabelecendo um princípio de harmonização onde coubessem Jesus e Pã, Deus e o diabo e nesta vontade se filia esta obra dum homem como Agostinho que representou para a humanidade um enorme rasgo de cultura. Se a alma portuguesa contiver entre os seus mitologemas, como escreveu G. Durand, o fundador vindo de fora, a nostalgia do impossível e o salvador oculto [24], então Pascoaes partiu da alma portuguesa, para reduzir o próprio Santo Agostinho à arte de ser português.

5) Mais longe devemos filiar o pensamento de Pascoaes, e nomeadamente esta obra, na crise da consciência europeia a partir do Iluminismo e nomeadamente na última fase do romantismo.

Aquilo a que Pascoaes procede em *Santo Agostinho*, como de resto em outras biografias, de maneira talvez sistemática, é a uma reinterpretação do religioso dentro do marco do desgaste dos absolutos religiosos, marco a colocar de maneira decisiva no Iluminismo.

Não sabemos se Pascoaes o faz como apologeta ou como adversário do Catolicismo. Certamente Pascoaes não era adversário do fenómeno religioso.

[22] *Ibid.*, 161, nota.
[23] Mário Garcia, «'Crime-Remorso-Paixão'. Uma leitura teológica do São Paulo de Teixeira de Pascoaes», *Didaskalia* IX (Lisboa, 1979), 307-337.
[24] Jornal *Expresso*, 14-05-1986, 46-47.

Mas a sua *via concordista* parte do pressuposto que era o da cultura dominante do seu tempo, na geração pós-kantiana, segundo o qual se a religião queria ser inteligível à nova luz da razão e aceitável no novo clima de tolerância, não poderia excluir nada e deveria unir tudo.

O fundamento da universalidade religiosa, neste contexto cultural — largamente reflectido em Bruno, mas também em espíritos como Eça e Cortesão — era o da religião natural ou naturalista como novo fundamento. F. Wagner, apoiando-se nas análises de R. Koselleck, pôde escrever com muito acerto: «O portador social da religião natural é o burguês razoável; o espírito burguês recolhe a herança do espírito teológico. Contudo a religião natural não tem só como portadora a nascente consciência burguesa, mas é formada no interesse dos indivíduos que pensam autonomamente e julgam moralmente e que em todo o caso são indivíduos que na época da Ilustração pertencem à realidade social burguesa. Por isso não é casualidade que a religião natural vá unida com programas de educação e formação, porque o sentido moral da religião só se alcança quando pode ser apropriado por indivíduos capazes, independentes que pensam por si mesmos». [25]

Não admira, pois, que Pascoaes se tenha servido de Santo Agostinho, sem nada compreender de Santo Agostinho, mas mantendo a intuição que fora a sua, de congraçar, num nível poético que nada tivesse a ver nem com Teísmo nem com Revelação, as intuições de Agostinho e as intuições do coração humano. Dado que o deus em nós era, mesmo em Schleiermacher, o que unificava e dava a pensar à nova e nascente Filosofia da Religião.

Curiosamente na primeira edição de *Crítica da razão pura*, Kant escrevera que se havia inaugurado a era da crítica. E que nem a religião por sua santidade, nem a política por sua majestade podiam escapar a esta exigência, sob pena de atrair sobre si a justa suspeita da razão e verem-se privadas do respeito que lhe é devido. [26]

Na obra que escreveu de crítica a S. Paulo, já Leonardo tinha escrito que era na história que residia a principal dificuldade do poeta no reconhecimento de Cristo e na ultrapassagem dos diversos dualismos que se apresentavam ao Poeta. [27]

Ora em *Santo Agostinho* de Pascoaes, de tudo se trata, mas a história não merece qualquer consideração ao poeta.

[25] F. Wagner, *Was ist Religion*, Gütersloh, 1986, 46-47.
[26] Ed. Cit. *Werksausgabe*, III, Frankfurt (1976), 13.
[27] Em *Obras de Leonardo Coimbra-II* (Porto, 1983), 962.

O mal em João Cassiano e em Agostinho

Helmut Kohlenberger
Freilassing (Alemanha)

Cassiano e Agostinho situam-se no início da *christianitas* do Ocidente, que se formou a partir do colapso do Império romano, e cuja estruturação espiritual e organizativa se delineia em particular na tensão entre monges e bispos [1]. Ambos os autores estabelecem critérios — Cassiano para os monges cenobitas, cujo estabelecimento em Marselha se refere retrospectivamente à experiência dos Padres do deserto em Skétis, na Tebaida, no Delta do Nilo ou em Diolcos. As *Institutiones* e as *Collationes* de Cassiano (à volta de 426) tornam-se, mais tarde, com S. Bento, leituras escolares.

Agostinho, a partir do meio cultural tardo-romano ávido de prestígio, depara com uma forma de vida espiritualmente inspirada, que exige uma submissão sem compromisso à autoridade divina. Ambos os autores se preocupam com o indivíduo, que se subtrai às condições de vida locais e familiares e ingressa numa nova forma de existência (eclesial monástica). Nesta teonomia podemos ver o pressuposto decisivo da Europa em formação. Nesta nova perspectiva são desvalorizados, sim desvalorizados, os habituais dados genealógicos e culturais. Tal caracteriza a discussão do mal.

1.1. Para o monge Cassiano, que numa exemplar vida vagabunda do Oriente para o Ocidente se torna neste um excepcional mediador da tradição grega do monaquismo, o combate interior perante o perigo sempre à espreita, do mal que assomava em muitas tentações, era o preço da nova liberdade espi-

[1] Nas *Institutiones* 11, 17 aconselha-se a evitar mulheres e bispos. Dos bispos não se falava, nas Gálias, com demasiada consideração, na época de Cassiano (cf. C. Leyser, «*Lectio divina, lectio pura:* Rethoric and techniques of Ascetism in the 'Confessiones' of John Cassian», in: G. Barone, M. Caffiero, F. Scorza Barcellona, Modelli di santità e modelli di comportamento (Torino 1994), p. 79-105, 95).

ritual. O mal não é nenhum princípio, nenhum adversário claramente diagnosticável. Surge com múltiplos rostos e actua numa complexidade mais ou menos expressa com os homens em circunstâncias determinadas. Estamos sempre expostos à dispersão. Isto vale também para o monge que recita os salmos. O espírito parece uma vítima de cada ocasião que se apresenta [2]. O jogo dos sonhos, as lembranças da literatura e dos poemas impudicos perseguem os monges, inclusive no mais profundo recolhimento [3]. Há, ademais, tentações típicas do monge. Além do vício da *acedia*, existe a tendência para querer aprender, em cada ocasião que se oferece, novas formas da ascese, da espiritualidade [4]. Perante ameaça tão multiforme exige-se a atenção. *Sed est, inquam, nostrum magna ex parte, ut cogitationum qualitas emendetur* [5]. Cassiano fala de *militia*, um conceito central do monaquismo. O combate dirige-se contra os demónios, aos quais é peculiar uma existência espiritual espacialmente transcrita — e que, portanto, não são disposições simplesmente interiores. *Nulli dubium est quod possint spiritus immundi cogitationum nostrarum adtingere qualitates sed indiciis eas sensibilibus forinsecus colligentes, idest aut ex nostris dispositionibus aut ex verbis et studiis in qua propensius nos perspexerint inclinari* [6]. Torna-se visível o campo total das pequenas decisões quotidianas na exposição do catálogo dos vícios, apresentado na segunda parte das *Institutiones* (5-12) ou na *Collatio* 5. A enumeração de oito vícios foi buscar-se a Evágrio do Ponto: *gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia, cenodoxia* e *superbia*. Apenas na sequência de *ira* e *tristitia* (Evágrio apresenta a sequência de *lype-orgê*) se distingue do seu modelo. As tradições que remontam a Paulo (cf. Gal 5,19 ss.) e a autores estóicos esquematizam-se aqui no sentido de uma ascensão das tentações carnais para as espirituais [7]. Estamos acorrentados ao mal em hábitos muitas vezes imperceptivelmente inexpressos. Não existe uma saída abrupta, Cassiano exorta à paciência e à perseverança. Característica do modo de tratamento de Cassiano é a abordagem aos fenómenos numa perspectiva psicológica e médica. A *experientia* precede toda a reflexão.

1.2. As *Confessiones* de Agostinho — queremos aqui restringir-nos a este

[2] *Collatio* 10, 13. (As citações latinas seguem Jean Cassien, *Les Conférences*, éd. E. Pichery (Sources chrétiennes 42, 54, 64), Paris 1953, 1958, 1959.
[3] *Coll.* 14, 12 s.
[4] *Coll.* 1, 14, 6.
[5] *Coll.* 1, 17.
[6] *Coll.* 7, 15. Cf. Michael Schneider, *Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens-und Lebenskrisen* (Frankfurt 1995), p. 27 (identifica demónios e paixões).
[7] Cf. A. Vögtle, Art. 'Achtlasterlehre', in: RAC 1 (1950), p. 74-79, 75.

escrito — são uma obra sobre a experiência do mal enquanto a atmosfera. De modo diferente de Cassiano, não trata a questão a partir do ordenamento pacífico de uma forma de vida, mas de uma vida movimentada na cidade, com as suas múltiplas tentações e expectativas. Todavia, a forma de vida monástica deparara já com um reconhecimento; por isso, foi significativa a *Vita Antonii* na conversão de Agostinho [8].

Predominam sobretudo imagens da juventude, não apenas nos sonhos [9]. É conhecida a renúncia de Agostinho à ida ao teatro com a sua efervescência dos afectos de efeito pretensamente catártico. A vida habitual, com a sua orientação para a honra e para o dinheiro, como lhe aparecia predeterminada por seu pai com o característico nome de Patrício — torna-se para ele uma escravidão. O objectivo máximo é tornar-se amigo do imperador: *amicus autem dei, si voluero, ecce nunc fio* [10]. E Agostinho era, acima tudo, amigo. Disso dão testemunho os seus escritos e as suas cartas. Os círculos de amigos são o espaço público da sua acção. Todavia, também a amizade tem a vertente da cumplicidade. Em ligação com o roubo das peras afirma-se: *O nimis inimica amicitia, seductio mentis investigabilis, ex ludo et ioco nocendi aviditas et alieni damni appetitus nulla lucri mei, nulla ulciscendi libidine* [11]. A vida normal perde, na retrospectiva, toda a inocência. Agostinho fala de uma cadeia de escravidão, que mana da vontade pervertida, leva à libido, em seguida ao hábito, e acaba por se tornar necessidade [12]. *Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens inlabitur* [13]. No desvio de Deus para o desejo de algo inteiramente determinado — *cum... privata superbia diligitur in parte unum falsum* [14] — é que consiste a perversão maligna da vontade.

Agostinho presta uma especial atenção à profissão por ele almejada e exercida. No livro IX fala da *cathedra mendacii*, na qual não mais podia permanecer [15]. Adverte, com a Carta aos Colossenses 2, 8 s., contra as ilusões da filosofia e das tradições de ensino [16]. O hábito da conversação vazia surge-lhe como fonte de aberrações [17]. Sabe, pelo Salmo 4, que a mentira e o vazio são afins [18].

[8] *Confessiones* 8, 6, 14.
[9] *Conf.* 7, 1, 2.
[10] *Conf.* 8, 6, 15.
[11] *Conf.*2, 10, 17; cf. 4, 7 ss. Ver a propósito: Peter Brown, *Augustinus von Hippo* (Munique 2000), p. 137 ss.
[12] *Conf.*8, 5, 10.
[13] *Conf.*8, 5, 12.
[14] *Conf*, 3, 8, 16.
[15] *Conf.* 9, 2, 4.
[16] *Conf.* 3, 4, 8.
[17] *Conf.* 10, 35, 57.
[18] *Conf.* 9, 4, 9; cf. 10, 23, 33, etc.

É inexorável a profissão de Agostinho na verdade: *At ego per avaritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium, sicut nemo vult ita falsum dicere... ut nesciat ipse, quid verum sit* [19].

Agostinho orienta-se pela palavra de Deus, que traz a claridade à confusão, característica do estado dos afectos de intensidade selvagem: — da *cupiditas*, da *laetitia*, do *metus*, da *tristitia* [20].

O resumo mais poderoso dos modos perversos do comportamento é constituído pela tríade dos apetites *voluptas* — *curiositas* — *superbia* — um lugar-comum, que ele vai buscar a Porfírio. Estes apetites são tratados em relação com a biografia nos livros II a IV [21]. Viu-se na tríade a sistematização de um catálogo de vícios amplamente concebido, sob o signo de uma divindade arrogada [22]. Visto que esta se mostra sobretudo na *superbia*, não admira que, mais tarde, na sequência de Gregório Magno, o catálogo grego dos vícios seja de novo formulado a partir da *superbia* [23]. O famoso roubo das peras, perpetrado por Agostinho na sua juventude, torna-se exemplo da perversão de uma autonomia falsamente entendida, que busca o proibido por si mesmo. O mal remete para Deus — o pecador entra em concorrência com Deus. Mas justamente se torna ele aí ao mesmo tempo caminho para Deus. A *confessio peccati* abre-se à *confessio fidei* e *laudis* [24]. Mais tarde, Agostinho dirá que nenhum homem é bom. Quem é bom foi, antes, mau [25].

2.1. A experiência do mal de múltiplas faces exige uma atenta sagacidade. Cassiano chega a falar do dom do discernimento, em relação a 1 Coríntios 12, 10. Nas opiniões expostas, o pai dos monges realçará o respeito dos antigos numa atitude de humildade. Cassiano não deixou de perceber que a velhice não protege da estultícia. O abade Moisés conta que o demónio se serve de cabelos grisalhos para seduzir os jovens [26]. O dom do discernimento estabelece regras em relação com as circunstâncias dadas. Impõe-se não uma sujeição mecânica, mas a atenção a cada regra singular [27].

[19] *Conf.* 10, 41, 66.
[20] *Conf.* 10, 14, 22.
[21] Cf. também *Conf.* 10, 29-37. Klaus Kienzler, *Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus* (Würzburg 1998), sobretudo p. 115 s.; Frederik VanFleteren, «Confessiones 2», in: N. Fischer, C. Mayer (Hg.), *Die Confessiones des Augustinus von Hippo* (Friburgo de Brisgóvia-Basileia-Viena 1998), p. 107-131.
[22] *Conf.*2, 6, 13. Cf. já *De libero arbitrio* 3 (a *superbia* como *imitatio dei* falhada).
[23] Cf. A. Vögtle, *op. cit.*, nota 7, p. 75.
[24] Kienzler, *op. cit.*, p. 13 ss.
[25] *De civitate dei* 15, 1.
[26] *Collatio* 2, 13.
[27] *Coll.* 2, 26.

No centro do discernimento está a *virtus animi sola quae fide sincera nos ad divina perducans illi immutabili bono facit jugiter inhaerere* [28]. A perspectiva da ameaça permanente da morte, da cruz e do último juízo fornece uma orientação [29]. Falou-se, nesse sentido, de uma configuração da fé a Cristo no monge — no sentido de uma *mortificatio* [30]. Só Deus obriga incondicionalmente. Também a vida e a morte pertencem ao domínio do intermédio entre o bem e mal. Isto confere aos escritos de Cassiano um amplo e benéfico fôlego. Nunca visa uma definição apaziguadora. Nas palavras não se encontra nenhuma determinação de valor definitivo. Sabe de demasiados que, ainda como monges, foram seduzidos *philosophorum dogmatibus inlecti* [31]. Até a leitura da Escritura não está imune ao perigo de muitas distorções possíveis [32]. Sem o *timor dei* não há nenhuma verdadeira compreensão da Escritura. Quem pronuncia em vão a palavra de Deus não se subtrairá ao castigo [33]. Há, sobretudo, que guardar-se das palavras precipitadas. De outro modo fazem promessas que não se podem cumprir e fazem de nós mentirosos. Assim se compreende, portanto, a mansidão de Cassiano relativamente às mentiras correntes. Ela é determinada pelo contexto do todo da vida, do *finis operis*. Leva-nos a uma compreensão da nossa fraqueza, *ita tamen ut reatu humiles mordeamur* [34].

2.2. Em Agostinho é manifesta a experiência da distinção entre bem e mal. No livro I, Agostinho relata que ele — vítima da planificação familiar da carreira — não gostava de estudar e aprender e, por isso, foi castigado. *Iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus* [35]. Sob a influência dos Maniqueus viu em si actuar algo estranho, em virtude do qual pensava poder erradicar a culpabilidade [36]. No seu peito não se debatem duas almas, mas a carne opõe-se nele ao espírito. *Sed magis ego in eo, quod in me approbabam, quam in eo, quod in me improbabam* [37]. O combate intensifica-se até à disrupção: *ego ergo, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram. Nec plene volebam, nec plene nole-*

[28] *Coll.* 6, 3.
[29] *Inst.* 4, 34 s.; *Coll.* 16, 6.
[30] Heinrich Holze, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum* (Gotinga 1992), p. 52, 195 ss., 274 s.
[31] *Coll.*1, 20; cf. 15, 3 O abade Macário acaba a discussão frutífera com um herético com uma referência oportuna a 1 Cor. 4, 20.
[32] *Coll.* 1, 20 (*Pretiosa scilicet eloquia scripturarum callida adsumptione convertens et ad contrarium sensum noxiumque detorques*).
[33] *Coll.* 14, 16 s.; 7, 22.
[34] *Coll.* 17, 8 s., 17.
[35] *Conf.* 1, 12, 19.
[36] *Conf.* 5, 10, 18.
[37] *Conf.* 8, 5, 11.

bam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invoto quidem fiebat, nec tamen ostendebat mentis alienae sed poenae meae[38]. O eu descobre-se — como castigado: sou castigado, logo existo. O homem vive num campo de concentração, numa Internet do mal. Tal remete claramente para a culpa. O pano de fundo permanece patente em muitos aspectos. Há que encontrar uma linguagem, uma palavra para o castigo, um mandamento, que foi transferido. Vale a pena abordar a *species facti*, mas também o *facientis animus. Beati qui te impercasse sciunt*[39].

Ao enleamento universal nos pecados corresponde a experiência filosoficamente formulada de que todas as coisas têm em Deus o seu limite: *in te cuncta finita*[40]. A limitação universal sob as condições espaciotemporais torna-se diáfana para Deus e leva o autor *in me comperiens mutabilem...ad intelligentiam suam* — decerto à luz *in ictu trepidantis aspectus* — a uma experiência inesquecível dos limites[41]. Onde a experiência do múltiplo não é translúcida, mas permanece aferrada às imagens da fantasia, mostram-se as coisas *a summa substantia, te deo, detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis in intima sua et tumescentis foras*[42].

A experiência do eu no castigo determina a concepção agostiniana do ser das coisas em geral, *hoc solum a te non est, quod non est*[43]. No castigo mostra-se que a ordem de Deus permanece intocada pela perversão da vontade. O mal é apenas o movimento de afastamento da ordem de Deus, que traz consigo o castigo, que em si nada é. Já na questão do mal se revela o mal. Um *circulus vitiosus* que se apossa do aprisionado na angústia. *Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus*[44]. A salvação existe apenas num outro círculo: *da quod jubes et jube quod vis*[45]. O bem é um dom. Suscita a esperança. *Nequaquam deserens coepta tua consumma imperfecta mea*[46].

O mal leva à experiência de uma força que se impõe em cada caso. Uma vontade actua no indivíduo e é inapreensível. Agostinho opõe-se à sabedoria

[38] *Conf.* 8, 10, 22. M. Heidegger (*Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe* 60, Frankfurt 1995, p. 213) não vê — relativamente a *Conf.* 10, 30 — nessa cisão uma coexistência, mas antes um «ser-si-mesmo» na sua plena facticidade.

[39] *Conf.* 3, 9, 17. Cf. H. Häring, *Die Macht des Bösen. Das Erbe Augustins* (Zurique 1979), p. 276: «Agostinho argumenta de tal modo a partir de Deus que não deixa espaço para as questões do homem».

[40] *Conf.* 7, 15, 21.

[41] *Conf.* 7, 17, 23.

[42] *Conf.* 7, 16, 22.

[43] *Conf.* 12, 11, 11; 3, 7, 12.

[44] *Conf.* 7, 5, 7.

[45] *Conf.* 10, 29, 40.

[46] *Conf.* 10, 4, 5.

dos filósofos, reconhece o oculto não só no inapreendido, mas também no coração de cada um — *tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est...*[47] Reconhecemos o redobrar da arrogação do divino nas paixões, sobretudo na *superbia*. O impulso obscuro fica por esclarecer. Com a *superbia* aumenta a necessidade de reconhecer o grande poder sobre nós.

3.1. O mal deve ser superado ou, pelo menos, mantido nos limites. No primeiro plano encontra-se, para Cassiano, a oração, a leitura da Bíblia (*lectio*), o trabalho manual, que devem induzir ao descanso o espírito vagabundo[48]. Cassiano sabe que ele se situa na tradição da Igreja primitiva e dos Padres do deserto. As suas reflexões permanecem no âmbito do plausível. Só onde se traça a fronteira da vida monástica com o mundo exterior se torna visível uma dureza temível. Cassiano refere assim que a entrada no claustro se deve olhar como uma legítima razão de divórcio. À vista do sacrifício de Abraão, um monge deve já ter lançado o seu filho ao rio. As cartas que vêm da pátria não se abrem, queimam-se[49]. No contexto da vida monástica, porém, Cassiano conhece a medida do tempo para mudanças interiores; ela é determinada pela *intentio animi* e pela *ingenii qualitas*, pois nada acontece abruptamente[50].

O significado da cooperação humana na obra de Deus em nós não é menos apreciado. *Constat ergo neminem posse a diavolo decipi nisi illum, qui praebere ei maluerit voluntatis adsensum*[51]. Cassiano conhece a ausência de Deus no meio das tentações. Até Job e Cristo foram assediados por demónios, porque tal foi possível *dispensatione dei*[52]. As tentações são provas, castigos — fazem parte da economia de Deus. Mas não podemos levar a bom termo esta economia[53].

Não era intento de Cassiano esclarecer o vínculo de Deus e da vontade humana. Ele lamenta expressamente que, em virtude de alternativas unilateralmente formuladas, se tenha chegado a uma luta de posições. A *pietas* manda aceitar a graça de Deus e a vontade do homem (*liberum arbitrium*) como igualmente dadas. Pode ver-se toda a discussão como um exemplo de ideias erróneas. Cassiano, mediante as referências à Escritura, mostra que se pode *iudicio naturali* conhecer o bem[54]. Após uma longa série de escritos de Próspero da

[47] *Conf.* 10, 5, 7.

[48] *Coll.* 9 e 10; cf. Leyser, *op. cit., Nota 1, passim.*

[49] Cf. *Coll* 21, 8 ss.; *Inst.* 4, 27; 5, 32.

[50] *Coll.*12, 15.

[51] *Coll*, 7, 8.

[52] *Coll.* 7, 22.

[53] *Coll.* 7, 31.

[54] *Coll* 13, 11.

Aquitânia, que apela para a doutrina agostiniana da predestinação e, mais tarde, de Fulgêncio de Ruspe, e ainda de Vicente de Lérins, que segue a tradição monástica, e de Fausto de Riez, Cesário de Arles (470 até 542) chegou a uma posição que reconcilia a concepção de Agostinho e de Cassiano, e que foi confirmada no segundo Sínodo de Orange (529) [55]. «No final, o que veio à luz do dia foi uma teologia pastoral que se baseava fundamentalmente no augustinismo, mas num augustinismo que evoluíra no seu encontro com a teologia monástica de Cassiano e com a ampla Igreja ocidental...» [56] O reacender da controvérsia, condicionado pela Reforma, em torno do «semipelagianismo» levou a declarações do Magistério, que pretenderam neutralizar o rótulo polémico de escolas (jansenistas, semipelagianos) [57].

3.2. Em face do enredamento no mal, nesta *condition humaine* imediata, trata-se do seguinte: desejo da vida feliz, presente também no filósofo que aspira a sabedoria. Ele liga todos os homens. Mas não se trata apenas de demandar a alegria; esta deve alicerçar-se na verdade. A verdade é amada — sim, mas não incondicionalmente por mor de si mesma. Ninguém quer, decerto, ser iludido; mas há muitos propensos à ilusão, quando algo de muito desejável se pretende. E então de imediato se odeia a verdade [58].

Que a verdade a todos comum seja tão pouca amada mostra-se também na interpretação da Bíblia. Surge assim, por exemplo, a disputa de se uma determinada concepção da Escritura reproduz a visão do autor da Escritura — Moisés. Agostinho deixa a questão em aberto, pois nela trata-se de dogmatismo e autojustificação por amor próprio [59]. Tudo depende, porém, do abandono do amor próprio: *Non ego vita mea sim* [60]. O preço é elevado, refere Agostinho, que hesitou longamente perante a *casta dignitas continentiae, serena et non dissolute hilaris, honeste blandiens* [61]. Duas frases do livro IX mostram a tensão do novo

[55] Cf. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, hg. P. Hünermann (Friburgo de Brisgóvia, 37.ª. Ed., 1991), n. 373.

[56] Rebecca Harden Weaver, *Divine Grace and Human Agency* (Mercer Unuiversity Press 1996), p. 239.

[57] Cf. Denzinger, *op. cit.* n. 1525, 2564. Cf. Leszek Kolakowski, God owes us nothing. A Brief Remark on Pascal's Religion and on the Spirit of Jansenism (The University of Chicago Press, Chicago-London 1995).

[58] *Conf.* 10, 23, 33 s.

[59] *Conf.* 12, 23, 32 ss.

[60] *Conf.* 12, 10, 10.

[61] *Conf.* 8, 11, 27. Cf. A. van Hooff, «Confessio 8», in N. Fischer... (Hg), *Die Confessiones... Op. cit.* N. p. 393 ss., sobretudo 375 s. A *continentia* é um dom, e não uma realização própria.

começo que se quer libertar do mal: *tetigisti me, et exarsi in pacem meam* [62] — *Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?* [63]

4. Cassiano preocupa-se por saber como é que a vida monástica pode ganhar forma na *christianitas* que se estava a constituir. Diferentemente do deserto dos anacoretas, os monges, nas Gálias, vivem em comum e claramente segregados dos cristãos sujeitos aos bispos. Embora não tenham de conviver imediatamente com os outros cristãos, surgem questões acerca da sua cooperação. A obra de Cassiano tornou-se em geral um livro de vida com autoridade espiritual. Perante o mundo exterior o claustro precisa de uma mão forte, mas o ascetismo monacal não é um fim em si mesmo. A prioridade cabe ao amor, por exemplo na forma da hospitalidade [64].

O novo começo exemplar agostiniano do indivíduo perante Deus deve resguardar-se de toda a confusão com a autonomia, com o amor próprio. O mal torna-se o ensejo da questão de Deus, remete para uma ordem de obrigação absoluta. O mal é manifesto, mas ao mesmo tempo de todo o irreal. Encontramo-nos perdidos num «labirinto» [65]. Este jogo é um castigo constitutivo, no qual aquele que por Deus é chamado (*tolle, lege*) a si se encontra para além de si. No mais elevado aumento do discernimento espreita ainda a *superbia*. Deus não se pode apreender, Ele é o fundamento que deixa pressentir um abismo. Não há que separar a inerência e a oposição recíprocas do Deus justo e amante. O *movens* é o limite interno de cada teologia, que não pretenda transformar-se em autonomia [66].

[62] *Conf.* 10, 27, 38.

[63] *Conf.* 10, 26, 27.

[64] Cf. Ph. Rousseau, *Ascetism, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford University Press 1978), que vê em Cassiano um ponto de partida para a contradição entre cenobitas e anacoretas, entre autoridade e sacerdócio. Ver também Columba Stuart, *Cassian the Monk* (Oxford University Press 1998), p. 26 ss.

[65] *De civitate dei*, 12, 14.

[66] Na contradição entre o Deus justo e o Deus gracioso quis ver-se um conceito trágico. Revela-se aqui a dificuldade na utilização deste conceito. O embaraço genealógico (tematizado em Agostinho no pecado original) só é 'trágico' se se partir do pressuposto de que o homem é bom. Arroga-se assim uma autonomia que, segundo Agostinho, não existe. Ela é pressuposta na modernidade, na qual a utopia tecnológica se leva a cabo da matematização total das relações com o mundo. L. Goldmann vê aquela também acção no Jansenismo — pelo que este, olhado assim, já não é agostiniano (*Le Dieu caché*; ed. alemã: *Der verborgene Gott*, Frankfurt 1973, p. 62, n.19). Assim se compreende, pois, o Pascal de Goldmann como pensador trágico. (Em princípio, pressupõe-se em Pascal o tema, mas não a transformação, diagnosticada justamente por Goldmann a propósito da modernidade, da espiritualidade em racionalidade tecnológica.) De qualquer modo anulam-se por si mesmas as tentativas de divisar em Agostinho um «pensador trágico» (cf. P. Rigby, «Original Sin», in: A. D. Fitzgerald (ed.), *Augustine through the Ages. An Encyclopedia* (Grand Rapids, Mich. 1999), p. 607 s.

Johannes Cassianus und Augustinus über das Böse

Helmut Kohlenberger
Freilassing (Alemanha)

Cassian und Augustin stehen am Beginn der sich aus dem zerfallenden römischen Reich herausbildenden Christianitas des Westens, deren geistliche und organisatorische Strukturierung sich insbesondere in Gallien in der Spannung zwischen Mönchen und Bischöfen abzeichnet[1]. Beide Autoren setzen Maßstäbe — Cassian für die zönobitischen Mönche, deren Ansiedlung in der Gegend von Marseille auf die Erfahrung der Wüstenväter in der Sketis, der Thebais, im Delta des Nil oder in Diolkos zurückblicken läßt. Cassians

Institutiones und Collationes (um 426) werden später bei Benedikt geradezu Schullektüre. Augustinus findet aus dem prestigesüchtigen spätrömischen Bildungsmilieu zu einer geistlich inspirierten Lebensform, die eine kompromißlose Unterwerfung unter göttliche Autorität verlangt. Beiden Autoren geht es um den einzelnen, der sich lokalen und familiären Lebensbedingungen entzieht und in eine neuartige (kirchlich-monastische) Lebensform eintritt. In dieser Theonomie können wir die entscheidende Voraussetzung des sich herausbildenden Europa sehen. Von dieser neuen Perspektive her werden die gewohnten genealogischen und kulturellen Gegebenheiten abgewehrt, ja abgewertet. Das prägt die Auseinandersetzung über das Böse.

1.1. Für den Mönch Cassian, der in einem exemplarischen Wanderleben

[1] In den Institutiones 11.17 wird geraten, Frauen und Bischöfe zu meiden. Von den Bischöfen in Gallien zur Zeit Cassians wird nicht allzu achtungsvoll gesprochen — vgl. C. Leyser, Lectio divina, lectio pura: Rhetoric and techniques of Ascetism in the Conferences of John Cassian, in: G.Barone, M.Caffiero, F. Scorza Barcellona, Modelli di santità e modelli di conportamento (Torino 1994), S.79-105,95.

von Ost nach West zu einem der herausragenden Vermittler griechischer Tradition des Mönchtums im Westen wird, war der innere Kampf angesichts ständig lauernder Gefahr des in vielen Verführungen auftretenden Bösen der Preis für die neue geistliche Freiheit. Das Böse ist kein Prinzip, kein klar diagnostizierbarer Gegner. Mit vielen Gesichtern tritt es auf und wirkt in einer mehr oder weniger ausdrücklichen Komplizenschaft mit den Menschen in den gegebenen Umständen. Stets sind wird aufgelegt zur Zerstreuung. Das gilt auch für den Psalmen betenden Mönch. Der Geist scheint ein Opfer jeder sich bietenden Gelegenheit[2]. Das Spiel der Träume, Erinnerungen an Literatur und schamlose Gedichte verfolgen den Mönch noch in tiefster Versenkung[3]. Es gibt darüber hinaus für den Mönch typische Versuchungen. Neben dem Laster der acedia ist dies bspw. die Neigung, bei jeder sich bietenden Gelegenheit neue Formen der Askese, der Spiritualität kennen lernen zu wollen[4]. Wachsamkeit ist angesichts so vielfältiger Bedrohung geboten. Sed est, inquam, nostrum magna ex parte, ut cogitationum qualitas emendetur[5]. Cassian spricht von militia, einem Zentralbegriff des Mönchtums. Der Kampf gilt den Dämonen, denen eine geistige räumlich umschriebene Existenz zu eigen ist — die also nicht bloß innere Dispositionen sind. Nulli dubium est quod possint spiritus immundi cogitationum nostrarum adtingere qualitates sed indiciis eas sensibilibus forinsecus colligentes, idest aut ex nostris dispositionibus aut ex verbis et studiis in qua propensius nos perspexerint inclinari[6]. Anschaulich wird das ganze Feld der täglichen kleinen Entscheidungen in der Darstellung des Lasterkataloges im zweiten Teil der Institutiones (5-12) bzw.in Collatio 5. Die Aufzählung von acht Lastern wird von Evagrios Pontikos übernommen: gastrimargia, fornicatio, philargyria, ira, tristitia, acedia, cenodoxia und superbia. Lediglich in der Reihung von ira und tristitia (Evagrios reiht lype-orge) unterscheidet sie sich von ihrem Vorbild. Auf Paulus (vgl. Gal. 5,19 ff.) und stoische Autoren zurückgehende Traditionen werden hier im Sinne eines Aufstiegs von fleischlichen zu geistlichen Versuchungen schematisiert[7]. In oft unmerklich unausdrücklichen Gewohnheiten sind wir dem Bösen verbunden. Es gibt keinen abrupten Ausstieg, Cassian mahnt zu Geduld und Beharrlichkeit.

[2] Collatio 10,13.(Die lateinischen Zitate folgen Jean Cassien, Les Conférences, éd. E.Pichery (Sources chrétiennes 42,54,64), Paris 1953,1958,1959.
[3] Coll. 14,12 f.
[4] Coll.14,6.
[5] Coll. 1,17.
[6] Coll. 7,15. Vgl. Michael Schneider, Krisis. Zur theologischen Deutung von Glaubens-und Lebenskrisen (Frankfurt a.M. 1995), S.27(identifiziert Dämonen und Leidenschaften).
[7] Vgl. A.Vögtle, Art. Achtlasterlehre, in: RAC 1 (1950), S.74-79,75.

Für Cassians Behandlungsweise ist die Nähe zu den Phänomenen in einer geradezu psychologischen und medizinischen Sicht charakteristisch. Jeder Reflexion geht die experientia voraus.

1.2. Augustins Confessiones — auf dieses Buch wollen wir uns hier beschränken — sind ein Buch über die Erfahrung des Bösen als Atmosphäre. Anders als Cassian behandelt er die Frage nicht aus der ruhigen Ordnung einer Lebensform, sondern aus einem bewegten Leben in der Stadt mit ihren vielen Versuchungen und Erwartungen. Doch hatte die monastische Lebensform bereits Anerkennung gefunden; so wurde die Vita Antonii bei der Bekehrung Augustins bedeutsam[8].

Vor allem Bilder beherrschen von Jugend an, nicht nur in Träumen[9]. Bekannt ist Augustins Abkehr vom Theaterbesuch mit seiner angeblich kathartisch wirkenden Aufwallung der Affekte. Das gewöhnliche Leben mit seiner Ausrichtung auf Ehre und Geld, wie es ihm von seinem Vater mit dem bezeichnenden Namen Patricius vorherbestimmt schien, wird ihm zur Sklaverei. Höchstes Ziel ist es, Freund des Kaisers zu werden: Amicus autem dei, si voluero, ecce nunc fio[10]. Und Augustinus war vor allem Freund. Davon zeugen seine Schriften und Briefe. Freundeskreise sind die Öffentlichkeit seines Wirkens. Doch hat Freundschaft auch die Seite der Komplizenschaft. Im Zusammenhang mit dem Birnendiebstahl heißt es: O nimis inimica amicitia, seductio mentis investigabilis, ex ludo et ioco nocendi aviditas et alieni damni appetitus nulla lucri mei, nulla ulciscendi libidine[11]. Das gewohnte Leben verliert im Rückblick jede Unschuld. Augustin spricht von einer Kette der Sklaverei, die vom verkehrten Willen ausgeht, zur Libido führt, dann Gewohnheit und Notwendigkeit wird[12]. Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens inlabitur[13]. In der Abwendung von Gott hin zum Begehren von etwas ganz Bestimmtem — cum...privata superbia diligitur in parte unum falsum[14] — besteht die böse Verkehrung des Willens.

Ein besonderes Augenmerk lenkt Augustin auf den von ihm angestrebten und ausgeübten Beruf. Im Buch IX spricht er von der cathedra menda-

[8] *Confessio* 8,6,14.
[9] Conf. 7,1,2.
[10] Conf. 8,6,15.
[11] Conf.2,10,17; vgl. 4,7 ff. Siehe dazu: Peter Brown, Augustinus von Hippo (München 2000) S.137 ff.
[12] Conf.8,5,10.
[13] C Conf.8,5,12.
[14] Conf.3,8,16.

cii, auf der er nicht länger bleiben könne [15]. Mit Kolosserbrief 2,8 f. warnt er vor den Täuschungen der Philosophie und der Lehrtraditionen [16]. Die Gewöhnung an leeres Geschwätz gilt ihm als Quelle der Verirrungen [17]. Daß Lüge und Leere zusammengehören, weiß er aus Psalm 4 [18]. Unerbittlich ist Augustins Bekenntnis zur Wahrheit: At ego per avaritiam meam non amittere te volui, sed volui tecum possidere mendacium, sicut nemo vult ita falsum dicere... ut nesciat ipse, quid verum sit [19]. Augustin ist an Gottes Wort orientiert, das Klarheit in die Verwirrung bringt, die für den Zustand der wild wuchernden Affekte kennzeichnend ist — für cupiditas, laetitia, metus, tristitia [20].

Die aussagenkräftigste Zusammenfassung der verkehrten Verhaltensweisen bildet die Begierdentriade voluptas — curiositas — superbia — ein Topos, den er von Porphyrius aufnimmt. Insbesondere in den Büchern II bis IV werden diese Begierden im Zusammenhang der Lebensgeschichte behandelt [21]. Man hat in der Triade die Systematisierung eines breit gefaßten Lasterkataloges gesehen, die sich von arrogierter Göttlichkeit leiten läßt [22]. Da diese sich besonders in der superbia zeigt, verwundert es nicht, daß später in der Nachfolge Gregors des Großen der griechische Lasterkatalog von der superbia aus neu formuliert wird [23]. Der berühmte jugendliche Birnendiebstahl Augustins wird zum Beispiel für die Perversion falsch verstandener Selbständigkeit, die das Unerlaubte um seiner selbst willen sucht. Das Böse verweist auf Gott — der Sünder tritt zu Gott in Konkurrenz. Aber gerade darin wird es zugleich Weg zu Gott. Die confessio peccati öffnet sich zur confessio fidei und laudis [24]. Später wird Augustin sagen, daß nicht jeder Mensch gut sei.Wer gut ist, war jedenfalls vorher böse [25].

2.1. Die Erfahrung des vielgesichtigen Bösen fordert klare Unterscheidung. Cassian kommt im Blick auf 1 Korinther 12,10 auf die Gabe der Unterscheidung zu sprechen. In den dargestellten Ansichten der Mönchsväter wird die Respektierung der Alten in einer Haltung der Demut hervorgehoben. Cassian hat indes nicht übersehen, daß Alter nicht vor Torheit schützt. Abbas Moses berichtet davon, daß der Teufel Weißhaarige benutzt, um Junge zu verführen [26]. Die Unterscheidungsgabe setzt Regeln in Bezug zu gegebenen Umständen. Nicht eine mechanische Unterwerfung, sondern Aufmerksamkeit auf jede einzelne Regel ist geboten [27].

Im Zentrum der Unterscheidung steht die virtus animi sola quae fide sincera nos ad divina perducans illi immutabili bono facit jugiter inhaerere [28]. Der Blick auf den stets drohenden Tod, das Kreuz und das Jüngste Gericht geben Orientierung [29]. In diesem Sinne hat man von einer Gestaltwerdung des Glaubens an Christus im Mönch — im Sinne einer mortificatio — gesprochen [30]. Nur Gott verpflichtet unbedingt. Selbst Leben und Tod gehören dem Bereich des Mittleren zwischen Gut und Böse an. Das verleiht den Schriften Cassians den langen wohltuenden Atem. Nie geht es ihm um plakative Eindeutigkeit. In Worten findet sich keine letztgültige Festlegung. Er weiß von zu vielen, die noch als Mönche philosophorum dogmatibus inlecti verführt wurden [31]. Selbst die Schriftlesung ist angesichts vieler möglicher Verdrehungen nicht ohne Gefahr [32]. Ohne timor dei gibt es kein wahres Schriftverständnis. Wer Gottes Wort eitel im Munde führt, wird der Strafe nicht entgehen [33]. Vor allen voreiligen Worten soll man sich hüten. Sonst kommt es zu Versprechungen, die nicht gehalten werden können und uns zum Lügner machen. Von daher versteht sich auch Cassians Milde im Zusammenhang von gängigen Lügen. Sie ist bestimmt vom Zusammenhang des Lebensganzen, des finis operis. Nicht zuletzt führen sie uns zu einer Einsicht in unsere Schwäche, ita tamen ut reatu humiles mordeamur [34].

2.2. Bei Augustin liegt die Erfahrung zur Unterscheidung von Gut und Böse offen zu Tage. Im I.Buch berichtet Augustinus davon, daß er — Opfer

[15] Conf.9,2,4
[16] Conf.3,4,8.
[17] Conf.10,35,57.
[18] Conf.9,4,9; vgl. 10,23,33 etc.
[19] Conf.10,41,66.
[20] Vgl.10,14,22.
[21] Vgl.auch Conf.10,29-37. Klaus Kienzler, Gott in der Zeit berühren. Eine Auslegung der Confessiones des Augustinus (Würzburg 1998), bes. S. 115 ff.; Frederick VanFleteren, Confessiones 2, in: N.Fischer, C.Mayer (Hg.), Die Confessiones des Augustinus von Hippo (Freiburg i.Brsg.-Basel-Wien 1998),S.107-131.
[22] Conf.2,6,13. Vgl. schon De libero arbitrio 3 (Superbia als verfehlte imitatio dei).
[23] Vgl. A. Vögtle, a.a.O. Anm.7,S.75.
[24] Kienzler, a.a.O. S.13 ff.
[25] De civitate dei 15,1.
[26] Collatio 2,13.
[27] Coll.2,26.
[28] Coll.6,3.
[29] Inst.4,34 f.; Coll.16,6.
[30] Heinrich Holze, Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum (Göttingen 1992),S.52,195 ff.,274 f.
[31] Coll.I,20; vgl.15,3 Abbas Makarios bspw. beendet die fruchtlose Diskussion mit einem Häretiker schlagartig mit Verweis auf 1 Korinther 4,20.
[32] Coll.1,20 (Pretiosa scilicet eloquia scripturarum callida adsumptione convertens et ad contrarium sensum noxiumque detorques).
[33] Coll.14,16 f.;7,22.
[34] Coll.17,8 f.17.

familiärer Karriereplanung — nicht lernen wollte und dafür gestraft wurde. Iussisti enim et sic est,ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus [35]. Unter dem Einfluß der Manichäer sah er etwas Fremdes in ihm wirken, auf das er die Schuld abwälzen zu können glaubte [36]. Aber nicht zwei Seelen schlagen in seiner Brust, sondern Fleisch widersteht Geist in ihm. Sed magis ego in eo, quod in me approbabam, quam in eo, quod in me improbabam [37]. Der Kampf steigert sich zur Zerreißprobe: ego ergo, qui volebam,ego, qui nolebam; ego,ego eram. Nec plene volebam,nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invoto quidem fiebat,nec tamen ostendebat mentis alienae sed poenae meae [38]. Das Ich entdeckt sich —als gestraftes: Ich werde gestraft, also bin ich. Der Mensch lebt in einem Straflager, einem Internet des Bösen. Offensichtlich verweist dies auf Schuld. Der Hintergrund bleibt in vielem offen. Es muß eine Sprache gefunden werden, ein Wort für die Strafe, ein Gebot, das übertreten wurde. Es gilt species facti, aber auch facientis animus zu berücksichtigen. Sed beati qui te imperasse sciunt [39].

Der allgemeinen Verstrickung in Sünden entspricht die philosophisch formulierte Erfahrung, daß alle Dinge in Gott ihre Grenze haben: in te cuncta finita [40]. Die allgemeine Begrenztheit unter den räumlich-zeitlichen Bedingungen wird durchlässig auf Gott hin und führt den Autor in me conperiens mutabilem...ad intelligentiam suam — offenbar darin zum Licht in ictu trepidantis aspectus — eine unvergeßbare Grenzerfahrung [41]. Wo die Erfahrung des vielen nicht durchlässig ist, sondern in Phantasiebildern hängen bleibt, da zeigen sich die Dinge a summa substantia, te deo,detortae in infima voluntatis perversitatem proicientis in intima sua et tumescentis foras [42].

Die Erfahrung des Ich in der Strafe bestimmt Augustins Auffassung vom Sein der Dinge im allgemeinen, hoc solum a te non est, quod non est [43]. In

[35] Conf.1,12,19.
[36] Conf.5,10,18.
[37] Conf.8,5,11.
[38] Conf.8,10,22. M.Heidegger (Phänomenologie des religiösen Lebens, Gesamtausgabe 60, Frankfurt a.M. 1995), S.213 sieht — im Blick auf Conf.10,30 — in der Gespaltenheit kein Nebeneinander — , vielmehr «Selbstsein in seiner vollen Faktizität».
[39] Conf.3,9,17. Vgl. H.Häring, Die Macht des Bösen.Das Erbe Augustins (Zürich usw. 1979), S.276: «Augustin argumentiert so sehr auf Seiten Gottes, daß er die Fragen des Menschen nicht zuläßt».
[40] Conf.7,15,21.
[41] Conf.7,17,23.
[42] Conf.7,16,22.
[43] Conf.12,11,11;3,7,12.

der Strafe zeigt sich, daß Gottes Ordnung unberührt bleibt von der Perversion des Willens. Das Böse ist einzig diese Bewegung weg von der Ordnung Gottes, die die Strafe nach sich zieht, in sich ist es nichts. Schon in der Frage nach dem Bösen zeigt sich das Böse. Ein circulus vitiosus nimmt gefangen in der Angst. Idcirco aut est malum, quod timemus, aut hoc malum est, quia timemus [44]. Heilung gibt es nur in einem andren Zirkel: da quod iubes et iube quod vis [45]. Das Gute ist Geschenk. Das gibt Hoffnung. Nequaquam deserens coepta tua consumma inperfecta mea [46].

Das Böse führt zur Erfahrung einer sich auf jeden Fall durchsetzenden Gewalt. Ein im einzelnen unerforschbarer Wille wirkt. Augustin widersteht der Weisheit der Philosophen, er erkennt das Verborgene nicht nur in dem Unerforschlichen, auch im eigenen Herzen — tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est... [47]. Wir erkennen die Steigerung der Arrogation des Göttlichen in den Begierden, in der superbia zumal. Der dunkle Drang bleibt unerklärlich. Mit der superbia steigert sich die Notwendigkeit, die große Macht über uns anzuerkennen.

3.1. Das Böse soll überwunden, zumindest in Grenzen gehalten werden. Im Vordergrund stehen für Cassian Gebet, Lesung (lectio), Handarbeit, die den umherschweifenden Geist zur Ruhe bringen sollen [48]. Cassian weiß sich in der Tradition von Urkirche und Wüstenvätern. Seine Überlegungen bleiben im Rahmen des Plausiblen. Nur dort, wo die Abgrenzung des mönchischen Lebens zur Außenwelt gezogen wird, wird eine erschreckende Härte deutlich. So berichtet Cassian davon, daß Klostereintritt als legitimer Scheidungsgrund angesehen wurde. Im Blick auf Abrahams Opfer soll ein Mönch sein Kind in einen Bach geworfen haben. Briefe aus der Heimat wurden nicht geöffnet, sondern verbrannt [49]. Im Kontext des mönchischen Lebens selbst aber weiß Cassian um das Zeitmaß für innere Veränderungen; es ist von der intentio animi und der ingenii qualitas bestimmt, nichts geschieht abrupt [50].

Die Bedeutung der menschlichen Mitwirkung am Werk Gottes in uns wird nicht gering eingeschätzt. Constat ergo neminem posse a diavolo decipi nisi illum, qui praebere ei maluerit voluntatis adsensum [51]. Cassian weiß

[44] Conf.7,5,7.
[45] Conf.10,29,40.
[46] Conf.10,4,5.
[47] Conf.10,5,7.
[48] Coll.9 und 10; vgl.Leyser,a.a.O. Anm.1, passim.
[49] Vgl.Coll.21,8 ff.;Inst.4,27;5,32.
[50] Coll.12,15.
[51] Coll.7,8.

um Gottes Anwesenheit mitten in Versuchungen. Selbst Job und Christus konnten von Dämonen angegriffen werden, weil dies dispensatione dei möglich war[52]. Versuchungen sind Prüfungen, Strafen — stehen in der Ökonomie Gottes. Wir können aber diese Ökonomie nicht nachvollziehen[53].

Es lag nicht in Cassians Sicht, den Zusammenhang von Gottes und des Menschen Willen zu durchleuchten. Ausdrücklich bedauert er, daß es aufgrund einseitig formulierter Alternativen zum Widerstreit von Positionen kommt. Die pietas gebietet es, Gottes Gnade und des Menschen Wille (liberum arbitrium) als gleichermaßen gegeben anzunehmen. Man kann die ganze Diskussion als Beispiel für verirrte Gedanken ansehen. Mit Schriftverweisen zeigt Cassian, daß man iudicio naturali das Rechte erkennen kann[54]. Nach einer langen Aufeinanderfolge von Schriften der sich auf Augustins Prädestinationslehre berufenden Prosper von Aquitanien und später Fulgentius von Ruspe auf der einen Seite, der monastischer Tradition folgenden Vincenz von Lérins und Faustus von Riez auf der anderen Seite brachte es Caesarius von Arles (470 bis 542) zu einer Augustins und Cassians Auffassung versöhnenden Position, die auf der zweiten Synode von Orange (529) bestätigt wurde[55]. «In the end what carried the day was a pastoral theology that was fundamentally grounded in Augustinianism, but an Augustinianism that had evolved in its encounter with monastic theology of Cassian and with the wider Western church...»[56] Das durch die Reformation bedingte Neuaufflammen der Kontroverse um den «Semipelagianismus» führte zu lehramtlichen Erklärungen, die die polemische Etikettierung von Schulen (Jansenisten, Semipelagianer) unterbinden wollten[57].

3.2. Worum es angesichts der Verstrickung im Bösen, dieser unmittelbaren condition humaine geht: Wunsch nach seligem Leben, den auch der nach Weisheit strebende Philosoph hat. Er verbindet alle Menschen. Aber es kann nicht einfach bloß um Freude gehen, die Freude muß in der Wahrheit gegründet sein. Die Wahrheit wird geliebt — ja, aber nicht unbedingt um ihrer selbst willen. Keiner will zwar getäuscht werden, aber doch sind viele sofort

[52] Coll.7,22.
[53] Coll.7,31.
[54] Coll.13,11.
[55] Vgl.H.Denzinger,Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,hg.v.P.Hünermann (Freiburg i.Brsg.usw. 37.Aufl.,1991),n.373.
[56] Rebecca Harden Weaver, Divine Grace and Human Agency (Mercer University Press 1996), S.239.
[57] Vgl.bspw. Denzinger, a.a.O. n.1525, 2564.

bereit zu täuschen, wenn etwas Begehrenswertes gewollt wird. Dann wird die Wahrheit sogar gehaßt[58].

Daß die allen gemeinsame Wahrheit so wenig geliebt wird, zeigt sich auch in der Schriftdeutung. So erregt zum Beispiel Streit, ob eine bestimmte Auffassung der Schrift die Auffassung des Autors der Schrift — Moses — widergebe. Augustin hält die Frage offen, denn bei ihr geht es um Rechthaberei aus Eigenliebe[59]. Alles aber hängt davon ab, daß wir von der Eigenliebe lassen: Non ego vita mea sim[60]. Der Preis ist hoch, Augustin berichtet, daß er lange zögerte vor der casta dignitas continentiae, serena et non dissolute hilaris, honeste blandiens[61]. Zwei Sätze des zehnten Buches zeigen die Spannung des aus dem Bösen sich lösenden Neubeginns: tetigisti me, et exarsi in pacem tuam[62] — Ubi ergo te inveni, ut discerem te, nisi in te supra me?[63]

4. Cassian geht es darum, wie das mönchische Leben in der sich bildenden Christianitas Gestalt gewinnen kann. Im Unterschied zur Wüste der Anachoreten leben die Mönche in Gallien gemeinsam und deutlich abgegrenzt von den Bischöfen unterstellten Christen. Obschon die Mönche nicht unmittelbar mit den anderen Christen zu tun haben, ergeben sich doch Fragestellungen des Zusammenwirkens. Cassians Werk wird zu einem Lebensbuch geistlicher Autorität überhaupt. Angesichts der Welt draußen braucht das Kloster eine starke Hand, aber die mönchische Askese ist nicht Selbstzweck. Vorrang hat die Liebe, zum Beispiel in der Form der Gastfreundschaft[64].

Augustins exemplarischer Neubeginn des einzelnen vor Gott muß sich vor jeder Verwechselbarkeit mit Autonomie, Eigenliebe hüten. Das Böse wird der Anlaß zur Gottesfrage, es weist auf eine absolut verpflichtende Ordnung.Offensichtlich ist das Böse, zugleich ganz unwirklich. Wir sind in einem «Possenspiel» gefangen[65]. Dieses Spiel ist eine konstitutionelle Strafe, an der der von Gott Gerufene (Tolle, lege) zu sich — über sich hinaus findet. In der

[58] Conf.10,23,33 f.
[59] Conf.12,23,32 ff.
[60] Conf.12,10,10.
[61] Conf.8,11,27. Vgl. A.van Hooff, Confessio 8, in: N.Fischer...(Hg.), Die Confessiones...a.a.O. Anm. S.393 ff., bes.375 f. Continentia ist Gabe, nicht Leistung.
[62] Conf.10,27,38.
[63] Conf.,10,26,27.
[64] Vgl. Ph.Rousseau, Ascetism, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian (Oxford University Press 1978) , der in Cassian einen Ausgangspunkt für den Widerspruch von Zönobiten und Anachoreten, von geistlicher Autorität und Priestertum sieht. Siehe auch Columba Stuart, Cassian the Monk (Oxford University Press 1998),S.26 ff.
[65] De civitate dei 12,14.

höchsten Steigerung der Einsicht noch lauert die superbia. Gott ist nicht zu fassen, er ist Grund, der einen Abgrund ahnen läßt. Das In-und Gegeneinander des gerechten und liebenden Gottes ist nicht aufzulösen. Es ist das Movens und die innere Grenze jeder Theologie, die nicht in Autonomie umschlagen will [66].

[66] In dem Widerspruch des gerechten und des gnädigen Gottes wollte man ein tragisches Konzept sehen. Hier zeigt sich die Verlegenheit in der Verwendung dieses Begriffes. Die genealogische Verstrickung (bei Augustin in der Erbsünde thematisiert) ist nur dann «tragisch», wenn davon ausgegangen wird, der Mensch sei gut. Damit wird eine Selbständigkeit arrogiert, die nach Augustin gerade nicht gegeben ist. Sie ist im Rahmen der Moderne vorausgesetzt, in der die technologische Utopie in der durchgängigen Mathematisierung der Weltverhältnisse durchgeführt wird.L.Goldmann sieht diese auch im Jansenismus wirksam — daher auch , daß, so gesehen, der Jansenismus nicht mehr augustinisch ist (Le Dieu caché, dt. Der verborgene Gott, Frankfurt a.M. 1973,S.62.Anm.19). Von daher versteht sich Goldmanns Pascal als tragischer Denker. (Grundsätzlich ist bei Pascal die von Goldmann für die Moderne zurecht diagnostizierte Transformation von Spiritualität in technologische Rationalität nicht vorausgesetzt, sondern das Thema.)Auf jeden Fall erledigen sich Versuche, Augustin als «tragischen Denker» zu sehen (vgl. bspw. P.Rigby, Original Sin, in: A.D.Fitzgerald (Hg.), Augustine through the Ages. An Encyclopedia (Grand Rapids, Mich. 1999),S.607 ff.

A presença de Santo Agostinho na Filosofia Medieval Portuguesa

Maria de Lourdes Sirgado Ganho
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

Introdução

Santo Agostinho é, indubitavelmente, uma figura marcante na filosofia portuguesa medieval, de tal modo que podemos traçar um itinerário da sua presença, que se estende do período anterior à nacionalidade, momento em que redigia *A Cidade de Deus*, até ao final da Idade Média portuguesa. Nesse sentido, porque a sua presença é real e muito constante, iremos surpreendê-la, fundamentalmente, em três autores significativos da nossa tradição filosófica, sabendo que estamos longe de ser exaustivos, quanto a esta problemática. Começaremos por mencionar Paulo Orósio (século V), em seguida São Martinho de Dume (século VI), por fim colocando-nos no início da nacionalidade, faremos referência a Santo António de Lisboa (final do século XII e início do século XIII), para quem o seu mestre espiritual foi o Bispo de Hipona.

Paulo Orósio

Paulo Orósio, presbítero da região de Braga, foi contemporâneo de Santo Agostinho, ainda que mais novo. E as principais referências à sua figura vêm-nos, precisamente, do Bispo de Hipona.

Embora sejam escassos e fragmentados os dados relativos à sua vida, podemos afirmar que viveu, aproximadamente, entre 380-384 e 423, portanto num momento histórico conturbado, de queda do Império Romano do Ocidente, em que a Galécia é invadida pelos Suevos.

Orósio era um romano cristão, detentor de uma sólida cultura romana, bem como possuía uma formação eclesiástica notável, estando atento a tudo aquilo que se passava à sua volta, procurando interpretá-lo em chave cristã.

Passemos, então, ao testemunho de Santo Agostinho sobre este autor. Na primavera de 415, numa carta intitulada, *De origine animae hominis*, dirigida a São Jerónimo, refere: «Chegou até mim Orósio, jovem religioso, irmão na paz católica, filho pela idade e compresbítero nosso por dignidade, de espírito vivo, de palavra fluente, brilhante no estudo. Vaso útil na casa de Deus, está desejoso de refutar as falsas e perniciosas doutrinas que tornaram muito mais infelizes as almas dos hispanos, do que os gládios dos bárbaros que trucidaram os seus corpos. Veio até mim desde o litoral do Oceano, movido pela fama, esperando ouvir-me expor algumas coisas que quer conhecer. E já recolheu alguns frutos. Em primeiro lugar, não acreditar muito na minha fama. Em seguida, ensinei-o quanto pude, quanto não pude mostrei como aprendê-lo. Finalmente, exortei-o a ir até ti. Recebeu o meu conselho e preceito com gosto e obediência e, então, roguei-lhe que de regresso à pátria passasse por aqui» [1].

Numa outra carta, datada de Hipona 415, Santo Agostinho dirige-se a Evódio, afim de responder a questões por ele levantadas. Nesta, fazendo referência ao seu contacto com São Jerónimo, menciona Paulo Orósio: «Não quis perder a ocasião que me oferecia o presbítero Orósio, um jovem muito santo e estudioso, que veio até mim desde a última Espanha, quer dizer, desde o litoral do Oceano, apenas movido pelo ardor inflamado de conhecer as Santas Escrituras. Persuadi-o a visitar Jerónimo. Este Orósio fez-me perguntas sobre a heresia dos priscilianistas e sobre algumas opiniões de Orígenes, que a Igreja não aceita. Respondi às suas perguntas, num livro não grande, com a brevidade e perspicácia que pude» [2].

Estas duas menções explícitas a Orósio são feitas no seguimento da consulta deste a Agostinho, acerca do erro dos priscilianistas e origenistas. Mas escutemos o presbítero bracarense: «Fui enviado a ti por Deus; de ti por Ele alimento a esperança, ao considerar o modo como aconteceu o eu ter chegado até aqui. Reconheço porque vim: sem vontade, sem necessidade, sem consenso, parti da minha pátria, impelido por uma força oculta, até vir parar à praia desta terra. Aqui finalmente pude encontrar a razão de tudo isto ao mandarem-me vir ter contigo» [3].

Em meu entender, estes três textos mostram, de um modo muito claro, o

[1] Santo Agostinho, *Ad Hieronymum libri duo, unus de origine animae et alius de sententia Iacobi* (Carta 166 a Jerónimo, *Libro sobre el origen del alma del hombre*, in «Obras Completas de San Agustin», Madrid, BAC, 1990, vol.38, p. 554-555.

[2] Idem, Carta 169 a Evodio, in Op. Cit., vol.38, p. 613-614.

[3] Paulo Orósio, *Consultatio sive commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscilianistarum et origenistarum*, trad. port. Lúcio Craveiro da Silva e Bernardino Fernandes, *Consulta ou relação de Orósio a Agostinho acerca do erro dos priscilianistas e origenistas*, «R.P.F.», Braga, 60(4), 1999, p. 550-554.

contacto directo, podemos mesmo dizer, pessoal, entre Orósio e Santo Agostinho. O encontro entre os dois ter-se-á dado quando o primeiro entrega ao Bispo de Hipona a sua lista de heresias, ou seja, o opúsculo *Consultatio sive Commonitorium Orosii ad Augustinum de errore priscillianistarum et origenistarum.*

De facto, não se sabe bem se este opúsculo foi redigido por sua iniciativa ou a pedido do próprio Santo. Contudo, para o caso em apreço, o mais importante é que nele se expressa a preocupação em descrever e identificar o erro presente nas heresias priscilianista e origenista, sendo que a informação carreada acerca da primeira se reveste de importância para a compreensão da História Religiosa na Galécia, pois o priscilianismo afirmou-se com grande vigor nesta região, durante cerca de duzentos anos (séculos IV a VI), tendo sido erradicado no século VI com a actuação de São Marinho de Dume. Ora, no século V Orósio mostra uma preocupação que está em sintonia com a realidade concreta que se vivia na região de onde é oriundo.

Simbolicamente, esta Consulta, por parte de Orósio e a resposta de Agostinho, assinalam um primeiro encontro da cultura do «período anterior à formação do Estado» português [4], momento a que Francisco da Gama Caeiro apelidou de «raízes da filosofia portuguesa», com o próprio pensamento do Bispo de Hipona, interessado em fazer luz sobre estas problemáticas.

Mas este encontro entre contemporâneos não se encerrou aqui, pois prolongou-se quando do regresso de Orósio da Terra Santa, onde contactou com São Jerónimo, tendo dado origem à redacção da sua obra prima *Historiarum adversus paganos libri septem*, que, como nos menciona na própria obra, foi redigida a pedido de Santo Agostinho: «Submeti-me às ordens da tua Paternidade, bem-aventurado Agostinho» [5] e, ainda, «Com a ajuda de Cristo e obedecendo ao que me recomendaste, bem-aventurado pai Agostinho, expliquei desde as origens do mundo até aos nossos dias, i.e., durante 5618 anos, as manifestações da ambição e os castigos dos homens pecadores» [6].

A fim de nos apercebermos da importância do seu relacionamento com o Bispo de Hipona, referência importantíssima nessa altura para toda a cristandade, vale a pena citar Lúcio Craveiro da Silva acerca da sua vida:

«Apenas sabemos ao certo que em fins de 414 (a sua idade então andaria à volta dos 30 ou 33 anos) atravessa o mar para consultar Santo Agostinho em Cartago e Hipona; que em 28 de Julho de 415 se encontrava em Jerusalém,

[4] Cf. Pedro Calafate (Director), *História do Pensamento Filosófico Português*, Lisboa, Caminho, 1999, vol.I.

[5] Paulo Orósio, *História Contra os Pagãos*, trad. port., Braga, Universidade do Minho, 1986, p. 21.

[6] Idem, *Ibidem*, p. 454.

onde participou activamente no colóquio sobre Pelágio; que entre Setembro e Dezembro de 415 publicou o *Liber apologeticus*, que por Janeiro de 416 inicia a sua viagem de retorno e se instala em Cartago, onde de 416 a 417 redige o seu principal livro *História Contra os Pagãos*, em pouco mais de um ano»[7].

Sem me deter muito num comentário à importância desta obra, gostaria de sublinhar o contexto em que surge, pois mais uma vez Santo Agostinho desempenha um papel determinante, quanto à sua redacção. De facto, como já mencionei, Orósio refere que redigiu esta obra a pedido de Santo Agostinho. Mas qual o propósito? Porquê este pedido?

A resposta não é linear, mas no momento em que Orósio redige o seu tratado de história universal, de matriz cristã e que confere um papel optimista aos bárbaros, responsabilizados pelos romanos quanto à queda do império romano, Santo Agostinho está a preparar o livro XI da sua obra *A Cidade de Deus*.

Nesta obra, Agostinho preocupa-se em pôr em evidência que tudo se ordena para Deus e que tudo entra nos inefáveis desígnios de Deus. No *De Civitate Dei* a vida da humanidade, tomada no seu todo, é concebida como um suceder nos séculos e o movimento desta deve ser um caminhar para Deus, com vista à salvação. Ora, Santo Agostinho fundamenta esta sua concepção, essencialmente, a partir da sua experiência filosófica e teológica.

No entanto, é necessária uma outra fundamentação, a outro nível, ou seja, é preciso fundamentar historicamente que Deus age providencialmente na história, que esta não é o fruto do acaso, mas do seu plano para o mundo: «E Deus criou o mundo por um acto de vontade. Reuniram-se as provas — e com elas se pode também provar que o único e verdadeiro Deus criou um plano segundo o qual ordenou o mundo e as criaturas (...)»[8].

De um modo muito sintético, podemos afirmar que a obra *História contra os Pagãos* fundamenta historicamente aquilo que Santo Agostinho tinha afirmado e fundamentado, essencialmente, do ponto de vista filosófico e teológico.

Para concluir, acerca deste encontro entre Orósio e Santo Agostinho, podemos pôr em evidência dois pontos: não há dúvida que houve contacto directo entre os dois, provado pelos escritos de ambos; a obra prima de Orósio *Historiarum adversus Paganus* e o *De Civitate Dei* de Santo Agostinho, procuram, por vias de aproximação diferentes, fundamentar uma mesma realidade, embora, historicamente o presbítero bracarense tenha ultrapassado os desígnios que o Bispo de Hipona lhe tinha solicitado.

[7] Lúcio Craveiro da Silva, *Cristianismo e história: Orósio*, in «História do Pensamento Filosófico Português», p. 117.

[8] Paulo Orósio, *Op. Cit.*, p. 361.

Se a obra de Santo Agostinho se impôs como a grande referência para o cristianismo no Ocidente, não há dúvida que a obra de Orósio foi o grande manual de história universal e cristã, que procura dar conta de todos os povos e reinos conhecidos na altura, desde Adão e Eva até aos seus dias, procurando justificar, frente aos romanos, que os cristãos não são os responsáveis pela queda do Império Romano. De facto, há aqui uma perspectiva optimista quanto ao papel dos bárbaros na história, pois a sua acção também entra nos inefáveis desígnios de Deus: «Assim, por inefável desígnio de Deus, aconteceu que, então, dois povos dos Godos, conduzidos pelos seus dois mui poderosos reis se espalhavam enfurecidos — através das províncias do Império Romano»[9].

Esta obra, com efeito, apresenta uma perspectiva inovadora para a época, pois é nela que surge a ideia de história universal, de matriz cristã, mas que se oferece à adesão dos não crentes, ou pagãos. Apresenta-nos também uma filosofia da história, na medida em que interpreta metafisicamente o sentido da própria história. E será por isso que este é o manual que, até ao Renascimento, toda a Idade Média irá ler, citar e comentar.

São Martinho de Dume

São Martinho de Dume é, sem a menor dúvida, uma figura marcante da cultura e da região da Galécia, sendo considerado um dos Padres da Igreja da Península Ibérica[10].

Natural da Panónia (actual Hungria), ou descendente de panónios, segundo a tese mais provável de Luís Ribeiro Soares, nasceu entre 518 e 525, tendo chegado à zona de Braga cerca de 550. Foi primeiro Bispo de Dume e mais tarde Arcebispo de Braga. Faleceu a 20 de Março de 579[11].

Homem de acção, toda a sua actuação se processa na Galécia, por isso o considerarmos uma das raízes do pensamento português. Os seus escritos nascem sempre de uma necessidade de reforma social, quer a nível dos costumes, quer das instituições religiosas. Esta sua vertente prática é sustentada por uma vasta cultura humanística e cristã, sendo um conhecedor da Patrística, com es-

[9] Idem, *Ibidem*, p. 437.

[10] Cf. C. Barlow, *The Fathers of the Church. Iberian Fathers*, Washington, The Catholic University of America Press, 1969.

[11] Cf. Luís Ribeiro Soares, *A Linhagem Cultural de São Martinho de Dume*, 2.ª ed., Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1997, p. 16-17.

pecial relevo para a figura de Santo Agostinho, que do ponto de vista teológico exerceu um claro ascendente sobre o seu pensamento.

Conhecido com o apóstolo dos Suevos, quando chega a esta região, Charico, rei dos Suevos, era ariano, mas tinha prometido que se converteria ao cristianismo católico se o seu filho se curasse da lepra. O filho do rei cura-se e este último cumpre a palavra dada, Assim, converte-se e é baptizado, e com ele converte-se também a corte e o povo. Ora, é neste contexto que actua São Martinho: quando chega à Galécia os Suevos eram arianos que coexistiam pacificamente com os galaicos e os romanos, que eram católicos.

A partir da conversão dos Suevos vai processar-se toda a sua actuação, como conselheiro espiritual, consolidando-se o cristianismo católico, acabando com as heresias, tanto a arianista como a priscilianista.

São Martinho de Dume conhecia bem a cultura clássica, tendo trazido consigo cópia de códices latinos e orientais, de carácter monástico, canónico, catequético, moral e filosófico [12].

A sua obra, toda ela produzida na região da Galécia, está orientada para a acção concreta. Os seus opúsculos, com efeito, ou visam estabelecer uma estrutura religiosa, ou têm como objectivo a reforma da sociedade, em sintonia com os preceitos cristãos. A sua obra pode ser dividida em tês grandes classificações: de carácter ascético-moral, canónico-liturgicas e poesias.

No que diz respeito ao caso em apreço iremos deter-nos nas primeiras, tendo em vista os seus opúsculos morais, sobretudo aqueles em que o dado cristão é patente, a saber: o tríptico sobre a humildade e o *Da instrução dos rusticos*. Com efeito, nas obras morais é necessário reconhecer uma dupla influência: a senequista, presente no *De ira* e na *Formula vitae honestae* e que assinala a *humanitas* no seu pensamento, e a agostiniana, em que os opúsculos *Pro repellenda Iactantia*, *Idem de superbia* e *Exhortatio humilitatis*, que constituem um tríptico, e também a obra *De correctione rusticorum*, apresentam uma fundamentação que recorre à autoridade da Sagrada Escritura [13].

Deixando de lado a primeira influência, a senequista, iremos centrar-nos na segunda, onde a presença de Santo Agostinho é marcante. De facto, no tríptico sobre a humildade, Luís Bernardo põe em evidência a presença agostiniana a três níveis: antropológico, teológico e pastoral [14].

[12] Cf. Manuel Justino Maciel, *O «De Correctione Rusticorum» de São Martinho de Dume*, Braga, 1980, p. 14 (sep. Ver. «Bracara Augusta», 34, 1980).
[13] S. Martinho de Dume, *Opúsculos Morais*, ed. bilingue, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1998.
[14] Cf. Luís Manuel Bernardo, *Introdução: Um tríptico sobre a Humildade*, in «Opúsculos Morais», p. 18-23.

Presente em todos os textos, destaca-se a dialéctica do amor triplo: a Deus, ao próximo e a si próprio, problemática que em matriz agostiniana também Santo António de Lisboa, mais tarde, no século XIII, irá privilegiar. Mas, no plano antropológico a distinção corpo carnal e corpo espiritualizado [15], Cristo como o mediador privilegiado entre o homem e Deus, a tripla dimensão temporal, que também está mencionada na sua obra de pendor senequista *Regra da vida virtuosa*: «Se és prudente, a tua alma será organizada nos três períodos de tempo: ordena o presente, previne o futuro, recorda o passado» [16], a valorização da interioridade como via de acesso à verdade [17].

Do ponto de vista teológico, a concepção do pecado original como incontornável, a opção por uma teologia da luz: os «poderes luminosos do alto» [18], a própria valorização da virtude da humildade como central: «Todas as outras virtudes nos podem incitar à perfeição por caminhos elevados e difíceis. Só a humildade está ao nível do chão e, embora pareça inferior às outras, é na realidade mais elevada que o Céu, pois conduz o homem ao seu reino descendo e não subindo» [19]. De facto, a humildade, virtude central na regra dita de Santo Agostinho, tão valorizada também nas *Confissões*, é um dos caminhos privilegiados para se atingir a perfeição.

Quanto ao aspecto pastoral, a concepção agostiniana do «orador sagrado», o qual visa persuadir pelo poder da palavra, conduzindo até à verdade que o cristianismo apresenta, também está presente, nomeadamente numa outra obra, importante para a compreensão da influência de Santo Agostinho no seu pensamento, a saber: *Da instrução dos rústicos*.

Esta obra, *De correctione rusticorum*, é um opúsculo no qual a presença de Santo Agostinho é marcante, como iremos salientar. Com efeito, encontramo-nos perante uma instrução pastoral, em forma de sermão, que tem como destinatários os rústicos, ou seja, os aldeãos, neste caso da zona da Galécia: «mas, porque convém apresentar-lhes uma breve notícia acerca do que aconteceu desde o princípio do mundo, adaptada à sua sensibilidade, foi-me necessário resumir a imensa floresta dos tempos e dos acontecimentos passados, num compêndio abreviado e simples, e cozinhar com uma linguagem rústica o alimento dos rústicos. Com a ajuda de Deus será esta a urdidura da tua pregação» [20].

[15] S. Martinho de Dume, *Op. Cit.*, p. 71.
[16] Idem, *Ibidem*, p. 33.
[17] Idem, *Ibidem*, p. 87.
[18] Idem, *Ibidem*, p. 75.
[19] Idem, *Ibidem*, p. 89.
[20] Idem, *Ibidem*, p. 93.

Como podemos verificar, a intenção da obra é, num estilo catequético, muito simples, mostrar o que é próprio do ser-se cristão. Está-se perante gente que sendo recém-cristianizada, ou nalguns casos mesmo cristã, ainda tem arreigados costumes que não são compatíveis com esta condição. Nesse sentido, há, por um lado, a preocupação em identificar o essencial do cristianismo e, por outro, mostrar que há comportamentos que mais não são do que crendices, os quais estão em desacordo com o próprio cristianismo.

Estamos, sem dúvida, perante uma crítica construtiva, tolerante, mas incisiva, aos costumes dos pagãos. Interessante é ver como São Martinho critica o hábito de dar aos dias da semana o nome de deuses da mitologia greco-latina, aspecto que perdura ainda hoje nas línguas espanhola, italiana, francesa, inglesa, mas que não encontra eco na língua portuguesa que usa outra terminologia. Mas escutemos o Santo, a propósito desta problemática: «(...) têm irritado Deus e não crêem, com todo o coração, na fé de Cristo, mas são dúbios, a ponto de darem os nomes próprios dos demónios a cada um dos dias e chamam-lhes dia de Marte, de Mercúrio, de Júpiter, de Vénus e de Saturno, eles que não fizeram nenhum dia, mas foram homens péssimos e celerados entre a gente grega» [21]. Também são criticadas outras práticas idolátricas como o celebrar o dia dos ratos e das traças: «e com que mágoa devemos referir-nos àquele estultíssimo erro de observarem o dia das traças e dos ratos, e poder-se-á dizer que um homem cristão venera as traças e os ratos, em vez de Deus?».

Como podemos perceber, a preocupação de São Martinho de Dume consiste em consolidar a piedade cristã, chamando a atenção para a importância do baptismo, como pacto entre o homem e Deus, o significado do Credo ou do Padre Nosso: «por isso vos rogamos, caríssimos irmãos e filhos, que tenhais presente na vossa memória estes preceitos que Deus se dignou outorgar-vos, através de nós, humildes e pequenos, e penseis no modo de salvar as vossas almas, a fim de não vos preocupardes tão-só com esta vida presente e com a transitória utilidade deste mundo, mas para que recordeis aquilo em que prometestes acreditar no símbolo, ou seja, a ressurreição da carne e a vida eterna» [22].

Ora, este sermão não surge desenraizado, nem do contexto da zona da Galécia, como já mencionei, nem do contexto mais globalizante que diz respeito à catequese eclesial. Santo Agostinho também tinha redigido, com o mesmo objectivo, uma obra intitulada *De catechizandis rudibus*, com a intenção explícita de adaptar o estilo ao auditório, ou seja, ter em atenção o nível de compreensão dos ouvintes, os rústicos [23]. São Martinho de Dume, por sua vez, usa o texto agostiniano com a liberdade que era característica desta época, de tal modo que é possível, em certos passos, cotejar os dois textos [24]. De facto, no que diz respeito ao objectivo central do opúsculo, São Martinho é influenciado por Santo Agostinho, mas adapta o seu discurso aos seus destinatários.

Para concluir acerca da presença de Santo Agostinho no pensamento de São Martinho de Dume, não é despiciendo referir que a nível da sua formação teológica o Bispo de Hipona emerge como uma fonte essencial do seu pensamento e mesmo da sua actuação.

Santo António de Lisboa

Referir a presença de Santo Agostinho no pensamento de Santo António é tarefa muito vasta, que o âmbito de uma conferência não comporta, devido à complexidade e diversidade das problemáticas em questão. Para usar uma metáfora, direi que no pensamento do Santo português, a presença agostiniana constitui-se como uma espécie de esqueleto, enquanto outras fontes, outras influências e preocupações, algumas bem actuais para a época de António, são a carne que vem preencher os espaços deixados pela ossatura.

Tudo é importante, mas há que atender ao que sustenta, ao travejamento que o esqueleto é e aí, sem dúvida, Santo Agostinho é a principal referência: «Santo Agostinho é um dos seus mestres, não apenas por ser patrono da Ordem dos Cónegos Regrantes, em que primeiro ingressou e que o tinha por luzeiro supremo, mas em especial pelo humanismo religioso do mestre que o discípulo tão profundamente apreciou e absorveu» [25].

Vejamos, então, alguns dados pertinentes, para uma compreensão da problemática em apreço. Santo António, terá nascido cerca de 1192 em Lisboa e faleceu a 13 de Junho de 1231 em Pádua. Aos dezasseis anos ingressou no Mosteiro de São Vicente de Fora, em Lisboa, de Cónegos Regrantes de Santo Agostinho e, como não podia deixar de ser, a marca do Patrono da Ordem faz-se imediatamente sentir, de tal modo que mais tarde, já como franciscano, como que o re-interpreta à luz desta nova vivência, mas sem nunca o abandonar. Dois anos mais tarde, vai para o Mosteiro de Santa Cruz de Coimbra,

[21] Idem, *Ibidem*, p. 99.
[22] Idem, *Ibidem*, p. 109.

[23] Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, *Introdução: Contra as Superstições*, in «Opúsculos Morais», p. 23-25.
[24] Cf. Manuel Justino Maciel, *Op. Cit.*, p. 44-46.
[25] Francisco da Gama Caeiro, *Fontes Portuguesas da formação cultural do Santo*», in «Santo António de Lisboa», Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995, vol.II, p. 322.

também regrante de Santo Agostinho e aí, dedicado à oração e ao estudo, aprofunda o conhecimento relativamente ao pensamento teológico e filosófico daquele que irá ser efectivamente o seu mestre espiritual, ainda que assimilado de um modo muito próprio, que lhe confere plena actualidade para a época em que viveu, início do século XIII.

Francisco da Gama Caeiro, na sua obra incontornável para se conhecer o pensamento do nosso Santo, põe em evidência as fontes do seu pensamento e, ao mesmo tempo, menciona as leituras que o terão influenciado e isto a partir das obras disponíveis nestes dois centros religiosos [26]. De facto, o inventário das obras disponíveis nas Livrarias destes dois Mosteiros, no tempo do Santo, mostra bem como Agostinho é um dos autores lidos, meditados e comentados.

Sem dúvida, Santo Agostinho é a principal fonte do seu pensamento, não só porque é o autor mais citado na sua obra constituída na totalidade por *sermões* e para isso basta consultar os índices da edição crítica ou da edição portuguesa preparada por Henrique Pinto Rema, mas também, e este aspecto é mais estrutural, porque é aquele que o marca espiritualmente, no sentido em que é «assimilado» numa síntese nova e, portanto, diferente, de acordo com as novas preocupações da época. Mas, a influência da espiritualidade agostiniana dá-se a diferentes níveis.

Do ponto de vista filosófico, Francisco da Gama Caeiro, num estudo intitulado *Presença de Santo Agostinho no pensamento filosófico português* refere o seguinte: «A primeira ilustração do socratismo cristão na nossa cultura medieval constitui uma indelével marca agostiniana que aparece com Santo António de Lisboa» [27]. Ora, o Professor Gama Caeiro, no comentário à obra antoniana, põe em evidência a valorização da interioridade como via de acesso à verdade, bem como a assimilação que o nosso Santo faz desta problemática, em sintonia com o pensamento do Bispo de Hipona.

Também Henrique de Noronha Galvão, do ponto de vista teológico, menciona a marca agostiniana no seu pensamento, num estudo intitulado *Influências agostinianas na doutrina trinitária de Santo António* [28]. Outras referências menos sistematizadas encontramos nos seus comentadores.

De um modo muito geral e em função dos exemplos aduzidos, podemos considerar que Santo Agostinho é uma fonte teológica, filosófica e espiritual do Doutor Evangélico.

[26] Cf. os inventários das Livrarias dos Mosteiros de São Vicente de Fora e de Santa Cruz de Coimbra, em apêndice ao texto anteriormente citado: Idem, *Ibidem*, p331-344..

[27] Idem, *Dispersos II*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 183.

[28] Cf. Henrique de Noronha Galvão, *Influências Agostinianas na Doutrina Trinitária de Santo António*, in «Colóquio Antoniano», Lisboa, Câmara Municipal de Lisboa, 1982, p. 115-130.

Assim sendo, iremos salientar a espiritualidade antoniana enquanto marcada pela agostiniana virtude da humildade, pela dialéctica do amor, bem como pela problemática da *imago Dei*. De facto, para o Doutor da Graça, humildade e amor-caridade co-implicam-se e mediante eles é possível compreender o homem, espiritualmente, como ser eminentemente relacional, assinalando-lhe um percurso de clara matriz existencial, onde uma dialéctica da negatividade e da positividade se expressa de um modo transparente. Para ambos é central a dialéctica do pecado e da redenção, tendo em consideração a problemática da tensão entre *imago Dei* e *regio dissimilitudinis*.

No que diz respeito à virtude da humildade já vimos, com São Martinho, que ela é central na economia do pensamento de santo Agostinho, como caminho para a perfeição. Ora, para Santo António a «humildade raiz de todas as virtudes» [29] inscreve-se também no itinerário de aperfeiçoamento pessoal, seguindo o ensinamento do mestre para quem esta virtude era também a primeira. Diz-nos Francisco da Gama Caeiro: «Santo Agostinho ensinara que o caminho para a santificação consistia: primeiro na humildade; segundo, na humildade; e terceiro, na humildade» [30]. Com efeito, o Doutor Evangélico, na sua obra sermonística, faz um constante apelo a esta virtude, que re-inseriu no itinerário de perfeição interior centrado na franciscana imitação de Cristo e que o conduz a afirmar: «(...) os vários testemunhos de Cristo, tais como a humildade, a pobreza, a paciência e a obediência» [31].

Quanto à dialéctica da negatividade e da positividade, ou seja, recondução do homem do pecado à redenção, podemos considerar que há no nosso Santo um claro gosto pela antítese, marca também agostiniana, como é sabido. A título de exemplo: carnal/espiritual; pecado/redenção; vida exterior/vida interior; pão material/pão espiritual. Muitas outras antíteses poderiam ser aduzidas. Estas, contudo, assinalam uma concepção dialéctica da realidade humana, cujo verso e reverso é salientado, de tal modo que o homem é esse ser que vive, existencialmente, na tensão entre o que o empobrece espiritualmente, que por isso, o relega para a *regio dissimilitudinis*, tema de pendor agostiniano, que Manuel da Costa Freitas já tratou em Santo António [32], e o ser *imago Dei*, sendo este o verdadeiro destino do homem.

Tal como para o Doutor da Graça, a problemática da *regio dissimilitudinis*,

[29] Santo António de Lisboa, *Obras Completas*, edição bilingue, Porto, Lello, 1987, vol.I, p. 46.

[30] Francisco da Gama Caeiro, *Santo António de Lisboa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995, vol.I, p. 127.

[31] Santo António de Lisboa, *Op. Cit.*,vol.I, p. 509.

[32] Cf. Manuel da Costa Freitas, *O Tema da 'Regio Dissimilitudinis' nos Sermões de Santo António*, in «Colóquio Antoniano», p. 131-140.

no Doutor Evangélico, é suscitada pela tomada de consciência do intervalo entre homem e Deus, abismo marcado pelo pecado, que ontologicamente relega o homem, criado à imagem e semelhança de Deus, para a região da dissemelhança, de tal modo que pecando obscurece em si a imagem de Deus e perde a semelhança. Ora, a dialéctica do pecado e da redenção vem, exactamente, acentuar que, pelo esforço de regeneração e com o apoio da Graça, é possível desocultar e imagem e restabelecer a semelhança. Está aqui implicada a questão da elevação espiritual [33].

António descreve a miséria da condição humana, onde o pecado, a violência, o ódio se afirmam, mas ao mesmo tempo acentua o facto de estes poderem ser progressivamente anulados pela vontade dirigida para o bem, para a realização e promoção da imagem que o homem trás em si de Deus e isto com o concurso da Graça.

No cume desta dialéctica de espiritualização e aperfeiçoamento está o amor, a Deus na sua absolutidade ao próximo enquanto mediação para a realidade divina. É este o amor gémeo, como nos diz António: «(...) a caridade de Deus e do próximo. Ela conduz à perfeição todo o homem» [34] e citando o seu mestre refere, «O fruto, porém, da Espírito é a caridade, que Santo Agostinho chama voto do ânimo gozar Deus por si mesmo e o próximo por causa de Deus» [35].

Para concluirmos acerca da presença de Santo Agostinho no pensamento de Santo António, há que salientar o facto de, em ambos, o intuito que guia a respectiva reflexão ser o de, mediante a palavra e sua concretização em obras, apontar ao homem o caminho da perfeição e salvação. Esta perfeição terá de estar em sintonia com o dado cristão sendo, por isso, essencial a interpretação da Sagrada Escritura como fonte de sabedoria.

Conclusão

Como conclusão desta comunicação, gostaria de salientar que a presença agostiniana na filosofia portuguesa não se esgota nestes três pensadores, pois ela é uma referência constante na Idade Média portuguesa. Por exemplo, e para mencionar os autores mais significativos, Álvaro Pais, D. Duarte, bem como a

[33] Cf. *Confessionum*, VII, X, 16, onde Santo Agostinho retomou de Plotino esta expressão e lhe confere um alcance cristão.
[34] Santo António de Lisboa, *Op. Cit.*,vol.I, p. 353.
[35] Idem, *Ibidem*,vol.II, p. 95.

obra anónima *O Horto do Esposo*, dão conta desta inequívoca presença. De algum modo e até ao surgir da Escolástica, Santo Agostinho é uma referência constante e fundamental, que em seguida se mantém, nalguns casos de uma forma mais silenciosa, projectando-se a sua influência nas Idades Moderna e Contemporânea.

A Noção de Tutoria nas *Confissões*

Maria de Jesus Lorena Brito
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

O lugar de Agostinho na educação do ocidente, exigia uma referência, ainda que breve, à dimensão pedagógica do seu pensamento, não só por ter modelado a cultura dos novos tempos, mas porque foi à raíz da relação pedagógica, lançando os alicerces de uma filosofia da educação que permanece actual.

A pedagogia desdobra-se em múltiplas facetas ao longo da obra agostiniana, permitindo uma leitura simultaneamente una e divergente, a partir de um núcleo comum, constituído pelo desenvolvimento bio-psiquico-espiritual do ser humano. Mas é sobretudo nas *Confissões*, onde encontramos reunidos elementos mais eloquentes que deixam transparece a sua génese e natureza, bem como os níveis atingidos, ao acompanhar o crescimento de Agostinho, e o seu despertar para a vida espiritual, centrado na experiência da conversão.

O domínio pedagógico oferece à reflexão agostiniana elementos de confronto muito diferentes do mundo natural. É a esfera onde a autoria geracional se completa no exercício da autoridade educadora e esta se defronta com afirmações várias de rebeldia que não pode ser vencida pela submissão, ao modo do governo necessário do mundo natural, mas apenas orientada, encaminhada por conciliação suscitada e procurada, em contexto pessoal.

Configura uma área de relação fundada na responsabilidade do cuidado e amparo dispensados ao que é frágil como a criança, porque vive na cisão entre o vital e o espiritual: a tendência espontânea e o domínio voluntário de si, o apego à gratificação imediata e a plenitude gozosa, a ignorância e a contemplação, o exterior e o interior, o peso e o amor, etc., etc.. Considera-se, hoje, que a razão de ser da pedagogia reside prioritariamente no reconhecimento das fases da vida pré-adulta. Nada mais próprio do pensamento agostiniano cujas

fronteiras se situam entre a infância dada e a infância recuperada, recreada com o suporte de uma acção pedagógica amorosa, sabiamente conduzida.

É neste contexto, que a pedagogia pode funcionar, nas *Confissões*, como pólo analógico, facilitando a dificuldade hermenêutica de fazer transparecer o que em si é *secretíssimo* e *oculto*. Mas se a pedagogia cumpre esta função interpretativa, ao ajudar a fundar, refunda-se por sua vez, recolhendo os dividendos da reflexão que transformou a acção da providência omnipotente em relação pessoal, erigindo a tutoria como paradigma de educação, divina e humana.

Nas *Confissões*, a pedagogia é para Agostinho caminho realizador à interioridade do ser existente e orientação desse caminho à plenitude contemplativa. A filosofia antiga, de Sócrates a Plotino, já tinha gizado a via perfectiva da intimidade, mas a novidade agostiniana está em ter captado a tensão dual deste processo, na interioridade, fazendo dele a realização duma história singular. A sua originalidade, neste campo, consiste na arte de conciliar a acção tutelar e um itinerário transfigurador num *concursus* concriador, simultaneamente próximo porque interior e distante porque transcendente. É este *concursus* que designo por *tutoria*, a forma de relação pedagógica mais pessoal, e que procuro mostrar como se desenvolve em várias obras, a partir da experiência da conversão, e encontra nas *Confissões* o momento paradigmático.

A génese da pedagogia tutorial agostiniana radica na experiência da conversão [1]. Iniciada no quadro ascético-perfectivo do neo-platonismo com a superação do maniqueísmo, do cepticismo e do estoicismo, a conversão significa para Agostinho a descoberta da intimidade: «entrei dentro de mim» [2]. Mas não representa só o encontro consigo mesmo, foi também condição da captação duma *presença* (termo que Agostinho utiliza inúmeras vezes ao longo das *Confissões*), presença *imanente* [3], que considera «mais íntima que o seu próprio íntimo» [4]. Mas se a conversão foi recolhimento, foi também experiência de acolhimento, auxílio, protecção: «só tu estás presente mesmo àqueles que se fazem distantes de ti» [5]. É nesta experiência interior, imanente e

[1] G. MADEC em *Le Dieu d'Augustin*, Paris, Éditions du Cerf, 1988, p. 63, explica este acontecimento como a descoberta da «pura espiritualidade do espírito humano e de Deus transcendente» e como «o choque libertador». Esta concepção é fundamental como suporte de uma nova forma de orientação pedagógica.

[2] *Confissões*, VII, X, 16: intraui in intima mea.

[3] *Confissões*, VII, X, 16: intraui et uidi qualicumque oculo animae. Sobre a concepção agostiniana de *presença imanente e pessoal*, cf. P. COURCELLE, *Recherches sur les «confessions» de saint Augustin*, Paris, De Boccard, 1950, pp. 393-404.

[4] *Confissões*, III, VI, 11: interior intimo meo.

[5] *Confissões*, V, II, 2: et solus es praesens etiam his, qui longe fiunt a te.

transcendente, fundamentalmente dual e polar que radica a pedagogia agostiniana e é daqui que vai extrair as consequências para a reflexão futura, situado no recinto da sua intimidade e distanciado do mundo material.

Agostinho não atribui apenas ao progresso ascético da razão esta acontecimento. Havia que construir a sabedoria em novos moldes, encontrar outros percursos consentâneos com a intuição inicial. A génese da pedagogia reside na experiência da conversão, mas o seu desenrolar está preso à ideia de providência, e esta em tensão com o livre arbítrio.

A descoberta da intimidade como radicalmente diferente da exterioridade, ou do espírito como radicalmente diferente da matéria, impõe repensar o sentido da acção providente para um ser dotado de vontade livre. Uma acção pedagógica sobre o espírito não pode ser determinante de modo idêntico ao da natureza [6].

Logo nas primeiras linhas da primeira obra escrita em Cassiciaco, *Contra academicos*, dedicada a Romaniano seu protetor e amigo, Agostinho manifesta o desejo de que a divina providência (*cura*) o ponha no caminho de si mesmo [7]. Esta expressão denota o problema com que se debate Agostinho e origina a emergência progressiva duma concepção de acção condutora empenhada no cuidado das coisas humanas singulares. Se por providência, entendermos uma ordem necessária imanente ao cosmos, o governo do mundo atestado na sua perfeição e beleza, e o ser humano como parte integrante desse cosmos, não fica espaço para a contingência e a imprevisibilidade da acção humana e sobretudo para a existência do mal.

Do ponto de vista pedagógico, a solução agostiniana desenvolvida no *Livre arbítrio* é fulcral e conduz a uma distinção clara da providência para o cosmos e da providência conciliável com a acção humana, permitindo espaço de indeterminação, erro, pecado, culpa, reparação, responsabilidade da vontade. Assim, dirá nas *Confissões*: «e todavia eu pecava, Senhor Deus, ordenador e criador de todas as coisas naturais, mas dos pecados somente ordenador» [8]. É esta distinção que lhe permite afirmar, também nas *Confissões*: «e, admoestado (referindo-se aos neo-platonicos) a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais

[6] Sobre o tema da providência, em Agostinho, e sua relação com os estóicos e Plotino cf. G.MADEC, «Thématique augustinienne de la Providence», *Revue des Études Augustiniennes*, 41 (1995), pp. 291-308; Ch. BAGUETTE, «Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin», *Revue des Études Augustiniennes*, 16 (1970), pp. 47-77; e R. JOLIVET, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, Vrin, 1995, pp. 121-156.

[7] *Contra academicos*, I, 1,1: ut te tibbi redat.

[8] *Confissões*, I, X, 16: et tamen peccabam, domine deus, ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator.

intimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxilio»[9]. É claramente a concepção de providência pessoal conciliável com a vontade livre condição indispensável para uma relação pedagógica tutorial radicalmente diferente do governo do mundo.

O *De magistro* constitui um ponto de passagem indispensável para a clarificação do agir providencial de natureza pedagógica. É no *Mestre* que Agostinho lança os fundamentos da sua pedagogia, respondendo muito directamente aos maniqueus que prometem a sabedoria fundada na razão[10].

O seu propósito é conciliar o percurso de amor à sabedoria que iniciou com a leitura do *Hortênsius* e a presença íntima da acção iluminadora da própria verdade, fundamento de qualquer modo de conhecimento humano. Numa exploração analógica do ensinar como acção comunicativa de despertar para o interior e do aprender como um diálogo íntimo com a verdade (como exemplifica nos *Solilóquios*) concebe, agora, a acção providente como exercício da sabedoria que conduz *ensinando*, isto é, fazendo aprender[11].

É esta indispensável articulação da dualidade de percursos — ascendente, porque é procura, e descendente, porque é ensino, que preside ao projecto das obras predominantemente de natureza pedagógica, da ordem da *instructio*. Porque só há um mestre mas é pelas palavras dos mestres que se vai à Palavra, ouvindo, escutando atentamente, meditando no seu sentido, na intimidade. No *De doctrina christiana* desenvolve um programa gradual de estudos que exercitam e flexibilizam o espírito e o tornam apto à meditação da escritura enquanto lugar da palavra revelada. E no *De catechizandis rudibus* delinea procedimentos didácticos adequados a fomentar os estados de alma que considera indispensáveis auxiliares da recepção da palavra divina, ao mesmo tempo que demonstra um finíssimo sentido dos requisitos da experiência individual e do acesso pessoal ao descobrimento da verdade.

Se as obras referidas espelham e desenvolvem a intuição originária de Agostinho — a necessidade de colaboração do espirito humano e da acção da verdade, em nenhuma, como nas *Confissões*, se manifesta com tanta acuidade a dimensão da pedagogia tutorial.

É nas *Confissões* que se radicaliza a dialogia em termos pessoais e se delinea de modo mais nítido o perfil do *mestre-tutor* e as suas estratégias (como diría

[9] *Confissões*, VII, X, 16: et inde admonitus redire ad memet ipsum intraui in intima mea duce te et potui, quoniam «factus» es «adiutor meus».
[10] Cf. *De utilitate credendi*, 1, 2.
[11] Cf. *De magistro*, 11, 38.

mos hoje), que conduzem sem determinar (sem condicionar, com diríamos hoje, também) numa total confiança e respeito, em cura atenta e silenciosa diante de quem cresce e se desenvolve na ordem do espírito. É nesta relação que se perfila a verdadeira tutoria. Um acompanhamento pessoal misto de autoridade ajuda e risco, centrado na aspiração e progresso de quem deseja ansiosamente a visão contemplativa.

Quando lemos as *Confissões* fica-nos a impressão de que tudo se passa entre dois, Agostinho e um outro que o autor trata por tu, no sentido literal, pedagógico e espiritual do termo.

Agostinho ocupa-se agora, de um problema complexo — mostrar como a omnipotência criadora conduz graciosamente a criatura na sua errância até à contemplação beatificante[12]. O pedagogo escolheu um exemplo — a sua própria vida, para ajudar a compreender a complexidade teológica da questão. É neste contexto que reconstitui reflexivamente o caminho da conversão.

Encontram-se nas *Confissões* várias vias tendentes a refazer e justificar reflexivamente o percurso regenerador e salvífico. A via pedagógica constitui, sem dúvida, uma alternativa valiosa de mediação enquanto realidade e espelho do autor-criador. O próprio Agostinho declara no inicio das *Confissões*, que cresceu sob a autoridade dos pais e a obediência aos mais velhos[13]. Esta afirmação fornece o ponto de partida para a análise do pensamento agostiniano, no exercício da condução pedagógica. É da diferenciação comparativa de várias situações e perfis educativos, evocados ou reconstruídos por Agostinho, que ressalta o perfil do mestre-tutor.

O pensamento pedagógico de Agostinho vai-se definindo umas vezes por exclusão, outras por ampliação transfiguradora e outras por contraposição positiva-negativa. Torna-se assim, esclarecedora a distinção de tais processos.

Agostinho rejeita a severidade, a coacção e castigos violentos, inconciliáveis com a vontade livre, pois seriam ainda formas de governo determinista: «é que ninguém, quando contrariado faz bem, embora seja bom aquilo que faz. E aqueles que me forçavam não faziam bem...»[14].

Rejeita igualmente a inflexibilidade. A análise da figura e atitudes de Mónica torna-se indispensável neste caso. A mãe de Agostinho não caiu nas

[12] Cf. *Retractationes*, II, 1.
[13] *Confissões*, I, VIII, 13: (...) pendens ex parentum auctoritate nutumque maiorum hominum.
[14] *Confissões*, I, XII. 19: (...) nemo autem inuitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit, nec qui me urgebant, bene faciebant...

boas graças dos investigadores modernos, especialmente dos psicanalistas, por ser considerada uma mãe demasiado autoritária [15].

Mas Mónica merece um olhar atento, do ponto de vista da articulação do pedagógico e do espiritual. Mónica é para Agostinho fruto do ensino do *mestre interior*: «Assim era ela, ensinando-a tu, mestre interior na escola do coração» [16].

Representa, aos olhos de Agostinho, a consciência de quem sabe que está na verdade, de quem detém a autoridade da verdade. Neste sentido, o sonho de Mónica merece ser recordado. Conta a Agostinho que lhe foi anunciado, em sonho, que veria o seu filho junto de si. Agostinho graceja dizendo-lhe que ainda ela havia de ser maniqueia. Ao que a mãe responde: «Não, não me foi dito: onde está ele, aí estarás também tu (no maniqueísmo) mas sim: onde tu estás aí também ele estará» [17]. Mas também, a partir desse dia abandona o comportamento inflexível que mantinha, e em atitude de espera confiante decide voltar a viver com Agostinho, sob o mesmo tecto.

Rejeita também a obediência por dever, a submissão cega. E, mais uma vez, louva a atitude de Mónica que em questões de educação do filho desobedece ao marido para obedecer ao que julga estar certo [18].

Rejeita ainda a correcção humilhante, como no caso da serva de Mónica [19].

Todas estas situações contrapõem de modo negativo-positivo figuras distorcidas do exercício da autoridade inerentes à educação.

Como concebe então, de modo positivo o *ensino admirável e oculto* do mestre? A experiência de Agostinho permite-lhe apontar alguns traços que no seu todo resumem a eloquência vivificadora do silêncio, o sentimento de ausência como desejo ansioso de presença e a correcção misericordiosa como condição salutar de progresso. Uma abordagem a partir do âmbito da espiritualidade mística trataria este tema com outros parâmetros. Procuro, apenas, sublinhar alguns traços que matêm parentesco com questões da pedagogia dos nossos dias, dominada pelo antagonismo liberdade-autoridade, e pelo princípio da não-directividade.

A autoridade pedagógica do mestre exerce-se em silêncio [20] como Ambrósio meditando nas escrituras, e ao contrário da eloquência frívola de Fausto; vigia [21]; à distância [22]; permite o erro [23]; insinua-se [24]; desperta, apela e volta a apelar [25]; fomenta o desejo de contemplação gozosa [26]; permite aprender com as situações e com os erros, como no caso de Alípio e do próprio Agostinho; corrige sem ira ou com ira benevolente [27]; com respeito, ao contrário da correcção humilhante da serva de Mónica [28]; corrige perdoando sem ressentimento, ao modo da terapia do médico que trata e cura, restaura a saúde da alma [29].

Este confronto evidencia a tensão existente no pensamento agostiniano entre a presença autoritária, directiva e controladora, determinante como o governo do mundo, fundado na obediência das coisas, e a presença orientadora, distanciada mas atenta e disponível que permite criar um outro tipo de relação fundada no desejo ansioso de presença e encontro gozoso, onde a consciência da ausência não é vivida como abandono ou indiferença. Uma presença que está aberta à rebeldia, ao erro, intervém na hora certa, ajudando a reconhecer o erro, a recuperar, em atitude generosa, graciosa.

É neste contexto que Agostinho pode afirmar, de forma claramente pessoal: conduzido por ti (*duce te*), síntese ambivalente da acção providencial geradora de progresso e perfeição de um ser singular que é Agostinho, debatendo-se com o erro, o pecado a hesitação e a procura.

A experiência interiormente dual conduziu-o a transfigurar o conceito genérico de providencia, apontado no *De magistro* e em obras anteriores, dando lugar, agora, à *tutoria* como forma de relação, nos moldes evidenciados anteriormente. Madec, no artigo sobre a questão da providência, em Agostinho [30], afirma que o termo ocorre apenas duas vezes nas *Confissões* [31]. A razão parece-

[15] J.G.KRISTO, em *Looking for God in time and memory. Psychology, Theology and Spirituality in Augustine's confession* , apresenta e discute este tema. Porém, não me parece possível minimizar a leitura que Agostinho faz das atitudes de Mónica.

[16] *Confissões*, IX, IX, 21: (...) qualis illa erat docente te magistro intimo in schola pectoris.

[17] *Confissões*, III, XI, 20.

[18] *Confissões*, I, XII, 19.

[19] *Confissões*, IX, IX, 19.

[20] *Confissões*, II, II, 2: tacebas tunc et ego ibam porro longe a te.

[21] *Confissões*, I, XI, 17: custus meus iam eras.

[22] *Confissões*, IV, II, 2: uidisti de longinquo.

[23] *Confissões*, II, II, 2: et ibam longius a te et sinebas.

[24] *Confissões*, VIII, II, 4: quibus modis te insinuasti illi pectori.

[25] *Confissões*, VIII, IV, 9: fac excita et reuoca nos.

[26] *Confissões*, VIII, IV, 9: accende et rape, flagra dulcesce.

[27] *Confissões*, II, II, 4: misericorditer saeuiens.

[28] *Confissões*, VIII, VIII, 17.

[29] Abundam ao longo da obra agostiniana as referências à necessidade do perdão como possibilidade de recomeço e renovação, através de imagens colhidas no campo da terapia médica. Do ponto de vista pedagógico, representa uma forma de disponibilidade pessoal indispensável à assunção do erro e sua correcção, bem como de progresso.

[30] Cf. G. MADEC, «Thématique augustinienne de la Providence», *Revue des Études Augustiniennes*, 41 (1995), p. 300.

[31] *Confissões* V, VI, 11; V, VII, 13.

-me muito clara: a concepção de providência foi substituída por uma outra forma de orientação, a relação tutorial.

Porém, Agostinho, admirável conhecedor da alma humana, sabe, melhor do que ninguém que o crescimento na ordem da perfeição não é linear nem definitivo. Ele próprio se interroga: «porque é que esta parte das coisas alterna em ausência e presença, em desagrado e satisfação. Acaso é este o seu modo de ser e só este lhes deste...?» [32].

Se o êxito pedagógico não pode ser fruto de regulação nem de imposição coactiva que sucesso prevê Agostinho para a sua acção tutórica?

Esta questão leva-nos à concepção agostiniana de fases da vida. A idade bio-psíquica não tem correspondência com a idade do espírito. Ocorre uma certa transfiguração e por vezes, mesmo, reversão. Explorando o sentido analógico da criança como *puer* e da criança como *paruulus* que representa a humildade do coração e a visão inteligível purificada, Agostinho pode afirmar olhando ao que é e não ao que foi: «Sou uma criancinha, mas meu Pai está sempre vivo e ele é para mim um tutor de confiança; ele é o mesmo que me gerou e me protege...» [33]. Aqui se prefigura a condição humana como puerícia infindável sustentada (usando agora o sentido real e simbólico do termo tutor) pela autoridade amorosa de pai e tutor. Esta concepção pode ainda ser aclarada com a atitude de Mónica, na pequena comunidade reunida à volta de Agostinho (...)»cuidou como se a todos tivesse gerado, serviu-nos como se por todos tivesse sido gerada» [34]. É esta relação, misto de geração, cuidado e serviço que converte o sentido de autoridade providente em tutoria.

[32] *Confissões*, VIII, III, 8: quid est, quod haec rerum pars alternat defectu et profectu, offensionibus et conciliationibus? an is est modus earum...?

[33] *Confissões*, X, IV, 5: paruulus sum, sed uiuit semper pater meus et idoneus est mihi tutor meus; idem ipse est enim, qui genuit me et tuetur me...

[34] *Confissões*, IX, IX, 22: ita curam gessit, quasi omnes genuisset, ita seruiuit, quasi ab omnibus genita fuisset.

PRESENÇA DE SANTO AGOSTINHO NA *LOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE*, DE ERIC WEIL

LUÍS MANUEL BERNARDO
Universidade Nova de Lisboa

«Dieu est l'infini en face de l'homme toujours déterminé: mais c'est dans la destruction par la liberté que la détermination de la liberté existe et que Dieu se révèle en sa vérité: *in interior homine hebitat veritas.*»

Logique de la Philosophie, p. 187

A Logique de la Philosophie de Eric Weil, publicada em 1950, obra maior do autor e, certamente, uma das grandes obras do século XX, apresenta, após uma extensa Introdução, uma sequência de discursos categoriais, centrados em categorias lógicas que funcionam como «os princípios que unem num (ou para um) discurso, discurso e situação». [1] Cada discurso categorial diz, de um modo próprio, o sentido do discurso uno, constituindo-se, assim, como uma possibilidade para o homem de encontrar um Sentido e uma forma de Sabedoria para a sua existência. Desta feita, as categorias, têm, à vez, «a sua aristeia no devir da razão para si mesma, à vez, elas são as protagonistas da história da liberdade». [2] Neste esforço complexo de esquematização da pletora discursiva, Eric Weil releva dezasseis categorias materiais — da *Verdade* à *Acção* — e duas formais — *Sentido* e *Sabedoria*.

Para a interpretação de uma tal organização é decisivo o estatuto que se entenda ser próprio destas duas últimas categorias: se nelas se vê um ponto de chegada da filosofia de Weil, então, estaremos perante uma doutrina filosófica cuja originalidade se vai estabelecendo pela negação dos discursos materiais e que tem o seu modelo de Sabedoria para propor; se, pelo contrário, se aceitar

[1] *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, 1985 (2) (= *L.P.*), p. 428.
[2] *L.P.*, p. 429.

a formalidade destas duas últimas categorias, de tal modo que a sua existência só se torne visível por destaque em cada discurso, estaremos perante uma lógica dos discursos filosóficos que tem a pretensão de ser, simultaneamente, uma hermenêutica do discurso filosófico e uma avaliação crítica do significado histórico da Metafísica ocidental. Por razões que apresentámos na nossa dissertação de doutoramento e que não podemos aqui retomar, defendemos esta segunda posição. [3]

Para nós, deste modo, o título da obra — Logique de la Philosophie — enuncia, exactamente, o projecto que nela se visa, a saber, o de compreender, num tempo de crise, [4] o que está em causa na opção, pois de uma opção para Weil se trata, pelo discurso, ou seja, pelo sentido, o mesmo é dizer, pela filosofia. A questão que norteia a totalidade da obra é a do sentido do sentido, perante a outra possibilidade, a da violência, para a qual «só a eficácia conta», [5] e que, com conhecimento de causa, lança, contra a lógica do sentido, a lógica do poder, do exercício injustificado e injustificável da força, tanto mais ameaçadora para a filosofia quanto, também ela, constrói o seu discurso, paródia, decerto, do discurso filosófico, mas, por isso mesmo, não completamente incompreensível.

Assim sendo, a obra de Eric Weil retoma, à sua maneira, o problema da morte e da sobrevivência da filosofia, não só perante a fragmentação e a «desrazão» da época, mas, sobretudo, em relação a si própria, ao que a constituí como proposta alternativa ao mito, à poesia, à ciência e à religião. Importa, por conseguinte, insistir, que a Logique de la Philosophie instaura o plano de reflexão no qual a filosofia se enfrenta a si mesma, na coerência das suas possibilidades discursivas e da intencionalidade global que lhe corresponde na história, a si mesma, uma vez que «o homem não é apenas razoável: a razão é a sua possibilidade essencial, mas não a sua possibilidade essencialmente (= necessariamente e sempre) realizada», [6] e nesta reflexividade de terceiro grau descobre que a unidade do discurso se pode dizer de dezasseis maneiras diferentes, segundo uma lógica, ao mesmo tempo unitária e plural, circular e aberta, discursiva e histórica.

Todavia, o que parece corresponder à efectuação de uma coerência extre-

[3] Cf. BERNARDO, L. M. *Linguagem e Discurso, uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, dissertação de doutoramento apresentada à F. C. S. H., Lisboa, 1998, pp. 421 e ss.

[4] «Les époques de la philosophie sont les époques de crise (crisein=discerner) où les questions sont aussi ambigues que les réponses, et ce n'est que dans les crises les plus profondes, celles de la tradition philosophique et de tout sens concret de la vie, que la logique devient nécessaire et ainsi compréhensible» *L.P.*, p. 431.

[5] *L.P.*, p. 360.

[6] *L.P.*, pp. 424-425.

ma, apresenta problemas insolúveis nos termos da própria obra, alguns dos quais devem ser patenteados em virtude da sua relevância para a sequência da argumentação.

Em primeiro lugar, a reflexividade produzida, por se encontrar atravessada pela vontade de justificar o sentido do sentido, afigura-se, inevitavelmente, e contra a intenção explícita do autor, orientada por um ponto de vista transcendental, o qual, por sua vez, nega a autonomia dos discursos categoriais, ou pelo menos, produz a possibilidade quer de uma redução desses discursos à unidade da lógica, quer da detecção dos mesmos esquemas lógicos de discursividade, uma espécie de gestualidade lógica comum assente na diferença entre linguagem e discurso, a primeira originária e espontânea, o segundo gerando uma cisão matricial que confere à filosofia o estatuto de «história da reconquista da espontaneidade», [7] que imporia uma homogeneização dos actos ilocutórios, não obstante, e para cá, das diferenças locutórias. Ora, neste caso, cabe questionar o alcance efectivo de cada discurso, o qual poderá ser ainda mais fragilizado pela segunda ordem de dificuldades.

Estas dizem respeito à relação entre discursos categoriais e discursos concretos, na terminologia do autor, entre categorias e atitudes. Se as categorias procuram compreender as atitudes não podem ser prévias às atitudes na ordem do tempo, mas, uma vez que as atitudes só são compreensíveis graças aos discursos categoriais, estes são logicamente anteriores às atitudes. Para além disso, as categorias e as atitudes expostas são puras, tanto por resultarem de uma depuração esquemática, como por se constituirem como possibilidades de uma pluralidade indeterminável pela lógica de discursos concretos. [8] Mas, porque são elas próprias discursos, mantêm uma dependência em relação aos discursos concretos produzidos ao longo da história da filosofia, de tal modo que, apesar dos esforços do autor para esbater uma tal interacção, o próprio texto está, com uma certa regularidade, marcado pelas referências às concepções que melhor materializam um certo discurso puro.

Para caracterizar o modo como os discursos categoriais funcionam enquanto esquemas, [9] Weil introduz o conceito de reassunção: «é ele, escreve o autor, que permite a aplicação da lógica à realidade histórica, ou seja, que permite a compreensão dos discursos concretamente feitos pelos homens do passado e do presente». [10] Ora, ainda que fundamental, este conceito dá conta do mo-

[7] *L.P.*, p. 424.

[8] Cf. *L.P.*, p. 427.

[9] Cf. *L.P.*, p. 430.

[10] *L.P.*, p. 82.

vimento que vai da lógica à história, mas não permite resolver a dificuldade lógica, e para a Lógica, do movimento inverso. É que a Lógica tem a pretensão de não ser uma filosofia das concepções do mundo, [11] e a introdução do conceito de reassunção reforça um tal posicionamento.

A solução apresentada por Weil ajudar-nos-á a melhor compreender o que está em causa: «A resposta é que a filosofia nasce num momento determinado, em circunstâncias determinadas (...) e que ela nasce então filosofia completa, num momento, portanto, em que todas as atitudes estão presentes. Mas isto não implica de modo algum que todas as categorias sejam desde logo, e de uma só vez, pensadas como tais (...). Todas as categorias estão presentes, mas só tarde é que a presença de todas é compreendida. Pois, em cada passo da história, só uma categoria está no centro e as outras são rejeitadas por ela para o pano de fundo, como reais, é verdade, mas como não essenciais...». [12]

O autor considera, assim, a existência do que poderíamos designar como uma reciprocidade dialéctica: desde o princípio, que deve ser entendido como o início da filosofia e o seu recomeço em cada discurso concreto, a totalidade das atitudes está presente, o que significa que a totalidade das categorias está, igualmente, presente, em si, mas não para si. Ora a sucessiva tomada de consciência das potencialidades discursivas, a história da auto-compreensão da filosofia, é gradual e tal como, uma vez constituída a sua lógica, que neste sentido representa o fim dessa história, cada categoria pode ser vista como o «título principal de um capítulo», [13] assim um autor pode protagonizar, ressalvado o facto de todo o discurso concreto encerrar em si a totalidade das categorias, o discurso próprio de uma categoria.

Gera-se, desta feita, a montante, uma relativa permeabilidade entre o plano dos discursos concretos e o plano dos discursos categoriais, que acaba por afectar ambos: os discursos categoriais sofrem, no seu dinamismo intrínseco, mesmo nos momentos da exposição da categoria nos termos em que ela se diz a si própria, para si própria, um processo de temporização, que manifesta a irresolução do par filosofia/filosofar; as filosofias eleitas saltam para a ribalta da lógica, doravante lidas como expressões privilegiadas de categorias/atitudes puras, nelas se descobrindo um núcleo de sentido que patenteiam para cá das reassunções, mas um tal papel implica a sua entrada no jogo da Lógica, isto é o cumprimento do que, de alguma forma o guião pré determinou. [14]

[11] Cf. *L.P.*, p. 281.
[12] *L.P.*, pp. 428-429.
[13] Cf. *L.P.*, p. 430.

Ora, há uma referência deste tipo a S. Agostinho na Logique de la Philosophie, na página 187, correspondente à categoria de *Deus*: Eric Weil, após catorze páginas sem qualquer remissão explícita para qualquer autor, introduz, sem necessidade aparente, uma expressão retirada do De Trinitate, XIV, 7 — *in interiore homine habitat veritas*. Que significado possuí esse acto na economia geral da categoria?

Antes de entrarmos na elucidação da categoria de Deus e da sua relação com S. Agostinho, julgamos poder afirmar que Weil era leitor da obra do autor medieval, como decorre de outras duas referências, em artigos sobre religião e política, dessa feita à Cidade de Deus: *Christianisme et Politique* (Critique, 1953); [15] *Religion et Politique*. [16] No primeiro artigo, a referência é mediada pelo tarefa de recensão da obra de Gilson *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*; no segundo a referência é directa.

O tema de ambos os artigos e que constituí o verdadeiro interesse de Weil, como se depreende de outros artigos sobre as relações entre religião e política, bem como do que Weil salienta na concepção agostiniana, é o do confronto entre o movimento de secularização da acção política na modernidade e a sua rejeição pelos autores cristãos, seus contemporâneos. [17]

Para nós, o que é mais significativo, por reiterar uma mesma gestualidade weiliana, é o facto de, aqui também, Eric Weil privilegiar S. Agostinho como representante da concepção política cristã. Obviamente, a *Cidade de Deus* é uma obra fundamental para qualquer abordagem de uma concepção cristã da política e da história e, nessa medida, não deve causar surpresa que Weil a ela se refira. Contudo, o que merece destaque é o facto de, no primeiro artigo, o autor saltar da concepção agostiniana, revisitada, com toda a pertinência, segundo Weil, [18] por Gilson, para a perspectiva protestante e, no segundo, não

[14] Para uma apresentação esquemática e sintética dos principais conceitos de filosofia de Eric Weil, vj. CANIVE Z. P. *Eric Weil (1904-1977) ou la question du sens*, Paris, Ellipses, 1998, em especial as pp. 49 a 59.
[15] *Essais et Conférences II*, Paris, Vrin, 1991, pp. 51-52; 63 e 74.
[16] *Le Temps de la Réflexion*, 1981, pp. 189-191.
[17] Cf., p. ex., *Essais et Conférences II*, pp. 67-69.
[18] «M. Gibson part de Saint Augustin. Et quel autre point de départ pourrait-on désirer? Sans doute nous accorderions (et accorderons) à l'Antiquité gréco-romaine plus que ne fait M. Gibson. Mais saint Augustin quoi qu'il ait puis à l'Antiquité, malgré tout ce dont il a hérité (...), Saint Augustin fut le premier a penser le problème de la foi en ses rapports avec le politique.» *Essais et Conférences II*, p. 51.

introduzir qualquer outra referência histórica relevante. É como se na concepção de S. Agostinho estivesse, para Eric Weil, a totalidade da posição cristã.

Uma tal elisão remete-nos para o procedimento idêntico efectuado, anos antes, na categoria de Deus. Nela, igualmente, o discurso da categoria está referido a S. Agostinho como se ele fosse não só o melhor exemplo mas o exemplo suficiente do discurso em causa. Poder-se-ia considerar que estávamos perante uma opção de Eric Weil, mormente por não se tratar de uma história da filosofia ou de uma filosofia das concepções do mundo, não fora a intenção do autor de construir o discurso da categoria, como salienta Michel Renaud, «para cá da sua elaboração pela teologia, para cá da sua diversificação em religiões múltiplas». [19] Acresce que o carácter sistemático da obra, bem como a forte influência da filosofia hegeliana, fariam esperar o recurso a outros autores, nomeadamente da tradição escolástica.

Aliás a referência explícita ao *De Trinitate* surge num momento de viragem do discurso categorial, quando se extremam as dualidades e se procede à identificação do implícito filosófico, o que poderia levantar a suspeita sobre o horizonte agostiniano da categoria. Não nos parece que essa suspeita seja sustentável, como justificaremos com mais pormenor adiante. Pelo contrário, julgamos que a referência algo intempestiva a S. Agostinho no último ponto antes da exposição das reassunções constituí um reconhecimento da dívida do autor em relação a uma filosofia que lhe deu acesso a um discurso no interior do qual tem algumas dificuldades de orientação, resultantes, eventualmente, de se encontrar, segundo o próprio, «por mais do que uma razão, fora de qualquer cristianismo dogmático». [20]

Assim sendo, à concepção agostiniana corresponde, para Weil, uma dupla função dialéctica: por um lado, ela parece constituir-se como a fonte matricial da atitude do crente e do discurso categorial que permite a sua dicção; por outro lado, o que ela deu a ver ao filósofo da lógica foi o princípio do movimento de superação da categoria ou, o que para o efeito é o mesmo, a compreensão do seu papel na lógica da filosofia.

Esta ambivalência funcional do discurso agostiniano na Logique de la Philosophie, discurso originário, potencialmente próximo da pureza da categoria e, em virtude de uma tal proximidade, potencialmente, particular, adstrito ao centro de discursividade à volta do qual se constrói, determina o modo como ele é integrado na obra, legitimando, num primeiro momento, a hipótese de

[19] RENAUD, M. *L'interprétation de la foi et du salut dans la philosophie de M. Eric Weil*, *Revue Théologique de Louvain*, 2 ème Année, 1971, fasc. 3, pp. 334 e 330. Cf., tb., *L.P.*, pp. 180-181.
[20] *Essais et Conférences II*, p. 63.

que o essencial da categoria e o essencial do discurso agostiniano possam coincidir. A verificar-se uma tal hipótese, poder-se-ia concluir que Weil encontrou no pensamento de S. Agostinho aquele momento, acima descrito, em que uma atitude, a do crente, adquire um discurso próprio, suficientemente coerente e sensato para o satisfazer, de tal modo que, doravante, qualquer discurso sobre Deus mesmo quando julga negar uma tal dependência, se reverá nos termos em que ele foi aí cristalizado.

O discurso agostiniano cumpriria, assim, uma dupla exigência, a da tomada de consciência do que estava implicado na atitude do crente e a da constituição de uma espécie de transparência para a dialéctica da discursividade total, patenteando, ou permitindo patentear, os conceitos de esteio da filosofia, dicção mediadora enquanto acesso em direcção à origem, ao tal discurso anterior ao da teologia e das religiões, mas apropriado à compreensão da atitude, [21] e ancoragem na discursividade filosófica, garantindo a compreensão da categoria pela filosofia. [22] Para a lógica, a pluralidade de discursos que antecederam ou sucederam essa fixação não é suficientemente relevante para o traçado do que é original na categoria/atitude e só se justifica a sua indicação a título de exemplos, de reassunções de categorias anteriores efectuadas a partir da categoria de Deus.

Como veremos, para uma atitude de fidelidade hermenêutica mínima ao pensamento de S. Agostinho uma tal valorização tem como contrapartida um conjunto de reduções que, ao limite, desfiguram, provavelmente, o que nele é fundamental. De igual modo, as potencialidades hermenêutico-heurísticas da Logique de la Philosophie são postas à prova como resultado da proximidade relevada, e num tal jogo dialógico, do mesmo passo, questiona-se a sua função esquematizadora e clarifica-se o sentido global do empreendimento. Urge, por conseguinte, destacar os traços mais importantes do discurso da categoria de Deus.

O discurso é exposto em cinco etapas: na primeira, a categoria é apresentada no seu discurso próprio; na segunda, procura-se caracterizar a atitude do crente, em contraposição à compreensão inicial; na terceira, determina-se o advento da liberdade como problema-chave quer para o discurso, quer para a atitude; na quarta, patenteiam-se as dualidades resultantes do confronto entre atitude e categoria e evidencia-se a dinâmica de auto-negação que é própria de

[21] Cf. *L. P.*, pp. 180-181.
[22] Cf. *L. P.*, pp. 186 e 188-190.

todos os discursos particulares, a qual antecipa a possibilidade de superação da categoria pela categoria da Condição e na quinta apresenta-se as reassunções das categorias anteriores.

Em cada uma das quatro primeiras partes encontramos não só o que poderíamos considerar o léxico básico agostiniano, como uma espécie de reconstrução hermenêutica de algumas etapas dialécticas do seu pensamento, o que nos leva a formular uma outra hipótese, justificável apenas indirectamente, a de que, para a elaboração da categoria, Weil tivesse presente, a par do De Trinitate, as Confissões. Esta hipótese surgiu-nos reforçada pela recente leitura em paralelo dos dois textos. Aliás, tanto a sequência da exposição da categoria, quanto os recursos retóricos, como, ainda, o sentido global que a unifica estão muito mais próximos dos das Confissões. Um argumento decisivo, por dizer respeito ao intuito próprio do De Trinitate, o de mostrar na estrutura e na actividade da alma humana uma analogia da Trindade, acentua a suspeita sobre a sua inadequação para o propósito de Weil, o qual não faz qualquer menção do mistério trinitário, antes, separa o discurso categorial sobre Deus do discurso sobre Jesus Cristo, considerando este último uma reassunção da categoria pelo discurso categorial da Personalidade (quatro categorias depois). [23]

No que concerne ao léxico, o qual representa, por ser seleccionado, já uma determinada orientação do discurso, poder-se-ia estabelecer, praticamente a cada passo, o paralelo com uma passagem das Confissões: a título de exemplo, tenha-se em consideração o modo como é introduzida a problemática da *imago dei*, [24] e o relevo que é dado à ideia de Deus como fonte originária; [25] veja-se a sequência em rede, na qual surgem felicidade, calma, descanso, beatitude, [26] que vem fechar a temática da salvação exposta anteriormente; [27] ou

[23] Cf. *L. P.*, p. 315.

[24] «Il (o homem) n'est plus seul devant la nature, le moi divin lui parle et il rencontre en lui un autre moi qui, étant au-dessus de lui et donc désintéressé, ne s'oppose pas à lui, mais lui demande seulement d'être en vérité tel que son créateur l'a voulu: dans le fini, image de la transcendance, liberté qui se détermine en vue de la pureté». *L. P.*, p. 176. Sobre este tema escreve Kirscher: «La notion fondamentale d'image exprime, vue du côté de Dieu, la structure catégoriale nouvelle, à la fois une et dédoublée, telle que le jeu du même et de l'autre reste structure ouverte et vivante...» KIRSCHER, G. *Op. cit.*, pp. 259-260.

[25] «Il (o homem) se saisi en sa plénitude en retournant à sa source». *L.P.*, p. 176. Kirscher salienta que «L'image de la source revient p. 176, 179, 185, 188». KIRSCHER, G. *op. cit.*, p. 262.

[26] «Ce qu'il (o homem) demande, c'est le calme (...) Mais obéissance, confiance, amour, compréhension sont plus que des *moyens* du salut: celui qui les possède *est* sauvé, parce qu'en leur possession il trouve le repos auquel il aspire. (...) Plus riche que l'homme heureux, celui qui vit et croit en Dieu est dans la béatitude du salut, parce que tout ce qui peut lui arriver est pour son bien et qu'à chaque moment de son existence il est sûr du sens absolu de celle-ci.» *L.P.*, p. 179.

[27] «Croire et espérer en Dieu et — ce qui est la même chose — l'aimer de tout son cœur et de toutes ses forces: voilà le salut de l'homme». *L.P.*, p. 178.

os termos em que é equacionado o diálogo com Deus e a progressiva conversão do discurso em prece; [28] o tema do tríplice amor; [29] ou ainda o entendimento de que a unidade do homem não é, como nas categorias antigas, o resultado de uma oposição entre natureza e razão, mas está dada num nível de interioridade constituído no e pelo coração. [30]

Mas é na própria construção dos momentos do discurso que se detecta uma ainda mais forte presença do autor das *Confissões*. Limitar-nos-emos, uma vez mais, a alguns exemplos. Tal como a encontrámos numa etapa final, julgamos poder encontrá-la logo de início, no modo como é estabelecida a relação entre a categoria de *Deus* e a categoria do *Mim*, a partir de traços da consciência infeliz, [31] da solidão do eu e do seu preenchimento por um outro eu, infinito, e, por isso mesmo, capaz de o fazer feliz, [32] diálogo instaurado doravante no respeito mútuo da diferença ontológica, [33] dinâmica salvífica em que as noções de imagem e de queda, de obediência amorosa e de desobediência livre, razão-vontade e graça, [34] formam a equação do Mesmo e do Outro que faz do homem em relação a Deus «semelhante, mas não igual», [35] e sustentam os conceitos filosóficos de liberdade, reflexão, essência e existência que, de acordo com Weil, formam o contributo da categoria para a auto-compreensão da filosofia (terceiro e quarto pontos). [36]

Por sua vez, o modo como Weil descreve o acto de confissão ecoa claramente o registo agostiniano, sintetizando as diversas passagens das Confissões em que o santo se interroga sobre os destinatários bem como sobre as razões últimas da confissão: «Falando para si próprio, cada um fala para todos e fala assim a todos; exprimindo o que traz no coração, exprime o sentimento de cada um: se confessa a sua indignidade, se implora a clemência de Deus, se canta os seus Louvores, fá-lo para si e para a comunidade. Os seus irmãos em Deus sofrem e alegram-se como ele: quando ele se dirige a eles, está seguro de ser compreendido, de ser compreendido no que sente, e não apenas nas suas pala-

[28] «Sa question devient prière». *L.P.*, p. 182.

[29] «Mais dans l'amour de Dieu, l'homme ne se trouve pas seulement lui-même; il se rencontre aussi avec l'autre. Sa solitude a disparu, il vit avec tous les hommes, ses frères, fils du même père, qu'il comprend et qui le comprennent parce qu'ils sont unis par un même amour». *L.P.*, p. 183.

[30] «L'homme est pour lui-même cœur, c'est-à-dire, sentiment qui nést pas sentiment de besoin , mais de richesse. Par Dieu et en Dieu, il est donné à lui-même...». *L.P.*, p. 185.

[31] Cf., de outro modo, RENAUD, M. *art. cit.*, p. 344.

[32] Cf. *L.P.*, p. 183.

[33] Cf. *L.P.*, p. 182.

[34] Cf. *L.P.*, p. 185.

[35] *L.P.*, p. 177.

[36] Cf. *L.P.*, pp. 184 e ss..

vras, seguro de não se apresentar perante adversários ou juizes, mas de se dirigir a homens que sentem com ele». [37]

A possibilidade de tais cruzamentos não nos deve surpreender. Com efeito a obra de S. Agostinho possui um conjunto de características fundamentais para o intuito de Weil: cronologicamente situada num período crítico em que se afrontam dois mundos, o que contribui para tornar visível a diferença entre a categoria do Mim e a categoria de Deus, [38] ela encerra a totalidade das questões da filosofia cristã em estado constitutivo e, por isso mesmo, dialéctico, propondo uma «doutrina» que não obnubila o questionamento originário, nem prescinde da totalidade das etapas do mesmo, como se, permita-se-nos a imagem, ficasse de pé quer o edifício quer os andaimes, e admite ser lida como uma teologia prévia à teologia, fornecendo ao filósofo lógico a matriz da constituição do sentido.

Todavia, esse estado nascente, essa autenticidade da inquirição, essa urgência de encontrar a intersecção entre a palavra criadora, a palavra de criação e a palavra criada, deixam espaço para duas interpretações globais, ou mesmo, como parece ter tentado Weil, uma interpretação com dois momentos: uma primeira favorecerá a mística agostiniana, uma segunda acentuará os desencontros, as clivagens, os desesperos, as dificuldades expostas pelo santo.

Esta dupla possibilidade interna à dinâmica do filosofar agostiniano poderá ter contribuído para facilitar o modo como se traça na Logique de la Philosophie a progressão das várias etapas do discurso, a confirmar-se a nossa hipótese de que a construção da categoria de Deus está sustentada na leitura weiliana de S. Agostinho. Não obstante, o que daí resulta corresponde ao inverso do sentido que norteia a investigação do santo e, se não põe em causa a sua presença na Logique de la Philosophie, suscita, pelo menos, dúvida sobre a legitimidade do tratamento filosófico que lhe é imposto.

Gilbert Kirscher equacionou com acuidade o sentido global dessa progressão: «da atitude vivida à atitude pensada pelo teólogo à atitude compreendida pelo filósofo, progride-se na descoberta da dualidade». [39] Mais adiante, reforça

[37] *L.P.*, p. 184.

[38] Este estado de crise, constitutivo da categoria de Deus, resulta, em contraposição com a categoria do Mim, da reflexividade possibilitada pelo diálogo com um outro Mim, absoluto, e, segundo Weil, permanece, mesmo quando supõe justificada a existência do pecado, pela transcendência daquele com quem é estabelecido o diálogo: «Dans la catégorie de Dieu, l'homme ne dépasse donc pas seulement ce qu'il rencontre, mais se dépasse lui-même dans la totalité de son existence. Mais il se dépasse pour se voir, c'est-à-dire: son interprétation de lui-même est réfléchie. Il est évident que cette réflexion n'est pas complète, puisque pour elle-même elle se fait dans un être extérieur à elle». *L.P.*, p. 187.

[39] KIRSCHER, G. *La Philosophie d'Eric Weil*, Paris, PUF, 1989, pp. 260-261.

este entendimento: «É a consciência teórica da fé que acentua a dualidade, porque a captação intelectual interessa-se pelas diferenças, pela articulação, pela mediação». [40] Assim, como sustentáramos, aliás, no início, o ponto de vista de Weil é o do filósofo que não quer, propriamente, compreender o discurso religioso ou teológico, nem a fé, enquanto atitude do crente, mas a lógica da filosofia, e que, dessa feita, destaca, gradualmente, a partir da aparente unidade inicial do discurso categorial, as dualidades que considera serem-lhe estruturais. Nesta inversão do modo como constituí o discurso, da unidade para a dualidade, da posição para a negação, fica à vista uma das diferenças essenciais entre o percurso narrado nas Confissões e a sua apropriação por Eric Weil.

Um exemplo significativo é constituído pelo problema do «círculo hermenêutico». Por ter insistido na dualidade sentimento/razão, a qual facilita a caracterização do discurso da categoria como oriundo de duas lógicas diversas (a da poesia e a da filosofia), Weil vê-se impossibilitado de entender a unidade dos dois termos que, artificialmente, separou. [41] Assim, apresenta uma leitura «moderna» da articulação entre crer e compreender que ignora que «os termos postos em contacto por esta conjunção devem ser captados juntos, uma vez que o seu destino está ligado por uma necessidade de ordem conceptual». [42] Podemos afirmar que o resultado é uma situação paradoxal: privada da sua dimensão existencial, esta articulação aparece cristalizada sob a forma da oposição compreensão/sentimento e inteligência/razão, de tal modo que o seu sentido só poderá ser estabelecido pelo discurso filosófico, o qual, precisamente, a destituiu da sua intencionalidade originária.

Uma tal necessidade de encontrar no fundo de um discurso que se quer uno uma estruturação dual, impondo a uma forma de Sabedoria a lógica plural do Sentido, remete para o quinto ponto, relativo às reassunções, a temática central da filosofia cristã, o modo como se articulam em mútua inclusão e em mútuo esclarecimento fé e razão. Se o momento em que introduz a questão e o modo como o faz, a partir de uma oposição artificial entre o discurso da fé e o discurso sobre o mundo, [43] servem o propósito de enraizar nas insuficiências

[40] *Idem*, p. 261.

[41] «Comprendre n'est une activité rationelle que pour le théoricien de la philosophie. L'usage courant oppose justement la compréhension à l'intellectualisation et l'attribue au cœur, au sentiment». *L.P.*, p. 188, nota 4.

[42] LABARRIÈRE, P.-J. *Croire et comprendre*, Paris, Cerf, 1999, p. 26.

[43] «C'est ce désir, celui de posséder un langage, qui donne naissance aux reprises. Le croyant, dans l'attitude pure de la foi, ne parle pas de lui-même, il est vrai; mais il parle, du moins il est toujours tenté de parler de l'homme non régénéré, et ainsi de parler du monde. Certes, il en parlera du point de vue de Dieu; mais Dieu cesse ainsi d'être l'aimé de la foi, pour devenir le principe d'explication de ce qui est». *L.P.*, p. 192.

da teologia natural a exigência do discurso técnico e positivista da Condição e, logo, de construir uma solução de continuidade na sucessão dos discursos categoriais, não consegue, contudo, deixar de levantar a suspeita sobre a adequação do tipo de dedução efectuado.

Analisado retrospectivamente o discurso categorial, a partir deste último momento e da articulação opositiva extrema que ensaia, apercebemo-nos de que a sua viabilidade é o resultado de um jogo permanente entre planos, como se depreende do juízo que Weil faz sobre a posição relativa da categoria: «A categoria é assim o ponto de viragem do devir filosófico, a mais moderna das categorias antigas, a mais antiga das modernas. Nela, trata-se da compreensão do homem; para nós, o homem é nela tudo, mas nesta atitude em si mesma o homem não é nada (porque para si próprio ele mais não é do que reflexo)». [44]

Um paradoxo atravessa uma tal caracterização: pela introdução de um ponto de vista, simultaneamente contemporâneo e universal, o para nós, o autor desloca o centro do discurso da categoria de Deus para o Homem. Uma recolha de diversas passagens, incluindo aquelas que formam o contexto imediato de interpretação da citação agostiniana poria, imediatamente, à vista uma compreensão antropológica da categoria (para o propósito deste artigo, basta ter em conta os dois exemplos seguintes: «Pela primeira vez, o homem é o princípio»; [45] «Ela admite um acesso directo por nela o homem ser o centro» [46]). Mas, assim sendo, cabe perguntar que especificidade corresponde à categoria de Deus, presumindo, com o próprio autor, que esta posição não corresponde a qualquer ateísmo dissimulado, nem a qualquer tentativa de suspeitar da autenticidade da atitude do crente.

A leitura proposta por Weil só é compreensível se tivermos em conta os dois desníveis supostos na citação em análise. Um primeiro, interior à própria categoria, entre atitude e categoria [47]; um segundo, correspondente ao «para nós», entre antiguidade e modernidade da categoria. Ora, a introdução extemporânea do «para nós», não com função de apropriação, mas de distanciação imprime, do exterior, um sentido contrário ao do esforço de compreensão do crente, lançando, contra a aceitação compreensiva do enigma e do mistério, os procedimentos de auto-certificação da racionalidade moderna.

[44] *L.P.*, p. 188.
[45] *L.P.*, p. 187.
[46] *L.P.*, p. 188.
[47] Há um movimento de superação da atitude inicial do crente pela construção de um discurso teológico-filosófico. A dialéctica constitutiva da categoria, tal como é exposta, recria uma história da progressiva racionalização efectuada a partir de um momento de sentimentalidade pura em direcção a um momento discursivo, como se a razão fosse o valor último almejado pela discursividade centrada na categoria de Deus.

Essa vontade de transparência está na origem da última perplexidade que iremos expor. Ao pretender universalizar o discurso da categoria, tornando-o aplicável quer ao Cristianismo, quer ao Judaísmo, quer ao Islamismo, Weil acaba por preterir o que é próprio de cada uma destas religiões e essa perda é tanto mais grave quanto, ao converter a fé numa atitude genérica, cria uma oposição insuperável entre atitude e categoria que é oposta ao significado da confissão religiosa. [48] A redução assim operada força uma das elisões mais insustentáveis: a da remissão da cristologia para uma categoria diversa da de Deus, a categoria da Personalidade, e a consequente consideração do Cristianismo como uma reassunção da categoria de Deus pela categoria da Personalidade. [49] Uma vez mais, a dualidade serve o propósito da Logique de la Philosophie, mas, simultaneamente, configura-se como obstáculo insuperável para o entendimento da tradição filosófica cristã, ao mesmo tempo que suscita a dúvida sobre a possibilidade da Lógica restituir adequadamente a problemática ontológica. [50]

Este mesmo equívoco contamina a interpretação de proposta agostiniana. O jogo entre os vários pontos de vista que é constitutivo do discurso da Lógica, o qual inverte o sentido da aplicação do par hermenêutico distanciação/ /apropriação, [51] e força os vários discursos a uma coerência global que não lhes é própria, leva-nos, concluindo a nossa exposição, ao paradoxo de uma presença/ausência de S. Agostinho na Logique de la Philosophie de Eric Weil.

[48] Como aponta Michel Renaud, «Dissociant l'attitude pure de la foi de son contenu proprement chrétien, M. Weil obéit aux nécéssités de sa *Logique*, qui recherche la cohérence interne de chaque discours particulier. On peut toutefois se demander si la *Logique* respecte ainsi le lien que, dans sa foi, le chrétien pose pour lui-même entre sa foi et le contenu proprement trinitaire de celle-ci.» RENAUD, M. *Art. cit.*, pp. 342-343.
[49] Cf. *L.P.*, pp. 314-316.
[50] A este propósito escreve Michel Renaud: «Ce que M. Weil refuse, ce n'est pas seulement un Dieu déformé par les abus de l'athéisme, mais bien l'affirmation d'un Dieu sous forme d'Étant ontologiquement distinct de l'homme; en un mot, c'est l'affirmation de *Dieu comme Personne* qui se voit rejetée dans la mesure où elle est prise au sens littéral». RENAUD, M. *Art. cit.*, p. 240.
[51] Cf. KIRSCHER, G. *op. cit.*, p. 263.

O Ser e os seres nas *Confissões* de Santo Agostinho

Manuel Barbosa da Costa Freitas
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

No início do livro X das *Confissões* [1], Agostinho declara *querer fazer a verdade no seu coração, diante de Deus pela confissão, e, no seu livro, perante os homens, suas testemunhas.*

Fazer a verdade é uma expressão bíblica, retomada por S. João no seu evangelho [2], e que significa conformar a própria vida com a verdade, que, para o evangelista, é o próprio Jesus. *Fazer a verdade no seu coração* equivale a conformar-se no mais íntimo de si mesmo com a verdade divina, melhor, a deixar-se *formar* e *reformar* por ela, já que nada de verdade se pode dizer sem que primeiro se tenha ouvido de Deus. Para se *confessar*, para se dizer com verdade, Agostinho precisa de se conhecer. E, como só Deus verdadeiramente o conhece, conhecer-se equivale a ouvir o que Deus diz a seu respeito [3]. Assim, o papel determinante na génese real das *Confissões* parece residir, sem dúvida, em *factores de ordem interior*, de modo que, como observa Solignac, Agostinho tê-las-ia escrito ou, pelo menos vivido nos seus diálogos quotidianos com Deus, independentemente de qualquer motivação exterior [4].

Como dirá mais tarde nas *Retractações* ou *Revisões*, os treze livros das *Confissões* são um cântico *de acção de graças, de louvor e de amor, uma elevação do espírito e do coração do homem ao Deus justo e bom*. Foi isto o que sentiu ao escrevê-las e continua a sentir sempre que de novo as lê [5]. *Fazer a verdade diante de Deus*, isto é, elevar o espírito e o coração em acção de graças para Ele. Deus é o de-

[1] Bibliothèque Augustinienne = BA 14, pp. 140-141.
[2] *Jo.* 3, 21 «*...qui autem facit veritatem venit ad lucem...*»; 1, 17; Ef. 4, 15; Ez. 18, 9.
[3] *Confissões*, X, 2, 2. 2,3 — BA, 14, pp. 142-145.
[4] *Confissões* — BA 13, Introduction, p. 36.
[5] *Retract.*, — BA 12, II, 6, pp. 460-461.

sígnio, frequentemente expresso, que moveu Agostinho a escrever as *Confissões*. A verdade que Agostinho pretende fazer através do relato das *Confissões*, mais do que a reconstituição de um passado material não recuperável, é a sua actual iluminação interior pela luz divina que dá sentido e permite colher a unidade dos diversos momentos da sua vida em Deus, aproximando-a progressivamente da verdade do seu ser.

A iluminação do passado pela intervenção de Deus, através das *Confissões*, é, para Agostinho, a maneira concreta de fazer a verdade do seu ser, ou seja, de aderir à sua identidade em Deus.

Segundo Santo Agostinho, o espírito humano transporta na sua estrutura uma *formação* resultante da sua *conversão* ou orientação para Deus, em resposta ao apelo do Verbo no momento da criação. Sucede, porém, que esta *forma*, inscrita na própria estrutura humana, é apenas incoativa e, desde o início, obscurecida pelo pecado, chamada, por isso, a unificar e a orientar a formação moral de cada homem, em particular, ao longo do tempo. Na fidelidade à sua vocação original, o espírito de cada homem deve *converter-se* a Deus e, passando de *forma em forma, de uma forma obscura para uma forma luminosa, de uma forma disforme a uma forma bela*[6], *tornar-se cada vez mais semelhante a Deus até ao dia em que receberá a sua forma estável e perfeita em Cristo, que é a Verdade*[7].

Descobrir e receber a sua *forma* na Verdade divina significa receber de Deus a própria identidade espiritual, progressivamente iluminada por Ele ao longo da história de cada um.

Fazendo a sua verdade não apenas diante de Deus, mas também na presença de numerosas testemunhas, Agostinho espera que a leitura das *Confissões* impeça que alguém sucumba ao desalento e, muito menos, ao desespero de quem diz «não posso», mas que, pelo contrário, a todos desperte para o amor da graça de Deus, porque esta força torna fortes todos os seres fracos que, por ela, tomaram consciência da sua fraqueza[8]. Conhecer e aceitar a verdadeira identidade da acção de Deus, da sua iluminação interior, é para Agostinho a libertação de muitos laços que o mantinham prisioneiro, fora e longe de si mesmo. Por isso, o relembrar e reviver a sua vida passada à luz da acção de Deus é um hino de louvor que se ergue à grandeza da sua imensa bondade e misericórdia. É neste horizonte de compreensão que devem ser lidos e interpretados os treze livros das *Confissões*, tendo em conta que, normalmente, a perfeita consciência do autêntico sentido, isto é, da verdade das experiências espirituais

[6] *De Trinitate* XII, 7, 10, — BA 16, pp. 230-231; XV, 8, 14, pp. 458-459.
[7] XI, 19, 30-40, — BA 14, pp. 338-339.
[8] X, 3, 3-4, — BA 14, pp. 144-147.

que nelas se relatam, só mais tarde foi sendo adquirida. Deste modo, a narrativa do itinerário espiritual da conversão de Agostinho é indissociável de uma teologia da conversão por ele elaborada e aceite. Sob muitos aspectos, as *Confissões* são a leitura e a interpretação que o Agostinho teólogo faz do Agostinho filósofo, ou este a reconhecer-se prolongado e confirmado por aquele.

Neste sentido, *fazer a verdade* equivale a articular a experiência filosófica com a reflexão teológica, ou seja, a razão com a fé. É o caso, por exemplo, dos desenvolvimentos fenomenológicos sobre os conflitos das duas vontades, logo acompanhadas de explicações especificamente teológicas[9]. A conversão é aí descrita como uma audácia de humildade — a oposição não se dá entre *posse* e *non posse* (experiência psicológica), mas entre um poder por si mesmo e um poder em Deus — a conversão manifesta não o poder do homem, mas o poder de Deus — é um dom, não uma conquista. O relato do livro VIII apoia-se todo ele numa teologia da conversão que é, por isso mesmo, um hino de louvor a Deus, que liberta *duma maneira admirável e secreta* quem nele confia[10].

Se para uma melhor, mais adequada e completa compreensão da sua experiência espiritual, Agostinho recorre com eficácia a categorias teológicas recebidas da fé, também a reflexão teológica pode alargar a sua base de convergência e humana inteligibilidade racional servindo-se das conceptualizações dos esquemas mentais filosóficos, de conceitos ou instrumentos conceptuais que a reflexão filosófica lhe possa oferecer. É deste modo que Agostinho compreende, desde as suas primeiras obras, o trabalho da inteligência não só no acto de fé, mas ainda na possível elucidação das verdades por ele propostas — *intelectus fidei*. Nos *Solilóquios*, por exemplo, o esforço da inteligência é compreendido como um exercício da alma — *exercitatio animi* —, para preparar o encontro com Deus. E, neste sentido, é já um acto ou exercício de amor[11].

Um dos passos mais solenes e decisivos onde se evidencia esta singular convergência e mútua promoção entre fé e razão, entre filosofia e teologia encontra-se na incisiva descoberta agostiniana do Ser e dos seres, com base no nome com que, no Êxodo, Deus se revelou a Si mesmo: *Eu sou aquele que sou*. (3, 14). Esta fórmula, embora citada explicitamente, nas *Confissões*, apenas duas vezes[12], é fundamental para a compreensão da metafísica agostiniana do Ser e dos seres e suas mútuas relações. Estimulado pela leitura dos Neoplatóni-

[9] VIII, 5, 10-12, — BA 14, pp. 28-33.
[10] V, 6, 10, — BA 13, pp. 478-479.
[11] *Solilóquios*, I, 1, — BA 5, pp. 84-85.
[12] VII, 10, 16 — BA 13, p. 618 e XIII, 31, 4 — BA 14, p. 514.

cos, Agostinho experimenta entrar em si mesmo e consegue. E, de imediato, vê, com os olhos da alma, acima de si, a *luz imutável* de Deus, com tal intensidade e fulgor, que é levado a exclamar: «quem conhece a verdade conhece aquela luz e quem conhece aquela luz conhece a eternidade,... ó eterna verdade... cara eternidade, tu és o meu Deus.» [13]

Se este texto ilumina a concepção grega do ser, concretizando-a e enriquecendo-a com múltiplas perfeições vindas da Revelação cristã, também a ideia grega do ser, confirmando-a em termos de inteligibilidade e compreensão humana, ilumina o ser com o qual Deus se autodefine, mantendo, na interpretação agostiniana, a mesma característica solar, própria da intuição metafísica e religiosa dos gregos, segundo a qual o *Ser é*.

Como afirma, foi com os olhos da alma que Agostinho viu, acima de si, a *luz imutável* de Deus, dando a entender que deve aos neoplatónicos o ter compreendido finalmente a natureza espiritual e imutável de Deus (*luz*), isto é, como Verdade (luz espiritual) e Eternidade. Até então não compreendia que o espiritual pudesse ser real, e, sobretudo, mais real que o material, ou seja, realíssimo. Isto agradece-o aos neoplatónicos. Admitida a espiritualidade de um ser real, Agostinho compreende finalmente que Deus, supremamente espiritual, é ao mesmo tempo supremamente real. E como resposta à sua dúvida sobre a existência da verdade espiritual e incorpórea porque não dispersa por espaços nem finitos nem infinitos, ouviu Deus que de longe lhe gritava: Mas sim, «*Eu sou aquele que é.*» (Ex.,3, 14). E ouviu-o como se ouve no coração e deixou absolutamente de duvidar, afirmando que mais facilmente duvidaria da sua existência do que da existência da Verdade, juntamente intuida com as coisas criadas (VII, 10, 16; Rm. 1, 20) [14].

Assim, o nome que Deus a si mesmo se deu quando se revelou a Moisés no monte Horeb abriu à inteligência de Agostinho novos e inesperados horizontes de compreensão metafísica que, se, por um lado, confirmam a intuição grega do ser, por outro, radicalmente a superam e transcendem no seu mais profundo e adequado sentido. Como veremos de seguida, o pensamento grego oferece um instrumento noético útil, mas, ao mesmo tempo inadequado para definir o *verum esse*, próprio de Deus e o *utcumque esse*, próprio das criaturas. Uma vez compreendida a natureza espiritual do espírito, e alcançada a existência da Verdade, com a ajuda da leitura de algumas obras neoplatónicas [15], Agostinho está em condições para passar de si mesmo a Deus. Com efeito,

[13] BA 13, p. 626.
[14] BA 13, 618.
[15] BA 13, p. 609.

tendo entrado em si mesmo, a partir da própria intimidade, espiritual mas mutável, consegue apreender a existência, infinitamente superior à própria mente, de uma outra luz, de uma outra realidade espiritual, muito diferente de todas as outras luzes, *superior a mim porque me fez, e eu, reconhecendo-me inferior porque feito por ela* [16]. Da experiência desta luz ressalta de imediato o seu ser plenissimo, incomensurável, absoluto e Criador, em comparação com a qual, o ser do homem, no caso, de Agostinho, mais parece um *não-ser* do que um ser: *E logo que te conheci, tu me arrebataste de modo a ver que é aquilo que eu via e que eu, que isto via, ainda não era* [17].

De notar, neste texto, a *interioridade* espiritual, erigida em instância última de verdade e de certeza, sem dúvida por influência neoplatónica, e o *feito por ela — factus ab ea* —, recebido da fé cristã, para além da simultaneidade da descoberta de si e de Deus, de Deus em si e de si em Deus, a lembrar a fórmula dos *Solilóquios*: «desejo conhecer Deus e a alma e nada mais» [18]. E, mais importante ainda, ao perceber-se a si mesmo como realidade espiritual mutável, Agostinho apreende ao mesmo tempo a realidade espiritual, mas imutável, de Deus, verificando ele próprio a sua verdade, na convergência da epístola aos Romanos — *quae per ea quae facta sunt, intellecta conspicitur* (1, 20) [19], com o passo já citado do Êxodo — *eu sou aquele que sou(é)* — *ego sum qui sum* (3, 14), a sublinhar a unicidade de um ser que *é* em virtude de si mesmo, e que, por isso, não pode deixar de ser.

De posse de todas estas certezas colhidas simultaneamente num só e mesmo acto, numa só e mesma intuição, e por elas instruido, Agostinho torna a examinar com mais atenção, e por dentro, a qualidade do ser dos seres e verifica *que nem de todo são nem de todo não são*. E isto porque, sendo , o modo de ser dos seres é diferente do modo de ser do Ser ou Deus, que apenas *é*. Com efeito, o que caracteriza este Ser é o facto de só ele ser verdadeiramente, na medida em que, permanecendo imutável, sempre foi e será o que é — *id vere est quod incommutabiliter manet* [20], ou, por outras palavras, porque não é apenas de algum modo, mas, por cima de todos os modos, permanece inalterável o que simplesmente É — *qui non aliquo modo est, sed est Est* [21]. Agostinho confessa ou *faz sua esta verdade*, acordando, num mesmo gesto de louvor e *conversão*, a inteligência e a vontade. A intuição metafísico-religiosa do pensamento grego so-

[16] BA 13, p. 615-617.
[17] BA 13, p. 616.
[18] *Solilóquios* I, 2, 7.
[19] VII, 10, 16 — BA 13, p. 618.
[20] VII, 11, 17 — BA 13, p. 618.
[21] XIII, 31,46 — BA 14, p. 514.

bre o ser brilha, esplendorosa e inextinguível, no Deus da Bíblia, no qual o ser se encontra em toda a plenitude da sua densidade e perfeição. Por aqui se verifica que a visão ontológica e metafísica de Agostinho é eminentemente concreta e vital, pois assenta no coração do ser que é o próprio Deus. Não é uma ontologia do ser em geral, mas do Ser que se ergue *sobre o mutável pela eminência da sua imutável divindade*[22]. Em comparação com a transcendência absoluta do Ser, os seres são e não são, pois a sua existência é um contínuo passar e mudar e, logo que nascem, quanto mais rapidamente se alteiam para o seu ser, mais depressa se precipitam para o não-ser — *quo magis celeriter crescunt ut sint, eo magis festinant ut non sint*[23]. É este o seu modo de ser — *sic est modus eorum*: correr, fugir e passar. Ao contrário, ser significa propriamente ficar e durar, estar, permanecer — *esse enim ad manendum refertur*[24]. Os seres estão sempre a correr para onde os leva o seu caminhar, isto é, para o não-ser; nem sequer há neles qualquer *onde*, porque nunca estão, sempre fogem — *in illis autem non est ubi, quia non stant, fugiunt*[25]. Ora , ser é nome de imutabilidade, pelo que *o verdadeiro ser, o ser simplesmente, o autêntico ser* só se encontra no ser que não muda, em Deus, portanto, naquele que É.[26]

Nas *Confissões*, o ser é visto em toda a plenitude da sua significação positiva apenas em Deus; nos restantes seres, nas criaturas, de um modo relativamente negativo. Em si mesmas, também as criaturas *são* e, por isso, dotadas de bondade e de beleza enquanto criadas por Deus, e só em comparação com Deus o seu ser é diminuto, precário, finito. Contudo, *são*, possuindo, portanto, todas as perfeições do ser ainda que de um modo limitado e relativo, o que mostra bem a que distância se situa o pensamento de Agostinho em relação ao maniqueísmo e aos neoplatónicos.

Aqui chegados e em jeito de comentário, é evidente a convergência da filosofia grega e da revelação judaico-cristã na ontologia agostiniana do Ser e dos seres. A intuição grega do ser, que é e não pode não ser, superiormente iluminada pela autodefinição de Deus como o Ser que é, serviu de suporte e instrumento especulativo para melhor a compreender e exprimir. Tudo é inteligível por meio do ser. Mas, se Deus é o verdadeiro ser, tudo se explica por meio de Deus, que vem conferir à ontologia, um carácter eminentemente concreto, existencial, visto o ser e as suas propriedades se encontrarem realizadas em Deus em toda a sua plenitude.

[22] XIII, 9, 10 — BA 14, p. 439.
[23] IV, 10, 15 — BA 13, p. 434.
[24] *De moribus Manich.* VI, 8.
[25] IV, 10, 15 — BA 13, p. 434.
[26] *Sermo* 7, 7; *In Iohan. Tract.* 38, 10.

Se Deus é o Ser absoluto, que é por si mesmo, por virtude da sua mesma natureza, os seres só podem ser na medida em que foram criados por Deus. Agostinho dispõe aqui da noção cristã de *criação* que sempre se revela de extraordinária eficácia no apuramento das mútuas relações entre o Ser e os seres. Se, como sustentam alguns expositores e intérpretes, a doutrina da participação constitui o núcleo central da filosofia agostiniana, importa ressalvar que se trata de uma *participação criacionista*, o que de imediato a distingue quer do dualismo de Platão quer do emanatismo de Plotino. A criação, como acção livre e amorosa de Deus, é para Agostinho um facto evidente. Basta observar o mundo para ver que foi criado. O próprio mundo o diz na medida em que nenhum dos seres que o compõem é o Ser, mas mistura de ser e de não-ser: *ecce sunt coelum et terra, clamant quod facta sint*[27]. Para o universo dos seres, ser e proclamar que foi feito por Deus é uma e a mesma coisa. Nesta vertiginosa intuição metafísica, Agostinho compreende simultaneamente, por dialéctica correlação, a diferença abissal do ser do Ser e do ser dos seres: verdadeiros seres, mas por criadora participação no Ser. Ver o interior das criaturas (*inspicere*) é ver simultaneamente o seu Criador (*conspicere*). O ser mutável das primeiras remete imediatamente para o ser estável e permanente do segundo: *Que coisa haverá aí*, pergunta Agostinho, *que não seja porque Tu és?*[28]. *De que outra fonte senão de Ti, que nos fizeste, corre para nós o ser e o viver que temos e somos?* E de imediato responde: *De Ti, Senhor, para quem ser e viver são a mesma coisa, pois que ser sumamente é o mesmo que viver sumamente — quia summe esse ac summe vivere id ipsum est.— Na verdade Tu és sumo e não mudas — summus enim es et non mutaris. És sempre o mesmo — Tu autem idem ipse es*[29]. *Porque é sumamente — summe est —, sua propriedade exclusiva*, não mudando do e no seu ser, sempre idêntico a Si, Deus é o centro vital, a fonte inesgotável, que vence todas as sedes, de onde corre para os seres mutáveis a abundância do ser e da vida. Dele, por um acto criador, procedem todas as coisas enquanto são e na medida em que são — *abs Te, a quo sunt omnia in quantumcumque sunt*[30] — porque tudo o que é de um certo modo depende daquele que, excedendo todos os modos, é o que É — *non aliquo modo est, sed est Est*[31]. É impossível que um ser, que o seja apenas de algum modo, possa ser por si mesmo. Por isso, uma vez que tal ser existe, só pode ser em virtude de um outro, isto é, do absolutamente Outro

[27] XI, 4,6 — BA 14, p. 280.
[28] XI, 5,7 — BA 14, p. 282.
[29] I, 6, 10 — BA 13, p. 290.
[30] XII, 7, 7 — BA 14, p. 352.
[31] XIII, 31, 46 — BA 14, p. 514.

ou de Deus, que não é de modo relativo, mas que é o ser que simplesmente é o que É, tomado substantivamente. Depois da descoberta deste Ser, percebido juntamente e em contraste dialéctico com a fragilidade e mutabilidade dos seres, Agostinho volta a olhá-los de novo — *respicere* —, vendo-os agora suspensos no ser, de uma imensa mão cheia de verdade que, continuamente os segura, sobre o abismo do nada, concedendo-lhes generosamente o ser e a verdade que os faz ser — *quia Tu es omnitenens manu veritate*[32]. Mas ouçamos o resumo de Agostinho sobre tudo aquilo que, com a ajuda dos neoplatónicos, pôde concluir como verdade ouvida e assimilada na intimidade do coração: *Mas comigo estava a lembrança de ti (...) e estava certíssimo de que as tuas coisas invisíveis, bem como a virtude sempiterna e a tua divindade se contemplam e compreendem, desde a criação do mundo, por meio das coisas que foram criadas (...). Tinha descoberto, com efeito, a imutável e verdadeira eternidade da verdade, acima da minha mente mutável. (...) E (a minha mente) chegou àquilo que é, num relance de vista trepidante. Então verdadeiramente compreendi as tuas coisas invisíveis, por meio daquelas coisas que foram feitas*[33]. E, mais adiante, continua: *Mas então, lidos aqueles livros dos platónicos e depois de por eles ter sido levado a procurar a verdade incorpórea, vi e compreendi as tuas coisas invisíveis por meio daquelas que foram feitas (...) estava certo de que Tu és e és infinito (...) e que verdadeiramente és Tu, que és sempre o mesmo, e, por nenhuma parte e nenhum movimento, és outro ou de outro modo, e que todas as restantes coisas procedem de Ti, por esta única solidíssima prova — a de serem — hoc solo firmissimo documento, quia sunt*[34].

O assimilar o ser invisível de Deus, o seu ser o Ser, sempre o mesmo e nunca outro por qualquer eventual mudança, assenta num único argumento que Agostinho considera extremamente sólido: o ser de todas as outras coisas que são — *quia sunt*. É que este ver tão seguro e penetrante não resulta apenas da lucidez da inteligência, mas conjuntamente da purificação e limpidez do coração: uma inteligência cordial, um coração inteligente. Por isso, torna a olhá-las depois da descoberta fulgurante do Ser, que só é, e cresceu nele a invencível certeza interior de que todas as coisas que não são o Ser, Deus, — não são, e, não obstante, são, porque foram feitas por Ele — *quia non sunt quod Tu es, et tamen sunt quia Tu fecisti eas et hoc solum a te non est, quod non est. — e só não depende de Ti o que de todo não é*[35]. A própria natureza das coisas está aí a dizê-lo — *hoc dicit earum natura*[36]. O seu ser remete-nos necessariamente para um Outro, do qual recebem o seu menos ser. Os seres que vemos existem, são. Vêmo-los mutáveis, a variar constantemente no seu ser, pelo que não são verdadeiramente. Mas, embora não sendo verdadeiramente, contudo, são, de certo modo. Logo não são por si mesmos, mas por um Outro — por Deus, sua causa eficiente — *ab* ou *ex Deo*. Dramatizando, Agostinho interroga, ansiosamente, todas as criaturas, terrestres ou celestes acerca do seu Deus e todas respondem: «Não somos nós o teu Deus; procura acima de nós.» Pedindo-lhes que lhe falem do seu Deus, exclamam em voz alta: «foi Ele que nos fez, não éramos antes de ser para que nos pudéssemos dar o ser a nós mesmas.» *A minha pergunta é o meu querer entendê-las — a sua resposta, o seu estar aí, o seu mostrar-se como realmente são — interrogatio mea, intentio mea; et responsio eorum, species eorum*[37]. A sua voz é a sua mesma evidência, a dizê-lo, a documentá-lo — *et vox dicentium est ipsa evidentia*[38]. A intencionalidade cognoscitiva que pergunta pelo carácter do seu *ser* — *intentio mea* —, recebe deles imediatamente resposta através da exibição do seu modo de ser — *species eorum* —, de qualquer coisa neles que antes não era e que corresponde ao seu mudar e variar. Portanto, a existência de seres que mudam só é possível pela acção criadora do Ser que lhes concede gratuitamente ser o ser que são, finito, limitado, defectivo, temporal, mortal. A documentá-lo está a sua natureza, o seu dar-se a ver (*evidentia*) por aquilo que são na própria pobreza ontológica do seu modo de ser finito, muito longe do ser que só Deus é, Aquele que só e exclusivamente *é*[39].

Com base nesta dialéctica bipolar entre o ser do Ser e o ser dos seres, exporemos mais pormenorizadamente alguns aspectos da imutabilidade do Ser imutável em que se evidenciam, por contraste, alguns aspectos existenciais mais específicos da mutabilidade.

A característica própria do ser, enquanto significa *ser* e não *não-ser*, verifica-se *verdadeiramente*, *sumamente* e *simplesmente* naquele que é o Ser por excelência, isto é, em Deus — *Et vere Te esse, qui semper idem ipse esses, ex nulla parte nulloque motu alter aut aliter*[40]; *summus enim es, et non mutaris*[41]; *quia solus simpliciter es*[42]. Nele, na divina Sabedoria só o ser habita — *esse solum est in ea*[43]; exclui, por isso mesmo, toda a mudança, pois, como ser simplesmente, nem para pior nem para melhor pode mudar[44]. Dizer que Deus é equivale, por-

[32] VII, 15, 21 — BA 13, p. 624.
[33] VII, 17, 23 — BA 13, p. 627-628.
[34] VII, 20, 26 — BA 13, p. 635-636.
[35] XII, 11, 11 — BA 14, p. 358.
[36] X, 6, 10 — BA 14, p. 158.
[37] X, 6, 9 — BA 14.
[38] XI, 4, 6 — BA 14, p. 156.
[39] VII, 20, 26 — BA 13, p. 634.
[40] Conf. Nota 39.
[41] I, 6, 10 — BA 13, p. 290.
[42] XIII, 3, 4 — BA 14, p. 430.
[43] IX, 10, 24 — BA 14, p. 116.
[44] XIII, 3, 4 — BA 14, p. 430.

tanto, a dizer que é identidade, imutabilidade, eternidade. E Agostinho mostra-se incansável na construção de novas expressões com que se compraz a variar sobre este tema, para mostrar a excelsa sublimidade do seu Deus — *Tu es idipsum valde qui non mutaris*[45]; *Celsitudine semper, praesentis aeternitatis... tu autem idem ipse es*[46]; *Tu, Domine qui non es alias aliud et alias aliter, sed id ipsum et idipsum*[47]. Perfeita e inviolável, suprema identidade consigo mesmo, Deus é o Ser que inteiramente, sempre e só, é a própria actualidade e a própria plenitude do ser. Em virtude do seu ser, Deus exclui todo o tempo, toda a temporalidade, é apenas e só um *é* sempre no presente, sem qualquer sombra de *foi*, que já não é, nem de *será*, que ainda não é[48]. Precisamente porque *é* de verdade, o Ser de Deus é sempre e totalmente a si mesmo presente — *totum esse praesens*[49]. Autor de todos os tempos, porque autor das coisas temporais, o seu permanecer, o seu perdurar é a eternidade. Para caracterizar esta totalidade presencial ou presença total, em relação à vontade, ao amor de Deus a si mesmo, Agostinho serve-se aqui de três advérbios que afastam por completo qualquer ideia de sequência ou sucessividade: *semel*, de uma vez por todas; *semper*, sempre ou continuamente; *simul*, ao mesmo tempo[50], que podemos reduzir a dois, *semel* e *sempiterne*[51]. Sobre todos os seres criados, acima de tudo quanto há de mutável, paira a soberana eminência da imutável divindade[52], dotada de precedência não temporal, mas de natureza — *celsitudine semper praesentis aeternitatis*, devida à excelência daquele cujo Ser é uma eternidade sempre presente[53]. Tal é a eternidade nem futura nem passada, mas absolutamente presente , do nosso Deus omnipotente, omnicreante e omnitenente, fonte criadora do ser dos seres segundo a substancialidade do seu ser, que é o tempo[54]. Impressionante de emoção e de vigor, a descrição do contraste entre os anos de Deus e os anos das criaturas: *E Tu não precedes os tempos com o tempo: se assim fosse, não precederias todos os tempos. Mas precedes todos os pretéritos com a grandeza da tua eternidade sempre presente, e superas todos os futuros porque eles são futuros e quando chegarem serão pretéritos; Tu, porém, és o mesmo e os teus anos não têm fim. Os teus anos não vão nem vêm: os nossos vão e vêm, para que todos venham. Os teus*

[45] IX, 4,11 — BA 14, p. 430.
[46] XI, 13,16 — BA 14, p. 296.
[47] XII, 7, 7 — BA 14, p. 352.
[48] IX, 10, 24 — BA 14, p. 116.
[49] XI, 11, 13 — BA 14, p. 292.
[50] XII, 15, 18 — BA 14, p. 368.
[51] XI, 7, 9 — BA 14, p. 286.
[52] XIII, 9, 10 — BA 14, p. 440.
[53] XI, 13, 16 — BA 14, p. 296.
[54] XI, 13, 15 — BA 14, p. 296.

anos existem todos ao mesmo tempo, porque não passam, e os que vão não são excluídos pelos que vêm, porque não passam: enquanto os nossos só existirão todos quando todos não existirem — omnes erunt, cum omnes non erunt. Os teus anos são um só dia e o teu dia não é todos os dias, mas um «hoje», porque o teu dia de hoje não antecede o de amanhã, pois não sucede ao de ontem. O teu hoje é a eternidade: por isso geraste, co-eterno contigo, aquele a quem disseste: Eu hoje te gerei. Tu fizeste todos os tempos e Tu és antes de todos os tempos, e não houve tempo algum em que não havia tempo[55].

Sendo o Ser em si mesmo, graças à plenitude imutável do seu ser, o ser de Deus inclui a *vida* em toda a sua perfeição, excluindo, em absoluto, toda a morte e mortalidade: os seus anos não passam, ao contrário, são um só e único hoje, perene e insucessivo. Nele encontra-se apenas a *Vida*, uma eternidade de vida, a Vida imortal — *quia Tu aeternus es, solus habens immortalitatem*[56], enquanto o modo de ser dos seres, das criaturas, sempre fluente, é intrinsecamente um contínuo morrer: vida mortal ou morte vital, já que, na medida em que uma coisa não é o que era e é o que não era, nessa mesma medida morre e nasce[57].

Existe, portanto, um abismo metafísico entre o Ser e os seres. Enquanto Deus, precisamente porque é o Ser, tem em si mesmo a explicação e a razão do seu próprio ser, os seres, porque são e não são, só nele encontram explicação para a sua existência. A noção cristã de criação ajuda Agostinho a integrar e a corrigir a concepção neoplatónica do ser. Com efeito, com a sua absoluta radicalidade e totalidade, a criação exclui, por um lado, qualquer matéria preexistente (pelo que se opõe tanto ao maniqueísmo como ao platonismo); e, por outro lado, afasta juntamente o monismo emanatista dos gnósticos e dos neoplatónicos. O mistério da criação — *abs* e *ex Deo*, não *de Deo*, mas *de nihilo* — significa, da parte das criaturas, uma real *participação no ser*, não porém na substância divina — pois as criaturas não *emanam* ou fluem necessariamente de Deus: simplesmente, foram por Ele, livre e generosamente, postas no ser.

Sem qualquer intermediário, porque nada requer nem pressupõe, o criar de Deus, diversamente do fazer dos homens, é um acto absoluto, só da sua vontade dependente: *falaste e todas as coisas foram feitas e na tua palavra as fizeste — ergo dixisti et facta sunt, atque in verbo tuo fecisti ea*[58]. *No Verbo — in Verbo* — é o lugar próprio da criação divina. O seu falar, locução imperativa de ordem espiritual, é criar; faz o que diz e diz o que faz e foi feito — *nec aliter quam di-*

[55] XI, 13, 16 — BA 14, p. 296-297
[56] XII, 11, 11 — BA 14, p. 358.
[57] I, 6, 7 — BA 13, p. 284 e IX, 7, 9 — BA 14, p. 286.
[58] XI, 5, 7 — BA 14, p. 282.

cendo facis[59]. É no Verbo, como em seu Princípio, que todas as coisas encontram o seu lugar de origem no serem por Ele ditas ao mesmo tempo que por Ele conhecidas — *Enquanto nós vemos as coisas porque elas são, Tu porque as vês elas são — nos itaque ista quae fecisti videmus, quia sunt; Tu autem quia vides ea, sunt*[60]. E criar em Deus é o mesmo que amar. Fonte criadora e total do ser das criaturas, Deus é Amor pelo qual elas são o bem que Ele quer que sejam — *bonum est quidquid aliquo modo est*[61]. Criou-as por um amor totalmente gratuito porque criador e totalmente criador porque gratuito — *ex plenitudine bonitatis tuae (...)*[62]. E todas as criaturas, em virtude do princípio de participação, reflectem no seu ser as perfeições divinas, cada uma de acordo com a hierarquia das ordens do ser: a ordem dos corpos, a ordem dos espíritos, a ordem de Deus ou da Caridade, segundo Pascal: *há uma grande distância entre a carne e a alma. No entanto, é muito maior ainda a distância entre a alma e Deus*[63]; *a natureza da alma é de longe diferente da natureza do corpo, mas muito mais diferente da natureza de Deus, que é criador da alma e do corpo*[64].

Entre os seres diferentes pela sua estrutura ontológica e aparentemente inconciliáveis, Agostinho introduz a noção de *vida* do espírito, que os acolhe pelo superior dinamismo espiritual: *assim como a alma é a vida do corpo, também a felicidade da alma é Deus*[65].

A continuidade do mundo físico representa, para Agostinho, a misteriosa influência da ordem superior sobre a ordem inferior, jamais esquecendo a afinidade que existe entre os espíritos, como entre Deus e alma, a possibilitar a sua participação na luz...[66].

De notar que a mente do homem, destinada a uma participação crescente antes de chegar à visão, é já imagem de Deus, desde o início, a Ele ordenada por uma espécie de vocação inscrita na sua própria estrutura ontológica. Deste modo, a imagem surge como um caminho, um itinerário que o homem pode livremente seguir ou rejeitar, sem jamais deixar de o sentir ou, por completo, ignorar (tema do *inquietum cor*). A imagem é dinamismo e tensão em direcção Àquele de quem é imagem. Neste sentido, é bem verdade que a pátria da alma humana é o Deus que a criou. O ser *orientado ontologicamente para*, que é o homem, orienta-se livre e conscientemente para o seu modelo original, devolvendo-lhe o seu ser de imagem, mediante o refazer e sancionar interiormente tudo quanto a seu respeito o amor de Deus pensou e fez. Esta a Verdade que Agostinho entendeu fazer nas *Confissões*: abrir-se à realidade dos seres e, por estes, ao *Ser em si*, isto é, a Deus, que num gesto de infinito amor, livre e gratuito, a todos criou, adornando-os abundantemente com a sua graça e beleza, como canta o poeta S. João da Cruz:

mil gracias derramando
pasó por estos sotos con presura,
y yendonos mirando,
con sola sua figura
vestidos nos dejó de sua hermosura.

Agostinho não se limita a deixar que o seu ser seja, mas *quer*, agradece que seja como é, imagem autêntica, em figura humana do próprio Deus. E como agradece? Ele próprio o declara quando se pergunta a si mesmo como há-de retribuir ao Senhor o tê-lo feito, acima de todos os animais, à sua imagem e semelhança: «Não te canses a procurar o que lhe hás-de dar — diz — devolve-lhe a sua imagem. Ele apenas pede que lhe devolvas o denário no qual está esculpida a sua imagem»[67].

Assim se completa o arco da *conversio*, fazendo convergir a verdade ética ou moral, no respeito e fidelidade ao apelo inscrito na verdade ontológica da *creatio*, para a superior unidade da *formatio*[68].

O nome que, em resposta a Moisés, Deus deu a si mesmo, dizendo-se *Aquele que sou* ou *Aquele que é — ego sum qui sum* —, diz a sua *substância* ou *essência*, isto é, a identidade consigo mesmo, a sua imutabilidade e eternidade, por oposição ao ser das criaturas, mutáveis e temporais. Importante embora, por nos dar a «saber o que é Deus», esta «metafísica do Êxodo» nada nos diz sobre as suas relações pessoais com os homens. A este respeito, no seu opúsculo *Philosophie et Incarnation selon saint Augustin*, publicado em 1947, Gilson propõe-se explicar as relações entre Deus e os homens, a partir do paradoxo fundamental, assim enunciado: «Como é que o Ser, que é imutável, pode e quer entrar em relação com o homem, cuja natureza o encerra na ordem do tempo e do devir?»[69]. A explicação é dada por Agostinho graças ao outro nome que

[59] XI, 7, 9 — BA 14, p. 286.
[60] XIII, 38, 53 — BA 14, p. 522; VII, 4, 6 — BA 13, p. 59; *De Trin.* XV, 13 — BA 16, p. 486.
[61] XIII, 31, 46 — BA 14, p. 514.
[62] XII, 4, 5 — BA 14, p. 430.
[63] *Pensées*, Brunschwieg, 793.
[64] *In Johan. Ev.* 20, 11 — BA 72, 254.
[65] *De libero arbitrio*, 2, 16 — BA 6, p. 352.
[66] Carta 140.

[67] *In Psalmum* 102, 3, aludindo a *Mateus* 22, 19.
[68] Vannier, Marie-Anne, *Creatio, conversio, formatio chez saint Augustin*, Éditions Universitaires, Fribourg, 1997, 2.ªed.
[69] Gilson, Etienne, *Saint Augustin. Philosophie et Incarnation*, Préface de Marie-Anne Vannier, Èditions ad Solem, Genève, 1999, p. 11.

Deus revelou a Moisés, nome destinado a permanecer para sempre, como memorial, de geração em geração: «Eu sou o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob» [70]. Agostinho explica: «O Deus imutável é o mesmo Deus que fez tudo por misericórdia. Aquele que é revestiu-se de uma carne mortal para que lhe fosse possível dizer:'Eu sou o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob'» [71]. E Agostinho comenta: «Quando Deus disse a Moisés *Eu sou Aquele que é*, Moisés ficou como que fora de si e desanimado de alguma vez o poder ver. Por isso, pedia insistentemente: «mostra-te a mim — *ostende mihi temetipsum*» [72]. Vendo o seu temor, Deus veio em socorro de Moisés, como que dizendo-lhe: «Tem coragem! Eu sou o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob. É certo que Eu sou Aquele que é, Eu sou o próprio ser, mas não um Ser que não queira também estar presente aos homens» [73]. Com base neste texto de Agostinho, Gilson conclui que temos um meio de procurar o Senhor e de conhecer o que Ele é. De resto, Ele não está longe de nós, pois é nele que temos a vida, o movimento e o ser (Act 17, 27-28) [74]. «Louvemos, pois, inefavelmente a sua essência e amemos a sua misericórdia» [75].

Como vimos, o *Sermão VI* diz que Deus tem dois nomes: um que designa o seu ser; o outro que designa a sua misericórdia encarnada em Jesus Cristo. Retomando a mesma ideia, o *Sermão VII* esclarece que , tendo revelado inicialmente o seu primeiro nome, o qual, porque significa o ser verdadeiro, o ser puro, o ser autêntico, oferece um sentido insondável ao homem, Deus revelou a Moisés um segundo, cujo sentido nos é mais acessível. Meditar sobre o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacob é, pois, uma maneira mais fácil de entrar no conhecimento daquele que é [76].

Segundo Agostinho, Deus apresenta-se-nos sob um duplo aspecto: o aspecto que tem para si ou em si mesmo; e o aspecto misericordioso com que nos olha. *Aquele que é* é o nome de Deus para os sábios e o *Deus de Abraão* é o nome de Deus para todos, dos maiores aos mais pequeninos; o nome daquele que, sem deixar de ser *Aquele que é*, desceu pela Encarnação ao coração do devir do homem, para que este possa transcender o tempo e aceder à eternidade. Perante este nome de misericórdia, e em comentário ao salmo CI, 10 e 14, Agostinho exorta triunfante: «Não desesperes, fragilidade humana. Ouviste o

[70] Ex. 3,15.
[71] *Sermo VI*, 4,6; PL, t. 38,c. 61.
[72] Ex. 33, 13, 18.
[73] *Sermo VII*; PL, t.38, c. 66-67.
[74] Gilson, Étienne, o. cit., p. 11.
[75] *Sermo VII*; ibidem.
[76] Gilson, Étienne, o.cit., p. 11-18.

que eu sou em mim mesmo. Ouve agora o que eu sou para ti: Ó Verbo mais antigo que os tempos por quem foram feitos os tempos, mas contudo nascido no tempo, ele que é a vida eterna, para suscitar seres temporais e deles fazer seres eternos — *vocans temporales faciens aeternos*» [77].

No seguimento humilde do humilde Jesus, que é o Caminho, a Verdade e a Vida, ao chegar à pátria de onde saiu, o fiel depõe nas mãos de Deus Pai a esmola da imagem com a qual foi agraciado desde a *criação*, à qual se *converteu* e segundo a qual se *formou* no tempo, vendo-se cumulado, em troca, pela saciedade insaciável de uma luz mais brilhante que todas as luzes e mais íntima que a sua própria intimidade [78]. Aqui chegado — *quo cum ventum fuerit* —, a sua vida deixa de ser mortal — *non erit vita mortalis* —, mas plena e seguramente vital — *sed plane certeque vitalis* [79].

[77] Idem, p. 25-31.
[78] *Conf. IX*, 1,1.
[79] *De Civitate Dei*, 17.

O *AETERNA UERITAS* ET *VERA CARITAS* ET *CARA AETERNITAS* (CONF. VII, 10, 16) : ONTOLOGIE OU MÉTAPHYSIQUE DU VRAI?

DOMINIQUE DOUCET
Université de Nantes

Il en est de certaines formules augustiniennes comme des belles mélodies, une fois entendues elles deviennent obsédantes. D'abord leurs harmoniques ne cessent de charmer l'oreille et le cœur, ensuite la richesse de leur signification se dilate à des dimensions sans cesse renouvelées. Et chaque fois qu'on y revient le même mystère se renouvelle. Tous nous avons plus ou moins consciemment porté en nous le *Deum et animam scire cupio* des *Soliloques* (I, 2, 7) ou encore le *fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te* (*Conf.* I, 1, 1), sans parler du *Da quod jubes et jube quod vis* (X, 29, 40) qui prit une si grande part dans la controverse avec Pélage et qu'Augustin reprend sans cesse à travers toute son œuvre [1]. *O aeterna ueritas et vera caritas et cara aeternitas*, est au cœur : du livre VII des *Confessions* un joyau de la même eau, enchâssé dans une méditation si riche qu'elle est l'objet d'une abondante littérature [2] et qu'il pourrait sembler vain de vouloir encore une fois y revenir.

Cependant si l'on s'efforce de suivre le conseil de P. Hadot qui appelait de ses vœux une recherche inlassable des «schémas augustiniens» [3], dans lesquels inextricablement se rencontrent : méditation philosophique, citations scripturaires, réflexions théologiques, et élan spirituel, ce sont de tels passages qu'il faut sans cesse fréquenter. C'est dans ce but que nous nous proposons de reve-

[1] Voir P. M. Hombert, *Gloria Gratiae. Se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, *I. E. A.*, 1996.

[2] F. Cayré, O. du Roy, E. Gilson, G. Madec, A. Mandouze, R. J. O'Connell, A. Solignac, entre autres.

[3] P. Hadot, «Citations de Porphyre», *Revue des Études Augustiniennes*, 6, 1960, p. 205 — 244, p. 244.

nir sur *Conf* VII, 10,16 — 18, 24, sans le reprendre de manière exhaustive mais en nous limitant à certaines remarques qui, je l'espère en montreront la fécondité sans cesse renouvelée. Nous délaisserons donc les questions un peu vieillies du rapport intime d'Augustin au platonisme autrement dit nous ne nous préoccuperons pas de savoir s'il est un platonicien chrétien ou un chrétien platonicien, nous délaisserons le problème des extases ou tentatives d'extases pour nous concentrer sur la question de l'enjeu ontologique ou métaphysique de ce passage, en nous réservant le droit de faire appel à certains éléments présents dans les *Soliloques*. Notre thèse sera donc la suivante : il ne semble pas que la préoccupation d'Augustin soit d'abord celle de fonder une *ontologie* ou encore de développer une réflexion sur l'être. Sa préoccupation centrale semble beaucoup plus axée sur la question de la vérité et sur celle qui en est inséparable : *la médiation*. Le scandale du mal qui tient chez lui une place extrême rebondit sans cesse sur celui de la *relation* que la créature entretient avec son créateur sur la possibilité que la créature a de *connaître* et de *dire* en vérité celui qui est la Vérité et de pouvoir s'y unir, apaisant enfin l'incessante *inquiétude* qui étreint le cœur de l'homme, retrouvant alors son équilibre [4] dans l'adhésion à celui qui ne change pas et qu'Augustin désigne par le mot d'*idipsum*.

1) Quelques rappels néoplatoniciens.

Afin de ne pas alourdir outre mesure notre propos, il semble nécessaire de rappeler rapidement quelques éléments philosophiques et néoplatoniciens qui, ces dernières années, firent l'objet de nombreuses recherches et que l'on peut considérer comme suffisamment connus [5] pour pouvoir n'être qu'évoqués. Les travaux de P. Hadot ont désormais amplement montré la part importante qui est celle de *l'exercice spirituel* dans la pratique philosophique de l'antiquité tardive. Cette attitude qui consiste à vouloir réaliser une union de la démarche théorique et de la démarche pratique en vue d'accéder à une réalisation existentielle du philosopher, n'est pas étrangère à la manière de faire d'Augustin et de nombreux passages de ses œuvres philosophiques en sont l'indice (en particulier les *Soliloques* et le *De magistro*), ne serait-ce que la création d'un terme

[4] Selon l'heureuse expression de G. Madec, dans : «La délivrance de l'esprit, (*Conf.* VII)», *dans «Le Confessioni» di Agostino d'Ippona Libri VI-IX*, Palerme, 1985, p. 45 — 69, p. 57.

[5] Dans *Internationales Symposion über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg, 1989, p. 9 — 25, G. Madec donne une bibliographie qui ne comporte pas moins de 63 titres auxquels il faudrait ajouter entre autres : G. Madec, «Augustin et le néoplatonisme», *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1986, 19, p. 41 — 52 ; «Augustin et Porphyre, Ébauche d'un bilan des recherches et des conjectures», *Chercheurs de sagesse, Hommage à Jean Pépin, Études Augustiniennes*, 1992, p. 367 — 382.

nouveau exprimant cette attitude : *soliloquia*. Cet exercice spirituel est inséparable de la conception classique, certains diront scolaire [6], que l'on se fait alors de la philosophie. La *tripartition philosophique* : *natura, doctrina, usus* ou encore *causa subsistendi, ratio intelligendi, ordo vivendi*, et l'accomplissement de ses différentes parties est inséparable chez Augustin d'une méditation sur Dieu et sur le médiateur. Elle se retrouve tant dans l'exposé du livre VIII du *De civitate Dei* sur la perfection philosophique attribuée à Platon que dans les premiers dialogues en particulier en *Contra academicos* (III, 17, 37) où elle est liée à l'activité du Verbe-Christ, thème que nous retrouverons aussi dans notre passage des *Confessions*.

Ces deux éléments qui caractérisent l'activité philosophique indépendamment des écoles philosophiques rencontrent aussi des préoccupations propres à l'enseignement néoplatonicien dans lequel Augustin puisa la force de dépasser sa conception matérialiste du divin. La structure *être — vie — pensée* qui prend sa source dans l'enseignement du moyen platonisme [7], exprime non seulement différents niveaux de l'être mais encore une progression qui est couramment associée à la thématique de la vue et de la lumière. *L'être* représente le premier stade du repos en soi qui possède déjà ses déterminations extérieures, la *vie* est une sortie de soi, un mouvement vers l'extérieur qui s'accomplissant en un retour à soi réalise le stade *pensée*. Cette progression présentée de manière morcelée est cependant une, car à chaque stade de ce processus les trois éléments *être — vie — pensé* sont présents et l'un d'entre eux jouit d'une certaine *prédominance* [8].

Ce premier point est inséparable d'une autre dimension de la métaphysique porphyrienne : la question de la coordination / incoordination au principe dont P. Hadot présente de manière synthétique les enjeux :

«Ce double aspect de l'être ("incoordonné" et "coordonné") correspond tout simplement aux deux aspects de toute idée à laquelle participent des inférieurs. Pour qu'un prédicat puisse être attribué à un sujet, il faut que ce prédicat préexiste tout d'abord en lui-même d'une manière absolue. Porphyre lui-même, dans son *Commentaire des catégories*, désigne ces deux aspects par les termes *d'incoordonné* (*akatakton*) et de *coordonné* (*katatetagmenon*).... La même distinction sert à expliquer qu'un terme homonyme ait un sens en lui-même, indépendamment des sujets auxquels il est attribué d'une manière homonyme :

[6] P. Hadot, «Être, Vie, Pensée, chez Plotin et avant Plotin», *Les sources de Plotin*, Entretiens sur l'antiquité classique 5, 1960, Vandoeuvre-Genève, p. 107 — 157.

[7] Voir P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, T I, Paris, *Études Augustiniennes*, 1968, en particulier les pages 213 — 247.

[8] Comme l'écrit P. Hadot, *o. c.*, p. 244 : «Être, vie pensée ne prédominent pas à des plans différents de la réalité, mais ils constituent un seul acte et une seule substance intérieure à elle-même».

il a un sens en lui-même dans la mesure même où il n'est pas attribué, c'est-à-dire où ils reste incoordonné....Un néoplatonicien était naturellement conduit à identifier la notion incoordonnée avec l'idée préexistante, avec le genre transcendant (*exèrèmenon*), absolu (*aschéton*) non participé (*amethekton*) qui est le principe absolument pur des attributs auxquels participeront les espèces, puis les individus. Le passage de l'incoordonné au coordonné correspond à une concrétisation et à une particularisation ; le genre animal par exemple devient sensible et visible en devenant "tel animal raisonnable", "tel homme".»[9]

Enfin les néoplatoniciens se sont aussi intéressés à la question du langage et à celle de la valeur des signes dans leurs commentaires des *Catégories* d'Aristote. Grâce au commentaire de Simplicius (V^{e}me siècle) qui suit en particulier celui de Porphyre dont les œuvres n'étaient pas inconnues pour Augustin, donc grâce à ce commentaire de Simplicius étudié par une équipe composé entre autres de Philippe Hoffmann et de Conceta Luna sous la direction de I. Hadot[10], nous pouvons entrevoir la place que tenaient les *Catégories* dans l'enseignement néoplatonicien. Il est d'ailleurs intéressant de remarquer sur ce point qu' Augustin lut quasiment seul une traduction latine des *Catégories*, qu'il y appliqua son esprit avant même d'avoir rencontré les textes des platoniciens. Il reste que quand il eut en main les *libri platonicorum* dont nous ne conjecturons qu'en partie la composition, il est possible, voire probable que si des extraits ou des éléments relatifs à la problématique des *Catégories* purent s'y trouver, il y fut particulièrement sensible. Du commentaire de Simplicius dont les éditeurs et traducteurs disent que très souvent il suit fidèlement Porphyre nous ne retiendrons que la question relative à celle de la paronymie. En effet dans le premier chapitre de cette œuvre[11], Aristote met en place une différence entre les *homonymes*, *synonymes* et *paronymes*. C'est alors qu'un passage des *Soliloques* prend une coloration nouvelle.

2) Soliloques I, 15, 27.

La question relative à la relation paronymique n'est pas non plus étrangère à certains développements des dialogues philosophiques. Et curieusement cette

[9] Voir P. Hadot, «La métaphysique de Porphyre», *Porphyre*, Entretiens sur l'Antiquité classique 12. Vandoeuvre-Genève 1966, p. 127 — 163, en particulier, p. 152 — 153.

[10] Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, *Philosophia antiqua* vol. LI, fascicule 1 et 3, Brill, 1990. Voir aussi *Simplicius sa vie, son œuvre, sa survie*, Actes du colloque international de Paris (28 sept. — 1er oct. 1985), édités par I. Hadot, *Walter de Gruyter*, Berlin, New York, 1987.

[11] *Catégories*, 1a 1 — 15.

occurrence se rencontre de manière particulièrement concentrée dans les *Soliloques*[12] où elle apparaît 4 fois et dans le *De immortalitate animae* où elle se manifeste une fois (12, 19). Si dans bien d'autres passages de ses œuvres Augustin, retrouve une réflexion similaire[13] il le fait sans reprendre de manière aussi frappante la relation de dépendance entre *Veritas* et *verum*, comme si cette relation était une fois pour toute intégrée à sa pensée. Le passage le plus marquant des *Soliloques*, nous permettra d'en mesurer l'enjeu. En *Sol.* 1, 15, 27 après avoir dressé les comparaisons centrales du livre premier, celles relatives à la lumière, après avoir développé l'importance de la présence de la foi de l'espérance de la charité dans sa recherche de Dieu et de lui-même, après avoir fait un assez long examen de conscience sur son état moral, la Raison encourage Augustin en lui affirmant que le médecin qui veille sur lui, la pousse (elle la Raison) par un trait de feu subit à le guider plus avant. Elle développe alors ce qui fera le cœur de la démonstration de la présence en l'âme de l'immortelle vérité. Elle entreprend alors le raisonnement suivant :

«R : Tu dois connaître d'abord ce qui te sert à connaître tout le reste.

A : Je n'en disconviens pas.

R : Voyons donc en premier lieu si ces deux mots «Vérité» et «vrai» semblent exprimer deux choses ou seulement une seule.

A : Deux ce me semble. Autre chose est la chasteté, autre chose ce qui est chaste, et ainsi de reste. Je crois donc qu'autre chose est la vérité, autre chose le vrai.

R : Et lequel des deux mets-tu au premier plan?

A : La vérité, je pense. Car ce n'est pas ce qui est chaste qui fait la chasteté, mais c'est par la chasteté qu'on est chaste. De même quand une chose est vraie, c'est naturellement par la vérité qu'elle l'est[14].

La première remarque de la raison concernant «ce qui (te) sert à connaître tout le reste», peut être interprétée de deux manières. Soit, elle désigne la *Vé-*

[12] 1, 15, 27 ; 2, 2, 2 ; 2, 10, 18 ; 2, 15, 29.

[13] Voir en particulier les quelques passages donnés par la Note Complémentaire de G. Bardy , «Vérité et vrai» en *BA*. 10 p. 701 — 702.

[14] Trad de P. de Labriolle, «R: Ergo prius ipsa cognoscenda est, per quam possunt illa cognosci.
A: Nihil abnuo.
R: Primo itaque illud videamus, cum duo verba sint veritas et verum, utrum tibi etiam res duae istis verbis significari, an una videtur.
A: Duae res videntur. Nam, ut aliud est castitas, aliud castum, et multa in hunc modum : ita credo aliud esse veritatem, et aliud quod verum dicitur.
R: Quod horum duorum putas esse praestantius ?
A: Veritatem opinor. Non enim casto castitas, sed castitate fit castum ; ita etiam, si quid verum est, veritate utique verum est.»

rité obtenue à la fin de la courte démonstration de la raison ou plutôt du rapide rappel de choses qu'Augustin semble bien connaître. Soit elle peut être un rappel des notions qui justement prennent place au commencement de la recherche philosophique. Et selon l'ordre des livres lus en premier dans l'enseignement néoplatonicien, les *Catégories* se trouvent dans les premières places. Elles servent à connaître tout le reste [15]. Quoiqu'il en soit de l'interprétation la plus plausible, il reste que les questions que la Raison pose alors à Augustin concernent, entre les mots, les divers types de relations que justement le premier chapitre des *Catégories* envisage. En effet Aristote, selon les commentateurs, dans le premier chapitre de cet ouvrage pose le problème des relations entre les *onoma*, les *pragma* et les *noema*, envisageant trois relations possibles *l'homonymie*, la *synonymie* et la *paronymie*. Dans son dialogue avec Augustin, la Raison reprend de manière rapide et simplifiée ces trois types de relations. La relation entre Vérité et vrai n'est pas synonymique, elle n'est pas non plus homonymique puisque la raison tout naturellement prend en compte une relation de dépendance entre vérité et vrai quand elle demande à Augustin : *lequel des deux mets-tu au premier plan* ? Cette relation de dépendance qu'Augustin énonce sans hésiter, reprend l'essentiel de la définition de la paronymie telle que l'on peut la trouver dans les commentaires des *Catégories*. Voici par exemple ce qu'affirme le commentaire de Simplicius qui ne l'oublions pas reprend l'essentiel de celui de Porphyre :

«Il y a encore certaines réalités qui en un sens, partagent un même nom, un même énoncé et en un autre sens, sont différentes de ce double point de vue : c'est ce qu'on appelle les paronymes. Par exemple c'est à partir de la blancheur qu'une chose est dite blanche, et à partir de la grammaire qu'un homme est dit grammairien» [16]

Ce passage est commenté plus loin de la manière suivante :

«Les paronymes sont en quelque sorte intermédiaires entre les homonymes et les synonymes : ils participent des deux à la fois et en même temps ils sont en défaut par rapport aux deux à la fois. Prenons par exemple le cas de la grammaire et/du grammairien : leurs noms et leur définition ne sont ni tout à fait les mêmes, ni tout à fait différents.» (37, 1 - 4)

Le texte continue un peu plus loin :

«Ce dont le nom est dérivé de quelque autre chose a besoin dit-on de trois

[15] Voir, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, Traduction commentée sous la direction de I. Hadot, *Philosophia antiqua*, vol. LI, fascicule 1 et 3, Brill, 1990, par exemple p. 8, 177 — 182.

[16] Simplicius, *o. c.*, p. 23, 1 — 3, trad. de Ph. Hoffmann.

termes : la réalité dont dérive son nom, le nom de cette réalité, et, de plus une différence de terminaison ce que précisément on appelle le cas.» (37, 8 - 10)

Puis Simplicius envisage les problèmes posés par cette triple exigence pour signaler qu'Aristote considère parfois de manière large la relation paronymique :

«Il semble pourtant qu'Aristote n'attribue aux paronymes que ces deux traits : la différence de cas et l'appellation marquée par le nom. Mais dans ses exemples (grammaire/grammairien d'une part et d'autre part le rapport entre *arétè* = vertu qui ne possède pas d'adjectif et *spoudaios* = vertueux qui n'est pas à strictement parler un paronyme) il a aussi montré clairement que dans les paronymes il y a une participation à la réalité même : le grammairien en effet ne participe pas seulement du nom de la grammaire, mais aussi de cet art lui-même, et de même l'homme courageux participe de cette vertu elle-même.» (37, 26 - 30).

Cette distinction, les commentateurs modernes s'y arrêtent assez longuement car elle est le lieu de l'élaboration de ce qui deviendra par la suite la doctrine de l'analogie. P. Aubenque [17] nous en dessine les principaux enjeux. Au début des *Catégories* Aristote distingue deux types de relations entre la chose (*pragma*) et le mot (*onoma*). D'une part l'homonymie : plusieurs choses sont désignées par le même mot sans qu'il y ait entre eux une communauté de définition par exemple le chien animal ou constellation. D'autre part la synonymie dans laquelle le nom est commun et la définition est commune, l'homme et le bœuf sont par rapport à animal des synonymes. Une troisième classe est cependant nécessaire : celle des paronymes c'est-à-dire des choses hétérogènes subsumées sous un genre unique désigné par des termes de même famille (Alexandre, Alexandrie, alexandrin). Alors une certaine communauté se manifeste, elle n'est pas complète mais indique une commune provenance. La paronymie est alors l'expression d'une hiérarchie :

«Elle repose, pour ainsi dire, sur la diffusion d'une signification fondamentale sur des significations latérales, qui sont théoriquement déductibles de la première.» [18]

«Porphyre (poursuit P. Aubenque) interprète déjà cette structure de façon ontologique : on parle de paronyme explique-t-il «lorsque certains étants sont nés d'autres de telle manière qu'ils participent en quelque manière à leur nom

[17] Voir, «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *Les Études philosophiques*, 3 — 4, 1989, p. 291 — 304, article qui reprend et synthétise un certain nombre de ses travaux antérieurs.

[18] *Art. cit.*, p. 297.

et à leur logos et ne se distinguent des premiers que par une modification de l'aspect extérieur.»[19]

«La communauté nominale relative qu'est la paronymie, repose sur une participation différenciée à un premier principe»[20] elle «paraît refléter sur le plan linguistique une hiérarchie ontologique»[21].

Cette interprétation qui ne se trouve pas chez Aristote et dont P. Aubenque décrit la progression répond à un ensemble de désirs très caractéristiques :

1) le souci d'harmonisation entre Platon et Aristote en platonisant (plotinisant) Aristote.

2) les commentateurs vont faire passer une relation d'analogie qui se situait sur un plan horizontal : une proportion de rapport entre deux termes a/b = a'/b' sans que ceux-ci dépendent les uns des autres, en une relation verticale servant à résoudre la question de la dépendance ontologique. Ainsi que l'explique P. Aubenque:

«La verticalisation de l'analogie et l'interprétation proportionaliste du rapport de dépendance produisent dans leur application au problème de l'unité des substances, un système ontologique s'étendant au tout de l'étant et qui, par exemple dans le *Commentaire* d'Asclépius *sur la Métaphysique* (225, l. 34sq) prend la forme suivante: *«l'étant premier a son existence (huparxis) dans la forme même de l'étant et ce qui ne participe pas de lui n'est pas un étant, mais l'étant premier donne gracieusement (charizoménon) l'être à tous les étants en vertu de la puissance (dunamis) qui lui est connaturelle»*. Mais cette donation d'être, dont la mention n'était pas nouvelle dans la tradition platonicienne (Aug. *De civ. Dei* XII, 2, Dexippe, *In categ.* 40, 29 - 30) et ne manquera pas de rencontrer l'approbation des lecteurs chrétiens des commentaires d'Aristote, n'advient pas de façon arbitraire : *«Cette donation poursuit Asclépius, advient de façon non uniforme (oux omoiōs) selon la capacité de ceux qui la reçoivent, de même que le soleil n'éclaire pas toutes choses de la même façon à cause de la capacité (différente) des choses qui reçoivent la lumière.»*[22]

Même si la relation paronymique peut se comprendre au sens large, celle que la raison semble envisager avec Augustin correspond à toutes les exigences posées par les commentaires des *Catégories* bien que la Raison ne fasse pas, pour l'instant, référence à ce texte. Pourtant dans la suite de son argumentation la Raison fait remarquer à Augustin que la chasteté ne meurt pas quand

[19] *Art. cit.*, p. 297.
[20] *Art. cit.*, p. 297.
[21] *Art. cit.*, p. 298.
[22] *Art. cit.*, p. 303.

un homme chaste disparaît et en tire immédiatement la conclusion : «donc quand périt quelque chose de vrai, la vérité ne périt pas non plus» (1, 15, 28). Et comme les *Soliloques* s'interrogent sur la question de l'immortalité de l'âme, il reste encore à déterminer où se trouve le lieu de la vérité. Après avoir écarté l'hypothèse qu'elle soit un corps et qu'elle soit dans l'espace, Augustin se rallie à la conclusion de la Raison :

«Elle (la vérité) n'est assurément pas dans les choses périssables. Ce qui est dans quelque sujet ne peut subsister si le sujet ne subsiste. Mais la vérité subsiste même quand périssent les choses vraies : cela tu l'as admis tout à l'heure. Donc la vérité n'est pas dans les choses périssables. Cependant la vérité existe, et il faut bien qu'elle soit quelque part. Il y a donc des choses immortelles.» (1, 15, 29)

L'ensemble de cette argumentation sera repris par la progression du livre second dans lequel à partir d'une méditation sur la question de la *similitudo* et de la *dissimilitudo*, réalités qui comme les paronymes sont intermédiaires entre l'identité du vrai et l'altérité du faux, Augustin démontrera l'immortalité de l'âme par la présence en elle de l'immortelle vérité. Dans son article sur le *Zetema* de Porphyre, J. Pépin avait déjà signalé l'importance de la problématique «être dans un sujet»[23]. Elle est justement celle qui permet d'achever la courte démonstration de la Raison, commencée par la distinction entre vérité et vrai et J. Pépin la reliait à des thèmes porphyriens. Or il se trouve que dans le second livre quand Augustin en viendra à cette partie du raisonnement qui correspond à la question «être dans un sujet», il fera allusion à une problématique qu'il connaît de longue date:

«Ce sont là des principes que je connais de longue date. Dès les premières années de mon adolescence, je les ai soigneusement étudiés et retenus.»(*Sol.* 2, 13, 23).

Annotant ce passage les éditeurs renvoient avec raison à *Confessions* IV, 16, 28, passage dans lequel Augustin fait état de sa lecture des *Catégories*. Pour notre part dans un travail sur ce passage des *Soliloques*, nous nous étions efforcé de montrer que si la thématique développée par Augustin dans les *Soliloques* emprunte aux *Catégories* d'Aristote elle reprend aussi des thèmes porphyriens présents en particulier dans *l'Isagogé*[24]. Mais comme Augustin en *Confessions* IV, 16, 28 ne mentionne pas s'il eut recours à des commentaires, la question que l'on peut alors se poser se ramifie de la manière suivante. Soit Augustin a

[23] Voir J. Pépin : «Une nouvelle source de saint Augustin : Le *zètema* de Porphyre *Sur l'union de l'âme et du corps*», *Revue des Études Anciennes*, LXVI, 1964, p. 53 — 107, en particulier p. 67 — 69.
[24] Voir, «*Soliloques* II, 12, 22 : être dans un sujet.», *Augustiniana*, 1993, p. 43 — 51.

lu dans son enfance les *Catégories* seules puis en a retrouvé l'importance dans le dossier des *libri platicorum* qu'il découvre bien plus tard[25], soit il a lu les *Catégories* accompagnées d'une certaine part de commentaires, mais n'en découvrit toute l'importance qu'avec la lecture des *libri platonicorum* où certains de leur thèmes se trouvaient traités. De la sorte nous sommes tout naturellement entraînés vers le texte des *Confessions* où se situe notre passage, puisque Augustin, conduit par Dieu, rentre en lui-même à la suite de la lecture des *libri platonicorum*.

3) Confessions VII, 10, 16 — 18, 24.

Il ne s'agit pas pour nous de reprendre une analyse minutieuse de l'ensemble de ce long passage qui demanderait d'amples développements en raison de sa richesse. Nous en dessinerons seulement la structure avant de revenir sur la formule qui l'inaugure.

La progression d'Augustin est relativement simple. Après avoir dans un premier temps dressé les bornes de son itinéraire, il parcourt par la suite les différentes étapes de sa recherche en montrant comment celle-ci réalise un accomplissement de l'activité philosophique. Elle part d'une méditation sur le Verbe pressenti par les platoniciens, porte d'accès à la nature divine et s'achève dans la découverte du véritable médiateur, c'est-à-dire du Verbe-Christ, du Verbe incarné. Cette manière de faire n'est pas nouvelle chez Augustin elle se retrouve dans ses méditations du *De vera religione*[26], et dans le *De civitate Dei*[27].

De la sorte en VII, 9, 13 - 15 Augustin commence, dans un passage très célèbre, par dire ce qu'il a trouvé dans les écrits néoplatoniciens. Il y a rencontré, un enseignement sur la nature de Dieu, sur ses caractères, son existence comme être spirituel, sa dimension intelligible, le fait qu'il éclaire tout homme venant en ce monde et permet ainsi une certaine intelligibilité du monde. En-

[25] *Conf.*, VII, 10, 16. P. Hadot a déjà signalé le rôle que joue la méthode paronymique, il la résume en ces termes : «Dans cette méthode des paronymes, on peut déceler trois principes fondamentaux. En premier lieu, le principe d'activité : on remonte des substances aux actes et plus les termes sont élevés, plus ils sont actes. En second lieu, le principe de simplicité : plus on remonte vers les actes, plus on remonte vers des termes simples et indivisibles. En troisième lieu, le principe de causalité : on remonte de la substance intellectuelle vers les causes qui produisent son *intellectualité*.», *Porphyre et victorinus, I, Paris*, 1968, p. 361.

[26] En particulier, XVI, 30 ; XXI, 58 ; XXXVI, 66.

[27] Voir *De civitate Dei* 11, 28, 24 — 30, l. Bochet, *Introduction* à la *Cité de Dieu* dans la *NBA*, 3, p. 35 et son étude, «Le statut de l'histoire de la philosophie selon la *Lettre* 118 d'Augustin à Dioscore.», *Revue des Études Augustiniennes*, 44, 1998, p. 49 — 76.

fin le thème de la *similitudo* est aussi introduit. Tous ces points ont déjà été aussi exprimés de manière condensée en *Sol.* I, 8, 15 où il reprend la comparaison du soleil et de la lumière pour conclure de Dieu *qu'il est, qu'il est intelligible et qu'il rend tout le reste intelligible.* Autant de comparaisons en acte de *similitudines* qui vont introduire la réflexion du second livre sur la notion même de *similitudo.* C'est l'ensemble de ces thèmes qu'il reprendra à partir de *Conf.* VII, 10, 16 pour ensuite en développer les différentes harmoniques. Cependant, d'un autre côté il y a ce qu'Augustin n'a pas découvert dans les livres des platoniciens : tout ce qui concerne l'Incarnation, tout ce qui relève de la médiation du Verbe venu prendre notre chair. C'est le thème auquel il aboutira, en 18, 24, à la fin de sa méditation. Entre ces deux extrêmes se situe toute la mise en place de l'aventure intellectuelle d'Augustin.

Les paragraphes 10, 16 — 12, 18 se présentent comme un ensemble qui s'interroge sur la nature de Dieu et ses relations au monde. Le paragraphe 10, 16 commence par un retour à soi provoqué par la lecture des livres platoniciens, mais un retour à soi qui se fait sous la conduite de Dieu, présenté ici comme un maître intérieur[28]. Puis Augustin développe la comparaison centrale de la lumière qui l'amène à tisser une formule, dont il a le secret, sur ce Dieu qu'il cherche et qu'il décrit ou définit comme cette *aeterna veritas vera caritas et cara aeternitas.* Nous reviendrons tout à l'heure sur cette formule. Cependant les questions qui immédiatement préoccupent Augustin sont de deux ordres complémentaires et articulés l'un à l'autre. D'une part quel type de relation peut-il entretenir avec ce Dieu dont il vient en quelque sorte d'énumérer les noms. Cette relation apparaît comme ambivalente. Il y a l'être à voir et Augustin n'est pas être à le voir, pour reprendre la traduction Française de la *Bibliothèque Augustinienne.* Cette relation s'apparente à celle de la coordination/ /incoordination dont P. Hadot nous a auparavant décrit les principaux motifs[29]. La seconde question concerne celle de la transcription de cette Vérité éternelle dans le créé et surtout celle de la possibilité d'en découvrir la trace : *j'aurais plus facilement douté de ma vie que de l'existence de la vérité (esse veritatem) qui à travers le créé se fait voir à l'intelligence.* Cette assurance de l'*esse veritatem* lui vient

[28] La relation avec le *De magistro* est ici importante. Ce dialogue mériterait d'être reconsidéré à la lumière des informations apportées par la traduction et les remarques des éditeurs *des Commentaires sur les Catégories.*

[29] Voir note 9, cette question de la coordination/nicoordination entre aussi en jeu dans les problèmes relatifs aux relations de types homonymiques et paronymiques c'est-à-dire dans la question de l'essence et de la prédication, voir R. Chiaradonna : «Essence et prédication chez Porphyre et Plotin», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 82, (1998), p. 577 — 606 en particulier les pages 592 — 595.

de la parole même que Dieu dit de lui-même dans *l'Exode* (3, 14) [30]. Cette citation biblique ne cherche pas tant à mettre en œuvre une ontologie qu'à prouver que la vérité n'est pas un *nihil*, mais qu'elle *est* au sens plein du terme et surtout qu'elle est Dieu. Ce paragraphe établit donc l'être de Dieu comme *Veritas* conformément à la formule initiale proposée par Augustin : *o aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas.*

En 11, 17 Augustin continue d'explorer la richesse de la nature divine en comparaison avec les créatures, mais cette fois en insistant particulièrement sur *l'éternité*. Éternité qui se manifeste par sa stabilité, son immuabilité et le fait que Dieu demeure en lui-même. Augustin en profite même pour dresser l'équivalence entre le plus haut degré de la hiérarchie des êtres tel qu'on le trouve chez Victorinus et Porphyre *ontôs on* = *vere esse* [31], et ce qu'il considère comme le cœur de la nature divine : *Id enim vere est, quod incommutabiliter manet* [32], expression qu'Augustin reprend ailleurs sous la forme d'*Idipsum* [33]. Mais ce fait de durer en soi n'est pas pour Dieu une posture figée. Tout en demeurant sans changement, il rend toutes choses nouvelles selon une citation du livre de la *Sagesse* qu'affectionne particulièrement Augustin. Cette affirmation de l'éternité vient en quelque sorte reprendre les deux bornes de la formule d'Augustin *aeterna/aeternitas* provoquant à nouveau cette affirmation centrale : *tu es deus meus.*

En lien avec cette affirmation de la vérité de Dieu et de son éternité se manifeste la *charité* qui selon le paragraphe 10, 16 connaît (elle aussi) cette lumière ineffable. En 12, 18 Dieu est présenté comme le bien suprême qui fit toutes choses très bonnes. C'est à partir de ce moment que le problème du mal peut être traité pour lui-même, ce qui adviendra dans le paragraphe suivant. Ces trois premiers paragraphes nous décrivent donc la *nature* de Dieu, mais cette nature est toujours pensée en relation avec les créatures. Il est donc

[30] En ce qui concerne le traitement de ce passage de l'Ancien Testament voir E. Zum Brunn, «L'exégèse augustinienne de «Ego sum qui sum» et la «métaphysique de l'Exode»», dans *Dieu et l'Être*, Paris, *Études Augustiniennes*, 1978, p. 141 — 164.

[31] Voir Marius Victorinus, *Ad Caul.* 6, 5 ; et aussi P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, 1, Paris, *Études Augustiniennes*, 1968, p. 148. Pour les *Soliloques*, voir notre étude : «La vérité, le vrai et la forme du corps, lecture de saint Augustin : *Soliloques*, II, 18, 32», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 77, 1993, p. 547 — 566.

[32] En ce qui concerne l'*incommutabilitas*, voir E. Gilson, «Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin», *Recherches Augustiniennes*, 2, 1962, p. 205 — 223.

[33] Voir Conf. IX, 4, 11, la *Note Complémentaire* de A. Solignac en *Confessions*, *BA*. 14, p. 550 — 552, la *Note Complémentaire* de F.M. Berrouard, dans l'édition des *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, en *BA*. 71, p. 845 — 848 qui cite longuement, *En. in Ps.*, 121, 5 — 6, ainsi que G. Madec, *Le Dieu d'Augustin*, Paris, 1998, p. 127 — 139.

loisible d'y voir comme une première réalisation de la partie de la philosophie qui s'interroge sur la *causa subsistendi* : la physique [34].

Les paragraphes 13, 19 à 15, 21. En commençant le paragraphe suivant par la question de l'ordre, Augustin inaugure une réflexion marquée par une double entrée. D'une part, il passe de la question de la nature divine à celle de l'intelligibilité que l'on peut avoir des créatures. Une fois la nature divine analysée ou plutôt décrite, l'ordre de la création se dessinera de manière évidente. Augustin inaugure ainsi sa réflexion sur la *ratio intelligendi*, c'est-à-dire la partie de la philosophie qui correspond à la logique. En même temps cette question de l'ordre lui permet de répondre encore une fois aux difficultés qu'il rencontra pour sortir du manichéisme et peut se lire aussi comme un souvenir du dialogue sur l'ordre qu'il mena avec le petit groupe de Cassiciacum, dialogue dont les réminiscences néoplatoniciennes et en particulier porphyriennes ont déjà été dégagées [35]. Cette réflexion ou plutôt ce parcours de la *ratio intelligendi* se déroulera tout au long des paragraphes 13, 19 à 15, 21 et selon un enchaînement logique issu des exigences propres à l'articulation entre la vérité comme norme et ce qui en découle.

En 13, 19 Augustin prend en compte l'ordre du monde pour situer le sens que peut avoir le mal qui apparaît comme étranger au projet divin et ne résulte que de la «non convenance» de certaines parties entre elles, parties qui sont alors prises dans leur particularité. Pour pouvoir alors résoudre cette question, il est nécessaire de s'élever à un point de vue supérieur et donc de mettre en œuvre un jugement plus sain (*iudicium sanior*). La considération de l'ordre ontologique exige donc un jugement pour trouver son sens véritable. Ceci revient à dire que tout ce qui relève de la connaissance et donc de la vérité possède un statut supérieur à ce qui relève du simple fait d'être. Il y a donc déjà à ce point une insistance plus grande sur la vérité et son éternité que sur le fait d'être ou même d'être en ordre. L'ordre ne trouve son sens et sa justification que dans le jugement qu'il provoque, jugement qui achève cet ordre en l'insérant dans la louange qui manifeste la totale gratuité de son instauration [36].

De la sorte en 14, 20 Augustin peut porter un jugement sain sur les erreurs qui furent les siennes. Celle qui relève du manichéisme et qui voit en Dieu

[34] Voir *De ciuitate Dei* VIII, 4.

[35] Voir les travaux de I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée Antique*, Paris, 1984, et de A. Solignac, «Réminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le début du *De ordine* de saint Augustin», *Archives de philosophie*, 1957, p. 446 — 465.

[36] Voir ici les développements de P. M. Hombert dans son ouvrage *Gloriae gratiae, se glorifier en Dieu, principe et fin de la théologie augustinienne de la grâce*, Paris, *Études Augustiniennes*, 1996, en particulier p. 385 — 439.

deux substances, c'est-à-dire une non-identité, une non-stabilité. Mais aussi celle tout aussi regrettable, qui ne voit en Dieu qu'un infini matériel et qui de la sorte ne peut découvrir sa véritable immuabilité. Identité et immuabilité : deux éléments qui permettent d'accéder à la véritable infinité de Dieu, infini qui manifeste de manière stable la vérité de son être. Il devient alors possible d'affirmer que cette infinité qu'Augustin découvre alors sous une autre forme (*aliter*) est la manifestation du lien qu'il y a entre la vérité et l'être. C'est la vérité qui en l'exprimant accorde à l'être son identité, l'être au sommet est un *vere esse*, et l'identité de son être est exprimée par la vérité. L'être est parce qu'il est vrai. Mais dans le même temps la réalité de la vérité n'existe que par l'éternité de l'être dont elle décline l'identité. Déclinaison dont Augustin a dressé la formule en 10, 16 : *o aeterna ueritas et uera caritas et cara aeternitas.*

Cependant il reste encore pour Augustin à tirer les conséquences d'une telle affirmation ce qu'il fera en 15, 21. Il décrit alors la relation entre l'être et la vérité non seulement au plan divin mais aussi au plan des créatures et ceci conformément à son projet exprimé en 10, 16 : retrouver la trace de l'immuable vérité au sein du créé. Cette trace il l'exprime selon des caractères identiques au questionnement qu'il mettait en œuvre dans les *Soliloques*. Premièrement, les choses sont finies, mais elles sont finies en Dieu et sont vraies dans la mesure où elles sont et elles sont dans la mesure où elles sont proches de Dieu (*Conf* VII, 15, 21). Deuxièmement, Augustin précise que les choses sont en Dieu d'une autre manière qu'elles sont dans un lieu. L'on retrouve donc les deux éléments présents en *Sol* 1, 15, 27 : la relation paronymique entre *Veritas* et *verum*, et la problématique liée au fait d'*être dans* une autre chose : *Toutes les choses sont dans la main de la vérité et sont vraies dans la mesure où elles sont*, affirme le passage des *Confessions*. Cette lecture peut être confirmée par la finale du paragraphe qui reprend en des termes différents l'essentiel de la citation du livre de la *Sagesse* présent en 10, 16 : Dieu est immuable, il est sans cesse à l'œuvre tout en demeurant : *te operante et manente*. Il est donc loisible de voir dans cette réflexion d'Augustin un accomplissement de la *ratio intelligendi*, *ratio intelligendi* qui se réalise dans l'élaboration d'un jugement sain sur Dieu et sur les créatures.

Les paragraphes 16, 22 — 17, 23, montrent une nouvelle étape introduite par une précision d'Augustin. Ce dont il va parler désormais, il le connaît par expérience : *et sensi expertus*. Il quitte donc le domaine de la recherche d'une *ratio intelligendi* pour pénétrer dans le domaine des expériences cruciales, dans le domaine de l'*ordo vivendi*. C'est-à-dire de la manière dont l'ordre instauré par la *causa subsistendi*, jugé par la *ratio intelligendi* doit être vécu, autrement dit

expérimenté. Cette expérience d'Augustin sera présentée successivement dans les deux paragraphes suivants. La première est celle de l'ambiguïté ontologique des êtres et de leur activité. Leur statut intermédiaire fait qu'ils sont marqués par la *dissimilitudo* quand ils jugent mal des réalités, *dissimilitudo* qui se dissimule parfois dans une convenance illusoire : l'accord que les pécheurs entretiennent dans leur péché. Mais ils sont aussi inscrits dans l'ordre de la *similitudo* dans la mesure où par un jugement sain ils peuvent se rapprocher de Dieu en découvrant la signification véritable des créatures, ce que le paragraphe suivant mettra en œuvre. La dimension morale de l'activité philosophique est donc ici prise en compte. Il s'agit pour les créatures de ne pas se contenter de leur statut intermédiaire, et il serait possible de dire que la relation paronymique au plan des catégories, du langage et de l'être, est vécue par Augustin selon le régime de la *similitude* et de la *dissimilitude*, thèmes qui sont aussi au cœur de la réflexion des *Soliloques* et qui assument aussi bien un héritage platonicien que biblique.

Le paragraphe 18, 23 viendra donc reprendre cette expérience en parcourant les différents degrés dans lesquels cette relation de *similitudo/dissimilitudo* se manifeste. Il serait possible de dire qu'Augustin expose la création comme on récite une déclinaison, en quelque sorte il décline la vérité des êtres ou encore il conjugue les différents temps de l'être. Cette expérience de la *similitudo/ /dissimilitudo* au sein des êtres n'est pas seulement vécue au plan objectif, elle marque aussi l'expérience même du sujet connaissant. Cette expérience ne concerne pas seulement les êtres, elle s'inscrit aussi au cœur de l'activité même du connaître : passer d'une connaissance fausse qui selon l'expression des *Soliloques* «tend à être sans être» (*tendit esse et non est*, *Sol.* II, 9, 16), à la connaissance vraie qui sans cesse s'oriente vers l'union à la Vérité elle-même. Augustin est alors emporté, comme capturé ou captivé (*rapiebar*) par la beauté divine, mais il en est détourné, comme déporté en son élan (*deripiebar*) par l'habitude charnelle qui lui fait subir au cœur même de son activité de connaissance comme une *flexion*[37], comme une déclinaison. Ainsi la relation paronymique n'est pas seulement découverte dans les êtres, elle est vécue, expérimentée dans l'activité même de la connaissance qui nous fait remonter du *vrai* à la *vérité*. Augustin retrouve alors le thème de la coordination/incoordination. Il n'a pas de doute sur le fait qu'il y a quelqu'un à qui s'attacher, le monde est coordonné à son principe, mais il n'est pas encore en état de s'y attacher. Il vit une expérience d'incoordination. Heureusement reste le souvenir de Dieu inscrit

[37] Rappelons pour mémoire que la flexion est l'un des trois éléments essentiels pour qu'il y ait une relation paronymique.

en l'homme telle une trace de cette lumière ineffable, dont Augustin rappellera l'importance au livre X, 23, 33.[38]

De la sorte Augustin peut retrouver au sein de sa propre expérience le stade du jugement qu'il a évoqué plus haut. Il le fait sur la question même qui anime le paragraphe 10, 16 : l'invisible en Dieu est rendu présent à travers la création. Et la découverte de ce qu'il y a d'invisible est possible par ce qui permet le jugement dans son activité, la vérité, mais aussi dans son résultat, le vrai. Vrai qui stabilise la connaissance des êtres et les fait autant que possible participer à l'immuable et véritable stabilité de la vérité divine : *inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem*, phrase qui reprend, tout au moins, les termes fondamentaux de la formule de 10, 16. Augustin vient donc en quelque sort d'achever le parcours de l'activité philosophique en remontant vers cette vérité, vers cette lumière immuable parvenant ainsi à ce qui est (*id quod est*). Cette expérience de la *causa subsistendi* comme identité, est exprimée au plan de la *ratio intelligendi* et de l'*ordo vivendi*, par *l'immédiateté* de la manière de connaître qui s'arrache à l'ordre du discursif pour accéder à celui de *l'intuition* intelligible : *intuition* pour l'ordre de la logique, *immédiateté* pour l'ordre de l'expérience. Enfin cette expérience limite n'ouvre pas sur le désespoir de ne pouvoir s'y maintenir mais ravive en l'homme le souvenir, c'est-à-dire cette trace de lumière que l'homme possède en lui. Ce renforcement du souvenir relance alors le désir de la vérité, le désir de Dieu et inscrit le caractère inchoatif du désir dans la perspective de l'immuabilité et de l'éternité. C'est donc tout naturellement qu'Augustin retrouve la comparaison de la nourriture qu'il tissait en 10, 16. Cet aliment des grands qui échappe à la logique charnelle de l'assimilation par la dissolution, réalise au contraire l'assimilation à Dieu. Ce thème qui porte certes un souvenir platonicien, est tout aussi riche d'éléments bibliques en ce qu'il représente le Verbe, comme parole du Père, pain des anges, Verbe incarné, ainsi que l'a parfaitement montré G. Madec[39].

Il reste que cet aliment qu'Augustin évoque est celui qui est absent de la recherche philosophique elle-même dont il vient de reprendre les différentes étapes. C'est alors tout naturellement qu'il parvient à la nécessité de l'Incarnation, comme voie permettant de parvenir à la jouissance de Dieu, c'est à dire à

[38] «Pourquoi ne sont-ils pas heureux ? C'est que d'autres choses les accaparent plus fortement et les rendent plus malheureux que ne les rend heureux le faible souvenir de la vérité. Il y a encore, en effet, un peu de lumière sur les hommes ; qu'ils marchent, qu'ils marchent de peur que les ténèbres ne les saisissent» ; voir aussi notre étude, «Le *modicum lumen* et l'étincelle. Lecture de *Confessions* X, 23, 33.», *Augustiniana*, 1996, p. 45 — 59.

[39] En particulier G. Madec, *La Patrie et la voie*, Paris, 1989, p. 160 — 165.

la connaissance unifiante de la vérité dans l'éternité de la charité. Il faudrait alors se demander si l'incarnation du Verbe ne revêt pas aussi une dimension paronymique. C'est-à-dire que dans sa *kénose*, le Verbe afin de récapituler en lui toute chose, ne revendique pas sa divinité mais en revêtant l'humanité permet à ceux qui sont marqués par la *dissimilitudo* du péché (selon 16, 22) d'accéder dans le Christ-Verbe à la *similitudo* et ayant ainsi revêtu le Christ, *étant pleinement dans* celui est Vérité, ils peuvent jouir de l'éternelle charité ou de la chère éternité. C'est en quelque sorte bien une métaphysique du vrai et de la vérité, métaphysique qui se centre sur une méditation du verbe tant humain[40], que divin que propose Augustin. Et pour en voir plus pleinement l'importance il semble nécessaire de revenir à la formule de 10, 16.

4) O aeterna veritas, vera caritas et cara aeternitas.

Cette formule a déjà été étudiée par O. Du Roy qui résume l'essentiel de ses implications de la manière suivante :

«Cette illumination débouche sur la Trinité. Ou plutôt elle y plonge, car ce n'est point à une vision des trois personnes divines qu'elle aboutit, mais à une communion dans la connaissance. C'est d'abord la Vérité qui est connue, lumière intérieure, spirituelle transcendante, dont l'âme a été illuminée. Cette vérité est Dieu même, source de toute lumière et de toute certitude. Mais elle n'est pas l'ultime en Dieu. L'Ultime c'est l'éternité, qui est ce qu'il y a de plus fondamental dans l'être. Elle est connue par la Vérité, car la Vérité fait accéder à l'immuable, à l'Être véritable. Mais la lumière elle-même, c'est-à-dire la Vérité, c'est la Charité qui la connaît. Et si cette Charité n'est mentionnée qu'en troisième lieu, alors qu'elle est au principe de cette communion trinitaire, c'est qu'elle n'est point objet de connaissance : elle est le mouvement même d'adhésion à la Vérité. Mais ces trois ne sont qu'un : car la Vérité est éternelle, la charité est véritable, et chère l'éternité. Elles sont un seul Dieu.»[41]

Nous voudrions attirer votre attention sur le fait suivant : les termes qui constituent cette formule sont des paronymes. *Aeterna* l'est de *aeternitas*, *vera* de *veritas* et *cara* de *caritas*. En outre, ces termes paronymiques sont ceux qui permettent le passage d'un terme fondamental à l'autre tout en montrant leur indéfectible unité. Ensuite cette formule est construite avec un art tellement consommé qu'elle va de l'éternité attribuée à la Vérité à l'éternité elle-même,

[40] Voir les *Soliloquia*, et le *De magistro*.

[41] Voir O. Du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris, 1966, p. 74 — 75.

caractère qui exprime au plus haut point l'identité divine elle-même. La question que l'on peut alors se poser est la suivante : la formule d'Augustin donne-t-elle une définition de la Trinité en exprimant les relations internes qui la caractérisent ou bien exprime-t-elle plutôt le mystère trinitaire en son unité et en ses relations, mais relations *ad extra* c'est-à-dire tournées vers les créatures. Certains arguments et certains textes peuvent être portés au crédit de ces deux lectures. *Veritas*, *aeternitas*, *caritas* sont des mots qui comme le signalait O. Du Roy expriment le mystère trinitaire. Il semblerait donc que les paronymes de chacun d'eux soient là pour évoquer ou désigner les relations trinitaires, les relations du Père au Fils, et à l'Esprit relations qui marqueraient la différence des personnes au sein de la plus forte unité puisque selon le paragraphe 10, 16, chaque caractère connaît cette lumière ineffable qui n'est autre que Dieu. Cette connaissance doit s'entendre aussi au sens biblique du terme, elle n'est pas seulement connaissance extérieure, elle est union. La vérité connaît cette lumière, l'éternité aussi, la charité de même. Il est possible de dire que la lumière est l'éternité, est la vérité est la charité. Il serait possible d'attribuer alors à chaque personne ce qui naturellement lui revient. Le Père est l'Éternité, le fils la Vérité et l'Esprit la Charité. Certains passages du *De Trinitate* encouragent cette lecture :

«C'est que l'essence divine, qui fait que Dieu est, est absolument seule à ignorer la mobilité, soit dans l'éternité, soit dans la vérité ou la volonté, car ici la vérité est éternelle, éternelle la charité ; la charité est vraie et vraie l'éternité ; enfin l'éternité y est aimée et aimée la vérité.» [42]

A ceux qui voudraient refuser à des termes paronymiques l'accès à la dignité de l'éternité, il serait cependant possible de rétorquer ou tout au moins de faire remarquer que déjà pour Plotin, dans le monde intelligible les qualités jouissent d'un rang identique à celui des intelligibles eux-mêmes. En effet il affirme à plusieurs reprises : «Dans le monde intelligible tout est substance. [43] «Les qualités substantielles produites sont, dans les êtres intelligibles, des quiddités et, dans les choses sensibles des qualités.» [44]

«Dans le monde intelligible, les prétendues qualités sont aussi des actes ; nous les prenons faussement pour des qualités parce que chacune d'elles est le

[42] *De Trinitate* IV, P, 1, trad. M. Mellet et Th. Camelot, *B.A.* 15, p. 338: «Omnimo enim Dei essentia, qua est, nihil mutabile abet, nec in aeternitate, nec in veritate, nec in voluntate: quia aeterna ibi est veritas, aeterna charitas ; et vera ibi est charitas, vera aeternitas ; et chara ibi est aeternitas, chara veritas.»:

[43] *Enn.* II, 6 (17), 1, 7 — 8, trad. E. Brehier.

[44] *Enn.* II, 6 (17), 1, 40 — 43, trad. E. Brehier. Voir aussi Marius Victorinus, *Adv. Ar.* IV, 2, 19 — 24, et P. Hadot, *Porphyre et Victorinus, I*, Paris, 1968, p. 347.

propre d'une substance, parce qu'elles possèdent, quant à elles un caractère propre.» [45].

Ainsi il serait possible de considérer que la révélation ultime de Dieu ne se trouve pas dans l'affirmation de son *esse*, mais dans l'articulation entre ses caractères, articulation qui montre à la fois son immuabilité et son activité. L'essentiel en Dieu n'est pas alors son être, mais plutôt son identité, son unité dans l'incessante activité de ses relations. Il est l'*idipsum*. Ce qu'il faut alors retenir de la formule de *l'Exode* citée aussi en 10, 16, ce n'est pas tant l'affirmation de l'être que la relation qui montre que cet être est sans changement par l'identité de la relation de *sum* à *sum*. Et ce qui alors donne une telle solidité à cette affirmation de cette identité c'est la vérité. *Ego sum qui sum* exprime la Vérité de Dieu plutôt que d'insister sur son être ou plutôt elle dit la vérité de son être.

Si la formule proposée par Augustin dit bien l'unité de la Trinité elle ne cherche pas tant à décrire les relations *ad intra*, mais plutôt celles *ad extra* [46] et surtout la manière dont les créatures accèdent au mystère ultime de l'être divin. Si cette formule exprimait les relations *ad intra* elle commencerait par le Père, c'est-à-dire par l'éternité. Or il se trouve que l'éternité apparaît seulement en dernier. Ce qui vient en premier c'est la Vérité qualifiée d'éternelle, et la Vérité désigne le Verbe. C'est donc par le Verbe *éternel*, par ce en quoi le Verbe montre le Père, par ce que le Verbe reçoit du Père que l'on peut accéder à l'éternité elle-même, au Père lui-même. Mais l'accès à cette éternité ne se fait pas seulement par la connaissance, mais par l'amour de celui qui se fit voie vers le Père, et cette reconnaissance du Verbe comme voie vers le Père ne peut se faire que dans la charité qui fait aimer cette éternité que la Vérité montre. En effet les qualités que la créature peut expérimenter en son existence terrestre sont seulement celles de vérité et de charité. Vérité qui comme le montrent les *Soliloques* se trouve en l'âme et ainsi assure son immortalité [47], et la charité qui donnée dans la foi comme le disent encore les *Soliloques* est la

[45] *Enn.* II, 6 (17), 3, 3 — 5, trad. E. Brehier.

[46] En effet dans les exemples donnés par les commentaires des *Catégories* si grammaire est le terme racine pour grammairien, le texte fait remarquer que c'est blancheur qui est terme racine pour blanc et qu'il faut respecter cet ordre. En outre un passage du commentaire des *Catégories* relatif au but que se fixe cet ordre nous rappelle que la relation entre le principe et les réalités créées est une relation du type de celle entre blancheur et blanc (voir Simplicius, *o. c.*, fasc. 1, p. 98 en particulier note 5). Car si blancheur vient grammaticalement de blanc, ontologiquement le premier est blancheur et le second est blanc, en ce qui concerne les réalités désignées par les mots. La relation paronymique ne semble pas fonctionner seulement selon l'ordre grammatical mais selon ce qui est principe, elle peut en quelque sorte aller en deux sens. L'utilisation des paronymes montre ici la relation entre le créateur et les créatures. Voir aussi P. Hadot, *Porphyre et Victorinus I*, Paris, 1968, p. 349.

[47] *Sol.* II, 19, 33.

seule qui demeure *post hanc vitam*[48]. Ainsi l'éternité est la seule qualité que l'homme ne puisse pas expérimenter, car l'immortalité n'est pas l'éternité. Elle seule peut donc dire en Dieu ce qui est l'ultime de son identité. Et si Dieu est éternel c'est parce qu'il est en vérité sans cesse identique à lui-même : *idipsum*. C'est peut être ce que veut dire Augustin quand il écrit dans un passage tiré lui aussi du *De Trinitate* que l'on va *ab aeternitate in aeternitatem* :

«En revanche, ce que j'affirmerais franchement, c'est que le Père, le Fils, le Saint-Esprit, d'une seule et identique substance, Dieu créateur, Trinité toute puissante, sont inséparables dans leur action, mais c'est la créature, de si loin disproportionnée et par dessus tout corporelle, qui les contraint à se séparer dans leur manifestation, de même qu'avec nos mots, sonorités corporelles bien entendu, le Père, le fils, le Saint-Esprit ne peuvent recevoir leur nom, autrement que par fractions de durée propres à chacun d'eux, séparées par une coupure nette et remplies par les syllabes de chaque mot. Évidemment dans la substance où ils subsistent, les trois ne font qu'un, Père, Fils, Esprit Saint, identique réalité au-dessus de toute la création, hors de tout mouvement temporel et de toute séparation dans le temps et dans l'espace seule et même chose, simultanément, d'une éternité à l'autre, comme l'éternité elle-même qui ne va point sans la vérité et la charité.»[49]

En Conclusion, il semble donc bien qu'Augustin nous propose à travers sa méditation de *Conf.* VII, 10, 16, *une métaphysique du vrai* qui reprend en un sens inversé la progression de ses méditations des *Soliloques*. Dans les *Soliloques* Augustin part dans le premier livre d'une recherche de Dieu et de lui-même en Dieu, à partir de comparaisons, de *similitudines*. Puis, la Raison, poussée par le médecin complaisant qui annonce la figure du Christ, lui exposera à la charnière entre le livre I et le livre II l'essentiel de l'argumentation qu'il reprendra pas à pas dans le livre second. Cette argumentation consiste à explorer les tours et détours du thème de la *similitudo/dissimilitudo* pour arriver à l'affirmation de la présence de la vérité en l'âme. Cette présence assure son immortalité, et permet l'accès au principe suprême que le livre suivant devait développer. Augustin annonce un *De intelligendo* en (II, 20, 36), c'est-à-dire en conformité avec les comparaisons développée en I, 8, 15, une méditation sur Dieu en tant

[48] *Sol.* I, 7. 14.

[49] *De Trinitate* IV, 21, 30, trad. M. Mellet et Th. Camelot, *B.A.* 15, p. 418. Texte qu'il faudrait compléter par la méditation de *De civitate Dei* XI, 28, 24 — 30, car dans ce passage, qui demanderait à lui seul un assez long commentaire, Augustin associe de manière forte la réflexion sur les vestiges de la Trinité en l'homme avec la tripartition philosophique.

qu'il est et est intelligible. C'est sans doute ce dont le *De immortalitate animae* nous donne les arguments essentiels.

En *Confessions* VII, 10, 16 et dans les paragraphes qui suivent, Augustin nous présente un itinéraire semblable, mais de manière inversée. Après avoir dressé les bornes de son parcours, après avoir montré que Dieu est accessible à l'intelligence dans et par le Verbe, mais que la dimension de l'Incarnation est absente de l'apport des *libri platonicorum*, il part de ce qui en Dieu exprime le mieux cette intelligibilité : la Vérité, la Charité, l'Éternité. Ce qu'il désire alors c'est découvrir les vestiges de la Vérité de Dieu dans les créatures, c'est-à-dire leurs *similitudines*. Il effectue alors le parcours classique de la recherche philosophique pour aboutir à la nécessité de l'unique médiateur qui seul peut porter à son degré suprême et la recherche philosophique et l'accès à ce qui en Dieu est Vérité, Charité Éternité. Mais chaque fois le chemin qu'Augustin suit pas à pas est celui qui va de la vérité aux *similitudines* ou des *similitudines* à la Vérité, et ceci dès les *Soliloques*, thème que l'on retrouve dans le *De Trinitate* et le *De civitate Dei*. Ce sont donc bien les sentiers du vrai qu'Augustin parcourt de préférence à ceux de l'être, élaborant ce que nous proposons d'appeler une *métaphysique du vrai*.

Las *Confesiones* y la Paideia Integral del Hombre

Santiago Sierra Rubio, O.S.A.
Monasterio de Santa María de la Vid

1. De profesión educador del hombre.

El término paideia tiene una enorme riqueza de significado, generalmente se utiliza para expresar las características ideales de una civilización concreta, de una cultura o pedagogía. Pero suele ser empleado también para exponer los ideales de una concepción antropológica, el tipo de hombre y la clase de cultura que comporta la visión del mundo, y el ideal de hombre y de cultura que busca producir la pedagogía que se desprende de esta visión. En nuestro caso se trata de la educación integral del hombre que se desprende de las Confesiones de san Agustín. La verdadera esencia de la paideia y de la educación es poner al hombre en condiciones de alcanzar la verdadera meta de su vida. De hecho, Agustín afirmará que toda educación, lo mismo que todo conocimiento, toda ciencia, tiene sentido si conecta y termina en sabiduría. Es más, en el pensamiento agustiniano la cultura siempre es sapiencial y la sabiduría está radicada en el corazón [1].

En verdad las Confesiones de san Agustín es un libro delicioso y rico en cuanto a los temas, pero entre ellos sobresale el tema pedagógico, hasta el punto que no es osadía contemplar el libro como una paideia integral del hombre. En todos los libros de que se compone hay un horizonte amplio de contenido pedagógico y esto porque, queriendo iluminar el problema humano, las soluciones necesitan, como puente imprescindible para el acercamiento del hombre a la verdad, el presupuesto pedagógico. Agustín está preocupado por el hombre concreto, en su realidad terrena, en su propio ambiente, con unos

[1] cfr. Confesiones 7,11,17.

comportamientos exteriores que revelan su mundo interior. Cuando se miran las Confesiones desde el punto de vista pedagógico, existen dos vertientes complementarias: Agustín discípulo y Agustín maestro, con lo cual estamos diciendo que la escuela juega un papel esencial en las Confesiones, aunque es verdad que no encontramos en ellas una historia de la educación y menos un tratado de pedagogía, pero sí noticias y juicios sobre la escuela y la educación sumamente interesantes.

En las Confesiones, aunque hay elementos de autocrítica, Agustín deja ver sus intenciones profundas, desde su experiencia educativa y su responsabilidad pedagógica, donde la formación moral es una de sus mayores preocupaciones [2]. De hecho, aunque en la opinión pública era algo asumido y defendido, Agustín condena los juegos circenses y aconseja a los jóvenes que no asistan a ellos, el ejemplo de Alipio es claro [3].

La vida de Agustín se encuadra totalmente en la escuela y para la escuela, desde joven se está preparando para la enseñanza, como él mismo afirma: «Ni aun los míos se cuidaron de recogerme en el matrimonio al verme caer en ella»; su cuidado fue sólo de que aprendiera a componer discursos magníficos y a persuadir con la palabra» [4]. Sus padres tenían mucho interés en que realizase estudios de elocuencia y de retórica para poder ser maestro en esas disciplinas, aunque en otros aspectos dejase mucho que desear: «Este mismo padre nada se cuidaba entre tanto de que yo creciera ante ti o fuera casto, sino únicamente de que fuera diserto» [5]. La cierto es que Agustín era un joven bien dotado, que ponía empeño en el estudio y que progresaba en él, hasta el punto que sus mismos maestros se sorprendían, como le pasó cuando leyó La diez Categorías de Aristóteles y las entendió sin explicaciones previas, pero también en estos estudios superiores Agustín se fija en el fin que persiguen y hace un juicio

[2] «Sin embargo, tú bien sabes, Señor, que quería más tener buenos discípulos, lo que se dice buenos» (Confesiones 4,2,2).

[3] «Estando cierto día sentado en el lugar de costumbre y delante de mí los discípulos, vino Alipio, saludó sentóse y púsose a atender a lo que se trataba; y por casualidad traía entre manos una lección que para mejor exponerla y hacer más clara y gustosa su explicación me había parecido oportuno traer la semejanza de los juegos circenses, burlándome hasta con sarcasmo de aquellos a quienes había esclavizado esta locura. Pero tú sabes, Señor, que entonces no pensé en curar a Alipio de tal peste: mas él tomó para sí lo que yo había dicho, y así lo que hubiera sido para otro motivo de enojo conmigo, él, joven virtuoso, lo tomó para enojarse contra sí mismo y para encenderse más en amor de mí» (Confesiones 6,7,12).

[4] Confesiones 2,2,4.

[5] Confesiones 2,3.5.

condenatorio de ellos [6]. En las Confesiones hay testimonios preciosos sobre sus recuerdos de infancia, noticia de cómo fue educado, cómo se sentía en su experiencia escolar y cómo las valora en su nueva perspectiva. Tal vez por esto Agustín ve la necesidad de orientar la educación desde la opción por la verdad y en la verdad...

Por otra parte, Agustín ha llegado a ser también un maestro. Durante años ejerció el magisterio de gramática y de retórica, incluso parece que fue pedagogo privado de los hijos de sus amigos. No obstante, él nos presenta un nuevo horizonte pedagógico. En sus Confesiones revisa el pasado educativo-docente y lo hace desde su propia experiencia, pero también podemos encontrar alusiones a lo que debe ser la pedagogía para que pueda darse una relación amorosa entre el maestro y los alumnos. Allí encontramos relatada su experiencia como maestro, a los veinte años en su ciudad natal, con una experiencia poco gratificante como profesor de gramática, por lo que se traslada a Cartago, donde durante ocho años se dedica por entero a la enseñanza de la retórica [7], que después continuó en Roma y en Milán. Conociendo la escuela por dentro, se percata de que lo que debería ser el primer factor educativo social, se había convertido en un foco de desmoralización. El magisterio de Agustín es el primer exponente de su preocupación por la formación del hombre.

En estos años Agustín ha experimentado la pobreza espiritual de la escuela de su tiempo, una escuela en la que no se da ni colaboración ni amor, una escuela que no está sostenida por las exigencias del espíritu, y que genera en el enseñante un tedio al repetir siempre lo mismo y deja a los alumnos insatisfechos porque no promueve el interés. Pero este profesor de retórica nos ha dejado una buena descripción de la pedagogía imperante en la escuela de Cartago cuando nos dice por qué se marchó: «Porque mi determinación de ir a

[6] «Entre estos tales estudiaba yo entonces, en tan flaca edad, los libros de la elocuencia, en los que deseaba sobresalir con el fin condenable y vano de satisfacer la vanidad humana» (Confesiones 3,5,7) y es que «tenían aquellos estudios que se llaman honestos o nobles por blanco y objetivo las contiendas del foro y hacer sobresalir en ellas tanto más laudablemente cuando más engañosamente. ¡Tanta es la ceguera de los hombres, que hasta de su misma ceguera se glorían!» (Confesiones 3,3,6).

[7] «En aquellos años enseñaba yo el arte de la retórica y, vencido de la codicia, vendía una victoriosa locuacidad. Sin embargo, tú bien sabes, Señor, que quería más tener buenos discípulos, lo que se dice buenos, a quienes enseñar sin engaño el arte de engañar, no para que usasen de él contra la vida del inocente, sino para defender alguna vez al culpado. Mas, ¡oh Dios!, tú viste de lejos aquella fe mía que yo exhibía en aquel magisterio con los que amaban la vanidad y buscaban la mentira, siendo yo uno de ellos, que vacilaba y centelleaba sobre un suelo resbaladizo y entre mucho humo» (Confesiones 4,2,2).

Roma no fue por ganar más ni alcanzar mayor gloria, como me prometían los amigos que me aconsejaban tal cosa — aunque también estas cosas pesaban en mi ánimo entonces —, sino la causa máxima y casi única era haber oído que los jóvenes de Roma eran más sosegados en las clases, merced a la rigurosa disciplina a que estaban sujetos, y según la cual no les era lícito entrar a menudo y turbulentamente en las aulas de los maestros que no eran los suyos, ni siquiera entrar en ellas sin su permiso; todo lo contrario de lo que sucedía en Cartago, donde es tan torpe e intemperante la licencia de los escolares que entran desvergonzada y furiosamente en las aulas y trastornan el orden establecido por los maestros para provecho de los discípulos. Cometen además con increíble estupidez multitud de insolencias, que deberían ser castigadas por las leyes, de no patrocinarles la costumbre, la cual los muestra tanto más miserables cuanto cometen ya como lícito lo que no será nunca por tu ley eterna, y creen hacer impunemente tales cosas, cuando la ceguedad con que las hacen es su mayor castigo, padeciendo ellos incomparablemente mayores males de los que hacen» [8].

En Roma se encuentra con otras dificultades y Agustín se marcha a Milán donde se realizará un cambio completo en su vida y en su profesión de pedagogo. Probablemente es en Milán donde descubre más la insuficiencia de la escuela pagana y los defectos que había ya puesto de relieve en su etapa de Cartago; es más, la diferencia entre su cátedra oficial de retórica y el oficio de pedagogo que desempeñaba Ambrosio, siempre estaba delante de él. Allí se produce en si vida todo un proceso que le lleva a convertirse a la Iglesia. Aunque con motivo de la conversión se aleje de las cátedras públicas Agustín no ha podido olvidar su labor docente y formativa, como educador de fieles y clero. Con la conversión evidentemente se ha producido un cambio en su magisterio, a partir de aquí, con más motivo, ha tratado de iluminar la forma madura del hombre interior, es más, poco a poco, comprenderá los valores de la sabiduría trascendente y su preocupación como maestro se centra en preparar el camino para llegar a esa sabiduría. Así el quehacer pedagógico supera el formalismo de muchas fórmulas clásicas y se orienta hacia el problema humano, de contenidos, de la formación, siempre con la sabiduría de trasfondo y como final del proceso. La nueva orientación agustiniana, si así podemos hablar, en materia educativa, es la apelación de forma explícita a la eticidad de sus discípulos, aunque siempre con una inclinación a la verdad cristiana.

[8] Confesiones 5,8,14.

2. Las Confesiones y la escuela de su tiempo.

Presentando cómo de la familia pasó a la escuela para completar la formación, Agustín afronta en las Confesiones el discurso sobre la escuela de forma amplia y como algo importante. Probablemente siente el deseo de hacer comprender cómo él ha pasado de una cultura profana, inmoral y preocupada de la vacía retórica, a la doctrina cristiana, centrada sobre la Biblia, resaltando la intervención de la gracia en el cambio; tal vez para hacer entender esto ha escrito las Confesiones. Lo cierto es que siguiendo las Confesiones se puede individualizar todas las disciplinas del programa escolar, aunque Agustín se detiene intencionadamente en algún punto del programa, como puede ser la lectura de los clásicos; analizando esto tanto en sus elementos positivos como negativos; pone de relieve la utilidad de estas lecturas con tal de que se hagan con medida y criterios sanos y razonables, de hecho dice que aprendió muchas cosas útiles de los clásicos. Es decir, es consciente del valor formativo, cultural y estilístico de los clásicos. Pero resalta más los elementos negativos, sobre todo por los criterios de selección de las lecturas que se seguían en la escuela y los objetivos que se perseguían que, bajo capa de aprender las palabras, se excitaban otros vicios [9].

Por ejemplo, cuando habla del programa que se utilizaba en la escuela de gramática se fija sólo en el aspecto moral. Piensa que cuando, sin una explicación previa, se lee en los clásicos las aventuras escandalosas de los dioses se incita a la imitación de los malos ejemplos y se enseña a cometer toda clase de torpezas, es decir, los textos escolásticos paganos tenían un fondo inmoral que, utilizados en la escuela a través de los relatos míticos y ejemplos literarios sospechosos, trasmitían errores de bulto [10]. No obstante Agustín quiere distinguir entre las palabras y el mal uso de ellas: «No condeno yo las palabras, que son como vasos selectos y preciosos, sino el vino del error que maestros ebrios nos propinaban en ellas, y del que si no bebíamos éramos azotados, sin que se nos permitiese apelar a otro juez sobrio» [11].

[9] «Ved cómo se excitaba a la lujuria a vista de tan celestial maestro... De ningún modo, de ningún modo con semejante torpeza se aprenden mejor aquellas palabras, sino que con tales palabras se perpetra más atrevidamente semejante torpeza. No condeno yo las palabras, que son como vasos selectos y preciosos, sino el vino del error que maestros ebrios nos propinaban en ellos, y del que si no bebíamos éramos azotados, sin que se nos permitiese apelar a otro juez sobrio» (Confesiones 1,16,26).

[10] cfr. Pellegrino, M., Aspectos pedagógicos de las Confesiones de S. Agustín, en Augustinus V, 1960, 53-63.

[11] Confesiones 1,16,26.

Es verdad que había fallos en la trasmisión de la cultura y que en muchos momentos no cumplía el objetivo que tenía, pero no es menos cierto que la cultura literaria tenía su propio encanto y tiene una función educativa imprescindible [12]. El mismo Agustín admite el valor, al menos instrumental, de la cultura impartida en la escuela pagana, aunque sea reprensible por buscar más el amor a la gloria que otra cosa. El ejemplo más claro está en la lectura del Hortensio que le lleva de lo externo al interior, separándole de la vanidad y empujándole a la búsqueda del propio yo: «De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, comencé a levantarme para volver a ti» [13].

Agustín condena una escuela que no ha comprendido el valor educativo del juego y trata a los niños como hombres pequeños, pero sólo hace una insinuación y no continua con la reflexión por este camino, que sería interesante, y es que lo que a él le interesaba en este momento era poner de relieve y condenar la disciplina que se usaba no para liberar y encauzar hacia el bien, sino para multiplicar los dolores de la condición mortal [14]. En las Confesiones cuando hace referencia a los métodos que se utilizaban, y en particular los castigos, Agustín rechaza, no sólo el castigo, sino también el ambiente social que lo aceptaba. Él sentía dolor cuando le castigaban, pero aún más cuando sus padres y en general los adultos se reían cuando era castigado y opondrá el método que aprendió en el cristianismo y que han utilizado con él tantas personas con las que se ha encontrado en el camino de la vida, que podemos definir como la pedagogía del amor [15]. Agustín resalta la curiosidad como medio de motivar al estudio. Curiosidad que pone de relieve el aspecto lúdico del aprender, como lo insinúa Agustín con frecuencia [16]. Por tanto, en cuanto a los métodos

[12] «Luego pecaba yo, Dios mío, en aquella edad al anteponer aquellas cosas vanas a estas provechosas, arrastrado únicamente del gusto. O por mejor decir; al amar aquellas y odiar estas, porque odiosa canción era para mí aquel uno y uno son dos, dos y dos son cuatro, en tanto que era para mí espectáculo dulcísimo y entretenido la narración del caballo de madera lleno de gente armada, y el incendio de Troya» (Confesiones 1,13,22).

[13] Confesiones 3,3,7.

[14] «Nos trazaron caminos tan trabajosos, por los que se nos obligaba a caminar, multiplicando así el trabajo y dolor a los hijos de Adán» (Confesiones 1,9,14).

[15] «Porque todavía no conocía yo palabra de aquella lengua, y ya se me instaba con vehemencia, con crueles terrores y castigos, a que la aprendiera. En cambio, del latín, aunque, siendo todavía infante, no sabía tampoco ninguna, sin embargo, con un poco de atención lo aprendí entre las caricias de las nodrizas, y las chanzas de los que se reían, y las alegrías de los que jugaban, sin miedo alguno ni tormento. Aprendílo, digo, sin el grave apremio del castigo, acuciado únicamente por mi corazón... Por aquí se ve claramente cuánta mayor fuerza tiene para aprender estas cosas una libre curiosidad que una medrosa necesidad» (Confesiones 1,14,23).

[16] cfr. Confesiones 1,10,16.

didácticos Agustín prefiere la curiosidad a la obligación, es decir, quiere más que exista un interés por aprender que una imposición educativa, al menos en cuanto a la eficacia didáctica. Además pone también de relieve otro de los fallos de la escuela de su tiempo, que podemos llamar indisciplina. Había verdaderas bandas de gamberros, que lo único que pretendían es mofarse y hacer la vida imposible a los más nuevos en la escuela [17].

Por otra parte, Agustín reprocha a los maestros que buscan más el halago que el aprovechamiento de los alumnos, que hay muchos que sólo pretenden el aplauso y la vanagloria, por eso denomina la escuela como mercado de charlatanería: «Y me agradó en presencia tuya no romper tumultuosamente, sino substraer suavemente del mercado de la charlatanería el ministerio de mi lengua, para que en adelante los jóvenes que meditan no tu ley ni tu paz, sino engañosas locuras y contiendas forenses, no comprasen de mi boca armas para su locura» [18]. Si la escuela es el mercado de charlatanería, los maestros son charlatanes de los que hay que tener cuidado [19]. Estos maestros con frecuencia confundían las cosas y creían que la elocuencia era criterio seguro de verdad, mientras que Agustín aprendió que no era así en otra escuela bien distinta: «Mas para esta época ya había aprendido de ti, Señor, por modos ocultos y maravillosos... que no por decirse una cosa con elegancia debía tenerse por verdadera, ni falsa porque se diga con desaliño; ni a su vez verdadero lo que se dice toscamente, ni falso lo que se dice con estilo brillante; sino que la sabiduría y necedad son como manjares, provechosos o nocivos, y las palabras elegantes o triviales, como platos preciosos o humildes, en los que se pueden servir ambos manjares» [20]. Lo cierto es que los maestros según Agustín habían perdido aquel sentido de ejemplaridad y de modelos que tenían antes y el sentido de su moralidad no era muy recomendable [21]. Evidentemente el mal ejemplo tiene una enorme fuerza y Agustín lo pone como una de las causas de

[17] «Con todo, tú sabes, Señor, que era mucho más pacato que los demás y totalmente ajeno a las calaveradas de los aversores —nombre siniestro y diabólico que ha logrado convertirse en distintivo de urbanidad-, y entre los cuales vivía con impudente pudor por no ser uno de tantos. Es verdad que andaba con ellos y me gozaba a veces con sus amistades, pero siempre aborrecí sus hechos, estos, es, las calaveradas con que impudentemente sorprendían y ridiculizaban la candidez de los novatos, sin otro fin que el de tener el gusto de burlarles y apacentar a costa ajena sus malévolas alegrías» (Confesiones 3,3,6).

[18] Confesiones 9,2,2.

[19] «No era él del número de aquella caterva de charlatanes que había tenido yo que sufrir, empeñados en enseñarme tales cosas, para luego no decirme nada» (Confesiones 5,7,12).

[20] Confesiones 5,6,10.

[21] «¿Acaso hacía otra cosa el mismísimo que me azotaba, quien, si en alguna cuestioncilla era vencido por algún colega suyo, era más atormentado de la cólera y envidia que yo cuando en un partido de pelota era vencido por mi compañero?» (Confesiones 1,9,15).

que los alumnos buscasen la vanidad y que él mismo se alejase de Dios [22]. Es más, no se animaba a los jóvenes al estudio por amor al saber, sino como medio para triunfar [23].

Como vemos la escuela tiene una perspectiva demasiado utilitarista, aunque en esto posiblemente coincide con nuestra propia escuela. Los grandes ideales que se deberían suponer en la educación se habían quedado en casi nada, ya que más que la formación de los alumnos se conseguía en muchos caso deformarlos y se habían rebajado las pretensiones, es decir, la orientación que tenía la escuela clásica de hacer del romano el hombre recio e integral, da paso a ambiciones raquíticas de gloria y de riqueza [24]. Esto quiere decir que en la escuela no se trataba de educar para la vida y para vivir, de hacer que los jóvenes tuviesen grandes ideales humanos, sino de ponerles en la situación de conseguir triunfos fáciles, aunque fuese a costa de la misma verdad, de hecho, cuando habla de las clases de los gramáticos, cuya entrada está protegida por una cortina, Agustín dice que es para ocultar el error [25]. Frente a esta forma de enseñar él, ya en su época de maestro, propone otra cosa, al menos en cuanto a la intención: «En aquellos años enseñaba yo el arte de la retórica y, vencido de la codicia, vendía una victoriosa locuacidad. Sin embargo, tú bien sabes, Señor, que quería más tener buenos discípulos, lo que se dice buenos, a quienes enseñaba sin engaño el arte de engañar, no para que usasen de él contra la vida del inocente, sino para defender alguna vez al culpado. Mas, ¡oh Dios!, tú viste de lejos aquella fe mía que yo exhibía en aquel magisterio con los que amaban la vanidad y buscaban la mentira, siendo yo uno de ellos, que vacilaba y centelleaba sobre un suelo resbaladizo y entre mucho humo» [26].

Otro de los aspectos negativos de la escuela es el formalismo en las expresiones hasta el punto que es más importante no cometer un fallo en la expresión que ser justo con un semejante [27]. Este formalismo sin escrúpulos es en el que se realizaba la vida de estos alumnos con todos los problemas que se derivaban: «En el umbral de tales costumbres yacía yo, miserable, de niño, siendo esta la palestra arenaria en que yo me ejercitaba, y en la que temía más cometer un barbarismo que cuidaba de no envidiar, si lo cometía, a aquellos que lo habían evitado» [28]. En el fondo Agustín está juzgando la escuela de su tiempo, como juzga cualquier otra actividad, a la luz de una jerarquía de valores que ha ido adquiriendo a lo largo de los años. Esto significa que lo más importante debe estar por encima de lo menos importante, y para él es más importante defender al hombre que pronunciar bien la palabra hombre, por ejemplo, mientras que parece que en la escuela no era así [29].

Agustín también pone de relieve los aspectos positivos de la escuela, aunque en menor medida, tal vez porque él está hablando de la escuela con relación a su propia vida y al influjo que tuvo en él. Lo mismo que a los maestros sin responsabilidad educativa les trata mal, cuando se encuentra con algún buen maestro también lo resalta, como hace con Hierio. También valora la práctica de ejercitaciones o recitales que imponían a los alumnos.

3. Ejes estructurales del proceso educativo: una educación entendida como desarrollo integral.

En el fondo de todo proyecto educativo hay una concepción del mundo, del hombre y de lo religioso. Y en Agustín todo esto tiene mucho que ver con su cristianismo ya que, en su teoría de la enseñanza o filosofía didáctica de la formación cristiana, Cristo se convierte en el prototipo del hombre perfecto, el modelo real y la causa última de la perfección humana, y, como consecuencia, en actor y modelo de la formación del hombre. De este modo podemos decir que Cristo es el verdadero Maestro y el único Modelo de la educación, porque Él es el ideal que se busca, el saber que se persigue y el ideal de la salvación cristiana. No obstante, para elaborar esta filosofía de la educación cristiana, Agustín cristianizó todo lo bueno que encontró en las filosofías de la educación precedentes. La pedagogía agustiniana brota y se sustenta en la an-

[22] «Pero ¿qué milagro que yo me dejara arrastrar de las vanidades y me alejara de ti, Dios mío, cuando me proponían como modelos que imitar a unos hombres que si, al contar alguna de sus acciones no malas, eran notados de algún barbarismo o solecismo, se llenaban de confusión, y, en cambio, cuando eran alabados por referir con palabras castizas y apropiadas, de modo elocuente y elegante, sus deshonestidades, se hinchaban de vanidad?» (Confesiones 1,18,28).

[23] «Tampoco los que urgían obraban bien..., porque ellos no veían otro fin a que yo pudiera encaminar aquellos conocimientos que me obligaban a aprender sino a saciar el insaciable apetito de una abundante escasez y de una gloria ignominiosa» (Confesiones 1,12,19).

[24] «¡Qué de miserias y engaños no experimenté aquí cuando se me proponía a mí, niño, como norma de bien vivir obedecer a los que me amonestaban a brillar en este mundo y sobresalir en las artes de la lengua, con las cuales después pudiese lograr honras humanas y falsas riquezas! A este fin me pusieron a la escuela para que aprendiera las letras, en las cuales ignoraba yo, miserable, lo que había de utilidad» (Confesiones 1,9,14)

[25] «Ya sé que de las puertas de las escuelas de los gramáticos penden unos velos o cortinas, pero éstos no son tanto para velar el secreto cuanto para encubrir el error» (Confesiones 1,13,22).

[26] Confesiones 4,2,2.

[27] «Cuando el hombre, anheloso de fama de elocuente, persiguiendo a su enemigo con odio feroz ante un juez rodeado de gran multitud de hombres, se guarda muchísimo de que por un lapsus linguae no se le escape un inter hominibus y no se le da nada de que con el furor de su odio le quite de entre los hombres» (Confesiones 1,18,29).

[28] Confesiones 1,19,30.

[29] cfr. Castellanos, N., El problema educativo y escolar del siglo IV en las Confesiones, en Augustinus V, 1960, 521-536.

tropología agustiniana, es decir, en la concepción global del hombre, desde su origen hasta su destino. De esta antropología nace una actitud humana básica ante el hombre, ante la vida y ante la realidad en general y del otro. Pero para Agustín su antropología y su concepción de la sociedad humana, han de ser entendidas y vividas desde su experiencia de Dios, a partir de su conversión. Su concepción de la educación está tamizada por esta experiencia y esta concepción del hombre.

3.1. El hombre agustiniano.

El tipo de hombre y el modelo de sociedad son los presupuestos básicos que debemos clarificar en todo proyecto educativo. Es cierto que hay muchas concepciones del hombre y de la sociedad. Agustín se comprendió y aceptó a sí mismo como una realidad humana dinámica, como inquietud y esencial interrogación, como «tierra de dificultad y de excesivo sudor» [30]. El hombre se perfila así como un misterio que apunta a un interior y a un superior a sí, que tiene un seno ontológico previo hacia el que se transciende desde sí mismo: «¡Grande profundidad es el hombre!» [31]. Para Agustín el hombre se encuentra a sí mismo como inquietud e interrogación y extiende los brazos del espíritu constatando que hay algo en él que ni su mismo espíritu puede abarcar [32]. Por eso para conocer al hombre no se puede referir uno a las definiciones del hombre, porque nadie puede ser concentrado en ellas ya que somos una realidad en cambio permanente, en constante dinamismo, que nos vamos haciendo, somos una realidad dinámica e histórica, es decir, esencialmente el hombre es un ser abierto y buscador, en diálogo entre su pasado y su futuro, entre el tiempo y la eternidad.

Agustín conocía las doctrinas sobre el hombre de los antiguos, pero a él le interesaba más conocerse a sí mismo. El hombre que le interesa es el concreto, de carne y hueso, el hombre Agustín, que siente y vive y quiere y piensa; el hombre inquieto y soñador, el hombre proyecto, que se descubre a sí mismo como un ser dinámico, un ser siendo, con una vocación, que ha de descubrir e ir realizando paso a paso. El hombre es un misterio de amor y de conocimiento, que quiere amar y ser amado. El hombre agustiniano es un hombre profundamente inquieto, con un permanente desasosiego en el alma, que le

[30] Confesiones 10,16,25.

[31] Confesiones 9,14,22.

[32] «Ni yo mismo comprendo lo que soy. El alma es, por consiguiente, estrecha para abarcarse a sí misma? ¿Acaso fuera de ella y no en ella? ¿Cómo es, pues, que no se puede abarcar? Mucha admiración me causa esto y me llena de estupor» (Confesiones 10,8,15).

lleva a decir «nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» [33], es decir, es un hombre que está permanentemente volcado hacia el interior, empeñado en dar con la verdad que anhela su alma, convencido que sólo en el interior reside la Verdad [34].

Cada hombre es un mundo cerrado, impenetrable en su intimidad a los demás hombres [35], pero además es un misterio incluso para sí mismo, que no siempre tiene los resortes para descubrir lo que pasa en lo más profundo de su corazón [36]. Por tanto, Agustín se pone frente al hombre con un sentido de maravilla y de misterio, de estupor frente a la existencia. Lo que el hombre no sabe de sí mismo, lo sabe Dios, su creador, por eso ha de dejarse iluminar por Él para que puede conocer más y mejor a sí mismo [37]. Pero Agustín se descubre fundamentalmente como criatura, como un ser hecho por Dios y para Dios.

Según Agustín, en lo más profundo, Dios y el hombre son dos realidades misteriosas que se compenetran y que su conocimiento es paralelo, nadie conoce a Dios sin conocerse y nadie se conoce auténticamente sino es desde Dios y en Dios, es decir, el conocimiento de Dios es necesario para conocerse a sí mismo. El verdadero conocimiento de sí, que es posible al hombre, según Agustín, sólo puede darse a la luz de Dios y delante de Él, por eso es delante de Dios donde tiene sentido el confesarse y es ante Dios, aunque sea para todo el que lo pueda entender, ante el que se puede contar la propia aventura espiritual [38].

Cuando Agustín ha encontrado a Dios, o mejor, se ha dejado encontrar por Dios, ha encontrado la paz, lo vemos después de la escena del jardín [39]; en el retiro de preparación para el bautismo [40]; después del bautismo [41]; en Ostia,

[33] Confesiones 1,1,1.

[34] cfr. Pellegrino, M., Problemi vitali nelle «Confessioni» di S. Agostino, Tolentino 1961.

[35] «Quieren, sin duda, saber por confesión mía lo que soy interiormente, allí donde ellos no pueden penetrar con la vista, ni el oído, ni la mente» (Confesiones 10,3,4).

[36] «Tú eres, Señor, el que me juzgas; porque, aunque nadie de los hombres sabe las cosas interiores del hombre, sino el espíritu del hombre que está en él, con todo hay algo en el hombre que ignora aun el mismo espíritu que habita en él; pero tú, Señor, sabes todas sus cosas, porque le has hecho. También yo, aunque en tu presencia me desprecie y tenga por tierra y ceniza, sé algo de ti que ignoro de mí» (Confesiones 10,5,7).

[37] «Confiese, pues, lo que sé de mí, confiese también lo que de mí ignoro; porque lo que sé de mí lo sé porque tú me iluminas, y lo que de mí ignoro no lo sabré hasta tanto que mis tinieblas se conviertan en mediodía en tú presencia» (Confesiones 10,5,7).

[38] «Pero ¿a quién cuento yo esto? No ciertamente a ti, Dios mío, sino en tu presencia cuento estas cosas a los de mi linaje, el género humano, cualquiera que sea la partecilla de él que pueda toparse con este mi escrito» (Confesiones 2,3,5).

[39] cfr. Confesiones 8,12,29.

[40] cfr. Confesiones 9,3,5.

[41] cfr. Confesiones 9,6,14; 13,12,13.

donde pregusta con Mónica el gozo de los bienaventurados [42]; mientras escribe las Confesiones, se examina de sus caminos y goza de la presencia de Dios y con Dios [43], es esa paz y ese gozo que experimenta y que le hace decir: «Algunas veces me introduces en un afecto muy inusitado, en una no sé qué dulzura interior, que si se completase en mí, no sé ya qué será lo que no es esta vida» [44]. Encontrando a Dios el hombre se encuentra a sí mismo y consigue el pleno sentido de sí, descubriéndose criatura dependiente e insuficiente, encuentra al creador, del que depende y por quien se siente atraído [45].

Esta sublime vocación del hombre supone también una dignidad intrínseca ontológica, es decir, solamente un valor radical explica que el hombre sienta la necesidad de unirse a Dios, para encontrar en él el pleno gozo. El hombre no es Dios, pero es un buscador de Dios y lo busca en todas las partes, interroga a toda la realidad y todos los seres le responden que no son el Dios que busca; después de hacer un recorrido por los seres, Agustín se vuelve a sí mismo [46]. Es cierto que la contemplación de la creación llena de admiración a Agustín, pero a la vez le hace comprender la miseria en la que está envuelto y le remite al propio interior [47].

La educación agustiniana es antropocéntrica, en cuanto que su objetivo prioritario es el hombre-Agustín, y, en la misma medida, cualquier hombre, todo hombre en sí mismo. Y es verdad que en Agustín, al menos en las Confesiones no existe una teoría sociológica propiamente dicha, de hecho su pensamiento está centrado sobre sí mismo y, por extensión, sobre el hombre genérico. Pero poniendo de relieve la dimensión del amor y la amistad, lo que se resalta no es otra cosa que la sociedad que forman los hombres que se aman.

[42] cfr. Confesiones 9,10,23-26.

[43] «Por amor de tu amor hago esto, recorriendo con la memoria, llena de amargura, aquellos mis caminos perversísimos, para que tú me seas dulce, dulzura sin engaño, dichosa y eterna dulzura, y me recojas de la dispersión en que anduve dividido en partes cuando, apartado de ti, uno, me desvanecí en muchas cosas» (Confesiones 2,1,1).

[44] Confesiones 10,40,65.

[45] cfr. Confesiones 5,2,2; 8,7,16; 10,37,62.

[46] «Entonces me dirigí a mí mismo y me dije: '¿Tú quién eres?', y respondí: 'Un hombre'. He aquí, pues, que tengo en mí prestos un cuerpo y un alma; la una, interior; el otro, exterior. ¿Por cuál de estos es por donde debí yo buscar a mi Dios, a quien ya había buscado por los cuerpos desde la tierra al cielo, hasta donde pude enviar los mensajeros rayos de mis ojos? Mejor, sin duda, es el elemento interior» (Confesiones 10,6,9).

[47] cfr. Confesiones 10,8,15.

3.2. El hombre con los demás en amistad.

Otro elemento importante en la educación es la socialización del educando, la necesidad de nivelarse con los otros compañeros y con los adultos. Cuando Agustín busca las razones de algunas acciones que ha ejecutado la única que encuentra es hacer lo que los demás hacían, por ejemplo, se avergüenza de ser menos desvergozado que sus compañeros y se gloriaba más cuanto mayores fueran sus culpas, aunque fuesen inventadas, para ser alabado [48]; esta misma dinámica se observa en el hurto de las peras [49]. Es bueno que el educador tenga en cuenta estas realidades del educando y ayude a una progresiva apertura social. La dimensión social del proceso educativo ha de estar integrada en todo el proceso, es decir, existen en estas edades muchas necesidades sociales, como son la comunicación, el apoyo, la aprobación, el diálogo, la convivencia en grupo, la participación en actividades comunitarias [50].

El principio de cordialidad es el que configura y mueve a la paideia agustiniana y produce el conocimiento o cultura sapiencial. Esta cultura está abierta a la Trascendencia, que es superior a lo más sumo mío, y, a la vez, más interior que lo más íntimo [51]. Frente a este misterio de la trascendencia «me siento horrorizado y enardecido: horrorizado, por la desemejanza con ella; enardecido, por la semejanza con ella. La Sabiduría, la Sabiduría misma es la que fulgura a mi vista» [52]. Este paradigma de civilización agustiniana corresponde con la civilización del amor y une la cultura, la ciencia y la interioridad. Es la visión sapiencial de la vida que se desprende del principio de cordialidad agustiniano. Para Agustín todo en la vida del hombre viene decidido y definido por el amor, cada hombre es lo que ama, porque el amor es como un peso que lleva de un lado a otro [53]; hay dos amores que luchan por tener la primacía en el hombre y la dialéctica de estos dos amores explica muchas de las complicaciones que tiene el hombre a nivel íntimo.

Así mismo en este periodo es importante el tema de la amistad, que tiene todo un proceso y progreso psicológico [54]. Agustín hace toda una descripción de lo que es el deseo de amistad y cuáles son los ritmos de la verdadera amis-

[48] cfr. Confesiones 2,3,7.

[49] cfr. Confesiones 2,4,9.

[50] cfr. Castellanos, N., El problema educativo de la adolescencia en San Agustín, en Augustinus VIII, 1963, 349-394.

[51] «Tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío» (Confesiones 3,6,11).

[52] Confesiones 11,9,11.

[53] cfr. Confesiones 13,9,10.

[54] cfr. Confesiones 4,4,7.

tad[55]. Educar desde la amistad agustiniana es desarrollar la acción educadora desde una actitud sapiencial, testimonial, dialogante, amiga, caritativa y comunitaria. Educar desde la amistad fue, es y seguirá siendo siempre el mejor, el más eficaz, el más humano y perdurable método educativo.

El valor concreto que la paideia agustiniana resalta, dentro de la identidad cristiana, es el de la caridad, transformada en amistad. La amistad, por tanto, es el rasgo específico y distintivo de la paideia agustiniana; y el amigo, el arquetipo de hombre agustiniano. La amistad tiene un puesto central en el pensamiento y en la vida de Agustín, de tal manera que constituye la identidad de toda acción y actuación agustiniana. La amistad es la forma privilegiada del encuentro y comunicación entre las personas. La amistad agustiniana encarna de alguna manera el humanismo agustiniano. La incorporación de la caridad a la amistad humana es lo que marca la diferencia entre la amistad agustiniana y la amistad meramente humana[56].

Podemos afirmar que el proyecto educativo agustiniano que dimana de las Confesiones es primordialmente de tipo personalista, pero un personalismo que ha de entenderse desde el marco antropológico. Todo lo personal y todo lo social constituye, de forma integral el proceso, se trata de progresar en el amor y en la búsqueda de la verdad global. Realizar, dinámica y progresivamente, todo el proceso antropológico que hemos visto, hasta llegar al desarrollo integral y armónico humano, es el contenido fundamental de la educación agustiniana, en cada una de las etapas del desarrollo humano.

4. El método pedagógico agustiniano: método sapiencial como objetivo. Características más representativas y significativas.

Agustín a la vez que denuncia los errores y defectos que encontró en la escuela, presenta las líneas de su pedagogía, es decir, puntualizando las desviaciones del método escolar ilumina, a la vez, los principios pedagógicos de su pen-

[55] «Otras cosas había que cautivaban más fuertemente mi alma con ellos, como era el conversar, reír, servirnos mutuamente con agrado, leer juntos libros bien escritos, chancearnos unos con otros y divertirnos en compañía; discutir a veces, pero sin animadversión, como cuando uno disiente de sí mismo, y con tales disensiones, muy raras, condimentar las muchas conformidades; enseñarnos mutuamente alguna cosa, suspirar por los ausentes con pena y recibir a los que llegaban con alegría. Con estos signos y otros semejantes, que proceden del corazón de los amantes y amados, y que se manifiestan con la boca, la lengua, los ojos y mil otros movimientos gratísimos, se derretían, como con otros tantos incentivos, nuestras almas y de muchas se hacía una sola» (Confesiones 4,8,13).

[56] cfr. Díez, I., La paideia Agustiniana, en Religión y Cultura XLII, 1996, 469-489.

samiento y de su ideología antropológica. Él se propone pasar de una escuela locuaz a una escuela veraz. Para él el aprendizaje, y lo sabe por propia experiencia, es más asunto de diálogo e interés que de discursos brillantemente construidos[57]. Agustín se da cuenta de que el sentido último del proyecto educativo y del lugar que tiene el maestro hay que buscarlo en el ideal sapiencial al que apunta, que se sustenta en una comprensión del hombre y de lo humano, por tanto, es necesario superar el pragmatismo instrumentalista de la educación para construir la cultura, que no es lo mismo que conocer cosas.

La educación tiene que estar profundamente penetrada de ética, de ese saber de y para la vida, donde el hombre se juega su felicidad. Este ideal sapiencial nada tiene que ver con la acumulación de saberes, sino con el acierto al situarse dignamente ante las cosas y entre los hombres. El objeto sapiencial es la verdad, pero el amor, que es lo más valioso de la persona y que es la única fuerza capaz de cambiar el fondo del hombre, es una fuerza de proyección hacia aquello que ha de lograrse. Es difícil amar lo que no se conoce, pero es imposible conocer lo que no se ama. Por tanto, se trata, de una apasionada búsqueda, un amoroso descubrimiento de la verdad que no tiene finalidad en sí misma, desligada de lo cotidiano de la existencia. La verdad que nos interesa a los humanos es la que nos hace felices, que se convierte en punto de mira de su proyecto educativo y en el norte de la acción del maestro en el proceso[58]. Evidentemente el método pedagógico ha de estar en concordancia con la antropología, por eso las características serán:

4.1. Interioridad trascendente.

Para que el hombre se conozca a sí mismo es necesario que se aparte de la exterioridad, que se concentre en sí mismo y haga la experiencia de vivir dentro. Se trata de profundizar en uno mismo, conocerse y conocer desde uno a los demás, constatar la propia mutabilidad y, como consecuencia, empeñarse en la búsqueda de Dios, en la conversión a Dios. Apurando el conocimiento de sí mismo, el hombre llega a tocar el secreto último de su ser, que es una dimensión transcendente, que está en él y a la vez se extiende más allá de él[59]. Este método no es de pura introspección, es una vía de introversión y de

[57] cfr. Confesiones 1,14,23.

[58] cfr. Vela, F., El maestro en la relación y acción docente según san Agustín, en Cuadernos Salmantinos de filosofía, XVII, 1990, 593-606.

[59] «Y amonestado de aquí a volver a mí mismo, entré en mi interior guiado por ti: y púdelo hacer porque tú te hiciste mi ayuda. Entré y vi con el ojo de mi alma, comoquiera que él fuese, sobre el mismo ojo de mi alma, sobre mi mente, una luz inconmutable» (Confesiones 7,10,16).

transcendencia, porque es soliloquio del hombre consigo mismo que deviene diálogo con el Dios presente. El centro de la pedagogía agustiniana es el hombre concreto que oculta dentro de sí enormes tesoros, el más importante, sin duda, Dios. Dios habita en el interior de todo hombre, porque «Él está donde se gusta la verdad: en lo más íntimo del corazón»[60]. Dios constituye la intimidad más íntima del hombre, es el hondón del hombre[61].

El conocerse a sí mismo ha sido siempre el centro de los afanes y del quehacer pedagógico de todos los humanismos, pero sólo por la interioridad se llega a conocerse y a tomar conciencia del propio ser. El humanismo agustiniano, como resultado del conocimiento del hombre en sí y en relación con Dios, conecta y fusiona la amistad humana con la caridad cristiana. Agustín experimentó que si no se busca en el interior la verdad se cae en el escepticismo[62].

En la antropología agustiniana el reducto de intimidad del yo y la presencia en él del Dios Creador es un dato radical que plantea la tarea del cultivo humano y religioso de la interioridad personal. La educación intentará inculcar la interioridad, el recogimiento para que el educando viva su propia vida, para que llegue a oír en sí y en todo momento la voz interior de su conciencia que es la voz de su destino transcendente. El hombre está habitado por una presencia viva, aunque Dios siga siendo transcendente, por eso es fundamental el descubrimiento de su manifestación en la escucha esmerada del hondón del propio yo[63]. Esto exige educar en la escucha y la atención a esta personal voz interior que para Agustín es la exigencia primera de la vida espiritual. Conociéndose el hombre se prepara para el encuentro personal y verdadero con Dios, requisito indispensable para la recta realización ontológica y existencial del hombre. El educador ha de ser consciente de que la interioridad, vivir desde la última raíz del propio yo, no es un camino fácil porque el hombre con facilidad se desparrama en el exterior[64]. El mismo Agustín enseña que este re-

[60] Confesiones 4,12,18.

[61] «Porque tú estabas dentro de mí, más interior que lo más íntimo mío y más elevado que lo más sumo mío» (Confesiones 3,6,11).

[62] «Mas yo caminaba por tinieblas y resbaladeros y te buscaba fuera de mí, y no te hallaba, ¡oh Dios de mi corazón!, y había venido a dar en lo profundo del mar, y desconfiaba y desesperaba de hallar la verdad» (Confesiones 6,1.1).

[63] «Angosta es la casa de mi alma para que vengas a ella: sea ensanchada por ti. Ruinosa está: Repárala. Hay en ella cosas que ofenden a tus ojos: lo confieso y lo sé; pero ¿quién la limpiará o a quién otro clamaré fuera de ti?» (Confesiones 1,5,6).

[64] «Mucha admiración me causa esto y me llena de estupor. Viajan los hombres por admirar las alturas de los montes, y las ingentes olas del mar, y las anchurosas corrientes de los ríos, y la inmensidad del océano, y el giro de los astros, y se olvidan de sí mismos» (Confesiones 10,8,15).

cogimiento en la verdad personal exige un compromiso moral y es la manera de conocer a Dios de forma vivencial[65]. La llamada agustiniana a la interioridad es una llamada a descubrir y desarrollar la imagen de Dios que el hombre lleva en germen.

Por otra parte la tarea del educador es prestar ayuda al educando para que se ponga a la escucha del maestro interior y alumbre el conocimiento que tiene dentro. El maestro, al remitir al alumno a la interioridad, está asumiendo que el proyecto humano tiene como presupuesto la propia mismidad; es importante conseguir la educación del gusto por el encuentro con uno mismo y buscar los medios más apropiados para este encuentro. Pero esta interioridad no es para encerrarse en sí mismo, sino que es el inicio de una auténtica experiencia social. Se puede hablar en Agustín de un método de reflexión, de un proceso y de un empeño por conocerse a sí mismo y llegar por este medio a conocer la Verdad suprema. Se tratará de ayudar al desarrollo integral y moral en todos sus aspectos.

4.2. Llegar al conocimiento de la verdad.

Agustín trata también del modo de realizar en nosotros el conocimiento, que será ciencia y sabiduría, pero sobre todo sabiduría. Las consecuencias pedagógicas de la teoría del conocimiento agustiniano serán: el saberse compañeros de viaje buscando juntos, en amistad, la verdad del hombre, del mundo y de Dios y el no establecer dicotomía entre las verdades, porque la verdad es única. Es decir, el método pedagógico agustiniano para llegar al conocimiento de la verdad liberadora es el diálogo. Y es que la naturaleza común de la verdad implica que se debe comunicar porque es dada para disfrute de todos[66].

En un primer momento Agustín acentúa la conveniencia y necesidad universal de facilitar la primera instrucción, la más elemental, que nos permite

[65] «Volved, pues, prevaricadores, al corazón y adheríos a él, que es vuestro Hacedor. Estad con él, y permaneceréis estables; descansad en él, y estaréis tranquilos. ¿Adónde vais por ásperos caminos, adónde vais? El bien que amáis, de él proviene, más sólo en cuanto a él se refiere es bueno y suave... ¿Por qué andáis aún todavía por caminos difíciles y trabajosos? No está el descanso donde lo buscáis. Buscad lo que buscáis, pero sabed que no está donde lo buscáis. Buscáis la vida en la región de la muerte: no está allí» (Confesiones 4,12,19).

[66] «Por eso, Señor, son terribles tus juicios, porque tu verdad no es mía ni de aquel ni del de más allá, sino de todos nosotros, a cuya comunicación nos llama públicamente, advirtiéndonos terriblemente que no queramos poseerla privada, para no vernos de ella privados. Porque cualquiera que reclame para sí propio lo que tú propones para disfrute de todos, y quiera hacer suyo lo que es de todos, será repelido del bien común hacia lo que es suyo, esto es, de la verdad a la mentira» (Confesiones 12,25,34).

aprender a leer y escribir [67]. Es cierto que la instrucción tiene en Agustín un carácter instrumental para la búsqueda de la sabiduría. Pero como medio es necesario el estudio de todas las ciencias liberales, en cuanto que están ordenadas a la formación integral cristiana del hombre. A la vez existe en Agustín una cierta preocupación por el modo de enseñar, en todos los campos y materias y trata de mantener el equilibrio entre el amor y el temor [68]. Pero el hecho educativo en Agustín no se limita a la mera instrucción, sino que incluye también la formación; él anticipa el concepto de educación como autoformación, dando más importancia al alumno, viendo la educación como medicina del alma. El fin último de la educación no es otro que la sabiduría. La pedagogía que llevaría este fin sería la pedagogía del amor y de la comprensión, actuando los medios positivos y procurando despertar el interés o curiosidad, tratando más de persuadir que de imponer.

4.3. La pedagogía del amor.

El educador agustiniano ha de saber que todo está hecho con orden [69]. La causa de todo es el amor de Dios [70]. Cada ser creado tiene gravitación universal a su propio centro, a ocupar el lugar que le corresponde y ese peso que le lleva es su propio amor, que ha de estar ordenado. El hombre puede entrar, mantenerse o salirse de ese orden universal. De hecho, Agustín se ha sentido perdido y desquiciado por vivir al margen de ese amor, al margen de Dios, que es el verdadero centro y fin [71].

El estilo agustiniano de educar tiene su principio generador en la antropología agustiniana, que se reduce a una educación en, del y para el amor y que procura que el amor ordenado llegue a imponerse y a reinar en los individuos y en las sociedades. Para él todo en la vida del hombre viene definido por el amor, que es como el peso que le lleva de un lado para otro [72]. Intentar que todos se esfuercen en ordenar el amor, parece que es una de las preocupaciones fundamentales de Agustín educador. Siempre la primacía la tiene el amor,

[67] «Sin duda que aquellas letras primeras, por cuyo medio podía llegar, como de hecho ahora puedo, a leer cuanto hay escrito y a escribir lo que quiero, eran mejores, por ser más útiles» (Confesiones 1,13,20).

[68] cfr. Confesiones 1,14,23.

[69] cfr. Confesiones 3,8,16.

[70] «En efecto; de la plenitud de tu bondad subsiste tu criatura, a fin de que el bien, que a ti no te había de aprovechar nada ni, proveniendo de ti, había de ser igual a ti, sin embargo, porque podía ser hecho por ti, no faltase» (Confesiones 13,2,2).

[71] cfr. Confesiones 1,1,1.

[72] cfr. Confesiones 13,9,10.

que es el que hace que se siga buscando juntos la Verdad y gozando de la amistad; la verdadera paz es la que puede unir a los contrarios, pero sin amor esto no es posible, como tampoco es posible la libertad en sentido humano. En la educación agustiniana, el amor es la motivación y la medida de la acción [73].

4.4. La libertad como tarea.

La gran pregunta es cómo educar en y para la libertad. El hombre, según Agustín, es libre para rechazar el bien y elegir y realizar el mal, pero no puede por sí mismo elegir y realizar el bien, aunque siempre le queda la posibilidad de quererlo, por eso la libertad vista así, debe ser liberada de las limitaciones para que no sólo quiera, sino que pueda elegir y realizar, pero esto sólo es posible con la ayuda de Dios, el libro de las Confesiones es todo él un documento en este sentido; esta libertad que Agustín llama libertad liberada, se debe entender como una conquista por parte del hombre y como un don por parte de Dios.

Agustín es consciente que si no existe una buena formación en la edad primera, pronto se convertirá en desorden, por eso él piensa que son los padres y maestros los que pueden ayudar en este proceso [74]. Hablando de sus dieciséis años dice que las zarzas que crecían en él, no encontraron ninguna mano que las arrancaran: «Elevároнse entonces sobre mi cabeza las zarzas de mis lascivias, sin que hubiera mano que me las arrancara. Al contrario, cuando cierto día me vio pubescente mi padre en el baño...» [75].

La libertad y lo ético es el contenido de la formación y la meta última del proceso pedagógico. La necesidad de la educación en sentido formal y cristiano deriva como consecuencia del pensamiento agustiniano ya que la noción de Sumo Bien, entendido en sentido cristiano, domina y penetra la ética y pedagogía agustiniana. Desde aquí es desde donde Agustín ha renovado el concepto de cultura. En el periodo cristiano, cuando Agustín escribe sus Confesiones, su pedagogía tiene una orientación hacia la sabiduría, imponiendo a la

[73] cfr. Fernández, F., La educación como desarrollo integral humano en la vida y obra de San Agustín. Marco teórico referencial, método y líneas permanentes de actuación, en Sociedad y Utopía. Revista de ciencias sociales. Número extraordinario 1999, pp. 113-127.

[74] «¿Y es esta la inocencia infantil? No, Señor, no lo es, te lo confieso, Dios mío. Porque estas mismas cosas que se hacen con los ayos y maestros por causas de las nueces, pelotas y pajarillos, se hacen cuando se llega a la mayor edad con los prefectos y reyes por causa del dinero, de las fincas y siervos, del mismo modo que a la férulas se suceden suplicios mayores» (Confesiones 1,19,30).

[75] Confesiones 2,3,6.

ciencia educativa nuevos rumbos. El ideal educativo de Agustín trata de superar el verbalismo y corrige la escuela, educando para la vida en sentido cristiano. Él vislumbra un concepto integral de formación, dentro del mensaje cristiano. Existe en él una verdadera preocupación por el problema de la educación en sentido formal, no se conforma con una mera instrucción, sino que persigue una verdadera madurez de la personalidad. Un concepto integral de educación comprendería la formación y la instrucción, completados con una visión integral cristiana.

5. A modo de conclusión: Una educación del desarrollo integral humano, con orientación cristiana y sapiencial.

Al Dios cristiano se le busca y se le encuentra en el hombre y por todos los caminos de la historia humana. Suma Verdad y Sumo Bien (Felicidad) son las dos expresiones más utilizadas por Agustín para hablar del Dios de su fe; toda su doctrina está inspirada en la esencialidad del amor; por eso la religiosidad agustiniana se vive y expresa en una doble dimensión, como el amor, personal y comunitariamente; el hombre está inmerso en lo común. Una vez convertido Agustín vive la socialización de la fe desde el concepto eclesial de comunidad, así como anteriormente había vivido esta dimensión desde la realidad de la amistad. En cuanto a la paideia clásica, a partir de la conversión, se convierte en pedagogía de la interioridad, que consiste en hablar y pensar bien y obrar bien. Es decir, Agustín trata de construir un sistema no sólo sobre la retórica y gramática, sino sobre la base sólida de la filosofía, que es el camino de la felicidad y de la verdad, en cuanto amor a la sabiduría.

La gran pasión de Agustín fue la búsqueda de la sabiduría. La búsqueda de la sabiduría, según el pensamiento agustiniano, debe responder a tres condiciones esenciales: un amor grande, un fuerte empeño de purificación y una enorme humildad, cosa que Agustín como educador cumplió perfectamente. La sabiduría, por tanto, debe ser buscada con todas las energías del alma [76]. Por eso, cuando se dio cuenta que le engañaron, lleno de rabia y de dolor decía: «¡Oh verdad, verdad!, cuán íntimamente suspiraba entonces por ti desde los meollos de mi alma, cuando aquellos te hacían resonar en torno mío frecuentemente y de muchos modos, bien que sólo de palabras y en sus muchos y voluminosos libros» [77].

El aspecto de purificación se lo pone de relieve cuando uno se examina a la luz de Dios [78]. Dado que la verdad es un bien común y nunca privado, en su investigación, en su búsqueda nunca debe haber envidias; Agustín siempre ha querido comunicar esa verdad encontrada. Pero no es menos cierto que ha vivido en algún tiempo buscando cosas vanas [79]. Se preocupa, desde mucho antes de su conversión, de la superación de ciertos vicios, por eso, además de dar a sus alumnos las reglas de la retórica, nunca olvidaba las reglas de la sabiduría [80].

[76] «De repente apareció a mis ojos vil toda esperanza vana, y con increíble ardor de mi corazón suspiraba por la inmortalidad de la sabiduría, y comencé a levantarme para volver a ti... ¡Cómo ardía, Dios mío, cómo ardía en deseos de remontar el vuelo de las cosas terrenas hacia ti, sin que yo supiera lo que entonces tú obrabas en mí! Porque en ti está la sabiduría. Y el amor a la sabiduría tiene un nombre en griego, que se dice filosofía, al cual me encendían aquellas páginas» (Confesiones 3,4,7-8).

[77] Confesiones 3,6,10.

[78] «Conózcate a ti, Conocedor mío, conózcate a ti como soy conocido. Virtud de mi alma, entra en ella y ajústala a ti, para que la tengas y poseas sin mancha ni arruga. Esta es mi esperanza, por eso hablo; y en esta esperanza me gozo cuando rectamente me gozo. Las demás cosas de esta vida, tanto menos se han de llorar cuanto más se las llora, y tanto más se han de llorar cuanto menos se las llora» (Confesiones 10,1,1).

[79] cfr. Confesiones 3,1,1.

[80] cfr. Oroz, J., San Agustín y la pedagogía cristiana, en Augustinus XXXIV, 1989, 229-265.

Ordem e Século nas *Confissões* de Aurélio Agostinho

Mendo Castro Henriques
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

1. Conversão e Confissão

Aurélio Agostinho foi um teólogo cristão que era um santo e cujas *Confissões* narram, com emoção e grandeza inauditas, o seu percurso filosófico e religioso, desde a juventude até à época da redacção. Se a primeira parte da obra deve ser lida como narrativa de conversão humana — da desordem à piedade e do cepticismo à fé — a segunda parte do texto, uma vez alcançada a sabedoria e a beatitude, louva a criação divina, em reminiscência e ampliação da narrativa genesíaca sobre a identidade do narrador e o seu lugar no cosmos, a definitiva finalidade do confessar.

As *Confissões* são a narrativa de uma conversão que não é linear, por razões positivas e negativas, intrínsecas e extrínsecas. A multiplicidade de experiências relatadas; a densidade das preocupações e vivências; a mediação do discurso carregado de referências filosóficas e religiosas; o eco do convívio com amigos e familiares de que Agostinho se sentia porta-voz; a vocação que culmina no célebre episódio tolle lege; a recordação do *sero te amavi*; o imperativo *pondus* meus, amor meus; eis tópicos que ilustram como o processo dramático e sinuoso de confissão opera e articula o processo de conversão.

Confessar, para Agostinho, é criar a verdade mediante o discurso. A verdade é uma narrativa que emerge da vida humana. Como tal, na dinâmica de conversão que culmina no episódio do *tolle lege*, há que subentender uma profunda articulação de realidade, consciência e linguagem. É essa articulação decisiva no pensamento ocidental que torna o teólogo Agostinho uma referência para a filosofia. Inquirir sobre Agostinho será, talvez, mais fácil a um leitor pós-moderno que reaprendeu que um mapa não é um território, que a narra-

tiva não é o evento, um texto não é uma vida e que, entre linguagem e realidade, emerge a consciência como possibilidade de confessar, e a filosofia de consciência como exegese da experiência humana tensional em que simultaneamente ocorrem a progressiva manifestação de sentido humano e a revelação como possibilidade absoluta de sentido divino.

As *Confissões* são mais do que uma narrativa de ascensão da alma em direcção à ordem do ser e do uno, segundo o modelo de neo-Platonismo cuja influência na vida e escritos de Agostinho foi objecto de fundo debate contemporâneo. Está ultrapassada a polémica entre o ataque ao Agostinho artificioso cujo 'Cristianismo' se realizava como uma filosofia específica não-cristã, e a defesa ne varietur da doutrina cristã, mesmo nesse período anterior à conversão. Por importante que seja o debate sobre o 'Cristianismo' como corpo de proposições intelectuais sobre Deus e as suas criaturas e sobre eventos particulares desse mútuo relacionamento infinito, não foi esse o primeiro motor de Agostinho nas *Confissões*. Estamos perante uma obra cuja doutrina poderia ser de muitos mas cuja autoria apenas pertence a um homem, sofredor e grandioso, mesmo nas suas confissões de mesquinhez e deleite experimentados na sua existência.

O que me proponho aqui é, tão só, explorar de que modo esse homem utilizou o binómio de termos *ordo* e *saeculum* nas *Confissões* para caracterizar a realidade tensional habitada pelo humano. Libertando-se do *saeculum*, a mente descobre uma ordem com que procura ascender pelos graus do ser até ao êxtase do *summum bonum*. Na ontologia helénica, dos Pré-Socráticos aos Neo-Platónicos, este ser, uno e bom, supremo e divino, não respondia, não interpelava, e não tinha vida nem alteridade distintas da mente que o procurava; podia ser descrito até à exaustão do infinito humano mas não podia ser confessado como transcendente. Por outro lado, tal imobilidade ou autarcia do divino contrastava poderosamente com a imagem do Deus mutável da Lei e dos Profetas, suscitada por uma interpretação literal das Escrituras. Quem deveria ceder neste conflito entre a doutrina da imutabilidade divina e a interpretação literal do Antigo Testamento? Ou que novidades poderiam ser acrescentadas?

Sem dúvida que o Cristianismo não era, para Agostinho, apenas uma veste conveniente para apresentar as ideias originariamente não-Cristãs, como sugerido na tese clássica de Alfaric [1] que deformava sugestões de Boissier e Harnack. Não surpreende que a resposta sóbria de Boyer [2] tenha vindo cortar cerce estas veleidades teóricas, muito embora os factos históricos não fossem o forte da argumentação. Neste ponto P. Courcelle [3] inflectiu decididamente a análise das *Confissões* demonstrando que o Cristianismo Platónico estava na ordem do dia, na Milão dos anos 380, quando ocorre a conversão final e o baptismo de Aurélio Agostinho e que a influência neo-Platónica foi determinante no debate intelectual que girava em torno de Ambrósio. Os abundantes trabalhos posteriores a Courcelle — a bibliografia galopante como lhe chamou A. Mandouze — não desmentiram esta conclusão preliminar. [4]

[1] P. Alfaric, *L'évolution intellectuelle de Saint Augustin: I, Du Manichéisme au Néoplatonisme (Paris, 1918).*

2. A estrutura do *saeculum*

O rastreio dos termos *ordo* e *saeculum* nas *Confissões* (onde ocorrem respectivamente 42 e 52 vezes) serve de ponto de partida para situar a resposta de um homem em diálogo com o mundo intelectual, cristão e não-cristão, do seu tempo. [5] Tomando como ponto de partida o significado natural e civil do *saeculum*, Agostinho acrescenta-lhe originais significados ético, cosmológico e teológico porquanto já não são intramundanos. Do mesmo modo, a partir do sentido abstracto de *ordo*, constrói novos significados orientadores de cariz ético, estético, social, cosmológico e teológico, progressivamente mais densos; constitui, assim, uma rede interpretativa que percorre toda as *Confissões*, com fundas repercussões em toda a obra posterior, nomeadamente no alcance do que é a história, e com uma generalidade que se configura como paradigma central da ontologia agostiniana.

É, pois, a verdade como narrativa que Agostinho faz emergir da vida humana que me proponho aqui examinar, tal como surge na tensão concreta entre ordem e século, independentemente do discurso por vezes anacrónico sobre categorias de tempo, história e eternidade.

Segundo as *Confissões*, a vida humana decorre no *saeculum*, um conceito elaborado a partir de um campo semântico que abrange época, género, gera-

[2] C. Boyer, *Christianisme et néo-platonisme dans la formation de saint Augustin* (Paris, 1920; ed. rev., Roma, 1953), a introdução contém uma revisão da literatura desde 1888-1920, em particular G. Boissier, *'La conversion de saint Augustin'*, *Revue des Deux Mondes* 85(1888), 43-69 at 44 e A. von Harnack, *'Augustins Konfessionen'*, (Giessen, 1888), retomado em *Reden und Aufsätze* 1(1904), 51-79.

[3] P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* (Paris, 1950; ed. rev., 1968).

[4] Mandouze, A. *Saint Augustin: L'aventure du raison et de la grâce.* Paris, 1968.

[5] Para o rastreio foi utilizada a edição electrónica bilingue, integrada no projecto Perseus, com comentários de James J. O'Donnell particularmente pertinentes no que se refere à recepção do texto no séc. xx.

ção e mundo que passa. Na tradição romana, o *saeculum* tem dupla natureza, civil e natural. O *saeculum* civil, de acordo com o cálculo adoptado dos Etruscos, era um período com 110 anos lunares. O *saeculum* natural expressava o período mais longo da vida humana, e a sua duração era verificada conforme a vida mais longeva de uma pessoa. Isto explica que um *saeculum* pudesse ser definido quer com cento e trinta (Censorin. de Mor. 17 nat) quer com cem anos (Varro, de Ling. Lat. vi.11; Festus, de ludi s.v. Saeculares). Como a última opinião prevaleceu, *saeculum* acabou por corresponder a centúria.[6]

Aurélio Agostinho recolhe este significado intramundano de *saeculum* fazendo o termo exprimir uma tensão, no mundo que passa, entre as expectativas e esperanças — *spe saeculi* — e a amargura e infelicidade devido ao modo como a alma é absorvida por inanidades. Em sucessivas passagens comenta os seus esforços e os de seus pais para avultar neste século (I.9.14); para alcançar o sucesso mundano (VI.3.3) através do domínio dos livros seculares (V.3.6); refere como seguia pela estrada larga do século sem que o divino o desamparasse (VI.5.8); como havia assuntos em que, pessoalmente, tinha grandes esperanças (VII.6.8) e outros em que uns, como Firmino, progrediam com sucesso, enquanto outros medravam (VII.6.8).

A outra beira do caminho constituído pela *spe saeculi* é a infelicidade. Exemplos desta opressão intramundana são as amarguras que acompanham a vida (VI.10.17); os suspiros e gemidos que se acumulam nos caminhos largos e trilhados do século (VI.14.); a demora em abandonar as esperanças do mundo para totalmente se dedicar à busca de Deus e da vida bem-aventurada (VI.11.19); o adiamento do desprezo pela esperança no século e o seguir o ser divino (VIII.7.18).

A absorção nas esperanças e expectativas do século vai conduzir Agostinho pelo mundo, em sentido literal, de Tagaste, para Madaura, Cartago, Roma, Cassiciaco, Milão, e Óstia. Num sentido mais amplo, progride das áreas mais ociosas ou nefastas do «mundo que passa» até às expressões mais refinadas e entusiasmantes da cultura humana: literatura (I.13); jogos (I, 19); volúpia (II,2); roubo (II,4); teatro (III,2); oratória (III,4); astrologia (IV,3); amizades (IV,4); beleza (IV,13); filosofia (V,3); ciência (V,4). Agostinho descreve os anos em que perseguiu todas estas actividades como marcados pela contínua incapacidade de atingir um sentido definitivo, e pelo falhanço recorrente em nelas incutir sentido verdadeiro: «envergonho-me de contar esta idade da minha vida neste século» (I.7.12). As faltas que descreve e confessa consistem no afastamento do

[6] Mais pormenores em *Niebuhr, Hist. de Roma, p. 275*

Criador, preterido em favor das criaturas: «o meu pecado consistiu nisto, que eu procurei o prazer (...) não em Deus mas em suas criaturas — em mim e nos outros» (I, 20,31).

Tais confissões podem ser lidas como condenação iconoclasta de todas as instâncias da vida humana que se afastam do ser divino, numa sugestão que antecipa rigores gnósticos e puritanos. Ou, mais linearmente, podem transmitir a impressão que Agostinho era um malvado ou um masoquista inocente. Uma leitura mais atenta revela como a narrativa pessoal visa exemplificar a condição humana. Isto é ainda mais claro, sobretudo, nas páginas iniciais sobre a infância (I.6-7). Esta apresentação é genial por duas razões: primeiramente, pelo cuidado de Agostinho em avaliar as provas que tem dos seus primeiros anos, antecipando o debate sobre a crença e o cepticismo; segundo, porque introduz a dedução das faltas a partir do pecado original: «a fraqueza dos membros infantis é inocente, não a mente da criança» (I.6.11).

Será isto desumanidade e imoderação? Ou excesso de retórica? O essencial do argumento é que os seres humanos começam mal, tornam-se frequentemente piores, e apenas melhoram com a ajuda divina. Agostinho está a operar com um paradigma triádico que separa estado de inocência, estado de corrupção e estado de redenção. Não se lhe pode aplicar, por exemplo, nem o optimismo moderno de Rousseau nem o pessimismo de um Hobbes sobre seres humanos em estado natural. Os seres humanos são moralmente indiferentes até serem corrompidos, e são corrompidos e egoístas até serem redimidos e tornarem-se amáveis e bons.

Em segundo lugar, como chamou a atenção H. Kusch[7], a dedução dos pecados segue uma fórmula da 1.ª Epístola de S. João (I, Jo, 2,16) referida no texto[8]. Assim, as faltas são ordenadas segundo três tentações: da concupiscência da carne contra o espírito, da curiosidade contra o verbo, e da soberba e corrupção contra o omnipotente. A concupiscência da carne envolve os distúrbios sexuais da adolescência e idade adulta e outros desejos de posse, exemplificados pelo roubo da pereira, episódio que evidencia o pecado sem outra causa que a causa primeira que é o pecado. Da concupiscência dos olhos, descrita no livro III, resulta a mania dos espectáculos experimentada em Cartago. Enfim, a *ambitio saeculi* (IV,7,12), a condenação do sucesso e da soberba acarre-

[7] Kusch, H. *'Studien über Augustinus'*, *Festschrift Franz Domseiff* (Leipzig, 1953), 124-200. Sobre esta obra cf. J. Ratzinger, REAug 3(1957), 375-6: *'Kuschs Arbeit scheint mir bezüglich der Frage des Aufbaus und der Einheit der Confessiones das Beste und Gründlichste zu sein, was bisher geschrieben wurde.'*

[8] *Mandais-me que me abstenha das prosperidades da concupiscência da carne, dos olhos e da ambição do século (X.30.41)*

ta a condenação das grandes individualidades segundo este mundo (VIII.6.13) e a apologia dos que, tal como Evódio (IX.8.17) seguindo o exemplo de Santo Antão, abandonaram a milícia do século (VIII.6.15) deixando o serviço do imperador. O próprio zelo de Agostinho por uma carreira pública desvanece-se, em Milão, de forma sinuosamente semelhante.

Toda esta profunda ambivalência existencial é assinalada por Agostinho em numerosas passagens onde experimenta a precariedade da sua vida, a par do apelo por uma transformação radical: desagradava-me a vida que levava neste século (VIII.1.2); «se ainda não desprezava o século presente era porque tinha luz incerta da verdade (VIII.5.11); «semelhante ao que dorme num sonho, sentia-me docemente oprimido pelo peso do século» (VIII.5.12); «o abismo do século e a cegueira da carne não permite contemplar os pensamentos» (XIII.23.34).

Agostinho considera os seus anos de juventude como um erro, uma inconsequência para com o «único necessário». Mas não condena, propriamente, todo o tempo passado; condena um modo de viver o tempo passado. E, por isso, reforça continuamente a sua condição miserável, um tema expresso no seu encontro com o pedinte bêbedo: «não havia qualquer dúvida que ele era feliz e eu ansioso» (VI.6.9). Trata-se de uma moral de eudaimonia que reconhece como errónea a vida que acarreta infelicidade. Nesta perspectiva, as *Confissões* podem ser lidas como um argumento filosófico em prol da liberdade. Escolhemos um modo de vida não porque Deus quer, nem porque há recompensas na vida eterna, mas porque, simplesmente, é a maneira de vida que nos fará mais felizes até que o *cor inquietum* repouse no Deus (I.1.1) que é repouso (VI.16.26).

3. Entre certezas e dúvidas

A meditação da filosofia de raiz platónica levou Agostinho a enunciar a ordem como conceito contraposto a século. A leitura aos dezanove anos do *Hortensius*, o diálogo perdido de Cícero, modifica os sentimentos do Hiponense e introduz valores e prioridades diferentes que convertem a visão da *spe saeculi* em esperança vã e vazia. Se até então divagara sobre o ser divino sem qualquer desejo de mudar de vida, a partir de agora, a aspiração de sabedoria começa a preencher o seu coração e alma.[9]

Mas é significativo que o caminho da conversão não será linear nem isento

[9] Conf. III.4.7

de novos erros. Encetar a busca de sabedoria não é encerrar a errância. Haverá etapas falsas, tais como o interesse pela astrologia e as amizades descabidas e, por diversas vezes nas *Confissões*, Agostinho perturba-se com a frustração de tão longa e tortuosa busca de sabedoria.

A busca de ordem empreendida com os recursos da filosofia neo-platónica oscila entre certezas académicas e dúvidas cépticas, sem nunca perder de vista o horizonte especificamente teológico. As *Confissões* são uma autobiografia intelectual, sinuosa mas segura, poderosa porque dramática e, na qual, por entre a massa de opiniões e sugestões que inflamavam a mente agostiniana em matérias filosóficas e religiosas, persiste uma fundamental tensão entre somente acreditar no que se pode provar, à maneira dos Maniqueus (III.6.10) e estar disposto primeiramente a acreditar, para depois procurar a compreensão, como os cépticos (V.10.19). É esta tensão que nos interessa aqui pesquisar.

Agostinho nunca esclarece nas *Confissões* — apesar de algumas sugestões (VI,5,7) — porque abraçou o Maniqueísmo durante cerca de dez anos. Os Maniqueus eram notórios devido ao dualismo que consideravam permear o cosmos (V.10.20) e particularmente os seres humanos (V.10.18 e VIII.10). Aberrações ou singularidades como as práticas dietéticas peculiares (III.10.18, IV.1.1) não suscitam a curiosidade de Agostinho. Mas no *De utilitate credendi* (I.2) explicará que o seu interesse não resultou tanto de doutrinas específicas como da promessa de alcançar a verdade mediante a razão, sem qualquer subsídio de crença. Aos dezanove anos, afigurava-se-lhe que confiar na fé e na autoridade constituía um recuo para a superstição e a liquidação da sabedoria. «Quem não seria seduzido por estas promessas?» é a exclamação do neófito que transfere para sede religiosa a intenção filosófica que recrudesceu ao deslocar-se, mais tarde, para Milão.

Contudo, por que razão supor que a sabedoria é melhor conseguida, ou somente conseguida, através de provas e argumentos? Se nem evidência nem argumento forem suficientes para agarrar a verdade, o cepticismo é a consequência inelutável. Embora Agostinho pareça abraçar o cepticismo por um breve período, é fácil ver como a tensão entre certeza e dúvida inicialmente resolvida pelo dogma maniqueu, também se pode inclinar para a direcção céptica. E, assim, começa a examinar seriamente os cépticos ou académicos, acreditando que tudo é matéria da dúvida e insistindo que a verdade não pode ser captada pelo homem (V.10.19). Em Milão descreve-se como alguém que perdeu toda a esperança de descobrir a verdade (VI.1.1) e que duvidou de tudo, sem crer em qualquer modo de vida (VI.2.2). Contudo, como abraçar o cepticismo se os próprios cépticos ou Académicos «duvidam e flutuam entre todas

as coisas» (V.14.25). [10] O estágio céptico é um tormento em que o coração não dá o assentimento, e sofre com estado de julgamento suspenso (VI.4.6); não é uma resposta que convença a mente poderosa e o coração experimentado de Aurélio Agostinho.

4. A estrutura da ordem

Esta tensão entre certezas e dúvidas prepara a busca da ordem. Procurar a ordem é libertar-se da exaustão de certezas infirmadas e dúvidas recorrentes, fazendo progressivamente ascender a alma pelos graus do ser até ao êxtase de identidade. Como sugere o étimo *orior*, a ordem como que se ergue a Oriente, luz celestial que esclarece e guia a ascensão da alma hesitante até à harmonia de princípios que manifestam uma ordem universal. [11]

O termo 'ordem' designa a unidade entre o que é múltiplo e diverso nos diferentes graus da realidade, convocando sentidos que se estendem desde a Retórica e Lógica, até à Gnoseologia, Cosmologia, Ontologia e Teologia. Assim, há ordem nos procedimentos das artes; nas regras das ciências; nas práticas das assembleias; no arranjo de instituições sociais; nos graus dos ministérios da Igreja; nas relações das coisas ao sujeito de conhecimento; e nas relações das coisas entre si.

Agostinho compreende a ordem segundo modelos que a filosofia sistematizou desde Platão e Aristóteles, passando posteriormente a Boécio, S. Tomás de Aquino e o Cardeal Mercier. [12] A busca de ordem apresenta-se como o conhecimento da ordem universal, no sentido de ter por objecto os princípios mais gerais e mais simples, por meio dos quais são explicados, em última análise, todos os demais objectos do pensamento. Por estes princípios, diz Aristóteles, conhecemos outras coisas, mas estas não bastam para nos fazer conhecer esses princípios (dia gar tauta kai ek toutôn t'alla gnôrizetai, all' ou tauta dia tôn hupokeimenôn (Metaph., I).

[10] Aristóteles relata que Crátilo abandonou inteiramente o discurso, preferindo mover o dedo [Met., IV 5, 1010a12].)

[11] Apesar da diferente etimologia, existem afinidades a estabelecer entre ordem e o campo semântico definido por *cor, cordis*: concórdia discórdia, misericórdia.

[12] Segundo Boécio (*In lib. Boeth. de Trinitate*, Q.v.,a.1) a filosofia da natureza procura compreender a ordem universal, abstraindo do movimento (física), da quantidade inteligível (matemática) e do ser (metafísica). Para S. Tomás de Aquino (In «X Ethic. ad Nic.», I, lect. i) ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit: ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam, cujus est considerare ordinem partium orationis ad invicem et ordinem principiorum ad invicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus per rationem humanam pertinet ad artes mechanicas.» E para o Cardeal Mercier, é papel da filosofia «la connaissance approfondie de l'ordre universel, des devoirs qui en résultent pour l'homme et de la science que l'homme acquiert de la rémite» (Mercier, «Logique», 1904, p. 23).

Como o ser humano participa dessa ordem, pertencem ao domínio da filosofia as relações do homem com o mundo dos sentidos e com o Criador. O homem, por um lado, é o autor responsável destas relações, porque é livre; mas é obrigado pela própria natureza a alcançar uma finalidade que é o seu fim moral. Por outro lado, ele tem o poder de reflectir sobre o conhecimento que adquire de todas as coisas, o que o conduz ao estudo da estrutura lógica da ciência.

Se existem tantas parcelas de realidade quantos os distintos domínios da ordem submetidos à reflexão, um primeiro nível de manifestação da ordem é a sequência ou arranjo formal que se manifesta na gramática, na retórica, na lógica, e na numeração. Aqui, a razão cria o seu próprio acto cuja função é considerar a ordem das partes do discurso com referência entre si, e a ordem dos princípios com referência uma à outra e às conclusões. Neste primeiro sentido, Agostinho apresenta a ordem como disposição das letras (I.8.13), ordem do curso escolar (III.4.7); como faculdade de enunciar por ordem (XI.2.2); como sequência apropriada de palavras divinas (XI.6.8); como série de proposições ordenadas (XII.30.41); como sucessão das obras divinas (XIII.34.49). Em todas estas passagens é patente o carácter neutro da ordem como unidade na diversidade.

Em segundo lugar, Agostinho utiliza o termo 'ordem' nas *Confissões* com um alcance ético para significar o ordenamento dos afectos e paixões por forma a equilibrar a alma. Agostinho indica como a afeição ordenada (I.6.7) apenas surge mediante os afectos ordenados dos fiéis (XIII.34.49); como a alma desordenada torna-se castigo de si própria (I.12.19); como a disciplina é ordem da alma (V.8.14); e de como compete à ordem justa servir-se do mal (VI.7.12). [13]. A análise desta ordem das acções voluntárias pertence à filosofia moral.

Um terceiro sentido de ordem reside na consideração das coisas que a razão humana contempla mas não cria. Neste contexto, Agostinho exclama como tudo se encontra ordenado pela lei (I.7.12); como existe uma ordem dos tempos (V.3.6); uma possibilidade de ordenar as coisas (VII.5.7) e ordenar a matéria (VII.5.7); como a existência de ordem ajuda a situar a existência do mal que nunca surge isolado (VII.13.19); e como a ordem natural de nossa

[13] Em contraste com as ocorrências do termo ordem na segunda parte das *Confissões*.

condição inclui tristeza e morte, nomeadamente a morte da mãe (IX.12.31). Esta ordem realizada na natureza tem carácter cosmológico e é eticamente neutra.[14]

5. Do impasse à encruzilhada

Os primeiros reflexos da busca de ordem nas *Confissões* sugerem um Agostinho empenhado em instaurar a ascensão intelectual e mística da alma para Deus, segundo a proposta da filosofia neo-platónica. Os estágios principais desta ascensão, desde a ignorância até à iluminação, estão identificados nas visões de Milão, 'tentativas plotinianas' de êxtase (VII.10.16; VII.17.23 e, de algum modo, VII.20.26) e na visão de Óstia, existindo ainda outras breves passagens na obra interpretáveis neste sentido. [14] A sequência previsível desta ascensão seria a captação da ordem divina, alcançada mediante um êxtase definitivo. Mas será isto compatível com o *sero te amavi* de Aurélio Agostinho que, também se identifica como «já crente», numa narrativa que claramente subordina o tempo ao ser (I.11.17) ?

Toda a busca de ordem mostra Agostinho como crente interessado na religião cristã, sem disposição para qualquer outra e menos ainda para o ateísmo. A questão é: que tipo de crente ? Agostinho diagnostica rapidamente o seu problema: confessa que curar-se-ia, acreditando e dirigindo o olhar para a verdade divina permanente (VI.4.6). Procura uma verdade para além das provas e argumentos, mas é também patente que sem provas e argumentos tal verdade não se sustenta. Esta tensão é decisiva para compreender por que razão as *Confissões* não são uma narrativa linear da ascensão da mente até ao encontro com Deus, ordem absoluta. Agostinho levara cerca de dez anos a abandonar o impulso dogmático do Maniqueísmo, a ordem desincarnada. O abandono do cepticismo terá sido mais rápido mas as marcas deixadas não foram menos profundas porque lhe deixaram a suspeita que o salto para a crença exige provas subsequentes. As *Confissões* mostram-nos este movimento tensional entre crença, certeza moral, e certeza intelectual. E em observações relativamente breves mas suficientes, Agostinho descreve os enigmas de cada etapa e os detalhes filosóficos de cada enigma com que compõe o tecido dramático da obra.

Em primeiro lugar, uma vez que opinião e fé precedem a compreensão e o conhecimento e dirigem a pesquisa do espírito, a crença cristã é idêntica à opi-

[14] Foi P. Courcelle quem definiu as 'vaines tentatives d'extases plotiniennes' (*Recherches* 157-167. *Les Confessions* 17-88 e *Recherches* ed. rev, 405-440) Todo o debate sobre o impacto dos *platonicorum libri* em Agostinho passa por estes parágrafos onde Courcelle apresenta em colunas os paralelismo entre sete etapas da ascensão da alma em Agostinho e Plotino.

nião corrente porquanto considerando as coisas, factos e eventos inumeráveis em que acreditamos sem ver, pouco faríamos nesta vida se não confiássemos em testemunhos alheios (VI.5.7).

Em segundo lugar, a crença cristã deve ser mais do que a fé cega, e mais que uma opinião que possamos suportar sem argumentos nem evidências: deve ser uma certeza intelectual (VII.7.11) a estabelecer com razões sólidas. Mas é inaceitável exigir um argumento «evidencialista» — «quis certificar-me sobre coisas... tão certo como sete e três serem dez(...)» (VI.4.6) — quando a experiência da crença é uma verdade vivida de onde emerge e verdade narrada e não um objecto a ser demonstrado por uma prova intelectual.

Assim, ao colocar-se numa encruzilhada em que não encontra uma certeza intelectual pura, nem lava cepticamente as suas mãos, Agostinho abre caminho para uma certeza prática ou moral (VIII.12.29) em que se liberte da ordem desincarnada e do século corrompido. Para narrar este caminho, adopta o modelo triádico recorrente das três tentações de 1 João. 2,16. Descreve como a sua ambição pela carreira pública desvanecera-se em Milão [15], desiludido e desencantado que fora pelos exemplos perscrutados em amigos e conhecidos. Desvanecera-se depois a adesão à curiosidade que o conduzira ao Maniqueismo. [16] E o passo derradeiro será o fim da escravidão dos desejos da carne, de que se considera liberto no período decorrente entre as visões de Milão e de Óstia.

É importante assinalar como esta libertação moral corre a par do falhanço intelectual e místico. É a esta luz que adquirem significado positivo as «vãs tentativas» de ascensão da alma, desde a ignorância à iluminação. Falhar a ascensão intelectual é libertar a mente para a ascensão plena, de corpo, alma e coração. A lição agostiniana é muito clara na segunda metade do Livro X, nomeadamente pela desvalorização da ascensão pura e simples na fórmula «amavi te sero» (X,27,38); confirma-se pela aparente excrescência dos livros XI-XIII que, afinal, desenvolvem a positividade das *Confissões* e louvor da obra criada invertendo a estrutura triádica referida. E no de *pulchro et apto*, Liv. 4, sugere como razões para o falhanço da ascensão da mente ao *bonum summum*, a ignorância da natureza de Deus e a ignorância da natureza das coisas criadas. [17]

[15] Cf. o incidente do pedinte vadio e sem cuidados (VI.6.9)

[16] Cf. a abordagem de Courcelle's (*Les Confessions* 18-26) «dating Augustine's final break with Manicheism later than most others would accept has the merit of emphasizing that it was Platonism that decisively answered for Augustine the questions that the Manichees had pressed with such force».

[17] Cf. III.6.10, onde a leitura do *Hortensius* e a leitura das Escrituras conduziram Agostinho ao Maniqueísmo. Cf. o eco sobre o filho pródigo ('et longe peregrinabar . . . de siliquis pascebam') e a utilização do intellectus como meio do conhecimento de Deus ('cum te non secundum intellectum mentis . . . sed secundum sensum carnis quaererem').

Extrinsecamente, era previsível que tal ascensão fosse insuficiente para um teólogo cristão que expressará, mais tarde, graves reservas sobre o valor da filosofia platónica (notoriamente em *civitas dei*) Uma vez mais se confirma o princípio interpretativo de que a sinuosidade da confissão mostra a não linearidade da conversão; e a conversão não é linear porque resulta, também, de uma iniciativa divina gratuita e não apenas do esforço humano, demasiado humano ou sobre-humano, de forçar a realidade. Era intrinsecamente necessário que a ascensão da mente, como Plotino a ditara, atingisse um impasse e um final inoperante, para que a alma se sentisse numa encruzilhada em que a graça a desafia.

É nesta encruzilhada entre razão e fé, entre (in)certezas intelectuais e (in) certezas morais que mantém toda a centralidade o episódio da voz pueril que convida Agostinho a tomar e ler o livro; o tolle lege (VIII.12,29) representa a entrada definitiva de Cristo na existência de Agostinho. [18] Cumpre-o já descrito desejo da libertação da carne (Rom. XIII, 13-14). Cristo revela-se como via, verdade, vida, sabedoria e verbo divino para quem vive na encruzilhada, confusão e indisciplina (VII.18.24). [19] Agostinho é um teólogo que é um santo. A acção de Cristo é redentora, salvífica e decisiva. É a incarnação que redime, e a conversão cristã consiste em compreendê-la exactamente, e adquirir o padrão de conduta requerido por essa compreensão. [20]

Para sair desta encruzilhada de razão e fé — decisiva para toda a história espiritual do Ocidente — Agostinho dará passos sucessivos para completar o que foi acolhido no encontro decisivo. A decisão central não consiste em acreditar em doutrinas cristãs mas em apresentar-se para a iniciação do culto. Os actos de culto, actos litúrgicos ou actos rituais eram particularmente selectivos nas origens do Cristianismo, tanto assim que o catecúmeno jamais assistia a uma eucaristia. E todo o Livro VIII nos apresenta a narrativa cheia de indecisões de quem hesitou e agonizou sobre se estaria à altura dos padrões requeridos pela iniciação no culto cristão. Assim, apresenta-se ao baptismo em 387, como mais tarde prosseguirá com o sacerdócio, consagração e predicação de que as *Confissões* são uma instância privilegiada. Decide-se a ser catecúmeno na Igreja católica (V.14.25), baptizar-se (IX,6,14), e redige as *Confissões* como o pequeno livro humano em que a experiência questionante responde ao Grande Livro em que as respostas são experimentadas. A iniciação ao culto cristão é uma libertação da pressão intramundana e vem permitir uma inflexão no sentido do *saeculum*.

[18] VIII, 12,29 «dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. et ecce audio vocem de vicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis, quasi pueri an puellae, nescio: 'tolle lege, tolle lege.'»

[19] et quaerebam viam comparandi roboris quod esset idoneum ad fruendum te, nec inveniebam donec amplecterer mediatorem dei et hominum, hominem Christum Iesum, qui est super omnia deus benedictus in saecula, vocantem et dicentem, 'ego sum via et veritas et vita.'

[20] Posição contrária tem Adolphe Lods, *'La personne du Christ dans la «conversion» de saint Augustin'*, *RA* 11(1976), 3-34; at 28, 'si Augustin a acquis la certitude que c'est une force du Très-haut qui a fait de lui un vainqueur, cela ne veut pas dire que ce soit l'action propre de Jésus-Christ... [Rom. 13.13-14] «sed induite Dominum Iesum Christum et carnis curam ne feceritis in desideriis» 'est une parole de force en vue de l'action, une exhortation destinée à entraîner la volonté déficiente, non une parole sur le Christ sauveur et rédempteur.'

6. A redenção do século

À medida que as *Confissões* reflectem a nova busca de certeza morais, irrompe cada vez mais clamorosa a urgência da libertação. É Agostinho quem diz: «confessarei agora como me arrancastes do desejo carnal e do assuntos seculares» (VIII.6.13); «eu já não procurava a esperança do século e permanecia firme na regra da fé (VIII.12.30). É ele quem afirma: «Cassiciaco onde, longe do borbulhar do século repousámos em vós...» (IX.3.5). Narra como sua mãe via já consumidas as esperanças neste século e queria vê-lo católico e cristão (IX.10.26). O tom vai crescendo para quem se conforma com o mundo que passa: «ai das prosperidades do século» (X.28.39); «aquele que venceu o século (X.31.47); «a luz corporal ameniza a vida aos cegos amantes do século (X.34.52); até atingir um tom triunfal: «por isso resistis aos soberbos e dais graça aos humildes, trovejais sobre as ambições do século...» (X.36.59) e com repercussões nas atitudes futuras: «também não é da gente alvoroçada deste século que o homem espiritual julga» (XIII.23.33).

Vão-se assim dispondo as peças do arco em que a pedra-chave é o grande apelo característico do Liv. XIII: *nolite conformari huic saeculo* (XIII.13.14; XIII.21.30; XIII.21.31) Perante a pressão intramundana dos que se deixam arrebatar pelo século, afastando-se da fonte da vida (XIII.21.3); e perante a necessidade de refrear os afectos do amor mundano (XIII.22.32) porque «só aos fiéis é meritório refrearem-se no amor a este mundo» (XIII.21.29), o apelo «não queirais conformar-vos com este século» liberta o ser humano para um viver o tempo de um modo já não intramundano ou intra-secular.

A libertação que a alma convertida experimenta face ao mundo presente, permite introduzir a Agostinho uma nova visão cosmológica e gnoseológica do *saeculum* como sendo indiferentemente tempo passado, presente e futuro ou, nas formas iterativas, princípio antepassado, presente iterativo, e fim que é futuro do futuro.

O termo *saeculum* adquire, primeiro, um significado cosmológico neutro que tanto se pode reportar aos séculos futuros (II.3.8) como às razões dos tempos passados, ao que noutros séculos se permitia (III.7.13). Agostinho afirma que as doutrinas dos filósofos servem para avaliar o século presente (V.3.3); descreve o curso turbulento do séculos (IX.8.18) e o que se permitia noutros séculos (III.7.13); diz-nos que «o século é o tempo com tempo; a eternidade é o tempo sem tempo». E na brilhante súmula sobre o que é o tempo afirma que «O futuro longo é apenas a longa expectativa do futuro e o pretérito longo não é senão a longa lembrança do passado». Ora isto acontece em toda a vida do homem cujas partes são os actos humanos. Isto mesmo sucede em todo o século «dos filhos dos homens» (XI.28.38). Também ao criador nada se lhe esconde nem do passado nem dos restantes séculos (XI.31.41).

Esta concepção não inclui um conceito de história. Diferentemente do que sucederá na *civ. dei* (onde se repetirá amiúde o termo *saeculum senescens*) o conceito de *saeculum* nas *Confissões* é modelado para responder ao questionamento da ordem abstracta e não ao da desordem concreta. Se Agostinho quisesse preocupar-se com circunstâncias concretas teria de enfrentar questões semelhantes às elencadas por Boissier.[21] Nem história é termo significativo nas *Confissões* (ocorre uma única vez em todo o texto, *historia gentium*, VI.5.7) nem o filósofo aceita qualquer sentido de história como processo dotado de inteligibilidade intrínseca. Agostinho é singularmente ante-moderno ou pós-moderno; é talvez, mais simplesmente, clássico. É-lhe estranho o que a filosofia idealista chama de 'sentido da história', sendo equívoco atribuir-se-lhe um conceito de história progressiva ou regressiva, por oposição a história cíclica; afinal todos são lineares.

A conotação de *saeculum* na obra transfigura-se por completo até adquirir um sentido teológico. O século converte-se em espectáculo da eternidade (XI.1.1) *in saeculum* converte-se em indicador dos «séculos sem fim» (V.9.17; XIII.15.18). Os exemplos são vários: «criaste uma criatura pura — a luz — fundaste-a no século e pelos séculos dos séculos (III.2.3; VII.18.24); o tempo da criação (XII.15.19). É nesse espectáculo de eternidade que se manifesta o criador do tempo — o que se admira que o não tenhais feito por inumeráveis séculos»; «esquecemos que sois o criador de todos os séculos» (XI.13.15); «anterior à manhã dos séculos» (I.6.9); «que irá ressuscitar no fim dos séculos» (IX.11.28); «desde o princípio ao fim dos séculos, dispôs as coisas segundo lugar e tempo» (VIII.3.8).

[21] Cf. o magistral estudo de G. Boissier *La fin du Paganisme*, 2 tomos, Paris, Hachette, 1891. No Tomo II, Livro VI, cap. III, pp. 391-445 o autor detecta e responde às seis principais objecções dos conservadores romanos pagãos contra o Cristianismo como doutrina responsável pela queda de Roma. Tais argumentos foram retomados, no essencial por destacados iluministas modernos como Gibbon e Raynal, pp. 391-93.

Em paralelo com a transformação da semântica do *saeculum*, a transfiguração do sentido da ordem ocorre principalmente na segunda parte das *Confissões*. Verificar a projecção da obra divina na criação leva a transfigurar a ordem de sequência formal abstracta em disposição incarnada de todas as criaturas. Interrogando-se sobre o tempo, Agostinho declara ignorar a respectiva ordem (XI.29.39); confronta-se com as desordenadas formas da matéria informe (XII.6.6); considera que a Deus não é estranha nenhuma ordem (XII.9.9) nem, menos ainda, a ordem do seu império (XII.11.11); nem as mudanças nos seres e suas ordens (XII.17.26); nem a matéria sem ordem nem a terra sem ordem (XII.21.30); nem o mar ordenado (XIII.17.20). A finalizar, indica a sugestão da beleza como ordem do todo perante as partes (XIII.28.43). A semelhança entre ordem e bem e qualquer realidade será tanto maior quanto mais unificada for a realidade.

No momento culminante, esta sequência atinge um hino de louvor ao Deus ordenador (I.10.16); ordenador dos céus (IV.3.4); aquele em que se experimenta a ordem divina (V.9.16); que é autor da predestinação (V.9.17); que ordena o curso dos séculos (IX.8.18); que é maravilhoso criador e ordenador de todas as coisas (X.35.57). Por Ele, as coisas ordenam-se — «amor meu, peso meu» (XIII.9.10) — são ordenados os anjos (XIII.15.18); a paz passará a ordem excelentíssima (XIII.35.50). As *Confissões* aproximam-se do seu auge nessa definição de paz que é a tranquilidade da ordem. A existência torna-se verdadeira quando a ordem — que é a articulação do bem e do mal — incarna no século — que é o mundo que passa — e este é transformado em introdução à eternidade — e isso é a nova paz.

Aurélio Agostinho deixou-nos nas *Confissões* a transformação da tradicional ascensão filosófica da mente para o *summum bonum* em uma encruzilhada de razão e fé na qual a ordem aspira à incarnação e o século à redenção mediante a intervenção da graça. As suas grandes sínteses posteriores confirmam este gesto da transcendência que liberta a filosofia da pressão intramundana que a acompanhara em toda a Antiguidade Clássica. O *de consensu evangelistarum* e o *de civitate dei*, e de algum modo o *de trinitate* e também *de Genesi ad litteram*, revelam que o Agostinianismo é mais que um Platonismo Cristão; é a afirmação de uma ordem que se incarna e de um século que se redime quando o gesto da transcendência é acolhido no centro absoluto da realidade.

Esses momentos em que coincidem *ordo* e *saeculum* reconhecem-se através

dos actos humanos de confissão — narrativa da verdade criada e criação de uma verdade narrativa — e que dá continuidade à palavra divina através da palavra humana. Só há ordem onde há tempo. E se há tempo, existe inquietação no coração — sofrimento e ansiedade, mas também despojamento e purificação.

A incarnação da ordem culmina em actos humanos de inflexão do século, actos em que se verifica o influxo da graça que é amor. Na vida inquieta ocorrem os actos de misericórdia mediante os quais a ordem é inflectida, e o mal existente ultrapassado pela acção humana e intervenção divina. Será objecto de outras obras agostinianas reportar o que, nessa intervenção, é humano e divino, céu e terra, liberdade e graça, decisão e predestinação. Nas *Confissões*, a tensão agostiniana entre ordem e século permite aproximar de Deus cada criatura, cada indivíduo, cada comunidade e cada época. Saber porquê é a melhor forma de lembrar a existência exemplar do santo homem de Hipona.

A CONFISSÃO VERBAL À LUZ DA FILOSOFIA DA LINGUAGEM DE SANTO AGOSTINHO

MARIA LEONOR L. O. XAVIER
Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

No início de *De Magistro*, Agostinho confronta Adeodato, seu filho e interlocutor, com a seguinte interrogação: *Quid tibi uidemur efficere uelle, cum loquimur?*[1] É esta interrogação que pretendemos estender e aplicar ao caso específico da confissão verbal: o que é que nos parece que nós queremos levar a efeito, quando confessamos? Ainda que Agostinho distinga diversos actos discursivos no âmbito da fala, como declarar, interrogar e orar, ele não discrimina explicitamente, em *De Magistro*, o acto de confessar: porquê? Por a confissão ser basicamente uma declaração? Não poderá a confissão conter interrogações e preces, ou ainda outros actos discursivos? O testemunho que Agostinho dá do acto de confissão, nos seus treze livros de *Confessionum*, é por demais complexo, para nos permitir circunscrever a confissão a um tipo simples de discurso. A confissão augustiniana merece, por isso, não ser descurada, no âmbito da filosofia da linguagem. A nossa proposta, neste estudo, é considerar o alcance, para o caso complexo da confissão, de algumas análises esboçadas no diálogo *De Magistro*, e também da teoria do verbo mental, posteriormente elaborada em *De Trinitate*.

Consideremos, então, o diálogo *De Magistro*, começando por notar que o autor não introduz aí o tema da linguagem, como um sistema de sinais auto-suficiente e abstraído do contexto de vida e de relações em que toma parte na realidade; pelo contrário, a linguagem surge incarnada no acto de falar (*loqui*) e este, situa-o, Agostinho, entre os actos humanos voluntários. Esta acepção da fala, que emerge na interrogação inicial, é reforçada, pouco depois, numa in-

[1] *DM* 1, 1 (*De Magistro*, texto do *Corpus Christianorum* 29, rev. e cor. em *Bibliothèque Augustinienne* 6, 3.ª ed., Paris, Desclée de Brouwer, 1976, p.42).

tervenção do próprio Agostinho, ao definir a fala como a emissão de um sinal exterior da vontade do falante, por meio de um som articulado [2]. Não é, pois, de estranhar que a compreensão de um acto humano voluntário, como a fala, passe pela questão da finalidade.

Ora, o que está em questão, na interrogação inicial de *De Magistro*, é, justamente, a finalidade da fala. Agostinho selecciona dois fins para a fala: ensinar e rememorar [3]. Esta dualidade é a pluralidade mínima de fins que Agostinho consegue fazer corresponder à diversidade de actos discursivos aflorada no segmento inicial do diálogo. É, com efeito, de suspeitar, como o faz Adeodato, que diferentes actos discursivos se orientem para fins distintos: a declaração, para o ensino; a interrogação, para a aprendizagem; o canto, para o prazer [4]. Agostinho procura, no entanto, reduzir esta pluralidade de fins. Como? Por um lado, aproximando a interrogação da declaração, ao ordenar ambas para o fim de ensinar [5]. Por outro lado, eliminando o prazer do domínio dos fins do discurso verbal, confinando-o à componente musical do canto [6], e associando à sua componente verbal o fim da rememoração [7].

Por que razão, ou razões, se empenha, Agostinho, nestas reduções? Toda a redução corresponde a um esforço de simplificação, e será, sem dúvida, mais simples compreender a linguagem verbal em função de poucos fins do que de muitos. Há, todavia, outras razões implícitas para tais reduções. A redução dos discursos declarativo e interrogativo ao mesmo fim de ensinar obriga a entender este fim numa acepção muito ampla, a mais ampla possível, de dar a conhecer. Como o que é cognoscível se distribui pelos domínios do sensível, do inteligível e do mental, esta noção ampla do fim do discurso declarativo e interrogativo permite, por sua vez, testar a eficácia deste discurso, como meio de conhecimento (sensível e inteligível), como expressão de pensamento e como meio de comunicação. A primeira redução dos fins da fala, por Agostinho, serve pois a análise crítica destas concepções habituais da linguagem verbal, que se desenvolve ao longo do próprio diálogo *De Magistro*. Quanto à eliminação do prazer, como fim do discurso verbal, essa era porventura uma exigência da fase de profundo questionamento do abuso retórico da linguagem, fase só mais

[2] «Qui enim loquitur, suae uoluntatis signum foras dat per articulatum sonum» *DM* 1, 2.

[3] «[...]; et duas iam loquendi causas constituo, aut ut doceamus, aut ut commemoremus vel alios vel nos ipsos; quod etiam dum cantamus efficimus» *DM* 1, 1.

[4] Cf. *DM* 1, 1.

[5] «Aug.: Etiam tunc nihil aliud quam docere nos uelle intellego; nam quaero abs te, utrum ob aliam causam interroges, nisi ut eum quem interrogas doceas quid uelis.» *DM* 1, 1.

[6] «Aug.: [...]. Sed nonne adtendis id, quod te delectat in cantu, modulationem quandam esse soni? Quae quoniam uerbis et addi et detrahi potest, aliud est loqui, aliud cantare» *DM* 1, 1

[7] *Vd.* nota 3.

tarde ultrapassada em obras, como *De Doctrina Christiana*, onde Agostinho reassume os três objectivos da retórica ciceroniana: ensinar, deleitar e persuadir [8].

Entretanto, ao excluir dos fins da fala o objectivo de deleitar, o autor de *De Magistro* tinha de atribuir à componente verbal do canto um outro fim, que não o de dar a conhecer, pois este propósito não se ajusta, pelo menos, ao canto solitário [9]. A este caso, juntam-se ainda outras formas de discurso solitário, como a oração e, em geral, a fala interior, que dificilmente se deixam orientar para o mesmo fim dos actos discursivos adequados a uma situação de diálogo. São, de facto, os actos de discurso solitário que reclamam a segunda das duas finalidades discriminadas: a rememoração.

Porém, nem todos os actos mencionados convergem para este fim de modo igualmente óbvio. O caso da oração merece uma especial atenção. A oração contempla uma relação, a adesão do ser humano a Deus, mas não constitui, em *De Magistro*, um diálogo do ser humano com Deus. Com efeito, a oração não visa o fim comum dos actos discursivos que integram o diálogo; não é plausível querer, através da oração, dar a conhecer algo a Deus; mas também não é plausível querer, através da oração, fazer recordar algo a Deus [10]. A dar-se alguma recordação por efeito da oração, é na mente humana, não em Deus, que tal pode dar-se. Todavia, Jesus Cristo ensinou os discípulos a orar. Com que propósito? O de fazê-los recordar de quem deve ser o destinatário e qual deve ser o conteúdo da oração [11]. Assim modelado o fim do ensino da

[8] «Dixit ergo quidam eloquens, et verum dixit, ita dicere debere eloquentem, ut doceat, ut delectet, ut flectat. Deinde addidit: docere necessitatis est, delectare suavitatis, flectere victoriae (Cicero, *De oratore*). Horum trium quod primo loco positum est, hoc est docendi necessitas, in rebus est constituta quas dicimus; reliqua duo, in modo quo dicimus.» *DDC* IV, 12, 27 (*De doctrina christiana*, texto da ed. beneditina reprod. em *Bibliothèque Augustinienne* 11, Paris, Desclée de Brouwer, 1949, p.466).

[9] «Aug.: Vides ergo nihil nos locutione nisi ut doceamus adpetere. — Ad.: Non plane uideo; nam, si nihil est aliud loqui quam verba promere, uideo nos id facere cum cantamus. Quod cum saepe soli facimus, nullo praesente qui discat, non puto nos docere aliquid uelle.» *DM* 1, 1.

[10] «Aug.: Videtur ergo tibi nisi aut docendi aut commemorandi causa non esse institutam locutionem? — Ad.: Videretur, nisi me moueret quod dum oramus utique loquimur, nec tamen Deum aut doceri aliquid a nobis aut commemorari fas est credere.» *DM* 1, 2.

[11] «Aug.: Non te ergo mouet, quod summus magister, cum orare doceret discipulos, uerba quaedam docuit, in quo nihil aliud uidetur fecisse quam docuisse, quomodo in orando loqui oporteret? — Ad.: Nihil me omnino istud mouet; non enim uerba, sed res ipsas eos uerbis docuit, quibus etiam se ipsi commonefacerent, a quo et quid esset orandum, cum in penetralibus, ut dictum est, mentis orarent.» *DM* 1, 2; «Aug.: [...], sicut sacerdotes faciunt, significandae mentis suae causa, non ut Deus, sed ut homines audiant et consensione quadam per commemorationem suspendantur in Deum.» *DM* 1, 2.

oração, fica também determinado o fim próximo da oração exterior e pública: despertar a memória de Deus na mente dos orantes. A oração exterior não é, portanto, um acto de discurso solitário, mas comunitário. Enquanto tal, a oração pode ser ensinada e dar origem a rememoração na mente de outrem. Deste modo, a rememoração não é um fim exclusivo dos actos de discurso solitário [12].

No entanto, a oração exterior não é senão uma forma derivada e instrumental de oração. Na sua mais própria acepção, a oração é interior [13]. A este nível, a oração não tem destinatário externo, no qual possa produzir algum efeito mental. A oração interior é, por isso, um acto de discurso solitário, pois, embora não necessite de palavras sonoras [14], ela constitui uma espécie de fala interior. Ora, em que consiste a fala interior e qual a sua finalidade? Em *De Magistro*, Agostinho não tem senão ainda uma concepção incoativa de fala interior, que está longe de coincidir com a noção de verbo mental, mais tarde elaborada em *De Trinitate*. Na concepção de fala interior, segundo *De Magistro*, as palavras sonoras são substituídas por palavras pensadas, e a função destas é desencadear a rememoração das coisas a que estão associadas na memória [15]. O fim da fala interior é, pois, o de despertar a memória das coisas na própria mente. Posto que a oração solitária e silenciosa é um caso específico de fala interior, o fim geral desta deverá permitir compreender o especial fim daquela, que será então o de despertar a memória de Deus na própria mente. Assim sendo, os fins das orações exterior e interior não se distinguem substancialmente entre si, mas só quanto ao lugar da rememoração: enquanto a oração exterior visa despertar a memória de Deus na mente de outros orantes, a oração interior destina-se a despertar a memória de Deus na mente do próprio orante. Deste modo, faz-se já sentir, em *De Magistro*, o apelo a uma memória de Deus a fim de compreender o sentido do acto humano de orar. Contudo, fora das páginas iniciais, este diálogo augustiniano não regressa ao assunto. Só em obras posteriores, como *Confessionum* e *De Trinitate*, a *memoria Dei* surge com incontornável relevo. É, em particular, no livro X de *Confessionum*, que a memória se oferece como lugar privilegiado do humano encontro com Deus [16].

[12] *Vd.* nota 3.

[13] «Aug.: [...]; Deus autem in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior uocatur, et quaerendus et deprecandus est; haec enim sua templa esse uoluit.» *DM* 1,2.

[14] «Aug.: [...]. Quare non opus est locutione, cum oramus, id est sonantibus uerbis» *DM* 1,2.

[15] «Aug.: [...]; simul enim te credo animaduertere, etiamsi quisquam contendat, quamuis nullum edamus sonum, tamen, quia ipsa uerba cogitamus, nos intus apud animum loqui, sic quoque locutione nihil aliud agere quam commemorare, cum memoria, cui uerba inhaerent, ea reuoluendo facit uenire in mentem res ipsas, quarum signa sunt uerba.» *DM* 1, 2.

Não será, pois, de estranhar que o acto humano de confessar tenha uma estreita ligação com a memória. Como? Será a relação entre confissão e memória análoga à relação entre oração e memória? Como acabámos de ver, em *De Magistro*, o laço que une a oração à memória é uma relação de meio a fim: a oração é um meio de activar a memória e o acto de memória, que constitui a rememoração de Deus na mente, é o fim daquele acto discursivo. Ora, será também um acto de memória o fim do acto discursivo de confessar? Não é de supor, à partida, que um acto de memória seja separável da confissão, como um fim é separável de um meio; pois, como pode sequer ter início uma confissão, sem a actividade constituinte da memória? A confissão não é, por isso, instrumentalizável ao serviço da memória, antes a supõe como condição da sua própria possibilidade. É esta necessidade condicionante da memória que mal se adivinha ainda na análise augustiniana dos actos de linguagem, em *De Magistro*. Neste diálogo, a rememoração surgia como um fim plausível para actos de fala interior, como a oração, em alternativa ao fim de dar a conhecer, adequado a actos de fala exterior, como a declaração e a interrogação. Mas, se a memória parece ter mais cabimento no princípio do que no fim da confissão, será de excluir esta dos actos de fala interior, associando-a apenas aos actos de fala exterior? O testemunho de Agostinho, em *Confessionum*, opõe-se expressamente a essa exclusão.

A confissão, na sua mais genuína acepção, é interior, tal como a oração. A confissão interior é proferida pela voz do pensamento e do afecto [17] e, tal como a oração, tem em Deus o seu destinatário. Todavia, e de novo, tal como na oração, Deus não é propriamente o receptor, ou o interlocutor, da fala interior da confissão, pois também por esta nada se pode dar a conhecer a Deus, que não seja já dele conhecido [18]. Tanto na oração quanto na confissão, não há paridade entre o emissor do discurso e o seu destinatário, de modo que o discurso do primeiro não pode produzir algum efeito mental no segundo, ou

[16] Cf. *Conf.* X, 17, 26 — 26, 37 (*Confessionum*, texto estab. por P. de Labriolle, 2.ª ed. rev. e cor. em *Collection des Universités de France*, Paris, Les Belles Lettres, 1989, pp.259-268).

[17] «Neque enim id ago uerbis carnis et uocibus, sed uerbis animae et clamore cogitationis, quem nouit auris tua. [...]. Confessio itaque mea, deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu.» *Conf.* X, 2, 2.

[18] «Neque enim docet te, quid in se agatur, quid tibi confitetur, quia oculum tuum non excludit cor clausum nec manum tuam repellit duritiam hominum, [...].» *Conf.* V, 1, 1: «Et tibi quidem, domine, cuius oculis nuda est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? Te enim mihi absconderem, non me tibi. [...]. Tibi ergo, domine, manifestus sum, quicumque sim.» *Conf.* X, 2, 2.

realizar nele o seu fim. Suposto que uma causa inferior não pode agir sobre uma causa superior, nenhum efeito em Deus pode ser produzido pelo discurso da mente orante ou confessante. Por esta razão, nem a oração nem a confissão constituem formas de diálogo da mente com Deus. No entanto, tal como a oração visa um fim relativo ao seu destinatário, a *memoria Dei*, também a confissão visa um fim relativo ao seu destinatário, o *amor Dei*. De acordo com o seu próprio testemunho, no estilo directo da escrita de *Confessionum*, Agostinho confessa *amore amoris tui* [19], por amor do amor de Deus. Assim se declara o fim espiritual do acto discursivo, interior e solitário, da confissão augustiniana. À luz da espiritualidade de *De Trinitate*, os fins espirituais da oração e da confissão, a *memoria Dei* e o *amor Dei*, são dois fins inteiramente correlativos entre si e constituintes da experiência de Deus no homem interior [20].

Destinado a cultivar o amor de Deus no homem interior, o acto de confissão recebe ainda, do próprio autor de *Confessionum*, várias interpretações, a saber, como um exercício de louvor [21], como uma acção de graças [22], e também como a oblação de um sacrifício [23]. Destas três leituras espirituais que Agostinho faz das suas próprias confissões, a terceira interpela-nos especialmente e leva-nos a pensar na memória do passado. Com efeito, Agostinho diz querer recordar o passado, não por amor ao passado, mas para amar a Deus [24]. A memória do passado é assim objecto de confissão, e, com esta, é oferecida em sacrifício. Mas o que é que significa sacrificar a memória do passado? Por um lado, renúncia ética, pois a rememoração do passado não é, para Agostinho, mera representação, é também um acto de vontade, por vezes contrário à vontade de outrora [25]. Por outro lado, desapego, desprendimento, senão mesmo esquecimento do passado. Há um desejo vital de unidade, que se exprime no texto de *Confessionum*, do qual é inimigo, o passado presente na memória, porque este coincidia, para Agostinho, com o próprio domínio da dispersão [26]. Ora a memória também serve para esquecer. Se a confissão, como oblação sacrificial, visa certo esquecimento, então deveremos reconhecer que há também um acto de memória no fim da confissão interior, tal como há no fim na oração interior.

Entretanto, e aquém das interpretações espirituais do acto de confissão interior, esta não esgotou ainda o seu sentido à luz da evolução da filosofia da linguagem de Santo Agostinho. Com efeito, a noção de fala interior, esboçada em *De Magistro*, é significativamente alterada e reelaborada em *De Trinitate*, pela teoria do verbo mental. Coloca-se-nos, então, naturalmente, a questão de saber até que ponto essa reelaboração da noção de fala interior, em termos de verbo mental, afecta o sentido da confissão interior.

Para tal, urge considerar como é que a própria noção de verbo mental relança o sentido da existência de uma fala interior. Como vimos, em *De Magistro*, falar interiormente era o mesmo que pensar nas palavras significantes, a fim de rememorar as próprias coisas por elas significadas [27]; falar interiormente era, assim, apenas pensar nas mesmas palavras que se dizem exteriormente, mas sem voz, nem som. A fala interior não era senão a fala exterior, privada da sua componente sensível. Esta privação advém à fala exterior, para que se produza a fala interior; esta só é possível, mediante a prévia constituição daquela. Deste modo, a fala interior é uma espécie de linguagem segunda, relativamente à fala exterior. Ora, o sentido desta relação entre fala exterior e interior inverte-se completamente na reelaboração de *De Trinitate*. Como? Nesta obra, a noção de fala interior coincide com a de verbo mental, concebido à imagem do modelo divino do Verbo, no âmbito da vida trinitária do homem interior [28]. Ora, o Verbo divino não é uma linguagem segunda, mas a linguagem primordial e inseparável da sabedoria de Deus, que está na origem de toda a realidade. Concebido à imagem do Verbo divino, o verbo mental não pode ser uma linguagem segunda relativamente à fala exterior. O verbo mental é que está na

[19] «Amore amoris tui facio istud, [...].» *Conf.* II, 1, 1; «Iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc.» *Conf.* XI, 1, 1.

[20] Correlação necessária à perfeição da sabedoria e da imagem de Deus na mente: «Haec igitur trinitas mentis non propterea Dei est imago, quia sui meminit mens, et intelligit ac diligit se; sed quia potest etiam meminisse, et intelligere, et amare a quo facta est. Quod cum facit, sapiens ipsa fit.» *DT* XIV, 12, 15 (*De Trinitate*, texto da ed. beneditina reprod. em *Bibliothèque Augustinienne* 16, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, p.386).

[21] «Sed te laudet anima mea, ut amet te, et confiteatur tibi miserationes tuas, ut laudet te.» *Conf.* V, 1, 1.

[22] «Deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me.» *Conf.* VIII, 1, 1.

[23] «Accipe sacrificium confessionum mearum de manu linguae meae, quam formasti et excitasti, ut confiteatur nomini tuo, [...].» *Conf.* V, 1, 1.

[24] «Recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae, non quod eas amem, sed ut amem te, deus meus.» *Conf.* II, 1, 1.

[25] «Et hoc erat totum, nolle quod uolebam, et uelle quod uolebas.» *Conf.* IX, 1, 1; «Cum enim malus sum, nihil est aliud confiteri tibi quam displicere mihi; [...]» *Conf.* X, 2, 2.

[26] «Amore amoris tui facio istud, recolens uias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, dulcedo non fallax, dulcedo felix et secura, et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te adversus in multa euani.» *Conf.* II, 1, 1; «Sed quoniam melior est misericordia tua super uitas (*Ps.* 62, 4), ecce distentio est uita mea, et me suscepit dextera tua (*Ps.* 17, 36; 62, 9) in domino meo, mediatore filio hominis inter te unum et nos multos, in multis per multa, ut per eum adprehendam, in quo et adprehensus sum, et a ueteribus diebus colligar sequens unum, praeterita oblitus, [...].» *Conf.* XI, 29, 39.

[27] *Vd.* nota 15.

[28] Cf. *DT* IX, 6, 9 —12, 18; XV, 10, 17 — 16, 26.

origem da fala exterior, pelo que é uma linguagem mais primitiva do que esta [29]. A palavra sonante deixa de significar directamente uma referência objectiva para passar a ser sinal sensível do verbo mental. Assim sendo, o verbo mental não pode já coincidir com a palavra pensada. O verbo mental é pensamento (*cogitatio*) [30], sim, mas de algo anterior e condicionante da linguagem exterior, a saber, de conhecimento: tal como o Verbo primordial é expressão inseparável da sabedoria divina, o verbo mental é expressão indissociável de todo o humano conhecimento [31]. Como essa expressão é feita de pensamento, ou seja, de cogitação, o verbo cognitivo da mente é de natureza pensante, ou cogitativa, e, enquanto tal, o verbo mental, antes de pensar as palavras significantes, pensa as coisas conhecidas. Pode não haver palavras, mas é necessário que haja conhecimento prévio, para haver verbo mental. Este é, portanto, cognitivo e cogitativo: cognitivo, porque tem origem no conhecimento; cogitativo, porque é expressão cogitativa de conhecimento.

A confissão interior será, então, verbo mental, se for uma expressão cogitativa de conhecimento, isto é, se for pensar de conhecimento. Ora, a confissão, para ser uma espécie de fala interior, não pode ser senão da natureza do pensamento. A natureza pensante, ou cogitativa, da fala interior, que Agostinho já considerava em *De Magistro*, não se altera na noção de verbo mental, elaborada em *De Trinitate*. O que se altera é o conteúdo dessa fala cogitativa ou pensamento verbal, pois o verbo mental já não pensa as palavras, antes pensa natural e directamente aquilo que a mente conhece. A confissão, para ser verbo mental, será então a fala cogitativa ou o pensamento verbal de algum conhecimento. Resta saber se a confissão exprime algum domínio privilegiado de conhecimento. Vimos que a confissão não visa dar a conhecer algo a Deus, dado que o seu destinatário não é de uma natureza equiparável à mente. Podemos, no entanto, admitir que a confissão exprime um conhecimento propício ao amor de Deus na mente, que é o fim espiritual da confissão, e que esse conhecimento propício ao fim espiritual da confissão é o conhecimento de si.

Esta hipótese deixa-se confirmar quer pelo exercício augustiniano da confissão, em *Confessionum*, quer pela elaboração do conhecimento de si, em *De Trinitate*. Nas suas confissões, Agostinho exprime o conhecimento que tem de si [32], do qual a recordação do passado não é senão uma parte, a parte da dispersão de si. Como vimos, Agostinho não exprime esse conhecimento por apego ao passado, mas por amor de Deus. Ora, como também reconhece o autor de *De Trinitate*, não se pode amar aquilo que é completamente desconhecido [33]. Por conseguinte, a confissão não pode perseguir o seu fim espiritual, que é amar a Deus, se não incluir algum conhecimento de Deus. Mas como é possível tal conhecimento? Sem excluir outros caminhos possíveis, o conhecimento de si, tal como é tematizado em *De Trinitate*, emerge como uma mediação privilegiada para esse efeito. Segundo essa obra, há uma experiência fundamental e irrecusável da mente, que é a do conhecimento de si [34]. Este conhecimento dá conta de uma irredutível correlação entre memória de si, inteligência de si e amor de si [35]. Nesta experiência trinitária da mente, que constitui o conhecimento de si, configura-se a imagem da Trindade divina, na interpretação do bispo de Hipona [36]. O conhecimento de si é, por isso, mediação privilegiada do humano conhecimento de Deus. Essa experiência trinitária do conhecimento de si é uma experiência constituinte e primitiva da mente, pelo que é, como se disse, irrecusável, mas não se reflecte automaticamente no pensa-

[29] «Quisquis igitur potest intelligere verbum, non solum antequam sonet, verum etiam antequam sonorum eius imagines cogitatione volvantur: hoc enim est quod ad nullam pertinet linguam, earum scilicet quae linguae appellantur gentium, quarum nostra latina est: quisquis, inquam, hoc intelligere potest, iam potest videre per hoc speculum atque in hoc aenigmate aliquam Verbi illius similitudinem, [...].» *DT* XV, 10, 19; «Perveniendum est ergo ad illud verbum hominis, ad verbum rationalis animantis, ad verbum non de Deo natae, sed a Deo factae imaginis Dei, quod neque prolativum est in sono, neque cogitativum in similitudine soni, quod alicuius linguae esse necesse sit, sed quod omnia quibus significatur signa praecedit, et gignitur de scientia quae manet in animo, quando eadem scientia intus dicitur, sicuti est. Simillima est enim visio cogitationis, visioni scientiae. Nam quando per sonum dicitur, vel per aliquod corporale signum, non dicitur sicuti est, sed sicut potest videri audirive per corpus.» *DT* XV, 11, 20.

[30] «[...], et verbum verum nostrum intimum nisi nostra cogitatione non dicitur, [...].» *DT* XV, 15, 25.

[31] «Aliter enim dicuntur verba quae spatia temporum syllabis tenent, sive pronuntientur, sive cogitentur; aliter omne quod notum est, verbum dicitur animo impressum, [...].» *DT* IX, 10, 15; «Quando ergo quod in notitia est, hoc est in verbo, tunc est verum verbum, [...].» *DT* XV, 11, 20; «Verbum autem nostrum illud quod non habet sonum neque cogitationem soni, sed eius rei quam videndo intus dicimus, et ideo nullius linguae est; atque inde utcumque simile est in hoc aenigmate illi Verbo Dei, quod etiam Deus est, quoniam sic et hoc de nostra nascitur, quemadmodum et illud de scientia Patris natum est.» *DT* XV, 14, 24.

[32] «Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam, quoniam et quod de me scio, te mihi lucente scio, et quod de me nescio, tamdiu nescio, donec fiant tenebrae meae sicut meridies in uultu tuo.» *Conf.* X, 5, 7.

[33] «Illud enim fieri potest, ut amet quisque scire incognita: ut autem amet incognita, non potest.» *DT* X, 1, 3.

[34] «Vivere se tamen et meminisse, et intelligere, et velle, et cogitare, et scire, et iudicare quis dubitet? Quandoquidem etiam si dubitat, vivit: si dubitat unde dubitet, meminit; si dubitat, dubitare se intelligit; si dubitat, certus esse vult; si dubitat, cogitat; si dubitat, scit se nescire; si dubitat, iudicat non se temere consentire oportere. Quisquis igitur aliunde dubitat, de his omnibus dubitare non debet: quae si non essent, de ulla re dubitare non posset.» *DT* X, 10, 14.

[35] «Memini enim me habere memoriam, et intelligentiam, et voluntatem; et intelligo me intelligere, et velle, atque meminisse; et volo me velle, et meminisse, et intelligere, totamque meam memoriam, et intelligentiam, et voluntatem simul memini.» *DT* X, 11, 18.

[36] «Et est quaedam imago Trinitatis, ipsa mens, et notitia eius, quod est proles eius ac de se ipsa verbum eius, et amor tertius, et haec tria unum atque una substantia.» *DT* IX, 12, 18.

mento, ou na cogitação. O conhecimento de si é irrecusável, mas o seu reconhecimento pelo pensar, ou pela cogitação, não é forçoso nem imediato. De facto, fazer reconhecer pela reflexão o irrecusável conhecimento de si foi um propósito esforçada, gradual e reiteramente conseguido em múltiplos momentos do conjunto das obras de Santo Agostinho [37]. Quando se consegue esse reconhecimento pelo pensar, então, à luz da filosofia trinitária do homem interior, é gerado o verbo mental do conhecimento de si, o verbo da mente (*verbum mentis*) propriamente dito. Entendida como verbo mental, a confissão interior será, sobretudo, um verbo da mente, neste sentido de expressão cogitativa do conhecimento da própria mente.

O verbo do conhecimento da mente não é, contudo, para Agostinho, um verbo solipsista, pois o verbo mental, em geral, não é uma linguagem privada da mente. O verbo mental é princípio de acção [38]. Um dos actos humanos exteriores que nele têm origem é a própria fala, visto que a palavra sensível é sinal do verbo mental. Este está na origem da fala, mas a fala não é expressão única e necessária do verbo mental. Pode haver verbo mental sem acção exterior [39]. A existência do verbo mental não depende de qualquer dos seus possíveis prolongamentos em actos externos. Conforme com esta autonomia do verbo mental, é a confissão interior: pode haver confissão interior sem dar lugar a confissão exterior. No entanto, não só Agostinho tem uma filosofia da linguagem que permite integrar o sentido da confissão interior como também ele dá testemunho do acto da confissão exterior, através da escrita das suas confissões.

Cabe agora perguntar, retomando a interrogação inicial de *De Magistro*: o que é que Agostinho pretende efectuar, através da confissão escrita? Ou seja: que finalidade para a confissão escrita? Esta é uma forma de confissão exterior, mas a confissão exterior é oral, antes de ser escrita, atendendo à tradicional prioridade da fala em relação à escrita, ordem que Agostinho não questiona. Na verdade, a escrita não é, para o autor de *De Magistro*, senão uma representação da fala por sinais gráficos [40]. Assim sendo, a escrita é apenas uma linguagem segunda relativamente à fala, que não difere significativamente desta, nem quanto a possibilidades ou limitações expressivas nem quanto a finalidades. Por consequência, a confissão escrita não estará destinada a finalidades distintas das da confissão oral. Esta só pode realizar-se no âmbito da relação entre um falante e um ouvinte, que é a relação comum à situação de diálogo. Todavia, Agostinho concede que a escrita acrescenta à fala uma pequena vantagem, que é a de tornar a linguagem verbal acessível ao sentido da vista [41]. Associado a este alargamento da acessibilidade da linguagem verbal, vem outro de maior relevância: a escrita torna o discurso verbal acessível a inúmeros potenciais destinatários, para além dos circuntanciais ouvintes da fala. O autor de *Confessionum* mostra não ignorar esta vantagem da escrita, uma vez que ele destina expressamente a escrita das suas confissões a muitos possíveis leitores [42].

Não obstante o estilo coloquial da escrita de *Confessionum*, parecendo registar a fala de Agostinho em diálogo com Deus, a confissão escrita não é realmente um tal registo, porque, como vimos, a própria confissão interior, que está na origem da confissão escrita, não pode efectuar esse diálogo. Deus não poderá ser o destinatário da confissão escrita senão de forma análoga àquela em que é destinatário da confissão interior, isto é, de forma indirecta e relativa à finalidade que a confissão escrita visa realizar junto dos seus humanos destinatários. E que finalidade é, então, essa? É essencialmente a mesma finalidade que a confissão interior visa cumprir, que é cultivar o amor de Deus na mente. A finalidade é a mesma, mas é para cumprir-se em distintos destinatários: enquanto a confissão interior visa cultivar o amor de Deus na própria mente do confessante, a confissão escrita visa cultivar esse mesmo amor na mente dos destinatários leitores. Tal é a finalidade que Agostinho atribui expressamente às suas confissões escritas [43]. Ao abrigo dessa finalidade superior, o autor de *Confessionum* nega o propósito de satisfazer qualquer vã curiosidade dos leitores pelos episódios da vida alheia [44]. Com vista ao descentramento de tal curiosida-

[37] Momentos expressivos da formulação da experiência do *cogito*, reiterada e progressivamente apurada por Santo Agostinho, como sejam, para além do passo citado de *DT*, na nota 34, os seguintes: *Contra Academicos* III, 9, 19; *De beata uita* 2, 7; *Soliloquia* I, 1, 1; *De libero arbitrio* I, 7, 16; II, 3, 7; *De uera religione* 39, 72-73; 49, 97; *De Ciuitate Dei* XI, 26.

[38] «Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris, quibus vel approbantur vel improbantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus edito praeveniamus. Nemo enim volens aliquid facit, quod non in corde suo prius dixerit.» *DT* IX, 7, 12.

[39] «Est et haec in ista similitudine verbi nostri similitudo Verbi Dei, quia potest esse verbum nostrum quod non sequatur opus; opus autem esse non potest, nisi praecedat verbum: sicut Verbum Dei potuit esse nulla existente creatura; creatura vero nulla esse posset, nisi per ipsum per quod facta sunt omnia.» *DT* XV, 11, 20.

[40] «Aug.: Quid? Cum uerba scripta inuenimus, num uerba non sunt? An signa uerborum uerius intelleguntur, ut uerbum sit quod cum aliquo significatu articulata uoce profertur?» *DM* 4, 8.

[41] «Vox autem nullo alio sensu quam auditu percipi potest; ita fit ut, cum scribitur uerbum, signum fiat oculis, quo illud quod ad aures pertinet ueniat in mentem.» *Ibid.*.

[42] Cf. *Conf.* X, 3, 3 — 4, 6.

[43] «Cur ergo tibi tot rerum narrationes digero? Non utique ut per me noueris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: magnus dominus et laudabilis ualde (*Ps.* 95, 4). Iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc.» *Conf.* XI, 1, 1.

[44] «Quid mihi est cum hominibus, ut audiant confessiones meas, quasi ipsi sanaturi sint omnes languores meos? Curiosum genus ad cognoscendam uitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam.» *Conf.* X, 3, 3.

de, Agostinho adverte de que as suas confissões, destinadas ao público leitor, centram-se muito mais no presente do que no passado [45], provendo, inclusivamente, à expressão actualizada da sua mundividência [46], com inerentes dúvidas e perplexidades, buscas e interrogações. A fim de dar conta de tudo isso, a confissão augustiniana não podia confinar-se a um único género de discurso, como seja o declarativo, mas devia convocar todos os recursos expressivos de que se pode sortir a fala, como os actos de declarar e de interrogar, de exclamar e de invocar, de orar e de exortar.

A preocupação de esclarecer, na própria obra, o propósito da escrita das confissões dá testemunho de que o autor de *Confessionum* não abandonara a interrogação inicial de *De Magistro*, sobre as finalidades da linguagem verbal, dado que esta questão continuava a acompanhar a sua iniciativa criticamente assumida de escrita. De modo similar, o autor mostra não ter esquecido, em *Confessionum*, a crítica outrora feita, no diálogo *De Magistro*, à eficácia da linguagem verbal na expressão da interioridade da mente.

Nesse diálogo, Agostinho tinha discriminado e analisado diversos casos de inadequação entre o discurso e a mente: casos de inadequação acidental entre as palavras proferidas e a mente do falante, como o da troca involuntária de palavras, ou o da recitação de um texto decorado por alguém a pensar noutras coisas ao mesmo tempo; casos de inadequação acidental entre as palavras ditas e a mente do ouvinte, quer por deficiente audição das palavras quer por equivocidade das mesmas quanto ao sentido; e ainda casos de inadequação intencional entre o discurso e a mente do falante, como o da exposição de doutrinas não assumidas, ou o da própria mentira [47]. Todos estes casos são apurados ao nível da fala, mas alguns deles, especialmente os dois últimos, são comuns à escrita, e todos eles denunciam, em *De Magistro*, que o discurso verbal é muito

[45] «Quo itaque fructu, domine meus, cui cotidie confitetur conscientia mea spe misericordiae tuae securior quam innocentia sua, quo fructu, quaeso, etiam hominibus coram te confiteor per has litteras adhuc, quis ego sim, non quis fuerim? Nam illum fructum uidi et commemoraui. 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.» Conf. X, 3, 4; «Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim, ut hoc confitear non tantum coram te secreta exultatione cum tremore et secreto maerore cum spe, sed etiam in auribus credentium filiorum hominum, sociorum gaudii mei et consortium mortalitatis meae, ciuium meorum et mecum peregrinorum, praecedentium et consequentium et comitum uiae meae.» *Conf.* X, 4, 6.

[46] Inspirada nas Escrituras: «Confitear tibi quidquid inuenero in libris tuis et audiam uocem laudis (*Ps.* 25, 7) et te bibam et considerem mirabilia de lege tua (*Ps.* 118, 18) ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae ciuitatis tuae.» *Conf.* XI, 2, 3.

[47] Cf. *DM* 13, 41-44.

capaz de ser infiel à mente [48]. Nenhum destes casos, porém, ofereceu a Agostinho razão suficiente para retirar à linguagem verbal o papel de mediar a relação inter-subjectiva.

Na filosofia crítica de *De Magistro*, a linguagem revela a sua falibilidade, como meio de comunicação e expressão de pensamento; depois de *De Magistro*, a linguagem passa a ser criticamente assumida como meio falível de comunicação e expressão falível de pensamento. A filosofia de *De Trinitate* acusa esta consciência crítica da falibilidade da linguagem verbal, ao distinguir o verbo mental, como linguagem natural da mente, dos sinais exteriores do verbo mental, a linguagem convencional das palavras. O verbo mental não pode mentir, mas o discurso verbal exterior pode fazê-lo [49]. O autor de *Confessionum* não omite esta possibilidade, porquanto reconhece não poder demonstrar aos leitores a veracidade das suas confissões. Esta impossibilidade não constitui, porém, razão suficiente para deixar de escrevê-las, mas torna decisiva a atitude do leitor na compreensão das mesmas. Santo Agostinho sabe disso e por isso declara escrever para aqueles que se dispõem a crer nas suas palavras [50]. Cabe-nos a nós decidir encontrarmo-nos ou não entre os destinatários das confissões augustinianas.

[48] «Quare iam ne hoc quidem relinquitur uerbis, ut his saltem loquentis animus indicetur, [...].» *DM* 13, 42; «Illa magis angunt, quae superius enumerauí, ubi uerbis liquidissime aure perceptis et Latinis non ualemos, cum eiusdem linguae simus, loquentium cogitata cognoscere.» *DM* 13, 44.

[49] «Quid, quod etiam mentiri possumus? Quod cum facimus, utique volentes et scientes falsum verbum habemus: ubi verum verbum est mentiri nos; hoc enim scimus. Et cum mentitos nos esse confitemur, verum dicimus: quod scimus enim dicimus; scimus namque nos esse mentitos.» *DT* XV, 15, 24.

[50] «Sed quia caritas omnia credit, inter eos utique, quos conexos sibimet unum facit, ego quoque, domine, etiam sic tibi confiteor, ut audiant homines, quibus demonstrare non possum an vera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit.» *Conf.* X, 3, 3.

Pecado, desejo e amor. Breves considerações acerca do pensamento de Santo Agostinho [1]

Michel Renaud
Universidade Nova de Lisboa

O sonho de todo o filósofo especulativo reside na reconciliação entre o universal e o concreto. Esta afirmação comporta uma reminiscência hegeliana na medida em que procura encontrar no ínfimo gesto da vida quotidiana a plenitude do ser que lhe subjaz; desde Hegel, já não é somente o mínimo gesto estático que se deve reconciliar com a riqueza do espírito, mas até o acontecimento mais anódino e aparentemente mais submetido ao acaso da sua emergência.

Na verdade, a novidade desta afirmação é mais aparente do que real; já no décimo quinto livro da sua metafísica Aristóteles nos diz que é impossível conhecer conceptualmente o concreto; do concreto temos uma intuição sensível e um conhecimento inteligível, mas nenhuma intuição intelectual. Só os espíritos não ligados à matéria, os espíritos puros, beneficiam desta possibilidade da intuição intelectual, isto é, da possibilidade de conhecer o real sem a mediação do conceito e da explicação ou, diríamos hoje, sem os meandros da interpretação. Mas não será que uma situação homóloga se apresenta para o uso da liberdade? A liberdade como possibilidade de escolha, a liberdade do livre arbítrio, parece constituir o nível especificamente humano do exercício da liberdade; mas sabemos que os grandes filósofos perceberam que existe um nível mais profundo, mais radical em que a liberdade está por assim dizer plenamente liberta, enraizada na sua orientação constitutiva para o bem. A esta liberdade que atingiu o seu estado de perfeição, perfeição que se assinala pela

[1] Conferência (de trinta minutos) proferida no dia 15 de Novembro de 2000, no Congresso da U.C.P. dedicado às *Confissões* de Santo Agostinho.

sua «incapacidade» de cair ou de deslizar fora da orientação fundamental que cumpre a sua essência, os filósofos deram, conforme as épocas e os estilos de pensamento, vários nomes: em Kant, por exemplo, é a liberdade de autodeterminação por oposição à liberdade do arbítrio; em Tomás de Aquino, é a estrutura transcendental da liberdade como abertura ao Bem Infinito. E em Santo Agostinho?

O que estamos a fazer pode caracterizar-se como uma leitura de Santo Agostinho a um segundo nível; não se trata de ler o texto tentando desprendermo-nos dos pressupostos alheios ao autor; pelo contrário, o pressuposto aparece como uma grelha de leitura; qual é o teor desta? É no livro de André Vergez, *Faute et liberté*, de 1968, e mais especialmente no seu capítulo sobre Santo Agostinho, que uma tese de certo modo estranha, se perfila subtilmente: quanto à compreensão do «mal-pecado» e da liberdade, Santo Agostinho não inova relativamente aos Gregos e acaba por se deixar envolver pela perspectiva do mal-ignorância. «A culpa não é senão um acidente da falibilidade e o mal moral é finalmente absorvido pelo mal metafísico; conclusão lógica que, nos textos que analisámos, se desvenda por relâmpagos, sem que Agostinho a assuma explicitamente». Expliquemos brevemente esta tese. Contra os Maniqueistas é preciso afirmar a responsabilidade do mal, mas o mal é querido enquanto bem aparente. Uma vez que não existe uma substancialização do mal, não pode haver, no pecado, senão uma tendência para o nada (*ad nihilum tendere*) (*Contra Secundinum*, 11, *Oeuvres*, 11, vol 17, p. 574-575). Não se trata aqui de repetir a interpretação augustiniana do Génese 1-3, mas de verificar que não existe uma ausência de coerência entre a resposta ao maniqueismo e a aos Pelagianos. Por um lado, não se compreende que uma diminuição do ser possa ser querida directamente em si mesma; o que significa que é a vertigem das aparências que explica o mal. «...Mas a própria ideia do pecado é perdida, porque, no fim de contas, é um bem que é desejado, não é a diminuição de bem, a privação ontológica que é querida por ela própria» (Vergez, p. 120/linha 4). Deste lado, já não se compreende o mal enquanto tal. Resulta daí uma incompreensibilidade do mal moral, do pecado. Por outro lado, na luta contra os Pelagianos, Agostinho mostra que a graça faz aceder a liberdade à sua existência integral. Uma vez salva, a liberdade torna-se tão radicalmente orientada para o seu Bem divino, Bem supremo e absoluto, que se torna «infalível», entendendo-se este conceito na sua dimensão prática e não teórica: a liberdade não pode cair outra vez no pecado. Isto implica, retrospectivamente, que o ser humano, depois do pecado original, e antes da libertação conferida pela graça, não detinha esta liberdade, o que permitiu ao seu livre arbítrio errar, pelo desco-

nhecimento do seu Bem supremo. A tese socrática do mal-erro, do mal-ignorância não está longe e é esta interpretação que Vergez empurra até às suas últimas consequências: o mal de culpa, o pecado, é incompreensível; mas além de incompreensível, ele não depende fundamentalmente da liberdade humana. Culpado, o ser humano não é responsável; responsável, ele não é culpado.

Esta tese é interessante, porque consiste em mostrar por um lado, a herança grega de Agostinho, como se ele não tivesse progredido relativamente ao pensamento grego sobre o mal, e, por outro lado, a impossibilidade de tornar coerente as respostas respectivamente contra o maniqueismo e contra o pelagianismo. A liberdade do pecador é uma liberdade de espontaneidade atraída pelo objecto do seu desejo , ao passo que a liberdade do homem salvo em Cristo é íntima atracção pela graça, na qual se deleita. Em resumo, «o pecador não é autenticamente livre. (...). A verdadeira liberdade é aqui, tal como nos Gregos, não aquela do ser tentado, na encruzilhada do bem e do mal, mas aquela do homem liberto, do homem livre na medida em que é livrado do pecado» (Vergez, p. 142, fim do capítulo). O mistério do mal permanece insondável e escapa à compreensão da liberdade liberta, da liberdade que se libertou das suas cadeias.

Tal como incide na obra de Agostinho, esta análise pode ser avaliada de duas maneiras. Negativamente, poder-se-ia concluir que a liberdade é um conceito equívoco na medida em que, sob o mesmo vocábulo, abrange o livre-arbítrio post-adamítico e já caído, por um lado, e, por outro, a liberdade que, mediante a graça de Cristo, está firmemente ancorada no seu fim — Deus — para o qual a faz tender a sua ordenação ontológica. Em virtude de uma avaliação positiva, contudo, diremos que a ambiguidade do pensamento sobre a liberdade corresponde a uma dificuldade intrínseca, que todos os grandes especulativos depois dele tiveram que resolver de um modo mais ou menos satisfatório, desde São Tomás de Aquino até aos contemporâneos, passando por Lutero, Kant e Hegel, Nabert e Ricoeur. São Agostinho não está, deste modo, em tão má companhia no diálogo em que todos os filósofos se tornam contemporâneos.

Tal é a tese que nos permite abrir as Confissões, para interpretar alguns exemplos desta problemática. Em 1,7,11 (p. 291), Agostinho fala dos pecados da sua tenra infância, nomeadamente o seu apetite um pouco agressivo para o seio materno. Estas linhas foram várias vezes comentadas — «quis me commemorat peccatum infantiae meae?» — porque, ainda que de modo não acentuado, Agostinho considera que estes gestos espontâneos são já a marca e a pre-

sença do pecado. Se há pecado, diríamos nós hoje, não é enquanto acto voluntário, mas enquanto acto espontâneo. Do mesmo modo, em 1,10,16 (p. 303), os pecados de adolescente reflectem uma atitude de espontaneidade ainda desprovida de verdadeiro conhecimento: «não era para fazer uma escolha melhor que desobedecia, mas por amor pelo jogo». (Oxalá que os nossos pecados de adolescentes ou de adultos de hoje não ultrapassem este nível de importância ou de gravidade). Do mesmo modo o famoso «roubo das pêras» marca mais a espontaneidade aberrante do querer do que a perversidade querida enquanto tal.

Na sua breve, mas valiosa análise sobre o pecado em Santo Agostinho, [nota que se encontra na introdução à edição bilingue (latim-francês, na editorial Desclée de Brouwer)], Solignac descreve o processo de alienação inerente ao pecado, a dialéctica na qual este está envolvido, a ambivalência da «miseria peccati», assim como a «imitação perversa» de Deus que o pecado constitui. Mas esta discussão breve passa rapidamente por cima da liberdade no acto de pecar, para encarar as sequelas do pecado mais do que o «como?», isto é, a modalidade da responsabilidade do pecador. Não há dúvida que Agostinho afirma a responsabilidade no acto de pecar; mas, tal como diz Solignac, «todo o pecado é um erro e um engano» (*«une méprise et une tromperie»*). Ora, por sua vez, Paul Ricoeur, no seu estudo de 1960 sobre *O pecado original. Estudo de significação* (retomado em *Le conflit des inteprétations*, Paris, 1969, pp. 265-282), mostra que Agostinho dispunha, para pensar o pecado como «acto», dos conceito de «*defectus, declinatio, corruptio* (designando este último termo, em Santo Agostinho, um *defectus* numa natureza). (...) Agostinho não tinha um meio para conceptualizar a *posição* do mal; por isso, teve que retomar o *ex nihilo* da doutrina da criação que tinha servido para combater a ideia de uma matéria do mal. Mas, continua Ricoeur, este nada de inclinação permanecerá sempre, numa teologia de inspiração neoplatónica, mal separado [*distingué*] do nada de origem que designa somente o carácter total, sem resto, da criação».

Pelo menos dois problemas aparecem em estreita relação; como é possível o «*defectus*» compreendido como escolha de um bem finito, de um bem aparente, em vez do bem real e supremo? Em seguida, admitindo-se a afirmação relativa à inteira responsabilidade do pecador, qual é o seu grau de liberdade nesta escolha? Será que a sua responsabilidade depende da finitude do homem, sempre mais aliciado por bens finitos do que pelo Bem divino infinito? Sabe-se que a teoria do pecado original permite a Santo Agostinho oferecer uma resposta adequada ao maniqueismo que afirmava a existência ontológica do mal. Esta resposta permitia perceber também que, no pensamento de Santo

Agostinho, a concupiscência é um sequela do pecado original. Somos assim conduzidos para a compreensão da sua tese sobre o desejo sensível, sobre a *libido* ou a concupiscência.

A nossa tentativa de interpretar Santo Agostinho procura discernir o que pode ser considerado como componente de uma experiência universal e dissociá-lo dos traços que dependem da psicologia do autor das Confissões. O leitor de Santo Agostinho está sempre dividido entre a tarefa do historiador, que deve compreender o autor no seu contexto histórico e cultural, sob pena de lhe fazer dizer o que ele não disse, e a tarefa do hermeneuta que, além do teor literal das respostas, desvenda a permanência dos problemas aos quais elas tentam corresponder. Ora, hoje em dia e para nós, o que está em causa sob a teoria augustiniana da libido, é a compreensão do desejo ou de uma afectividade de um ser-afectado por tendências que implicam conjuntamente o espírito e a carne.

Repetindo Solignac, diremos que «o que é finalmente elucidativo sobre a natureza da *libido* é o modo como Agostinho concebe a sua existência antes do pecado» (t. 2, p. 540); «ou a libido não existia no estado paradisíaco», ou a sua existência era tal que estava totalmente «submetida ao controlo da vontade». De todo o modo, «o que deve ser excluído, em toda a hipótese, é aquilo que faria obstáculo a uma perfeita unidade da personalidade sob o império do espírito» (p. 540). Interessa notar que esta questão relativa ao estatuto da libido evoca, num contexto contemporâneo, o questionamento de Paul Ricoeur em *L'homme faillible* relativo à procura de uma estrutura de falibilidade ainda ontologicamente isenta do mal moral. Não será que o problema subjacente é a relação entre o desejo, o afecto e o amor? Ora qual é o progresso que desde Santo Agostinho nós realizámos a esse respeito? Na verdade, é assaz fácil criticar a sua noção quase *biológica* da hereditariedade *ética* do pecado original; mas quando se trata de endireitar o que, na sua teoria da concupiscência, nos parece caduco, a tarefa já não é tão simples. A parte caduca das teses sobre a *libido* depende provavelmente da psicologia pessoal e das raízes culturais de Agostinho. Mas o conflito entre a sensibilidade e a razão é de todos os tempos, qualquer que seja a resposta filosófica que se lhe descubra.

No comentário do salmo 4 incorporado na narrativa da sua conversão (livro 9, 4, 9, t.2, p. 89), este conflito aparece e não somente do ponto de vista da concupiscência sexual: o salmista grita: «*Sabeis*. E eu, tanto tempo na ignorância, enamorei-me [dilexi] da vaidade e procurei a mentira. É por isso que ouvi e tremi, ao verificar que isso tinha sido dito para homens tais como eu me lembrava de ter sido. Pois nos fantasmas que tinha tomado como verdade,

havia a vaidade e a mentira». Está claro que não podemos interpretar um texto isolado fora do seu contexto, mas importar notar duas coisas importantes: a concupiscência não se limita ao campo da sensualidade ou da sexualidade; por outro lado, é de modo retrospectivo que, no instante presente, o pecado é reconhecido e confessado enquanto tal. Ora, estes dois elementos parecem constantes na filosofia da religião: o mal moral é conhecido enquanto mal na altura em que já não estamos nele, na altura em que é perdoado. A sua descrição retrospectiva utiliza então o vocabulário da verdade e da «errância», como se a «errância» fosse o «erro» ao nível do agir. Esta observação, porém, ao confirmar o que já foi dito sobre a compreensão grega da culpa, desvia-nos da compreensão da *libido*. Trata-se com efeito de explicitar o que mais nos separa mais do modo de pensar de Agos-tinho. Talvez seja o carácter inocente e não culpado do conflito entre sensibilidade e da razão que constitua o nó da nossa dificuldade. Abramos brevemente o livro de Antoine Vergote «*Tu aimeras le Seigneur ton Dieu. Lídentité chrétienne*» (Paris, Cerf, 1997). Em poucas páginas Vergote apresenta os elementos fundamentais de uma análise antropológica da relação entre libido, desejo e amor. «A espontaneidade electiva da amizade retira evidentemente os seus recursos profundos da libido; mas esta não se forma e não se mantêm como amizade senão graças à sua sublimação» (p. 159). O comentário desta frase exigiria muitas precisões, mas de todo o modo ela chama a nossa atenção para o essencial da nossa interpretação. Lá onde Agostinho coloca uma dicotomia entre desejo sensível e amor, os nossos contemporâneos introduzem uma dialéctica de sublimação. Esta oposição não pode contudo ser entendida de modo simplista; por um lado, com efeito, existe uma *purificação* do amor em Agostinho, purificação que não elimina o sensível, mas, tal como disse o comentário de Solignac acima referido, mantém a força do desejo sob a disciplina do espírito. Por outro lado, a *sublimação* contemporânea consiste em ver a dialéctica do desejo de modo ascendente, a partir do desejo (sensível ou já espiritual como na vontade de poder) até ao seu crescimento, que se manifesta na amizade; ora, nesta, como diz Vergote, «o ser-com-o-outro adquire um valor em si e torna-se fonte de uma discreta fruição no intercâmbio. O prazer tomado no bem estar do outro é parte integrante dele» (p. 158). Se as posições são assim menos afastadas do que o que se diz habitualmente, porque é que São Agostinho é considerado como um dos grandes responsáveis pela dicotomia, no Ocidente, entre prazer sensível e amor espiritual? A resposta habitual é conhecida: é a ligação entre concupiscência e sequela do pecado original que faz com que a sombra do pecado se estenda sobre a própria realidade do desejo sensível, o qual passa a ser prioritariamente desejo carnal. A nossa interrogação, contudo, volta com a mesma insistência: ao prescindirmos hoje da articulação do desejo com o pecado original (no duplo sentido de pecado originante ou pecado originado), será que dispomos de uma melhor intelecção da articulação do desejo e da sua sublimação? De todo o modo, não há amor sem uma conversão para a alteridade do outro, não há amizade autêntica sem respeito pela singularidade não repetível do amigo, não há desejo sem perda, sem dolorosa renúncia ao voto secreto de omnipotência que nos anima. Mas, filosoficamente, é legítimo interpretar este voto secreto como a face negativa de uma abertura possível ao Infinito. Santo Agostinho interpretou esta face negativa como sequela do pecado; nós hoje interpretámo-la como consequência da nossa finitude.

Noutros termos, isto é, nos termos da nossa conclusão, podemos afirmar que não estamos tão longe como pensávamos do pensamento de Santo Agostinho. Começamos com a tese de Vergez segundo a qual Santo Agostinho identifica implicitamente o pecado com a finitude da espontaneidade do querer. Nós hoje, libertamos a nossa compreensão do desejo dos fantasmas do pecado, para mostrar a conversão do nosso desejo em abertura possível ao Infinito. Por um lado e por outro, para Santo Agostinho tal como para nós, o que está em causa é a relação entre a nossa finitude e a possibilidade, na base dela, de tocarmos o Inifinito e de sermos tocados por Ele. O que permanece no fim de contas como um abismo de incompreensibilidade, é o próprio acto do pecado; mas isso vale tanto para nós, assim como Nabert e Ricoeur depois dele mostraram, quanto para Agostinho. Mas ousamos dizer que este problema acaba por ser secundário, na lógica das ideias que animam Santo Agostinho. Secundário apenas diante das suas palavras sobre o Amor, de que o magnífico parágrafo 13-9-10 é o eco: «um corpo, em virtude do seu peso, tende para o seu lugar próprio; (...) o meu peso, é o meu amor; é ele que me leva, onde quer que me leve» (pondus meus, amor meus; eo feror quocumque feror). O dom de ti acende-nos e leva-nos para cima: inflama-nos e partimos (inardescimus e imus)». Não iremos comentar a teoria do amor segundo Santo Agostinho. Centenas de trabalhos lhe foram dedicados; mas era necessário salientar a íntima relação. comprovada nas Confissões, entre pecado, desejo e amor. Percebemos então que o universal concreto que a filosofia procura, Santo Agostinho o encontrou não na pura filosofia, nem na pura teologia cortada da reflexão, mas nesta delicada articulação em virtude da qual a finitude humana só se assume realmente quando se converte naquilo que ela não é, mas que lhe dá de ser ela própria, quando se converte para a alteridade absoluta do dom divino.

Transfiguração da existência e simbólica sacramental, nas *Confissões* de Santo Agostinho

José Jacinto Ferreira de Farias
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

Na história da teologia, Sto. Agostinho é o primeiro que organiza de um modo sistemático, mesmo se a este tema não dedica nenhum tratado especial, a teologia sacramental ou a noção de 'sacramento', movido especialmente por questões pastorais e de polémica com diversas frentes: com os donatistas, em torno da questão da verdadeira Igreja e da validade ou eficácia dos sinais sagrados, os sacramentos; com os pelagianos, que o levou a elaborar a sua doutrina da graça e a novidade soteriológica do renascimento espiritual, pela graça baptismal; finalmente, na demarcação crítica a respeito do maniqueísmo, que superou, a partir do momento da sua conversão, que o levou a sublinhar a bondade da criação, contra o dualismo histórico, ético e ontológico que caracterizava o racionalismo desta seita.

Na polémica com os primeiros, Sto. Agostinho sublinha a origem cristológica dos sacramentos, pois é Cristo quem baptiza, é Cristo quem perdoa. Os sacramentos celebram a santidade de Deus que santifica o homem, e, portanto, a sua eficácia salvífica não depende da santidade subjectiva do ministro; a Igreja é santa, sem dúvida, mas é constituída por pecadores. Contra os pelagianos, Sto. Agostinho sublinha a universalidade do pecado e da redenção, a prioridade da graça, e a consequente dimensão soteriológica dos sacramentos, pois quer o baptismo, quer mesmo a eucaristia, são momentos celebrativos da graça que cura e sara o homem, quem quer que ele seja, do pecado, que não é uma grandeza da natureza, mas uma mácula que atinge a liberdade, e que por conseguinte fere igualmente a natureza. Contra os últimos, os Maniqueus, Sto. Agostinho defende a bondade da natureza, de toda a realidade, na sua dimensão cósmica, ética e histórica, porque a sua origem criacional está em Deus

Trindade, sumamente bom e santo. Como ele escreve nas Confissões: 'Oh, eterna verdade e verdadeiro amor e amorosa eternidade' [1].

O interesse das 'Confissões' para a teologia sacramental está sobretudo na sua dimensão ou fundamentação antropológica. Eu diria mesmo que esta dimensão antropológica é recorrente em toda a produção filosófica e teológica de Sto. Agostinho, sobretudo nas suas grandes obras. Na verdade, que é o 'De Trinitate', senão uma admirável antropologia que se colhe na contemplação dos sinais de Deus Trindade impressos na alma, tema que, de um modo abreviado, se encontra admiravelmente sintetizado no livro XIII,11 das Confissões, de tal modo que, no fundo abissal do mistério do homem, mais íntimo que ele mesmo, — 'Eis que habitáveis dentro de mim e eu fora, e aí te procurava.... Tu estavas comigo e eu não estava contigo!' [2] — se encontra o 'espaço' do encontro com a Trindade inefável no qual o enigma e a inquietação do humano coração encontra a sua última e definitiva decifração? E mesmo o 'Cidade de Deus', esse livro floresta e labiríntico, que é senão o reflexo ou a reflexão genial da radiografia espiritual das paixões de que os labirintos da história, das suas ambiguidades, sombras, avanços e recuos, são a cósmica expansão e alargamento, mas onde se pressente ou por onde perpassam, mesmo se de um modo permixto, as duas cidades que são os dois amores, de algum modo antagónicos, mas que paradoxalmente se religam, 'amor Dei'-'amor sui', que dizem, no fundo, por reflexo ou reverberação, as concavidades mais obscuras e indecifráveis dos paradoxos da humana liberdade, ferida e redimida. A história da humanidade é, afinal, a expansão ou o alargamento da história do homem, de tal modo que a humanidade no seu conjunto pode ser figurada como se fosse uma pessoa só, um só homem, e assim se compreende que, quer na Escritura, de que Sto. Agostinho se alimenta — 'Que as tuas Escrituras sejam para mim castas delícias' [3] — quer na própria reflexão teológica do grande Padre da Igreja, a destinação e o sentido último da história se resolvem em Cristo, o Verbo de Deus incarnado, o Mediador entre Deus e o homem, o redentor universal de Adão e da sua descendência [4].

Assim, a condição humana enquanto tal está de algum modo orientada para o mistério do Verbo incarnado e este para o homem. O homem adâmico e Cristo, como Adão escatológico, na sua condição humano-divina, cruzam-se

[1] «O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternitatis!»: *Conf.* VII, 10,16.

[2] «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foras et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis inruebam. Mecus eras, et tecum non eram»: *Conf.* X,27,38.

[3] «Sint castae deliciae meae scripturae tuae»: *Conf* XI,2,3.

[4] Cf. *Conf.* X,43.

numa quase misteriosa identidade, no plano digamos assim sacramental. De facto, no ministério da dispensação da Palavra, que é também 'Verbum visibile', porque o Verbo assumiu o corpo da Palavra da Escritura antes de se fazer carne, Ele mesmo como que incarna no ministro dispensador dos mistérios, porque é Ele que baptiza, é Ele que perdoa, como incarna também nos crentes e na comunidade que é a Igreja, porque, diz Sto Agostinho num dos seus célebres sermões eucarísticos, o que vêdes sobre o altar e recebeis — o 'corpo' de Cristo no sacramento, isso sois vós, de modo que tomais o que sois para serdes o que recebeis, isto é, corpo de Cristo [5].

Aqui está enunciada toda a pregnância simbólica e sacramental, na acepção de sinal que evoca, representando, outra realidade, — 'sei, na verdade, que é significado de muitas maneiras por meio do corpo aquilo que é entendido de um só modo pela mente, e que é entendido de muitas maneiras pela mente aquilo que é significado de um só modo pelo corpo' [6] — que não está, porém distante, mas que a contém, ou seja, sinais evocativos de uma presença, no instante que constitui a síntese operada na memória na qual se dá a co-presença da passado e do futuro, e que constitui o momento/instante de concentração máxima da vivência espiritual e que no sacramento, que é memorial, se eleva ou transfigura em vivência cairológica da graça onde se cruza o tempo e a eternidade.

Aqui está o cerne da vivência antropológica do sentido da história ou, se quisermos, da experiência espiritual que constitui o humano enquanto tal, que é, na intensidade vivencial da memória, o campo de tensão ou o 'espaço' que intercorre ou no qual se cruzam, em encontros que são também desencontros — a experiência da opacidade e das errâncias abissais da liberdade — as duas margens do mistério da existência entre as quais o homem está suspenso: de um lado, o mundo infinito, sublime e inefável do mistério divino e, do outro,

[5] «Quod videtis, panis est et calix; quod vobis etiam oculi vestri renuntiant; quod autem fides vestra postulat instruenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi. Breviter quidem hoc dictum est, quod fidei forte sufficiat; sed fides instructionem desiderat... Quommodo est panis corpus eius? Et calix, vel quod habet calix, quommodo est sanguis eius? Ista, fratres, ideo dicuntur sacramenta, quia in iis aliud videtur, aliud intellegitur. Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intellegitur, fructum habet spiritualem. Corpus ergo Christi si vis intellegere, apostolum audi dicentem fidelibus: Vos autem estis corpus Christi et membra (1Cor 12,27). Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est: mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo subscribitis. Audis enim: Corpus Christi, et respondes: Amen. Esto membrum corporis Christi, ut verum sit Amen»: *Sermo* 272, in M.J.ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum*, n. 1524 (Friburgi Brisgoviae: Herder 1913) 530.

[6] «Novi enim multipliciter significari per corpus, quod uno modo mente intellegitur, et multipliciter mente intellegi, quod uno modo per corpus significatur»: *Conf.* XIII,24,36.

o mundo da criação, das coisas sensíveis, mas que na síntese, que constitui a experiência espiritual por excelência, na conjugação dos verbos essenciais da humana condição e onde se pressente igualmente a conjugação do Verbo divino — «ser, conhecer e querer» [7] —, oferecem o ponto de partida para a subida ou ascensão que conduz o homem, do interior do seu ser, para as alturas do mundo inteligível e para a contemplação da já em si pressentida Trindade adorável. O homem, suspenso entre dois mundos, será o ser da simbólica, da síntese e da mediação.

A problematicidade e dramática da religação das duas margens é confessada em Sto. Agostinho na trajectória do seu percurso existencial, marcado pela perturbação inquieta da não clarividência da verdade na procura de uma libertação interior e intelectual de um coração e de uma mente questionante e inquieta, porque desorientada — «... porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti» [8] —, e que se repercute ou se ilustra no seu itinerário espiritual que o conduz, passando do racionalismo maniqueu que tudo explica, pelo cepticismo académico que de tudo duvida, — 'Com efeito, ocorreu-me também a ideia de que mais prudentes que os outros tinham sido os filósofos a que chamavam Académicos, que eram de opinião de que se deve duvidar de tudo e sustentavam que a verdade não pode ser apreendida pelo homem' [9] —, ao que ele designa, no seu diálogo 'De Beata vita' como o porto da verdadeira filosofia [10], isto é, o cristianismo, na descoberta que ele faz, que é também um encontro e sobretudo isto, através de um doloroso processo interior de conversão intelectual das trevas à luz que o leva a Cristo e à Igreja. Tal como S. Paulo, também Sto. Agostinho, ao ler as suas cartas, descobre e encontra Cristo como um ser/Pessoa vivente na comunidade dos irmãos, a Igreja, e tudo isto fruto da moção interior da graça

[7] «Esse, nosse, velle»: *Conf.* XIII,11,12.

[8] «... quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te»: *Conf* I,1,1.

[9] «Etenim suborta est etiam mihi cogitatio, prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant, quod de omnibus dubitandum esse censuerant nec aliquid veri ab homine comprehendi posse decreverant»: *Conf.* V, 10,19.

[10] «Si ad philosophiam portum, de quo iam beatae vitae regionem solumque proceditur, vir humanissime atque magne, Theodore, ratione institutus cursus et voluntas ipsa perduceret, nescio utrum temere dixerim, multo minoris numeri homines ad eum perventuros fuisse, quamvis nunc quoque, ut videmus, rari admodum paucique perveniant. Cum enim in hunc mundum, sive Deus, sive natura, sive necessitas, sive voluntas nostra, sive coniuncta horum aliqua, sive simul omnia (res enim multum obscura est, sed tamen a te illustranda suscepta) veluti in quoddam procellosum salum nos quase temere passimque proiecerit, quotusquisque cognosceret quo sibi nitendum esset quave redeundum, nisi aliquando et invitos contraque obnitentes aliqua tempestas, quae stultis videtur adversa, in optatissimam terram nescientes errantesque compingeret?»: *De Beata vita* I, 1: in *Obras de San Agustín* I (Madrid: BAC 1969) 542.

que é essencialmente a graça do perdão, do apagamento e libertação total, que é renascimento, do 'peso' do passado nas águas baptismais: 'e fomos baptizados, e abandonou-nos a preocupação pela vida passada' [11].

Neste breve registo agostiniano sobre o efeito da graça baptismal — 'abandonou-nos a preocupação pela vida passada' — está concentrada toda, digamos assim, à falta de melhor termo, a novidade do cristianismo e da experiência cristã da conversão ou do perdão do pecado, que é, na sua essência, digo o perdão, uma purificação da memória, não apenas no sentido hoje tão actual no contexto deste ano jubilar, mas também no quadro da tradição hegeliana, que vê precisamente o pecado como uma perturbação e mácula do espírito e que só pode ser curado pelo espírito e nesta cura não deixa cicatrizes [12], de tal modo que o peso da memória dos acontecimentos ou dos actos passados, — que são o motivo da 'inquietude', que é também desorientação, falta de paz, remorso, tristeza e acabrunhamento, e, em última análise, prisão e retenção cativa da própria liberdade —, é pela graça, pelo toque misterioso do Espírito no baptismo e na graça do perdão, desprendido, curado, aliviado, e assim o peso da memória, que diz a lembrança do pecado, transfigura-se em peso do amor agraciado que eleva, em ascensões sucessivas pelos graus de todo o universo que convidam o coração a subir — 'sursum corda', — 'e a santidade do teu espírito levando-nos para cima por amor da segurança, para que tenhamos o coração erguido para ti...' [13] —, numa sublime estética doxológica da ascensão, narrando a memória do passado da graça e do amor, e isto é o testemunho transfigurado na narração matiririal da confissão: 'Este é o fruto das minhas confissões, não já como fui, mas como sou' [14]. A experiência da conversão agostiniana é sem dúvida uma iluminação, mas é essencialmente um amoroso e agápico toque do coração que o leva a cantar o amor — 'O meu peso é o meu amor' [15] —, e a redescobrir no amor purificado a latência do mistério da Trindade: 'Vês a Trindade, se vês o amor' [16].

[11] «et baptizati sumus et fugit a nobis sollicitudo vitae praeteritae»: *Conf.* IX, 6,14.

[12] «Die Wunden des Geistes heilen, ohne dass Narben bleiben; die That ist nicht das unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelnheit, die an ihr, es sey als Absicht oder als daseyende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar verschwindende»: G.W.F.HEGEL, *Phänomelogie des Geistes* [CF31]= [CF29]Gesammelte Werke 9 (Hrsg. von W.BONSIEPEN-R.HEEDE) (Hamburg: Jelix Meiner Verlag 1980) 360.

[13] «et sanctitas tui attollens nos superius amore securitatis, ut sursum cor habeamus ad te...»: *Conf.* XIII,7,8.

[14] «Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim»: *Conf.* X,4,6.

[15] «Pondus meum amor meus»: *Conf.* XIII,9,10.

[16] «Immovero vides Trinitatem, si caritatem vides»: *De Trin.* VIII,8,12.

Mas este é apenas um lado: o outro, é a perturbação inscrita não apenas no interior do homem, mas também assinalado no próprio corpo, pois não é apenas um coração inquieto, mas também um corpo marcado pela anarquia das paixões, que se esgota no cansaço sob o peso da existência que não se pode elevar nem suportar [17].

A experiência da conversão é também uma iluminação, uma transfiguração da existência no encontro extesíaco com o mistério desvelado, na leitura dos sinais da passagem do Verbo pelas coisas materiais e sensíveis que o convidam a ir mais acima e mais além; da interiorização no fundo do coração e da consciência, da sua misteriosa subjectividade, onde, no recôndito mais íntimo do seu ser, nas suas 'secretas e inefáveis concavidades' [18], 'nas concavidades mais recônditas' [19], para lá da consciência e da memória, ou na memória, mas escondidas num lugar interior, que não é lugar' [20], como instância que opera a síntese de todas as vivências reais e possíveis, se descortina, para além de si, aquele que está tão próximo que quase se não vê, a não ser na luz que o mesmo mistério irradia — 'Eis que estavas dentro de mim e eu fora, e aí te procurava... Tu estavas comigo e eu não estava contigo' [21].

Na minha leitura das Confissões de Sto. Agostinho considero as reflexões agostinianas sobre a 'memória' não apenas o que há de mais profundo sobre a percepção da metafísica transcendental da humana subjectividade espiritual, mas também de enorme fecundidade para a teologia sacramental enquanto teologia memorial.

A memória, que é espírito, diz o santo doutor, é também o que há de mais recôndito na alma, como que o seu ventre [22], o lugar ou o espaço espiritual do misterioso e inefável contacto do finito e do infinito, onde se pressente do modo mais inefável a imagem e a semelhança divina que constitui a condição criatural do homem enquanto tal e, por conseguinte, o espaço de cruzamento entre o tempo e a eternidade. É na memória que se dá como que a experiência espiritual da humana participação na eternidade, porque os acontecimentos e as vivências intensas, da ordem do amor ou do ódio, essas vivências marcam o espírito para sempre.

É na meditação metafísica sobre a memória em Sto. Agostinho que nós encontramos um ponto de contacto com o tema cristológico e soteriológico

[17] *De Trin.* VIII,8,12
[18] *Conf.* X,8,13.
[19] *Conf.* X,10,17.
[20] «... quasi remota interiore loco, non loco»: *Conf.* X,9,16.
[21] *Conf.* X,27,38.
[22] «nimirum ergo memoria quasi venter est animi»: *Conf* X,14,21.

do 'ephapax', ou seja, segundo o testemunho da Escritura, um acontecimento histórico, como é o da paixão de Cristo, mas que tem uma validade eterna, porque é a acção humano-divina do Verbo de Deus incarnado, porque tudo o que é feito ou acontece no Espírito tem em si ou recebe em si as marcas da eternidade. Ora a vivência do tempo, interiorizada na memória, torna-se já uma participação na eternidade, nesses acontecimentos ou vivências que o esquecimento não apaga ou de que a memória se recorda mesmo do esquecimento, e que assinala, nos recônditos ou nas concavidades mais insondáveis do espírito, a sua dimensão ou permanência para sempre, sendo que precisamente a confissão agraciada é o testemunho da transfiguração do peso do passado arquivado na memória em agradecimento, porque purificado na luz e no fogo do amor que é o Espírito Santo.

Mas aqui está também a importância deste tema antropológico para a teologia sacramental, precisamente na sua dimensão histórica e antropológica. Faz parte da teologia sacramental serem os sacramentos, tomados aqui como 'ritos' ou celebrações litúrgicas, o 'memorial' da 'historia salutis', dos gestos e das palavras do Verbo, que assumindo a condição humana enquanto tal, — e este é o alcance soteriológico da incarnação —, a redimiu, renovou, divinizou de uma vez para sempre. A incarnação do Verbo de Deus representou, portanto, um 'ephapax', um acontecimento único e irrepetível na história, mas, porque a irrupção da eternidade no tempo, transfigurou a história, (o que significa, em última instância, a humana existência dos que celebram a memória deste efapático evento) em epifania doxológica da eternidade, porque na 'memória' do Verbo incarnado, escondido nas concavidades mais profundas que dizem o mistério da Igreja e do cristão enquanto tal, o tempo presente da vivência do instante transfigura-se em epifania cairológica da eternidade e a mesma eternidade se concentra no instante cairológico da graça que se acolhe em memória agraciada.

A transfiguração da existência na experiência da conversão — que é, na sua essência um novo enfoque ou purificação do olhar que passa a ver as coisas na mesma luz de Deus que é o Espírito — 'vemos todas estas coisas e todas elas são muito boas, porque as vês em nós, tu que nos deste o Espírito com que as víssemos e nelas te amássemos' [23] — ilumina e purifica todo o universo: o mundo exterior da criação na sua totalidade, porque nela se encontra a evocação das marcas do Verbo pelo qual todas as coisas foram feitas; o mundo interior da inteligência, da vontade e do coração, da memória ou da interiori-

[23] «Haec omnia videmus et 'bona sunt valde', quoniam tu ea vides in nobis, qui spiritum, quo ea videremus et in eis te amaremus, dedisti nobis»: *Conf.* XIII,34,49.

zação da vivência do tempo, elevada a pressentimento da eternidade, como repouso do repouso inquieto do humano na entrada pela porta do mistério [24].

A experiência extesíaca da elevação e transfiguração para lá do espaço e do tempo — o 'êxtase de Óstia' — revela a interioridade da vivência do tempo como participação já na eternidade divina, mistério de tensão entre acção e repouso, luz e obscuridade, entrega.

A existência transfigurada, no espaço como palco de narração da história do peso do amor [25], que eleva, o divino e humano interligados não apenas na vivência pessoal interiorizada na memória que conserva na recordação sapiente a dramática da trajectória da existência numa cansada busca de sobrevivência, mas também, como aqui já estava indicado, na vivência do tempo, estas duas coordenadas transcendentais de todo o conhecimento e de toda a vivência possível, devêm 'sacramento', ou seja, sinal e palavra visível que medeia o encontro, em memória interiorizada, entre o tempo e a eternidade.

Mas esta capacitação espaço-temporal, quer na sua dimensão cósmica, quer sobretudo na sua dimensão historial e antropológica, — pois é neste quadro ou neste horizonte transcendental que o homem enquanto tal se diz —, é possível porque, sendo o espaço e o mesmo tempo, e todo o universo real ou possível, diríamos hoje virtual, criação de Deus e, por conseguinte, transcendentalmente constituídos na sua bondade, verdade e beleza essenciais (e as Confissões são o hino à intrínseca e ontológica bondade da criação, contra o dualismo racionalista dos Maniqueus que Sto. Agostinho radicalmente superou na sua experiência de conversão no encontro com Cristo e a sua Igreja), são o tempo e o espaço assinalados transcendentalmente por uma configuração crística, porque todos criados pelo Verbo e no Espírito, e é por isso que todo o real ou todo o possível são constitutivamente lógicos, belos e amáveis e, por conseguinte, capazes de serem expressão simbólica da sua origem e do seu fim.

A possibilidade de uma experiência estética já está aqui inscrita, e igualmente a capacidade simbólica e trans-expressiva de todo o real, que pode ser elevado a linguagem, a 'Verbum visibile' que evoca, em simbólica, mas presença real, o mistério da transcendência ou ser assumido como sinal sacramental memorial do mistério do Verbo Incarnado. Não tivera Sto. Agostinho passado na sua peregrinância e errância moral e espiritual pelo racionalismo maniqueu, e talvez não tivéssemos hoje a mais profunda estética teológica da

[24] Cf. *Conf.* XIII,38,53.
[25] «Pondus meum amor meus»: Cf. *Conf.* XIII,9,10.

Palavra na sua visibilidade sacramental que constitui sem dúvida a grandeza do cristianismo enquanto tal e a característica mais significativa do catolicismo, em particular.

Foi na continuidade, aliás, das grandes intuições agostinianas, que testemunham todas elas uma sublime, mesmo se problemática e sofrida relação com a corporeidade, que S. Tomás, embora situando-se não apenas noutro contexto cultural, mas tendo também outro percurso existencial quiçá mais angélico, não deixa, no entanto, de ser menos incarnado, ao ensinar que a necessidade dos sacramentos tem precisamente a ver com a condição corpórea que constitui o homem enquanto tal e que não pode por isso fazer nenhuma experiência puramente espiritual que não passe pela mediação do corpo [26], esse sinal do espírito, esse sacramento do mistério do homem como ser da incarnação. E os sacramentos, na sua pluralidade, que no tempo de Sto. Agostinho eram quase inumeráveis, mas no tempo de S. Tomás já reduzidos aos sete sinais considerados sacramentos por excelência, não são mais do que os sinais da corporeidade histórica e escatológica do Verbo de Deus incarnado na história e no corpo da humanidade enquanto tal. Eles são os meios pelos quais se opera a santificação do homem na sua corporeidade e a proclamação da sua participação na transfiguração escatológica, na força do Espírito Santo no qual é ungido e consagrado.

Tudo isto vinha a propósito da memória, como o lugar da vivência interior do tempo, na qual se pressente a presença da Trindade, e lugar da sua evocação, como mistério tarde reconhecido e adorado — 'Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei!' [27] — não porque não venha a tempo, mas porque seja no en*tarde*cer que se processa a maturação da descoberta e do reconhecimento, no silêncio de quem pensa, que pondera, que ora e que adora, porque tudo, afinal, tem o seu tempo, o seu momento cairológico do toque do Verbo e da transfiguração pela graça.

A transfiguração da existência na dramática e na simbólica confessional diz este processo existencial de unificação e de reconciliação do homem interior, de pacificação e então de quietude, porque finalmente reorientado, quando o 'peso' do amor não faz descer, mas eleva para Aquele que atrai, porque é repouso, porque é dom e 'é no teu dom que repousamos: aí fruímos de ti. O nosso repouso é o nosso lugar' [28] —, nas suas inefáveis e inapreensíveis dimensões espirituais, com o homem exterior na sua relação temporal no 'espa-

[26] Cf. *STh* III, q.61, a.1
[27] *Conf.* X,27,38.
[28] «In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster»: *Conf.* XIII,9,10.

ço', espaço ele mesmo transfigurado, porque é memória como síntese entre o tempo e a eternidade, que, elevada ou transfigurada em sacramento/memorial, se transforma em irrupção epifânica da Trindade...

A transfiguração da existência ou a existência transfigurada no processo temporal e contínuo da conversão torna-se simbólica-sacramental, porque evocação da trajectória espaço-temporal de unificação que se cumpre na vivência do mistério cristão; simbólica sacramental, porque também testemunho martirial da acção da graça divina, do toque divinizante do Espírito Santo que restaura a imagem e a semelhança de Deus que o pecado perturbou, restituindo assim o homem ao resplendor da bondade e da beleza para a qual Deus Trindade desde sempre o pensou, pela sua configuração escatológica com o mistério de Cristo, o Verbo de Deus incarnado, que assumiu a carne da humana fragilidade para a transfigurar e a tornar evocação histórica da divindade, no palco da criação e da história, na celebração da Igreja, para a qual a Trindade projectou na temporalização da eternidade e na eternização do tempo, a sua acção e o seu repouso, o lugar da quietação.

A meditação agostiniana sobre a Igreja, que no fundo representa o 'porto' no qual encontra salvamento depois do longo processo encapelado da sua itinerância moral e intelectual que o levou ao cristianismo, é profundamente marcada pela sua experiência filial, na relação com a sua Mãe, Sta. Mónica, a sombra protectora, referência matricial que sempre o acompanhou e que duplamente o gerou, como ele confessa, para a vida e para a fé, através da sua oração e das suas lágrimas — 'não pode ser possível que se perca o filho destas lágrimas' [29]. O que noutros textos e inúmeras referências ele diz sobre a Igreja como seio materno de regeneração e de reconciliação, nas suas referências às águas baptismais que são o seio materno da Igreja no qual, pelo Espírito, o homem é regenerado, e que é uma tradução do pensamento que caracteriza a eclesiologia africana desde S. Cipriano de Cartago, — 'ninguém pode ter Deus por Pai se não tiver a Igreja por mãe' [30] —, no fundo esta profunda sensibilidade na consideração do mistério e da santidade da Igreja, brota sem dúvida da sua sensibilidade filial que decorre da sua experiência de ser duplamente gerado e sempre acompanhado pela solicitude materna de sua mãe, que descreve em traços admiráveis nas confissões e que oferece como que o espelho para a

[29] «... fieri non potest, ut filius istarum lacrimarum pereat»: *Conf.* II,12,21.

[30] «Habere non potest Deum patrem qui ecclesiam non habet matrem»: *De catholica ecclesiae unitate* 6, in M.J.ROUËT DE JOURNEL, *Enchiridion Patristicum*, n.º 557 (Friburgi Brisgoviae: Herder 1913) 202.

compreensão agostiniana da Igreja, o espaço 'sacramental', onde a 'confissão' enquanto tal é possível.

Podemos, portanto, dizer, a concluir, que as 'Confissões' nos oferecem a trajectória simbólica de uma existência inquieta, que se torna paradigmática da existência do homem enquanto tal, no seu abandono ao mistério do ser na sua ambiguidade e quase fatal angústia, na dilaceração entre o peso do mal e do pecado, da humana concupiscência, como ambivalência do desejo, e o peso do amor purificado e transfigurado que eleva e transporta para o divino e sabático repouso, onde o coração inquieto se reencontra na paz da adorável Trindade. O homem, como mistério — 'cor inquietum' — torna-se ele mesmo sinal e sacramento, portanto, espaço e lugar de encontro e de presença do Verbo incarnado.

Os sacramentos — que Sto. Agostinho evoca no último livro das Confissões — não serão mais do que os momentos eclesiais nos quais o homem se encontra com Deus, não apenas no sacrário mais íntimo da consciência, mas precisamente aí, porque no reconhecimento agradecido, que é confissão, das acções admiráveis da Trindade adorável, no passado que se recorda, no futuro que se espera, no presente que é instante cairológico e agraciado da presença repousante do mistério. Porque no princípio, tal como no fim, porque o hoje do tempo é pressentimento e evocação da eternidade, é sempre o mesmo mistério que se acolhe e celebra, a Trindade que cria por amor [31], porque é o amor que inunda o espaço, ilumina e purifica a vivência do tempo, cura o pecado, transfigura a existência e a eleva, no peso do amor, a memória sacramental e epifania temporal da Trindade.

[31] Cf. *Conf.* XIII,4,5.

Fazendo memória, hoje, da «memória de Deus» segundo Agostinho

Jorge Coutinho
Universidade Católica Portuguesa (Braga)

Preliminares

O objecto do meu breve discurso é a memória. Tendo em conta que a memória de que fundamentalmente se ocupa Agostinho é a memória enquanto componente essencial e estrutural da alma, em sua tríade de «memória, entendimento e vontade» (cf. *De Trin.* X, 11, 17; XIV, 6); e tendo presente que, muito mais que a memória empírica, sempre lhe interessou a memória metafísica enquanto *memoria Dei*, será em torno desta que centrarei a minha atenção. Não para a dissecar em si mesma, em seus múltiplos contornos, trabalho já proficientemente realizado por diversos intérpretes e comentadores.[1] Mas, essencialmente, para, depois de pôr em relevo o seu lugar em *Confissões*, tentar, trazer à luz alguns aspectos de actualidade. Não quis ignorar que o lema deste Congresso — «presença e actualidade» das *Confissões* — sugere, hermeneuticamente, a sua releitura no contexto cultural do tempo presente: que diz ou pode dizer a este tempo a filosofia agostiniana da memória de Deus?

[1] Lembro especialmente os seguintes trabalhos: Lope Cilleruelo, *Introducción al estudio de la memoria en San Agustín*, «La Ciudad de Dios», 164 (1952), pp. 5-24. Id., «La «memoria Dei» según San Agustín», in *Augustinus Magister*, vol. 1: *Communications*, Études Augustiniennes, Paris, 1954, pp. 499-509; Id., *Pro memoria Dei*, «Revue des Etudes Augustiniennes» 12 (1966) 65-84; J. Moran, *Hacia una comprensión de la «memoria Dei» segun San Agustín*, «Augustiniana 10 (1960) 185-235; Juan Pegueroles, «El fundamento del conocimiento de la verdad: la «memoria Dei», cap. IX de *San Agustín. Un platonismo cristiano*, «Biblioteca Universitaria de Filosofía» 5, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985, pp. 183-219; Id., *«Memoria sui» y «memoria Dei» en San Agustín. El libro XIV de «De Trinitate»*, «Espiritu» 25 (1976) 69-74; Id., *La «memoria Dei» en el libro X de las «Confessiones»*, «Espiritu» 35 (1986) 5-12.

1. A *memoria Dei* na experiência existencial e no filosofar de Agostinho

Acerca da memória de Deus em si mesma, recordo apenas sucintamente que ela se inscreve, como ideia fundamental, nos três grandes sectores clássicos da filosofia, que são também os de Agostinho: na *ontologia* (com particular incidência na *antropologia*): *somos* memória de Deus; na *gnoseologia* : *conhecemos* a Verdade como memória de Deus; e na *ética* : *desejamos* naturalmente a Felicidade como o divino originário de nós que a memória projecta diante de nós como o nosso essencial projecto de ser. Dos três fundamentais lugares da obra agostiniana onde este tema aflora expressamente, um obedece, em predominância, à perspectiva gnoseológica (*De Magistro*, esp. XI-XIV); outro, à perspectiva ético-existencial (*Confessiones*, X); e outro à perspectiva onto-antropológica (*De Trinitate*, VIII-XIV).

1.1. A memória de Deus como rasto de Deus em *Confissões*

O que, em Agostinho, se designa como conversão da vida pagã à religião cristã representou de certo modo o retorno do religioso na sua vida pessoal. O desvario da juventude foi diversão ou desvio.[2] A conversão foi retorno. Nesse retorno trabalhou sem dúvida, em seu espírito, um duplo rasto de Deus: um fiducial e empírico; outro, intuitivo e metafísico. No livro X de *Confissões* reconhecerá que um e outro desses rastos eram nele duas memórias de Deus.

A memória empírica de Deus representava, para ele, a memória cultural de uma tradição religiosa: o seu objecto era o Deus da fé, transmitido pela via da tradição, que directamente a ele chegara sobretudo pelo testemunho e educação de Mónica. A memória metafísica era a do mesmo Deus enquanto natural e intuitivamente perceptível, um Deus ausente e todavia sempre presente, ou, como ele diz, «mais íntimo a mim mesmo que o meu próprio íntimo» (*Conf.* III, 6) e que trabalhava nele como um pressentimento do coração. Era um pré-conhecimento que, na longa meditação do livro X, procurou transformar em reconhecimento.

[2] Vd., a propósito, a referência de Agostinho ao pródigo da parábola evangélica, em *Conf.* I, 18.

1.2. A *memoria Dei* e a estrutura de *Confissões*: pressentimento, reconhecimento e fundamento

Na sua trajectória de existente e de pensador, trajectória de conversão, desde um certo esquecimento, enquanto desatendimento, Agostinho irá pois no rasto do *pressentimento*, na direcção do seu *reconhecimento*, o qual se tornará pleno quando lhe descobre o *fundamento*. Reconhecerá assim que, mais íntima e remota que a memória fiducial de Deus, trabalhava nele a memória natural dele. De facto, o seu caminho na procura de Deus pela via interior da memória, tal como no-lo deixou exarado em *Confissões*, desenha-se, em três fases, que correspondem a outras tantas posições da sua consciência de pensador. Do meu ponto de vista, elas constituem mesmo fundamento para dividirmos esta obra em três partes, e não em duas, como mais geralmente tem sido feito. A primeira é de incidência ética e existencial, a segunda de incidência gnoseológica e a terceira de incidência ontológica e antropológica.

A memória natural de Deus é primeiramente experienciada, em modo de *pressentimento*, na experiência da procura do mesmo Deus como lugar da Felicidade. Disso nos dá conta na primeira parte de *Confissões* (livros I-IX). A pergunta fundamental que, no livro X, dirige a pesquisa de Agostinho — «Que amo quando amo o meu Deus?» (cf. *Conf.* X, 6 e 7) — pressupõe toda aquela experiência da vida, por ele relatada nessa parte autobiográfica, que culmina na conversão e lhe permitiu verificar que, mesmo sem o saber expressamente e mesmo quando o procurou por caminhos desviados e ainda quando desviava o olhar interior do Deus da fé, era sempre Deus, enquanto naturalmente presente ao seu espírito, que estava no horizonte da sua procura de ser feliz.

Por sua vez, o livro X, que constituirá a segunda parte, representa o esforço intelectual de *reconhecimento* expresso do que era dado nesse pressentimento impresso. Será desenvolvido em modo de pesquisa exploratória sobre como é que «isso» que, desde sempre, o atraía — como luz, som, alimento, perfume, abraço... (cf. X, 6, 8 e 27, 38) saciantes do seu espírito e que, atraindo-o, o conduziu no caminho da conversão e que agora sabe que é aquilo a que damos o nome de Deus — pôde, desde sempre, actuar nele atractivamente, se, para isso era preciso que previamente o conhecesse como a Felicidade do seu coração.[3]

[3] No livro X, Agostinho reconhecerá efectivamente que, mesmo quando se extraviou nas criaturas do mundo exterior, o que estava no mais fundo e mais remoto do seu horizonte de procura era o próprio Deus que habitava no seu interior: «Eis que habitavas dentro de mim, e eu a procurar-Te lá fora!» (*Conf.* X, 27).

Finalmente, numa terceira parte (livros XI-XIII) busca o *fundamento* ontológico e antropológico quer da memória de Deus em nós quer do nosso natural desejo de Deus como nossa perfeita felicidade. Agostinho, em mais uma longa digressão, irá explicar porque é que a alma humana sempre é movida para Ele como para o «lugar» da sua Felicidade. O discurso move-se agora sobre o terreno de fundo de uma filosofia da criação. O autor irá aí realçar o carácter criatural-vestigial do ser humano, definido além disso — e nisso se destacando das restantes criaturas do mundo material — como ser essencialmente espiritual ou racional (cf. XIII, 8), ideia a que dará particular desenvolvimento em *De Trinitate*. É por ser vestígio espiritual de Deus, e por isso sua imagem, que a criatura humana traz em si, ao mesmo tempo, a memória dele e o desejo dele. É que, se todas as criaturas «se movem segundo o seu peso e se dirigem para o lugar que lhes compete» (*Conf.* XIII, 9), o «lugar próprio» do coração humano é Deus. Por isso, Ele é também «o nosso descanso» (*Conf.* XIII, 9, 10), quer dizer, a saciedade, deleite ou Felicidade onde unicamente repousa o nosso coração. Andamos à procura dele porque nos lembramos dele como daquele por quem o nosso coração bate. Agostinho justifica assim quer a presença em nosso coração, como nossa memória, do pressentimento de Deus, quer a tese-frontispício que preside a toda a escrita de *Confissões*: «Criaste-nos para Ti, e o nosso coração permanece inquieto enquanto não repousar em Ti» (*Conf.* I, 1).

2. A cultura hodierna: entre a memória e o esquecimento de Deus

É sabido que a cultura da modernidade, como cultura da razão sem tradição, foi uma cultura sem memória. Nos nossos dias, ultapassada que está sendo pela chamada posmodernidade ou levada ao paroxismo pelo que outros preferem designar como modernidade tardia, a razão forte moderna, ainda com pretensão metafísica, deu lugar a uma razão débil, que proclama a superação da metafísica. Em contrapartida, assistimos, especialmente desde Gadamer e no seguimento de Heidegger, a uma revalorização da tradição e, com ela, a uma revalorização da memória.

A questão de Deus ressente-se desta dupla orientação do pensamento: por um lado, enquanto Deus da «metafísica», participa da sorte daquela; por outro, assomam sinais de tentativa da sua recuperação pela via hermenêutica, incidindo sobre a tradição religiosa, embora com a preocupação de desvincular esta dos seus resíduos «metafísicos», herdados justamente da teologia platonizante agostiniana. A figura emblemática desta postura é a de Gianni Vattimo, discípulo de Nietzsche e de Heidegger e teórico daquilo que ele próprio designa como pensamento débil. A sua posição nesta ordem de coisas é patente no seu pequeno livro *Credere di credere*.[4]

No fundo, ao que assistimos é à opção por uma — com exclusão da outra — das duas vias agostinianas do pensamento, circularmente complementares: «*intellige ut credas, crede ut intelligas*» (*Serm.* 43, 9). Vattimo e, com ele, algum pensamento posmoderno, procura ainda, de certo modo, arrimar-se ao «crê para entenderes», renunciando, por o considerar inviável, ao «entende para creres». Fazendo questão de citar o dito heideggeriano, só postumamente revelado, «Agora só um Deus pode salvar-nos»[5], tenta recuperar a fé no Deus veiculado pela tradição religiosa e sua memória cultural-colectiva, oferecendo-se a nós como texto para ser (re)interpretado.

No fundo, o que ficou de Deus nesta cultura dita posmoderna, quando não é o puro silêncio do mistério em que se esconde, reduz-se a um rasto dele todavia remanescente nesse reduto da memória cultural-religiosa. Em termos agostinianos de *Conf.* X, 13 e 16, algo assim da ordem do lembrar-se de se lembrar dele e do lembrar-se do próprio seu esquecimento. Que é um rasto senão, paradoxalmente, «a presença, em todo o caso já passada, de alguém que não está aí»?[6]

Nesse lembrar-se de se lembrar e nesse lembrar-se do esquecimento, que introduz no pensamento «posmetafísico» e «posteológico» uma certa perturbação e perplexidade, parece andar, apesar de tudo, vislumbrada uma brecha de abertura para o desesquecimento de Deus. Tal perturbação e perplexidade são patentes tanto nos dois mestres como no discípulo referidos.

De Nietzsche baste recordar o famoso texto 125 de *A gaia ciência*. Se alguma brecha fica em aberto neste filósofo demolidor, essa parece ser a do natural sentimento trágico de habitarmos agora, em pesadelo, um mundo feito caos absoluto, donde toda a referência de sentido se tornou ausente. Mas onde, apesar de tudo, Deus permanece presente em modo de fantasma nocturno do seu deicídio.

Heidegger tem em comum com Nietzsche o abandono de um Deus ligado à tradição «metafísica», que é, para ele, o Deus entificado da ontoteologia. Arrimado à fenomenologia, onde não há lugar para a sua aparição no campo da

[4] Ed. port.: Gianni Vattimo, *Acreditar em acreditar*, Relógio D'Água, Lisboa, 1998.
[5] Cf. Gianni Vattimo, o. c., ed. cit., p. 81.
[6] André Léonard, *Pensées des hommes et foi en Jésus-Christ*, Editions Lethielleux, Paris / Culture et Vérité, Namur, 1980, p. 249.

consciência, o problema de Deus permanece, no entanto, como problema em aberto, sendo um dos elementos que contribuem para que a sua extensa e densa obra, feita em modo de quem faz caminho, permaneça, nos seus últimos passos, em ambiguidade e perplexidade. Na *Carta sobre o Humanismo*, não afasta de todo a possibilidade de, pela via da escuta da verdade do ser, do sagrado e da divindade, podermos vir a pensar a verdade do que deve ser pensado e nomeado pela palavra «Deus» [7]. E tal seria, afinal, uma questão de, pelo próprio facto de nos lembrarmos do seu esquecimento, que é «rígido fechamento» — e porventura «a única grande desgraça» desta idade do nosso mundo [8] —, nos lembrarmos da lembrança d'Ele, isto é, usando termos seus, de nos abrirmos devidamente «para a dimensão da graça» superadora daquele esquecimento. Isso seria, enfim, uma função da escuta da verdade enquanto exercício de desesquecimento (*alêtheia*) que permite o desvelamento do que se retrai e se oculta em seu fundo de mistério e esquecimento. Fiel ao seu método fenomenológico-hermenêutico, Heidegger, porém, no máximo, mantém-se nos limites da clareira (*Lichtung*) em que o ser e a verdade se anunciam e, por aí, em termos agostinianos, na esfera crepuscular de uma vaga *notitia Dei*, por ora apenas acessível aos poetas. [9]

Finalmente, para Gianni Vattimo, seguir (ou perseguir) a lembrança da lembrança e a lembrança do esquecimento de Deus seria aquilo que ele considera como ir na senda do «rasto do rasto», abrindo caminho para o que se vem designando como «regresso do religioso» [10]. A lembrança do esquecimento é, nele, a lembrança do Deus da filosofia, reconhecido como Deus da metafísica. A lembrança da lembrança será, por sua vez, a lembrança do Deus da religião, entendido como o Deus da revelação judeo-cristã.

[7] Cf. Martin Heidegger, *Carta sobre o Humanismo* (*Brief über den «Humanismus»*), trad. port. de Pinharanda Gomes, «Filosofia e Ensaios», Guimarães Editores, Lisboa, 1985, p. 81.

[8] Cf. Id., o. c., p. 82.

[9] Com Heidegger poderia conectar-se o posicionamento dos ateus práticos, posicionamento que se averigua, afinal, da ordem daquela constante queda na errância pelo voltar-se insistente para o acessível dos entes particulares, com esquecimento do ser, passando ao lado do seu mistério (Cf. Martin Heidegger, *Sobre a essência da verdade*, cap. 7; na ed. em port., em trad. de Carlos Morujão: Porto Editora, Porto, pp. 53-57). A queda heideggeriana lembra Agostinho em sua ideia de que a dispersão nas coisas exteriores é caminho de desvio da verdade, já que esta habita no interior do homem (cf. *De vera rel.* XXXIX, 72); como é o caminho do desvio de Deus: «Eis que estáveis dentro de mim e eu a procurar-Te lá fora!» (*Conf.* X, 27). Sobre a problemática posição hedeggeriana acerca do sagrado, do divino e de Deus, veja-se ainda o seu escrito póstumo *Beiträge zur Philosophie* (*Contribuições à Filosofia*).

[10] Cf. Gianni Vattimo, «O rasto do rasto», in Jacques Derrida, Gianni Vattimo et al., *A Religião*, trad. port. de Miguel Serras Pereira, Relógio D'Água, Lisboa, 1996, pp. 95-113.

3. Agostinho e o nosso tempo: divergências e convergências

Tentando uma certa «fusão de horizontes», do deste tempo e do que foi o de Agostinho, as questões que, a partir desta verificação, me parecem levantar-se são então as seguintes: Poderá a recuperação da memória cultural e hermenêutica reconduzir os pensadores deste tempo a uma memória de Deus mais que cultural e mais que hermenêutica, quer dizer, a uma memória metafísica, embora porventura em sentido mais verdadeiro que o da rejeitada tradição «metafísica»? E será que, nessa linha, a releitura de *Confissões*, um livro de perene actualidade, poderá ajudar o pensamento posmoderno a reencontrar o caminho de Deus e com isso a confirmar o homem no caminho do «retorno do religioso»? Poderá esse «homem eterno» que foi Agostinho ser ainda modelo? E mais: poderá exercer algum papel de pedagogo?

Numa resposta, aqui necessariamente breve e sincopada, diria que, se algum contributo positivo essencial poderia advir do mestre de Hipona seria o do seu convite à superação da suposta superação da metafísica, tendo embora em conta, mais expressamente, a diferença ontológica que diferencia Deus dos entes criados, em analogia com a que, em Heidegger, distingue o ser dos entes, e que, na teologia de Agostinho está implícia no seu pensamento da analogia no nosso conhecimento de Deus.

De facto, a *memoria Dei* agostiniana é uma memória metafísica. Inspirada em Platão, ela revela Deus como estando no princípio e no termo do projecto do humano existir. Existir apresenta-se assim como um *ser-entre*, na condição da temporalidade. Esse «entre» é, de si mesmo, remissivo para um «antes» e um «depois» metafísicos e divinos, na área do puro Ser para além dos entes.

A cultura posmoderna, nela se incluindo a filosofia, diferentemente, é uma cultura toda fechada nesse «entre». Como tal, ela é, no duplo sentido da palavra, uma cultura sem remissão. Sem vislumbre de princípio determinador nem de fim orientador, sem memória nem projecto, sem fundamento nem sentido, move-se no rasto de um rasto sem resolução definitiva, em pura errância, heideggerianamente num filosofar como quem faz caminho, num caminhar, porém, em que, como diria Pascoaes, «o andar é tudo: princípio e fim». [11] Em as-

[11] Teixeira de Pascoaes, *São Paulo*, vol. I das «Obras de Teixeira de Pascoaes», Assírio & Alvim, Lisboa, 1984, p. 27.

sumida renúncia ao dinamismo de procura e de abertura próprio da inteligência humana, compreende-se que acabe em perplexidade como desfecho aberto ou como fechamento não fechado, inconclusão como conclusão. [12]

O que a isso conduz é o seu condicionamento, à partida, por uma estrutural oclusão. Ela instituí inevitavelmente na falsa quietação do sono leve do homem da posmodernidade uma inevitável perturbação que é parente da agostiniana inquietação. [13] Ora, se algo há de profundamente diferente em Agostinho, é justamente, na senda da inquietação, a dinâmica da procura, reclamando um mais ousado horizonte de abertura. Em sua cogitação no livro X, repete-se o verbo «procurar» (*quaerere*), exprimindo outros tantos insistentes propósitos de encontrar (*invenire*). Parece-me que seria por esta via que o santo Doutor poderia eventualmente achar ressonância e acolhimento, e quiçá suscitar seguimento, por parte do pensamento posmoderno. [14]

De facto, a dinâmica da procura tende a levar mais longe, até ao encontro. No livro X de *Confissões* é uma dinâmica em três momentos sucessivos: *recordo*, *procurarei*, *transporei*. Conduzido pela memória de Deus como pré-conhecimento pré-(a)nunciador de um horizonte inteligível mais além do fenomenológico, Agostinho, após a exploração fenomenológica da consciência em seu nível psicológico, propunha-se transpor a fronteira desse nível, para chegar a um «mais além» metapsicológico e metafenomenológico: «transporei», «ultrapassarei», irei além (*transibo*). A vaga *notitia Dei* reclamava nele uma *cogitatio Dei*, ousando, sem hesitações, uma metafísica do fundamento. Interrogando-o até lhe escutar a resposta tranquilizadora que procurava, moveu-se na esperança de encontrar, reconhecendo o que pré-conhecia. Não era Heidegger quem, antes de seu discípulo Gadamer, gostava de dizer que é a resposta que dirige a pergunta? Na filosofia agostiniana da memória temos o exemplo mais eloquente disso mesmo. [15] Só que, neste caso, a pré-resposta, sendo de ordem metafísica, reclama correspondentemente, para a resposta, o salto para uma diferente postura metodológica, metafenomenológica e meta-hermenêutica, sem a qual não é possível o salto para um outro nível gnoseológico e ontológico.

[12] Daí também o referido dito de Heidegger: «Agora só um Deus pode salvar-nos». E se Vattimo procura na fé dos crentes um arrimo, é ainda em debilidade e perplexidade: trata-se não de acreditar, mas apenas, debilmente, de acreditar que se acredita.

[13] Em Agostinho uma semelhante perturbação foi especialmente introduzida por aquele abalo causado pela morte de um grande amigo, abalo que o transformou em homem problematizado: «factus eram mihi ipse magna quaestio» (*Conf.* IV, 4). Foi por essa radical problematização que entrou nele a inquietude metafísica e a vontade de a superar. Curiosamente, em seu *Credere di credere*, G. Vattimo confessa ser uma problematização causada por factores semelhantes que o está reconduzindo para o caminho do «retorno ao religioso». Cf., p. ex., na cit. ed. port. de *Acreditar em acreditar*, pp. 7-22 e *passim*.

[14] A procura é, para Agostinho que filosofa na fé, a busca da compreensão racional daquilo em que acredita. É assim que escreve: «Depois, aos que já acreditavam [Jesus] disse: «Procurai e achareis». Efectivamente, nem se pode dizer encontrado aquilo em que se acredita sem se entender, nem ninguém se torna capaz de encontrar Deus se antes não acreditar no que depois há-de entender. (*De lib. arb.* II, 2, 6). Vattimo, particularmente, teria aqui uma excelente sugestão para ir mais longe na sua reaproximação da fé cristã.

Conclusão

Se, como defende Gadamer, «tudo o que pode compreender-se é linguagem» [16], não o é na pressuposição, que é preconceito, de que o é apenas, como opina, enquanto «se apresenta por si mesmo à compreensão» [17]. É-o também quando, para além de uma hermenêutica intramundana e intratemporal, reclama a sua plena compreensão no salto para a transcendência metafísica.

Os pensadores posmetafísicos laboram, apesar de tudo, numa certa memória de Deus. Se ela não tem servido para os levar mais longe, no sentido da sua afirmação ou do seu encontro pela inteligência, é porque, embora acostumados ao desesquecimento do ser, não advertem que nesse desesquecimento, anda todavia um fundamental esquecimento. E tal é o esquecimento da natural vocação metafísica da inteligência, a qual, justamente porque conduzida pelo rasto da memória, é, mais radicalmente, no próprio coração do homem, uma invocação. Não somos puro *Dasein* ou puro ser-aí e o «aí» do ser. Somos também o «aí» onde ressoa essa memória de um Ser (com maiúscula) sem o qual toda a escuta do ser (com minúscula) se averigua incompleta. É por essa renúncia a uma escuta mais profunda desse Ser que a cultura da posmodernidade se apresenta como cultura do niilismo. É que sem esse Ser (com maiúscula) todo o ser (com minúscula) redunda efectivamente em igual a nada.

[15] É por essa dinâmica natural da inteligência humana que ele se situa, a um tempo, além da modernidade e da posmodernidade: daquela, porque não se fecha na subjectividade da consciência; desta, porque percebe que a inteligência postula, como último e radical arrimo, não um ser evanescente e indefinido, por mais que diferente e misterioso em relação aos entes, mas um ser substancial que é a «eterna Verdade e verdadeira Caridade e cara Eternidade» (*Conf.* VII, 10, 6).

[16] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Metodo*, trad. do original alemão *Warheit und Methode*, [vol. I], Ed. Sígueme, Salamanca 1988, p. 568.

[17] Id., ibid.

Referências bibliográficas:

CILLERUELO, Lope, *Introducción al estudio de la memoria en San Agustín*, «La Ciudad de Dios», 164 (1952), pp. 5-24.

— «La «memoria Dei» según San Agustín», in *Augustinus Magister*, vol. 1: *Communications*, Études Augustiniennes, Paris, 1954, pp. 499-509.

— *Pro memoria Dei*, «Revue des Etudes Augustiniennes» 12 (1966) 65-84.

HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre o Humanismo* (*Brief über den «Humanismus»*), trad. port. de Pinharanda Gomes, «Filosofia e Ensaios», Guimarães Editores, Lisboa, 1985.

MORAN, J., *Hacia una comprensión de la «memoria Dei» segun San Agustín*, «Augustiniana 10 (1960) 185-235.

PEGUEROLES, Juan, «El fundamento del conocimiento de la verdad: la «memoria Dei», cap. IX de *San Agustín. Un platonismo cristiano*, «Biblioteca Universitaria de Filosofía» 5, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985, pp. 183-219.

— *«Memoria sui» y «memoria Dei» en San Agustín. El libro XIV de «De Trinitate»*, «Espiritu» 25 (1976) 69-74.

— *La «memoria Dei» en el libro X de las «Confessiones»*, «Espiritu» 35 (1986) 5-12.

VATTIMO, Gianni, *Acreditar em acreditar*, Relógio d'Água, Lisboa, 1998.

— «O rasto do rasto», in Jacques Derrida, Gianni Vattimo et al., *A Religião*, trad. port. de Miguel Serras Pereira, Relógio D'Água, Lisboa, 1996, pp. 95-113.

LAS *CONFESIONES*: ENTRE NEOPLATONISMO Y CRISTIANISMO

LUIS MARÍN DE SAN MARTÍN, O.S.A.
Estudio Teológico Agustiniano Tagaste (Los Negrales-Madrid)

El papa Juan XXIII, refiriéndose a san Agustín, decía en una audiencia general que el obispo de Hipona, «como talento, amplitud de cultura y doctrina, es superior en gran medida a todos los pensadores de la humanidad ya que, desde que la gracia del Señor lo tomó, no hizo sino multiplicar prodigios de elevación y ciencia». Y añadía el papa: «A la distancia de tantos siglos su doctrina es siempre actual» [1]. En efecto, la actualidad de san Agustín es incuestionable, no sólo por la profundidad y amplitud de su obra, verdaderamente única y obligado punto de referencia, sino también por la grandeza de un testimonio que supera las épocas al reflejar la realidad más profunda del ser humano [2].

San Agustín es el hombre que busca, perpetuamente inquieto, perenne seguidor de la verdad. Él es el ejemplo a seguir en esta época de la acomodación y de la atonía, en esta época en la que se califica como débil no sólo el pensamiento, sino la propia vivencia de la fe. Agustín de Hipona es, sin duda alguna, un guía seguro para todos nosotros, peregrinos hacia la Patria del cielo. Indagó, se preguntó, buscó. Eterno enamorado de la verdad infinita, supo rastrearla a través de diversas sendas, de caminos en ocasiones intrincados, hasta hallar la casa y la ciudad, el hogar donde Dios habita y al que todos somos convocados.

[1] JUAN XXIII, «Alocución en la audiencia general, 26 de septiembre de 1959»: *Discorsi, Messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII, vol. I.* Città del Vaticano 1960, 764. Cf. L. MARÍN DE SAN MARTÍN, «*Magne Pater Augustine*. La huella de san Agustín en los escritos del papa Juan XXIII»: *Revista Agustiniana* 38 (1997) 475-502.

[2] San Agustín lo señala con frase magnífica: «¿Qué es mi corazón, sino un corazón humano?»: *De Trinitate* IV, prol.

Las Confesiones son el apasionado reflejo de una búsqueda, de un encuentro y de una consecuente opción radical de vida. Por eso podemos decir que son el testimonio de una conversión, entendida como apertura a Cristo, conocimiento de Cristo, transformación en Cristo. Las Confesiones, por tanto, deben ser leídas y entendidas a la luz de la fe: no hay duda de que quien las escribe es un cristiano y que lo hace desde la orilla del cristianismo. Sin embargo son múltiples los elementos que influyen en el proceso de encuentro, son diversos los factores que colaboran para transformar la mente y del corazón de san Agustín. Uno de ellos es la filosofía neoplatónica o, dicho de otra manera, el sistema neoplatónico de pensamiento.

1. El neoplatonismo en el horizonte agustiniano

La consideración de la influencia neoplatónica en san Agustín resulta imprescindible para todo aquel que quiera comprender las claves no sólo de su espiritualidad sino también de su teología, e incluso de su testimonio cristiano. No resulta fácil individuar el hilo conductor del neoplatonismo a lo largo de todos los libros de las Confesiones, porque se trata fundamentalmente de un argumento que no pertenece al campo de la erudición, sino que se entrelaza con la vida, a la fe y a la reflexión íntima de la persona humana.

Si nos preguntamos qué es el neoplatonismo comprobamos que, ante todo, es novedad. No repite las conocidas líneas del pensamiento platónico, ni tampoco las adapta, adecuándolas a los nuevos tiempos, sino que las reinterpreta con nuevas luces, con nuevos elementos, sobre todo desde una perspectiva religiosa [3]. Son claras las influencias de los neopitagóricos, algunos matices del aristotelismo y del estoicismo (por ejemplo la búsqueda de la virtud como contemplación de lo eterno), y también es apreciable la influencia de Filón de Alejandría. Los autores representativos son numerosos, pero es a Plotino (204-270) a quien se debe la realidad de esta síntesis hasta convertirse en su más claro representante junto con Porfirio. Podemos afirmar, pues, que la corriente filosófica conocida como neoplatonismo representa la renovación del platonismo, pasando por Alejandro de Afrodisia, comentarista de Aristóteles, con claras influencias del estoicismo medio de Poseidonio, del neopitagorismo de los

[3] J. ALSINA CLOTA, *El Neoplatonismo. Síntesis del espiritualismo antiguo*, Barcelona 1989; A.H. ARMSTRONG (Ed.), *The Cambridge History of Late Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970; R.T. WALLIS, *Neoplatonism*, London 1972; J. FERRATER MORA, «Neoplatonismo»: *Diccionario de Filosofía, vol. III*, Barcelona 1994, 2530-2532; AA. VV., *Plotino, Porfirio, San Agustín*, Salamanca 1989.

siglos I y II , de la Academia Nueva de Antíoco de Escalona, y del judeo-helenístico de Filón de Alejandría, hasta desembocar en Ammonio Sacca, maestro de Plotino. Se trata, por tanto, de un verdadero sincretismo cultural.

Mi intención es presentar el neoplatonismo sobre todo en aquellos aspectos que marcan su impronta en el pensamiento agustiniano reflejado en las Confesiones. Pero para comprender su importancia creo imprescindible situar antes las principales coordenadas de la conversión de Agustín a la fe cristiana, en la que el neoplatonismo adquiere un papel preponderante. Es decir, primero la perspectiva vital y después la perspectiva intelectual.

2. La conversión de san Agustín

2.1. La realidad de un proceso

Toda conversión es sin duda un proceso intelectual, pero también espiritual y sobre todo existencial, en el que encontramos diversas etapas. Para san Agustín, la lectura del *Hortensio* de Cicerón a los 19 años le supone descubrir la filosofía y abrirse a las ideas desde un espíritu crítico, unido al deseo de una sabiduría no meramente especulativa, sino vital, comprensiva del mundo y del hombre: «Semejante libro cambió mis afectos y mudó hacia ti, Señor, mis súplicas e hizo que mis votos y deseos fueran otros» [4]. Sin embargo, Agustín no la encuentra en la Escritura, que no sabe leer con ojos adecuados ni desde la perspectiva correcta ya que busca en ella un sistema de ideas y no un libro de fe. Su adhesión a la secta maniquea supone un intento de encontrar la verdad como respuesta última a las preguntas más profundas de su espíritu inquieto e insaciable. La pertenencia al maniqueísmo es larga, desde los 19 a los 28 años. A continuación, desengañado de las falsas promesas de verdad, se declara escéptico, pero llevando en su mente y en su concepción intelectual, el poso de la corriente de pensamiento recién abandonada. Profesor de retórica, va a Milán a los 31 años de edad: «Cuando ya me hallaba en Italia, reflexioné conmigo mismo y pensé, no en si continuaría en aquella secta, en la que estaba arrepentido de haber caído, sino en cuál sería el método para hallar la verdad, cuyo amor, tú lo sabes mejor que nadie, tanto me hacía suspirar» [5]. La filosofía neoplatónica supone para Agustín, después de tanta búsqueda, encontrar el instrumento adecuado para la superación total del maniqueísmo y la apertura a la compresión de la fe cristiana.

[4] *Conf.* 3,4,7.

[5] *De utilitate credendi*, 8,20.

¿Cuándo se sitúa propiamente la conversión? ¿Antes o después de la lectura de los filósofos? [6]. Es decir, cuando en la primavera del año 386 Agustín lee las *Enéadas* de Plotino, ¿está ya convertido? Lo que nos estamos preguntando es la influencia más o menos decisiva del neoplatonismo en el proceso de retorno a la fe cristiana tal y como se nos narra en las Confesiones. Los autores discrepan al respecto y utilizan para defender sus posturas numerosos argumentos basados en los textos agustinianos. Algunos, como Courcelle, Mathon y O'Meara defienden la conversión agustiniana después de la lectura de los neoplatónicos [7]; otros como Boyer, Le Blond, Sciacca, Pellegrino y Trapè, afirman que fue antes [8]. Y no faltan quienes, como Alfaric [9], niegan la existencia de conversión en este momento que, en todo caso, sería al neoplatonismo y nunca al cristianismo.

Evidentemente se trata de una realidad compleja que envuelve toda la persona [10], en la realidad más íntima y profunda del ser humano. El neoplatonismo prepara y ayuda, pero no produce una conversión que pertenece siempre al ámbito del corazón y de la vida. Es un elemento más, un elemento importante, pero no definitivo. Es posibilidad, instrumento, apertura de sentido. De igual manera, analizando el proceso de conversión agustiniano, comprobamos la existencia de un itinerario que culmina en la llamada conversión moral o conversión a la vida religiosa. El punto de partida es el progresivo acercamiento a la fe católica, tras la ruptura con el maniqueísmo y la caída en la desesperanza escéptica [11], aunque en lo profundo de su alma anide siempre el ansia por la verdad.

[6] Sobre la conversión de san Agustín cf. AA.VV., *Agostino e la conversione cristiana*, Palermo 1987; J. BURGALETA CLEMOS, *La conversión es un proceso (En las Confesiones de san Agustín)*, Madrid 1981.

[7] Cf. P. COURCELLE, *Les Confessions de s. Augustin dans la tradition littéraire.*, Paris 1963; *Recherces sur les Confessions de saint Augustin*, Paris 1968: «Litiges sur la lecture des *Libri Platonicorum* par saint Augustin»: *Augustiniana* 4 (1954) 225-239; G. MATHON, «Quand faut-il placer le retour d'Augustin à la foi catholique?»: *Revue des Études augustiniennes* 1 (1955) 107-127; «Conversion et conversations augustiniennes»: *L'Information littéraire* 7 (1955) 108-114; J.J. O'MEARA, «Augustine and Neo-platonism»: *Recherches augustiniennes* 1 (1958) 91-111.

[8] Cf. C. BOYER, *Christianisme et néo-platinisme dans la formation de saint Augustin*, Roma 1953; Cf. J.M. LE BLOND, *Les conversions de s. Augustin*, Paris 1950; Cf. M.F. SCIACCA, *Sant'Agostino, la vita e l'opera, l'itinerario della mente, I*, Brescia 1949; *Saint Augustin et le néoplatonisme. La possibilité d'une philosophie chrétienne*. Luovain 1956; M. PELLEGRINO, *Le Confessioni di Sant'Agostino*, Roma 1972; «Sull'antica biografia cristiana. Problemi ed orientamenti»: *Studi in onore di Gino Funaioli*, Roma 1955, 354-359; A. TRAPÈ, *Introduzione a le Confessioni di s. Agostino*. Roma 1975.

[9] P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*. Paris 1918.

[10] Marrou, se refiere a las dimensiones religiosa, moral, social, filosófica y cultural de la conversión: H.I., MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris 1955, 164-165

[11] Cf. *Conf.* 5,13,23; 5,14,24.

2.2. Las fuentes del neoplatonismo

El obispo Ambrosio, al que llega tras el fracaso de sus expectativas sobre el maniqueo Fausto, que tanto le había defraudado, supone un auténtico don de Dios para Agustín: «Llegué a Milán y visité al obispo Ambrosio, famoso entre los mejores de la tierra, piadoso siervo tuyo, cuyos discursos suministraban celosamente a tu pueblo 'la flor de tu trigo', 'la alegría del óleo' y 'la sobria embriaguez de tu vino'. A él era conducido por ti sin saberlo, para ser por él conducido a ti sabiéndolo [...]. Yo comencé a amarle; al principio no ciertamente como doctor de la verdad, la que desesperaba hallar en tu Iglesia, sino como a un hombre afable conmigo» [12]. Los sermones ambrosianos le descubren dimensiones no pensadas hasta entonces en el modo de acercarse a la Escritura y a las verdades en ella contenidas y le propone un nuevo camino de acercamiento a los textos sagrados, apoyándose en un lenguaje y en una cultura filosófica que impactan a Agustín. Por medio de Ambrosio conoce o entra en contacto con el neoplatonismo en el sentido de que sus palabras le animan a abrirse a la filosofía neoplatónica y acogerla bien [13]; por eso podemos decir que la obra de Ambrosio fue de preparación, más que de verdadera iniciación [14].

Agustín va a encontrarse con los textos neoplatónicos, no de forma directa, sino por medio de traducciones probablemente comentadas. En este sentido resulta clave la figura del sacerdote Simpliciano, amigo y colaborador activo de Mario Victorino, traductor al latín de las obras neoplatónicas, así como la presencia de laicos como Manlio Teodoro, Cenobio y Hermogeniano. La lectura de los libros neoplatónicos, desde la perspectiva del prólogo del Evangelio de san Juan supone para Agustín todo un hallazgo: «Me procuraste [...] ciertos libros de los platónicos traducidos del griego al latín» [15]. En ellos, a decir de Simpliciano, se encuentran doctrinas cercanas al cristianismo: «Me encaminé, pues, a Simpliciano, padre en la colación de la gracia bautismal del entonces

[12] *Conf.* 5,13,23.

[13] Cf. C. BOYER, *Christianisme et neo-platonisme dans la formation de saint Augustin*. Roma 1953, 110.

[14] Cf. M. PELLEGRINO, *Le Confessioni di Sant'Agostino*. Roma 1972, 103, nota 4.

[15] *Conf.* 7,9,13. «Y he aquí que unos libros, bien henchidos, como dice Celsino, esparcieron sobre nosotros los perfumes de Arabia y, destilando unas poquísimas gotas de su esencia, ¡oh Romaniano!, pero verdaderamente increíble, y más de lo que tu te piensas, y aún añadiré que más de lo que podía sospechar yo mismo. No me atraían ya los honores, la pompa vana, el deseo de la vanagloria, los incentivos y halagos de la vida mortal. Vivía todo entero concentrado en mi mismo»: *Contra Academicos* 2.2,5.

obispo Ambrosio, a quien éste amaba verdaderamente como a padre. Contéle los asendereados pasos de mi error; mas cuando le dije haber leído algunos libros de los platónicos, que Victorino, retórico en otro tiempo de la ciudad de Roma —y del cual había oído decir que había muerto cristiano-, había vertido a la lengua latina, me felicitó por no haber dado con las obras de otros filósofos, llenas de falacias y engaños, según los elementos de este mundo, sino con éstos en los cuales se insinúa por mil modos a Dios y su Verbo» [16]. ¿Cuáles eran estos libros? Parece ser que se trataba de algunas obras de Plotino, según referencia del obispo de Hipona en otros textos [17]. Pero no olvidemos que san Agustín accede no a los textos originales, sino a traducciones anotadas.

3. La verdadera sabiduría

3.1. El neoplatonismo como posibilidad

Por lo que se refiere al contenido de la fe, ¿cuál fue la influencia del neoplatonismo? Según Agostino Trapè, la conversión agustiniana supone la previa victoria sobre tres errores: el racionalismo, el materialismo, el naturalismo. «El primero de ellos había sido la causa principal, si no única, del abandono de la fe católica. A continuación, caída la ilusión maniquea y pasada la peligrosa tentación del escepticismo, el dilema de fondo —ciencia o fe— renace más vivo e imperioso. Pero esta vez fue resuelto a favor de la fe. De esta forma cambiaba el punto de partida. Superando el racionalismo, Agustín aceptaba la *via auctoritatis*, que a los 19 años, había rechazado en nombre de la ciencia». [18] Al aceptar la primacía de la fe sobre la razón, quedaba vencido el racionalismo. Un segundo problema es el materialismo, unido al problema del mal, que Agustín resuelve mediante el neoplatonismo, que muestra aquí su enorme influencia. El tercer problema es el naturalismo, es decir, el problema de la mediación y de la gracia. Aquí el pensamiento neoplatónico se muestra abiertamente insuficiente. «Los neoplatónicos no tenían soluciones que ofrecer o las tenían abiertamente falsas. Agustín era cristiano y no aceptaba soluciones que prescindieran de Cristo. Se volvió entonces a san Pablo, y encontró la solución que buscaba en la doctrina paulina de la Redención. Se había adherido a Cristo como

[16] *Conf.* 8,2,3.
[17] Cf. *De beata vita* 4.
[18] A. TRAPÈ, *Introduzione a le Confessioni di s. Agostino*, Roma 1975, XXXVII. Cf. *Conf.* 7,7,11. G. MADEC, «La délivrance de l'esprit (Confessions VII)»: *Le Confessioni di Agostino d'Ippona. Settimana Agostiniana Pavese*. Palermo 1985, 45-69

Maestro de verdad, ahora se adhería a él como Mediador entre Dios y los hombres. Tras la *via auctoritatis*, la *via humilitatis*» [19].

Así pues, el neoplatonismo influye sobre todo en un triple sentido: espiritual, intelectual y moral. La influencia espiritual es clara. Agustín que no lograba pensar en nada que no fuera corpóreo, aprende de los neoplatónicos el entrar en sí mismo pero no para quedarse en el *nosce te ipsum*, sino para descubrir a Dios en el hombre interior. Es la teoría plotiniana del conocimiento la que ayuda a Agustín a superar el materialismo, a entrar dentro de sí para descubrir la luz inefable de Dios, abriendo la posibilidad de concebir el espíritu superando lo sensible. Así se llega a la suprema realidad, inmutable y verdadera, una luz absolutamente espiritual, superior a la luz física. Descubierto Dios (queda todavía el proceso de encuentro en el amor), descubrirá lo que está fuera de Dios: él mismo y las criaturas.

La influencia intelectual la encontramos en los contenidos que Agustín cree descubrir en la lectura de los libros neoplatónicos [20]. De nuevo, la realidad de Dios. El materialismo maniqueo había afectado a su concepción de la realidad divina, concebida como una sustancia material, brillante y resplandeciente, presente también en el alma que lucha contra las tinieblas [21]: «Juzgaba que tú, Señor Dios Verdad, eras un cuerpo luminoso e infinito, y yo un pedazo de ese cuerpo» [22]. Es decir, había un evidente materialismo panteísta en el pensamiento agustiniano de la época. En el neoplatonismo encuentra una propuesta distinta hasta desembocar en un Dios como ser espiritual, infinito, fuente de todas las cosas [23]. Para ello cobran gran importancia san Ambrosio y Plotino. El obispo de Milán le enseña a no concebir a Dios como «de forma de cuerpo humano» [24] y le orienta hacia una perspectiva no materialista, como pórtico de la doctrina cristiana: «Me di cuenta repentinamente, en los sermones de nuestro obispo... que cuando se piensa en Dios, nuestros pensamientos no deberían hacer hincapié en la relación material cualquiera que sea, ni siquiera en el caso del alma, que es la cosa del universo más próxima a Dios» [25]. En esta posición favorable lee a Plotino y conoce su propuesta de las tres hipóstasis, también presente en Porfirio. La primera hipóstasis, nos dice, es la realidad del Uno, el Bien; de él procede la segunda hipóstasis, que sería la sabiduría que ordena

[19] A. TRAPÈ, *Introduzione...*, XXXVIII.
[20] Cf. *Conf.* 7,9,13.
[21] Cf. P. ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de S. Augustin*, Paris 1918, 95-98.
[22] *Conf.* 4,16,31; cf. *Ibid.*, 3,7,12; 7,1,1.
[23] *Conf.* 7,20,26.
[24] *Conf.* VI, 3,4.
[25] *De beata vita*, 1, 4.

el universo, el Intelecto eterno (que presupone el Uno), y del éste a su vez procede el Alma universal del mundo o tercera hipóstasis, que mantiene una religación de todas las cosas mediante un proceso de simpatía; transmite lo inteligible a lo sensible y vincula lo sensible con el Uno [26]. Esta tríada plotiniana tiene cierta semejanza con la Trinidad cristiana. Agustín, sin identificarlas, toma este hilo, al atisbar un cristianismo no opuesto a la filosofía [27]. Además, y sobre todo, Agustín cree encontrar en Plotino la doctrina del Verbo enunciada en el prólogo del Evangelio de san Juan: «En ellos leí no ciertamente con estas palabras, pero sí sustancialmente lo mismo, apoyado con muchas y diversas razones, que en el principio era el Verbo» [28]. También soluciona el problema de la naturaleza del mal. Los seres reciben el ser de Dios, único eterno e inmutable: «Las cosas no son inmutables, es decir, están sujetas a corrupción. Por tanto son buenas, porque si no fueran buenas no habría en ellas nada que pudiera corromperse: la privación total del bien significaría la no existencia. Por tanto el mal no es sustancia, sino privación o limitación del bien. Todo es bueno porque Dios lo ha hecho. Cae el dualismo maniqueo. Como todas las cosas deben a Dios su existencia, todas son verdaderas en cuanto son» [29]. Dice san Agustín: «También se me dio a entender que son buenas las cosas que se corrompen, las cuales no podrían corromperse si fuesen sumamente buenas, como tampoco lo podrían si no fuesen buenas; porque si fuesen sumamente buenas, serían incorruptibles, y si no fuesen buenas no habría en ellas qué corromperse» [30].

En cuanto a la influencia moral, el propio obispo de Hipona señala con gran sinceridad que en este tiempo «sentíame todavía fuertemente ligado a la mujer» [31]. Según algunos autores es precisamente el haber abrazado la filosofía neoplatónica lo que le impulsa a vivir en castidad, como lo demuestra en la etapa de Casiciaco [32]. Sin embargo no podemos afirmar de modo tan tajante que sólo viva la castidad en función de la filosofía porque, aunque sea importante su contribución al respecto, el neoplatonismo no le cura sus heridas morales. Eso sí, le lleva a la revelación del espíritu y, como indica Boyer, a lo que

[26] Ahora bien, Agustín supera los peligros de este esquema defendiendo la creación *ex nihilo*.
[27] Cf. O. PERLER, *Der Nus bei Plotin und das Verbum bei Augustinus als vorbildliche Ursache der Welt*, Freiburg 1931.
[28] *Conf.* 7,9,13.
[29] Cf. M. PELLEGRINO, *Le Confessioni...*, 105-106. San Agustín lo afirma con claridad: «El mal cuyo origen buscaba no es sustancia ninguna, porque si fuera sustancia sería un bien»: *Conf. VII*, 12.18.
[30] *Ibid.* 7,12.18.
[31] *Conf.* 8,1,2.
[32] Cf. L. GOURDON, *Essai sur la conversion de saint Augustin*, Paris 1990.

será el fundamento de toda su filosofía. Aunque es más difícil de concretar, la influencia moral se refiere sobre todo a la posibilidad de ratificar una opción de vida y reforzarla desde criterios razonables [33]. Es decir, el proceso de conversión entendida como conversión a la Belleza conlleva unas exigencias de purificación, de cambio y de evidente renovación personal. Podemos decir que el neoplatonismo respalda la toma de decisiones que concretan el proceso de conversión. Detengámonos en este argumento.

3.2. El enamorado de la Belleza.

El hombre creado por Dios por amor ha sido llamado a la existencia, pero a la existencia en Dios: «Nos has hecho, Señor, para ti y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti» [34]. Por eso san Agustín planteará la conversión como conversión a la Belleza [35], tema éste que le interesaba desde antiguo, como lo demuestra el hecho de que a este tema de la belleza haya dedicado el *De pulchro et apto*, su primer tratado, escrito en Cartago hacia el 380-381, evidentemente desde la perspectiva de su pertenencia al maniqueísmo [36].

En el neoplatonismo Agustín encuentra un esquema de pensamiento que le propone diversos grados o pasos en el camino hacia el Uno: práctica del bien y de la virtud, lo que supone la liberación de las pasiones; contemplación de lo bello pasando de la belleza sensorial a la incorpórea; conocimiento de lo verdadero y éxtasis o fusión en el Uno. Esto le ayuda precisamente a trascender la belleza corpórea y proyectarse hacia «la eternidad inmutable y verdadera de la Verdad» [37], hacia una Belleza superior y finalmente única. Desde esta perspectiva podemos entender la conversión como conversión a la Belleza: «Tarde te amé, hermosura tan antigua y tan nueva, tarde te amé. Y he aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y por fuera te buscaba; y deforme como era, me lanzaba sobre estas cosas hermosas que tú creaste [...]. Llamaste y clamaste y rompiste mi sordera; brillaste y resplandeciste y curaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz» [38].

[33] C. BOYER, *Sant' Agostino filósofo*, p. 22.
[34] *Conf.* 1,1,1.
[35] Cf. G. SALDARINI, «La conversione di s. Agostino come cammino verso la Belleza»: AA.VV., *Agostino e la conversione cristiana*, Palermo 1987, 55-63.
[36] Cf. *Conf.* 4,15,24.
[37] *Conf.* 7,13,23.
[38] *Conf.* 10,27,38.

Hay también, por parte de san Agustín, una superación del neoplatonismo en este tema al vincularlo a la Encarnación y a la Redención, que él no encuentra en los libros neoplatónicos. No sólo la Belleza, sino también el Amor se identifican con Dios y se vinculan entre sí. El pecado ha destruido la belleza interior del ser humano a quien Dios, al inhabitar en él por amor, le había hecho participar de la Belleza infinita [39]. Por eso Cristo, abajándose (*mysterium humilitatis*) y pareciendo sin aspecto atrayente, restaura la antigua belleza. Pero éste es un misterio de amor (*mysterium caritatis*) que san Agustín desarrollará posteriormente y que completa el planteamiento agustiniano de la conversión como movimiento o atracción de amor [40].

3.3. La autoridad de la Iglesia

Ahora podemos hacernos una pregunta de capital importancia. En este momento de su vida qué es prioritariamente Agustín, ¿filósofo o cristiano? Durante su estancia en Milán parece que los puntos sólidos de su realidad intelectual son ya los siguientes: «existencia de Dios, inmutabididad divina, Providencia y juicio, fe en Cristo, adhesión a la autoridad de la Iglesia» [41]. El problema era el último punto: ¿aceptaba Agustín la autoridad de la Iglesia? Nos dice en las Confesiones: «Sin embargo, de modo estable se afincaba en mi corazón, en orden a la Iglesia católica, la fe de tu Cristo, Señor y Salvador nuestro; informe ciertamente en muchos puntos y como fluctuando fuera de la norma de doctrina; mas con todo, no la abandonaba ya mi alma, antes cada día se empapaba más y más en ella» [42]. Agustín en este momento es catecúmeno y asiste a la predicación de Ambrosio, que representa para Agustín la autoridad de la Iglesia: «No permitías ya que las olas de mi razonamiento me apartasen de aquella fe por la cual creía que existes, que tu sustancia es inconmutable, que tienes providencia de los hombres, que has de juzgarles a todos y que has puesto el camino de la salud humana, en orden a aquella vida que ha de sobrevenir después de la muerte, en Cristo, tu hijo y Señor nuestro, y en las Santas Escrituras, que recomiendan la autoridad de tu Iglesia católica» [43]. Por tanto parece claro que, antes incluso de la lectura de los libros neoplatónicos, Agustín reconoce la Autoridad de la Iglesia de un modo concreto y cierto. Podemos hablar de un Agustín cristiano que sólo precisa ratificar su opción, en primer lugar, y llevarla después hasta sus últimas consecuencias [44].

[39] Cf. *Conf.* 2,1,1.
[40] Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Agostino»: *Gloria*, II. Milano 1975, 81.
[41] A. TRAPÈ, *Introduzione...*, XXXVI.
[42] *Conf.* 7,5,7.
[43] *Conf.* 7,7,11.

4. Entre neoplatonismo y cristianismo

4.1. Frontera y límite

Parece claro que en otoño de 386 existe ya una síntesis entre cristianismo y neoplatonismo en el pensamiento agustiniano [45]. Agustín nos describe en el libro VII de las Confesiones el verdadero valor de esta corriente de pensamiento, que presenta de forma más comprensible a la cultura del tiempo los contenidos de la revelación cristiana [46]. Como se ha escrito, «el papel del platonismo en Agustín está bien delimitado. Fue para Agustín una doctrina transitoria; ni fue el punto de partida, ni el punto de llegada. Su acción fue, a la vez, positiva y negativa: negativa en cuanto ella contribuye a hacer abandonar el punto de vista maniqueo; positiva, en cuanto fue un agente importante en su conversión. Más y mejor que no hubiera podido hacerlo otra filosofía, el neoplatonismo contribuye a formar su espíritu, a dirigirle hacia el cristianismo al que debía llevarle la tendencia de su espíritu. A partir de este momento, su influencia irá disminuyendo paulatinamente» [47]. El neoplatonismo será siempre instrumento, nunca fin. Por tanto debemos hablar de un decisivo estímulo e influjo recibido del neoplatonismo en el complejo proceso de la conversión agustiniana, sin que debamos tratar de identificar o asimilar neoplatonismo y cristianismo [48] ni tampoco contraponerlos. En la experiencia de Agustín encontramos presencia de elementos neoplatónicos pero también una fuerte realidad religiosa que hacen de él un hombre ya cristiano.

Esto nos lleva a admitir la preeminencia de las ideas cristianas en Agustín, siguiendo su propio testimonio que proclama la superioridad de la doctrina de Cristo sobre la de los filósofos neoplatónicos [49]. San Agustín lee a Plotino, a Porfirio y a los demás desde esta perspectiva; es una lectura, digámoslo así «interesada». La realidad cristiana de Agustín le hace descubrir en estos escritos

[44] Cf. A.TRAPÉ, *Introduzione...*, XXXVI.
[45] Cf. *Conf.* 7,3,4; 10,16; 8,1,1; 5,11; 7,18; 12,28.
[46] Cf. G. SCANAVINO, *La nostra avventura. Rilettura delle Confessioni di s. Agostino*, Palermo1984, 78-80; G. MADEC, «La délivrance de l'esprit (Confessions VII)»: *Le Confessioni di Agostino d'Ippona. Settimana Agostiniana Pavese.* Palermo 1985, 45-69.
[47] L.S. GRANDGEORGE, *S. Augustin et le neoplatonisme*, Paris 1896, 152-153.
[48] Cf. E. PORTALIÉ, «S. Augustin»: *Dictionnaire de Theologie Catholique*, 1,2, 2268-2472. A. GUZZO, *Agostino, Confessioni*. Napoli 1933.
[49] *Contra Acad.* 3,20,43.

neoplatónicos mucho más de lo que en realidad dicen o, al menos, una perspectiva distinta y mucho más profunda.

Dando un paso más, Agustín compara lo leído en Plotino con la Biblia, en concreto con san Pablo. «Y comparando con ellos la autoridad de los libros cuyas páginas declaran los divinos misterios, tanto me enardecí, que hubiera roto todas las áncoras a no haberme convencido el aprecio de algunos hombres» [50]. Pablo es más grande que Plotino: «Y miré como de paso —así lo confieso— aquella religión que siendo niño, me había sido profundamente impresa en mi ánimo, y, si bien inconscientemente, me sentía arrebatado hacia ella. Así titubeando, con prisa y ansiedad, tomé el libro del apóstol san Pablo. Y me hice esta reflexión: Ciertamente estos no hubieran realizado tan grandes hazañas, ni vivido como nos consta, a no hallarse sus escritos y argumentos en consonancia con tan estimable bien. Y lo leí todo entero con mucha atención y piedad» [51]. Además, la comparación con el prólogo de san Juan también presenta importantes lagunas ya que, junto a las semejanzas, también encontramos ausencias evidentes y fundamentales, por ejemplo todo lo referido a la Encarnación y a la Redención, aspecto éste expresamente rechazado por los seguidores de Plotino. Por eso, Agustín puede afirmar que, tras la lectura de los neoplatónicos, todavía no conoce en que consiste el misterio de la Encarnación. Esto no se lo proporcionó la filosofía neoplatónica ni lo facilitó su pensamiento: «Yo entonces juzgaba de otra manera, sintiendo de mi Señor Jesucristo tan solo lo que se puede sentir de un varón de extraordinaria sabiduría, a quien nadie puede igualar. Sobre todo parecíame haber merecido de la divina Providencia en favor nuestro una tan gran autoridad de magisterio por haber nacido maravillosamente de la Virgen, para darnos ejemplo de desprecio de las cosas temporales en pago de la inmortalidad. Mas qué misterio encerraran aquellas palabras: El Verbo se hizo carne, ni sospecharlo siquiera podía» [52].

Existen también otros puntos de divergencia, como por ejemplo la justificación de la idolatría por parte de los neoplatónicos [53].

[50] *De beata vita*, 1,4.

[51] *Contra Acad.* 2,2,5.

[52] *Conf.* 7,19,25; cf. *Contra Acad.* 3,43. En *Serm.* 246,4, se refiere a Fotino, que sólo admitía al Cristo hombre. Trapè dice que no se trata de un rechazo consciente de la doctrina de la Iglesia, sino de ignorancia: A. TRAPÉ, *Introduzione*... XXXVI. Courcelle dice que sí era consciente y se apoya en otros textos agustinianos contemporáneos a las Confesiones que hacen referencia a diversas polémicas con los filósofos que no aceptaban la divinidad de Cristo, por ejemplo en *De consensu Evangelistarum* 1,7,11: P. COURCELLE, *Les Confessions*..., 33-42.

[53] Cf. *De Civitate Dei* 8,1 y 12.

4.2. Habitar en la eterna Verdad

Hablar de las Confesiones entre el neoplatonismo y el cristianismo, no supone ni pretende situarlas equidistantes entre estos dos polos. Hay una decidida opción cristiana y una honesta reflexión, habiendo asumido los postulados fundamentales de la fe católica. Tampoco hay una oposición entre neoplatonismo y cristianismo. Y ni siquiera podernos admitirlos como momentos sucesivos de la conversión de Agustín. No son dos momentos separados e inconexos, sino dos aspectos de una síntesis cultural [54], que forman un todo sin exclusiones aunque con una supremacía cristiana.

Es cierto que en su ardiente ansia por la verdad, Agustín trata de conciliar fe y razón, sin embargo no es menos cierto que busca más un medio de liberación de su espíritu, que un sistema filosófico entendido como conjunto de verdades. Por eso, como han sindicado varios autores, en lo que se refiere al neoplatonismo Agustín da más importancia al método que al contenido [55].

Por último sólo queda preguntarnos por la pervivencia del neoplatonismo pasado por el filtro del agustinismo. Sabemos de su enorme influencia en la teología y en la espiritualidad e incluso en el pensamiento cristiano en general [56], tal vez debido precisamente a lo mismo por lo que se interesó Agustín: la posibilidad de presentar el cristianismo con un andamiaje filosófico aceptable. En cuanto al contenido, la síntesis agustiniana de raigambre neoplatónica expresada en la tríada compuesta por la unidad como presupuesto, la interioridad como camino y la contemplación como meta son y siguen siendo válidas. En todo caso, se trata de una opción metodológica que, siguiendo el ejemplo de san Agustín, debe asumirse con un claro criterio de las medidas y de las prioridades. Si se olvida éste, con frecuencia nos plantearemos múltiples problemas

[54] P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessis de saint Augustin*. Paris 1968, 252; R. JOLIVET, *Saint Augustinet le néo-platonisme chrétien*. Paris 1932; ID., Essai sur rapporto entre le penseé grecque et le pensecé chretienne, Paris 1955, 100-101; A. MANDOUZE, *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*. Paris 1968, 473.

[55] Cf. M. F. SCIACCA, *S. Augustin et le Néoplatonisme*. Louvain 1954, 52-53; A. MANDOUZE, *Saint Augustin*...,474.

[56] Baste recordar su influencia en personajes tan importantes en la cultura cristiana Occidental como Boecio, Juan Escoto Eriúgena (traductor del Pseudodionisio Areopagita), y diversos miembros de las escuelas de Chartres y San Víctor, sin olvidar su presencia en el ámbito eminentemente filosófico hasta Bergson, entre otros. Cf. W. BEIERWALTERS (ed.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*. Darmstadt 1969; J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*. Paris 1948; P. HENRY, *Plotin et l'Occident*. Louvain 1934.

casi nunca reales, auténticos fantasmas que dificultarán nuestra investigación de la verdad [57].

«Oh Verdad, tu presides en todas partes a todos los que te consultan, y a un tiempo respondes a todos los que te consultan, aunque sean cosas diversas. Claramente tú respondes, pero no todos oyen claramente. Todos te consultan sobre lo que quieren, mas no todos oyen siempre lo que quieren. Óptimo ministro tuyo es el que no atiende tanto a oír de ti lo que él quisiera cuanto a querer aquello que de ti oyere» [58].

[57] «Los fantasmas son imágenes extraídas por los sentidos corporales de las formas de los cuerpos, las cuales es muy difícil depositarlas en la memoria tal como fueron recibidas, o dividirlas o multiplicarlas, o abreviarlas, o contraerlas o dilatarlas, u ordenarlas o desordenarlas, o figurarlas de algún modo con la obra de la imaginación; pero resulta muy difícil evitarlas y precaverse de ellas en la investigación de la verdad»: *De vera religione* 10,18.

[58] *Conf.* 10,26,37.

Proportio habens medium duoque extrema. A média aritmética e a média harmónica nas *Confissões*, de Santo Agostinho

Fernando Afonso Andrade Lemos
Escola Secundária Eça de Queiroz (Lisboa)

«A imaginação poética distingue-se
pelos dons da imagem e do Número»

(Paul Claudel)

1. Introdução

Se a *Cidade de Deus* constitui a «obra mestra» [1] do génio agostiniano, podemos afirmar que as *Confissões* formam a obra inimitavelmente máxima e profunda do intimismo, não passivamente memorialista, mas, sobretudo, motivante e actuante de Santo Agostinho. Por isso, são tanto menos as *Confissões* de um bispo africano do Império Romano moribundo para tanto mais o serem de toda a alma, de todos os tempos, anelando pela união com o Divino.

Santo Agostinho foi santo e «rector»; ou melhor, um santo «rector». Daí a aliança do conteúdo com a forma, numa síntese perfeita de máxima mestria. E se muitos — os teólogos — se debruçam sobre o conteúdo, poucos chamam a atenção para aspectos formais, sobretudo os de estrutura e significado numérico.

Vários estudos, porém, vêm surgindo acerca do significado de alguns nú-

[1] P. 16 do *«Prologo a las Confesiones»* da edição da BAC., 8.ª ed., edição crítica e anotada por Angel Custódio Vega O.S.A., Madrid, 1991.

meros empregues pelo Bispo de Hipona, no decorrer da sua obra [2]. Não constatei, no entanto, qualquer tratado sobre o emprego chamada Divina Proporção ou de Centro Aritmético. Sem querer imiscuir-me na sombra desses investigadores ou no génio dos pensadores da obra agostiniana, ousei timidamente procurar aqueles dois centros em *Confissões* e discorrer sobre outras questões numéricas que servirão de ponto de partida.

2. Partidas base

2.1. O problema do número de Livros de *Confissões*

As *Confissões* constituem uma obra dividida em 13 Livros. Tal é o projecto que Santo Agostinho determinou. O cap. 6 do II Livro das «Retractationes» estabelece o número de Livros, a estrutura visível e o significado das Confissões: «Os 13 livros das minhas 'Confissões' louvam a Deus justo e bom, pelos meus males e pelos meus bens e despertam o humano entendimento e coração para Ele. No que se refere a mim, produziram-me este efeito quando as escrevi e produzem-me agora quando as leio. Não sei o que outros sentirão a partir delas; o que sei é que agradaram e agradam a muitos irmãos. Do livro primeiro ao décimo tratam de mim; nos três últimos, tratam das Santas Escrituras, acerca do que se encontra escrito: 'No princípio fez Deus o céu e a terra' até 'o descanso de sábado'.» [3]

Tal é o significado do número 13. Com efeito, exprime «a passagem para

[2] Não tornando os demais despiciendos, gostaria, *verbi gratia*, de salientar os seguintes: Mayor, J.E.B., *Numerus quadratus solidus, a «cube number»*, Classical Review, 1910, 238-239; Berroyard, Marie-François, *La Symbolique augustinienne des nombres 10, 40 et 50*, B.A. 72, Paris 1977, 719--722; Berroyard, Marie-François, *Le nombre dans la Trinité*, Note compl. 15, BA 73a, Paris 1988, 478-479; Cilleruelo, Lope, *Origen del simbolismo del número siete en San Augustín* La Ciudad de Dios 165 (1953), 501-511; Hadot, Pierre, *La notion de nombre infini chez saint Augustin*, Annuaire de l'École pratique des Hauts Études, Ve section, Sciences religieuses 74 (1967-68) 176-181; Quacquarelli, Antonio, *Le scienze e la numerologia in St. Agostino*, Vetera Christianorum 25 (1988), 359-379; Tuesta, Víctor, *Eficacia del Número, según San Agustín*, Estudio Agustiniano 3 (1968), 81-107; Velez, P.W., *El número Agustiniano*, Religión y Cultura 15 (1931), 139-196;

[3] In Las Confessiones, BAC, Adenda, p. 607
«Confessionum mearum libritredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum; interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur, et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus se multum placuisse et placere scio. A primo usque ad decimum de me scripti sunt; in tribus ceteris, de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: 'In principio fecit Deus caelum et terram', usque ad sabbati requiem.»

um plano superior da existência» [4], a «morte de si mesmo» [5] e o «renascimento espiritual» [6].

Esta afirmação do Santo tão estruturalmente linear não impediu alguns editores de só incluirem na obra os 10 primeiros livros; no entanto, para o nosso trabalho respeitamos e seguimos a vontade do autor. Como se verá, separar os 3 últimos livros é matar a intenção e o significado das *Confissões*.

2.2. O número dos Capítulos dos 13 Livros

O número de capítulos não é constante, varia de livro para livro, conforme se pode ver no seguinte quadro:

Livros	Capítulos
I	20
II	10
III	12
IV	16
V	14
VI	16
VII	21
VIII	12
IX	13
X	43
XI	31
XII	32
XIII	38

Um olhar mesmo rápido permite constatar dois factos:
— a extensão do Livro X, o maior de todos;
— um corte nítido em número de capítulos entre os nove primeiros capítulos e os quatro últimos.

Se, agora, somarmos os números de capítulos de cada uma das divisões concluídas na alínea anterior, e se obtivermos a média, verifica-se o seguinte:

Livros	N.º de Capítulos	Média
I-IX	134	14.8
X-XIII	144	36.0

[4] François-Xavier Chaboche, *Vida e Mistério dos Números*, Hemus, S. Paulo, p. 169.
[5] *Idem, ibidem*, p. 170.
[6] *Idem, ibidem*, p. 170.

A soma dos capítulos dos 9 primeiros livros totaliza 134, um número não referenciável nos Dicionários de Símbolos e obras de simbólica numérica. Por isso, deve proceder-se à sua leitura para a compreensão do significado.

A leitura de 134 (1 + 3 + 4 = 8) é 8. «Selon saint Augustin, toute action, en cette vie, se rapporte au chiffre 4, ou encore à l'âme dont le nombre est ternaire. Au-delà du 7e jour, vient de 8e qui marque la vie des justes et la condamnation des impies.» [7] Daí que os 9 primeiros Livros nos contem a história da sua vida e da sua conversão: «l'ordre, l'equilibre et la création née dans le chaos» [8].

No que respeita ao número resultante da soma dos capítulos dos 4 últimos Livros, 144, o significado surge mais conhecido e evidente. Salta à memória o número dos eleitos no *Apocalipse* atribuído a João: 144.000. Ora 144 é o número da perfeição, o número da eleição, o número da criação (o 12, base de 144, relaciona-se com a criação, sobretudo, de uma religião ou doutrina. Veja-se, a título de exemplo, os 12 filhos de Jacob, os 12 Apóstolos e, posteriormente a Agostinho, os 12 Imans do muçulmanismo). Cento e quarenta e quatro, na voz de Paul Claudel, exprime «la plénitude qui exclut toute autre chose qu'elle-même» [9]. Esta plenitude goza-a a alma convertida na contemplação da Trindade.

A estas ideias, confirma-as a leitura do número 144: 9 que «semble être la mesure des gestations, des recherches fructueuses et symbolise le couronnement des efforts, l'achèvement d'une création.» [10] Exprime igualmente a plenitude, mas também o carácter continuamente criador a partir do caos.

2.3. O carácter excepcional do «Livro X»

Ao desdobrar-se por 43 capítulos, o Livro X assume um carácter extraordinário na estrutura da obra. A sua leitura (4 + 3 = 7) conduz-nos ao número 7 — o número da ligação do céu (o 3) com a terra (o 4), ou seja, o número da

[7] Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, «Huit» in *Dictionnaire des Symboles*, Seghers, Paris, 1974, III v., p. 38 e segs.
[8] *Idem, Ibidem.*
[9] Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, «Douze», in *Dictionnaire des Symboles*, Seghers, Paris, 1974, II v., p. 209 e segs.
[10] Robert Jacques Thibaud, «Nombres» in *Dictionnaire de Mythologie et de Symbolique Romaine*, editions Dervy, Paris, 1988, p. 252.

criação total (criação física + descanso) que permite o relacionamento entre Deus e o Homem. Por outro lado, o número 7 relaciona-se com as notas musicais e com os planetas antigos, o que possibilita desde já uma perspectiva pitagórica.

O número 7 «simboliza o triunfo da iniciação no fim da sua busca» [11], «a reintegração da matéria e do espírito, do tempo e da eternidade, em uma unidade única e reconciliada.» [12] Tais significados figuravam já no Império Romano, onde, de uma forma geral, o número 7 exprimia «la maîtrise et la complétude.» [13]

Estas ideias estavam presentes no pensamento de Agostinho de Hipona. Com efeito, afirma no excerto das Retractaciones transcrito que o X livro é o último que fala dele. Dele, da sua conversão e da sua fruição do Divino — acrescentamos. Daí que tenha imprimido a este livro um carácter especial: este Livro funciona como um «rappel», um resumo de toda a trajectória do Santo para a metanóia.

Por ser o 10.º livro não se esgota aqui a sua simbólica; pelo contrário: assume uma importância vastissima no campo pitagórico, como adiante versarei. Gostaría de chamar a atenção para o facto de 10 ser o número do homem de 3: $10 = 3^2 + 1$. Não será coincidência o facto de Agostinho dar à obra 13 Livros? Se o dez é o número do Homem e se este é criado à imagem e semelhança de Deus, Trindade Santíssima, que número poderia exprimir tão perfeita e subtilmente a união do Criador com a Criatura? [14]

2.4. A Tetraktis pitagórica

Pela importância atribuída ao número 10 constata-se a possibilidade da presença de Pitagorismo. Convém perguntar: obedecerão os 10 primeiros livros de Confissões à Tetraktis?

Afirma Georges Jouven [15]: «Pitágoras tendo descoberto que as divinas regras da música eram dominadas pelas relações entre os quatro primeiros núme-

[11] François-Xavier Chaboche, op. cit., p. 141.
[12] François-Xavier Chaboche, op. cit., p. 143.
[13] Robert Jacques Thibaud, op. cit. ibidem.
[14] Foi, na verdade, D. Neroman quem definiu os «números do Homem com a fórmula n2 + 1, cuja utilização e simbólica não repugna à teoria pitagórica.
[15] Georges Jouven, *Les nombres cachés*, Esotérisme arithmologique, p. 112 (Tradução própria).

ros, os números divinos, sendo estes, por outro lado, os elementos constitutivos da década

$$1 + 2 + 3 + 4 = 10$$

tornou esta década, a que chamou Tetraktis (etimologicamente, grupo de 4 números) o suporte universal da harmonia do Mundo.

A década que exprime a criação do Homem e dos seus dez dedos tornou-se para a antiguidade o número correspondente do Universo.» [16]

A relacionação da Tetraktis com os 4 elementos permite estabelecer o seguinte esquema:



Em *Confissões* constatamos o respeito que o Santo manifestou por esta estrutura nos 10 primeiros livros. Os 4 primeiros livros descrevem-nos a sua vida desde a Infância (Livro 1), a Adolescência (Livro 2), os Estudos (Livro 3) até à profissão obtida de Professor (Livro 4). É a terra, o trabalho da terra que é o homem físico. Os 3 livros seguintes situam-nos o Santo em Roma e Milão (Livro 5), as Ligações Sociais (Livro 6) — e aí Agostinho narra-nos o amor da mãe, o facto de se sentir amado, e, também, o amor dos amigos —, e o problema de Deus e do Mal (Livro 7). Agostinho está na água como um barco batido pelas ondas entrechocantes, por um lado; e, por outro, como um ser que começa a procura de Deus, emergindo da bolsa das águas. Uma caminhada para a metanóia, poderíamos concluir. O Livro 8 fala-nos da sua conversão e o Livro 9 refere-se ao seu Baptismo. Significam o ar, a acção do Espírito, o conhecimento supremo, a sabedoria. Repare-se que no Livro 9 Agostinho renuncia ao professorado — começado no Livro 4 (o último da Terra) — e regressa a Milão, como se o Livro 9 constituisse o Terminus da obra começada no Livro 5, o primeiro da Água.

O Livro 10 é o livro excepcional, onde tudo é lembrado e unido em Deus, Criador de tudo, atracção de tudo que tudo alimenta. É o fogo, o elemento da vida que se constata no interior de cada ser. Como afirma Santo Agostinho, logo no início deste Livro: «Fazei que eu Vos conheça, ó Conhecedor de mim mesmo, sim, que Vos conheça como de Vós sou conhecido.

[16] Georges Jouven, idem, ibidem.

Ó virtude da minha alma, entrai nela, adaptai-a a Vós, para a terdes e possuirdes sem mancha nem ruga.» [17]

Pode, agora, estabelecer-se a seguinte equivalência dos capítulos com a Tetraktis:

10
O encontro de Deus
8 9
a conversão o baptismo
5 6 7
Em Roma e Milão Entre amigos A caminho de Deus
1 2 3 4
Infância Adolescência Estudos Professorado

E conclui-se pela estrutura pitagórica dos 10 primeiros Livros.

2.5. A Trindade Cristã

Santo Agostinho, como já ficou referido, dá um sentido próprio aos três livros últimos, sentido esse que pode equacionar-se do seguinte modo:

Livro 11 Tempo/Eternidade
Livro 12 Criação/Matéria
Livro 13 Conversão/Regresso a Deus

Estes três livros dão uma visão circular à criação. Por outro lado subdividem-se num ternário de conteúdo, ternário esse que prognostica a Santissíma Trindade.

«Eis que me aparece, como um enigma, a Trindade. Sois vós, meu Deus, pois Vós, Pai, criaste o céu e a terra no princípio de nossa Sabedoria, que é a vossa Sabedoria que de Vós nasceu, igual e coeterna connosco, isto é, no vosso Filho.» [18]

[17] «Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam *sicut et cognitus sum*. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas *sine macula et ruga*.» (L. X, I, 1)
Para a determinação dos Livros na estrutura Tetráktica baseei-me na titulação que Ambrósio de Pina determinou para a tradução em Português, da Livraria Apostolado da Imprensa, a pensar conforme ao conteúdo e sintetizante.

[18] «Ecce apparet mihi in aenigmate Trinitas, quod es, Deus meus, quoniam tu, pater, in principio sapientiae nostrae, quod est tua sapientia de te nata aequalis tibi et coaeternae, id est in filio tuo, fecisti *caelum et terram*.» (L. XIII, V, 6)

E Santo Agostinho estabelece uma relação entre as Pessoas Divinas: «No vocábulo *Deus*, eu entendia já que o Pai que criou todas as coisas; e pela palavra *Princípio* significava o *Filho*, no qual foi criado pelo Pai. E, como eu acreditasse que o meu Deus é Trino, procurava a Trindade nas vossas Escrituras e via que o vosso Espírito *pairava sobre as águas*. Eis a vossa Trindade, meu Deus: Pai, Filho e Espírito Santo.» [19]

Estas asserções permitem concluir que o Livro XI — o Livro que fala da Eternidade — se refere essencialmente a Deus Pai; o Livro XII — que relata a criação da Matéria, do Céu e da Terra — se pode reportar a Deus Filho, pois nele o céu e a terra foram feitos; o Livro XIII ao Espírito Santo, pois é Ele quem eleva o homem até Deus Trindade Santíssima [20] Sintomático se torna o facto de o Livro XIII falar nos «Dons do Espírito Santo» (cap. VII), no «Peso do Amor» (cap. VIII) [21], para terminar com este pensamento: «Nós, agora, somos inclinados a praticar o bem, depois que o nosso coração o concebeu, inspirados pelo Espírito Santo.» [22]

Pela acção do Espírito Santo, Santo Agostinho — e todo o homem — pode entoar a Palinódia: «O meu amor é o meu peso. Para qualquer parte que vá, é ele que me leva. O vosso dom inflama-nos e arrebata-nos para o alto. Ardemos e partimos. Fazemos ascensões no coração e cantamos o *cântico dos degraus*. É o vosso fogo, o Vosso fogo benfazejo que nos consome enquanto vamos e subimos para a paz da Jerusalém celeste. *Regozijei-me com aquilo que me disseram: Iremos para a casa do Senhor*. Lá nos colocará a boa vontade para que nada mais desejemos senão permanecer ali eternamente.» [23]

Se nos primeiros dez livros, Santo Agostinho fala de si próprio, porém numa visão pitagónica, agora conclui com uma manifestação do poder criador divino — uma visão Cristã, uma visão da Trindade Santíssima. Agostinho alia,

[19] «Et tenebam iam patrem in Dei nomine, qui fecit haec, et filium in principii nomine, in quo fecit haec, et Trinitatem credens Deum meum, sicut credebam, quaerebam in eloquiis sanctis eius, et ecce *spiritus* tuus *superferebatur super aquas*. Ecce Trinitas, Deus meus, Pater et Filius et Spiritus Sanctus» (L. XIII, V, 6)

[20] Como se pode ver em Livro XIII, IX.

[21] Os títulos, como já ficou dito, pertencem à tradução portuguesa de *Confissões*, feita por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, edição da Livraria Apostolado da Imprensa.

[22] «Et nos alio tempore moti sumus ad bene faciendum, posteaquam concepit de spiriu tuo cor nostrum.» (L. XIII, XXX, 53)

[23] «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 voluntas bona, ut nihil velimus aliud quam permanere in aeternum.» (L. XIII, IX, 10)

deste modo, o pitagonismo com o cristianismo, originando a síntese neo-platónica de *Confissões*.

3. O Número de Ouro

3.1. Noção do Número de Ouro ou Proporção Áurea

Na bela tapeçaria que reproduz um desenho de Almada Negreiros e que pode ser vista no hall da entrada do Tribunal de Contas, em Lisboa, surge a definição do Número de Ouro da autoria de Campanus de Novara: «Proportionem habentem medium duoque extrema» («Proporção que tem o meio e os dois extremos»).

Esta noção baseia-se em estudos que começaram a ser desenvolvidos pela escola pitagórica e que Arquitas de Tarento legou a Platão.

À proporção denominada de «média e extrema razão» também se chamou «secção áurea» — a «Die Stetige Proportion» [24] dos alemães que a definem, em tradução espanhola, de «la rasón entre la suma de dos magnitudines consideradas y una de ellas (la mayor) es igual a la razón entre ésta y la outra (la menor).» [25]

Ou seja: pode seccionar-se a recta $\overline{AB}$

A ——————————— B

na seguinte proporção:

A ——————— C ——————— B

$$\frac{AB}{AC} = \frac{AC}{CB}$$

Daqui se obtem a «invariante» mais célebre que a Antiguidade nos deixou, a que Fray Luca Paccioli di Borgo chamou de «divina proporção» e a que Matila Ghyka atribuíu, como símbolo, a letra grega φ:

$$\varphi = \frac{1 + \sqrt{5}}{2} = 1{,}618$$

O Número de Ouro possui bastas e curiosas particularidades. Entre elas convém salientar:

[24] Matila C. Ghyka, *El Numero de Oro*, I v. Los Ritmos, p. 29.

[25] Matila C. Ghyka, *El Numero de Oro*, I v. Los Ritmos, p. 29.

• a «serie φ»
Partindo de
$\varphi^2 = 2{,}618 \ldots \varphi = 1{,}618 \ldots 1/\varphi = 0{,}618$
pode formularizar-se a seguinte progressão geométrica:
$1, \varphi, \varphi^2, \varphi^3 \ldots \varphi^n$
em que «todo termino es igual a la suma de los precedentes.» [26]
• o simétrico da raiz negativa ser a inversa da raiz positiva

$$\frac{1}{\frac{1+\sqrt{5}}{2}} = -\frac{1-\sqrt{5}}{2} = 0{,}618$$

Pode referir-se aqui que a atração que este número exerceu sobre os espíritos foi o facto de o inverso ser igual ao simétrico do conjugado de φ:

$$\frac{1}{\varphi} = \bar{\varphi}$$

• a relação com a unidade:
a razão do simétrico da raiz negativa sobre a unidade é igual à unidade sobre a raiz positiva:

$$\frac{-0{,}618}{1} = \frac{1}{1{,}618}$$

Não termina aqui o extenso rol de características e particularidades do número de ouro. No entanto, salienta-se que para cálculos aplicados a obras literárias, pictóricas ou outras, torna-se mais fácil lidar com o valor 0,618, dado que a sua multiplicação pelo número de livros, capítulos ou versos (a título de exemplo) localiza de imediato o centro áureo, sem o recurso à subtracção devida do total no caso de aplicação de 1,618.

3.2. Os inícios do Número de Ouro

Ao olhar para o seu corpo ou para a Natureza que o rodeava o homem constatou a existência de determinadas relações entre medidas. E nas suas obras

[26] Matila C. Ghyka, *El Numero de Oro*, I v. Los Ritmos, p. 29,30.

procurou aplicá-las. Surgiu, nesse momento a utilização empírica das proporções a que Pitágoras tanto se dedicaria.

«Pythagore, en inventant le mot «Cosmos» pense en un univers bien ordonné par les nombres c'est-à-dire hamonieusement créé et ordonné par le créateur. (...) Il doit y avoir accord entre l'univers, le temple et le corps humain;» [27]

De todo o trabalho intelectual de Pitágoras importa referenciar alguns elementos para o tema em colação. São eles: o pentagrama, a noção de proporção.

• Símbolo do microcosmo, o pentagrama é igualmente símbolo da Pêntada ou do Amor. Constituía a contrasenha secreta dos pitagóricos [28]. Por isso, a Pêntada, metade e imagem condensada da década, era dedicada a Afrodite, deusa do amor gerador. O 5 une o 2, número par e feminino, com o 3, número ímpar e masculino. Pitágoras comulava a pêntada com as noções de harmonia, equilíbrio na saúde e na beleza, que podem contemplar-se no corpo humano, projecção da Alma no mundo material [29].

• Embora Euclides nos tenha transmitido a noção rigorosa da razão e proporção ao enunciar que «Razão é a relação qualitativa no que se refere à dimensão entre duas grandezas homogéneas» [30] e que «a proporção é a igualdade de razões» [31], sabe-se que Pitágoras conhecia a média aritmética, a média geométrica e a média harmónica.

É nesta última que entronca a noção de proporção contínua, baseando-se no «Princípio de Economia: «Entia non sunt multiplicanda» [32] e que pode definir-se do modo seguinte: «A razão entre a soma de duas grandezas consideradas e uma delas (a maior) é igual à razão entre esta e a outra (a menor).» [33] A esta razão, séculos volvidos, Frai Luca Paccioli atribuirá ao nome de «divina proporção».

A proporção contínua permitia o traçado geométrico, que aparece já pelo séc. V a.C., como aperfeiçoamento do traçado aritmético [34] e o rectângulo dinâmico cuja noção se segue: «On appelle rectangle dynamique un rectangle

[27] Jean-Pierre Bayard, *Symbolisme maçonnique traditionnel*, I, p. 145.
[28] Matila C. Ghyka, *El Numero de Oro*, Iv, p. 41.
[29] Matila C. Ghyka, *El Numero de Oro*, Iv, p. 40.
[30] Matila C. Ghyka, *El Numero de Oro*, Iv, p. 27 (tradução-própria).
[31] Matila C. Ghyka, *El Numero de Oro*, Iv, p. 27 (tradução própria).
[32] Matila C. Ghyka, *El Numero de Oro*, Iv, p. 28.
[33] Matila C. Ghyka, *El Numero de Oro*, Iv, p. 29.
[34] Georges Jouven, *L'architecture cachée*, p. 65.

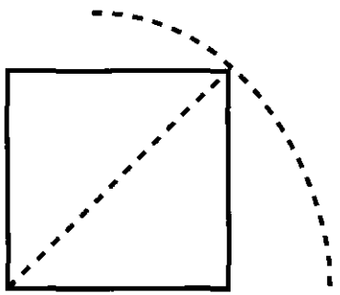
dont les côtés sont égaux ou proportionnels, l'un à l'unité, l'autre à le racine carrée des nombres entiers» [35].

Surge, então, a categoria de números que hoje apelidamos de irracionais, mas que Platão denomina de δυναμεῖ συμμετρόι [36], «Les nombres commensurables eu puissance» [37]. Encontra-se, neste campo, a $\sqrt{5}$. E é no tema de $\sqrt{5}$ que se inclui o rectângulo de Ouro ou rectângulo φ.

Platão divulgou os segredos de Pitágoras, pelo menos em parte, na sua obra *Timeu*. Ambos, em épocas diferentes receberam-nos dos Egípcios que já trabalhavam com uma porporção cuja solução apresentava resultados muito próximos aos do número de ouro: a relação 5/3 que era elucidada pelo problema do grão de trigo, do rato e do gato [38]. Esta proporção, que vigorou, desde então, permitia, no terreno, uma mais fácil operatividade e o resultado era sensivelmente semelhante. Mais tarde na História, Fibonacci retomá-la-á.

Será, no entanto, Euclides quem divulgará a construção da secção áurea. O material utilizado era o mais elementar e corriqueiro: régua e compasso.

Estabelecido um quadrado, abre-se o compasso à dimensão da diagonal e traça-se um arco de circunferência:



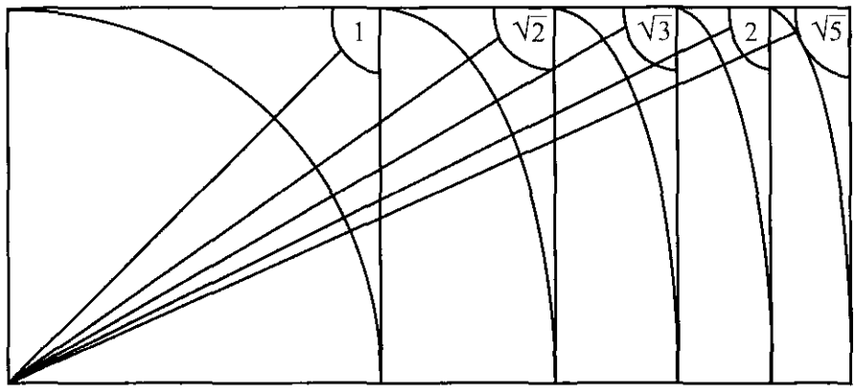
Prolongando a base do quadrado, baixa-se de seguida uma perpendicular à intersecção do arco traçado com o prolongamento da base.

Prolonga-se o lado superior do quadrado e com o compasso aberto até à intersecção da vertical obtida com o prolongamento do lado superior traça-se novo segmento de arco.

[35] Georges Jouven, *L'architecture cachée*, p. 71.
[36] Georges Jouven, *L'architecture cachée*, p. 75.
[37] Georges Jouven, *L'architecture cachée*, p. 75.
[38] Georges Jouven, *L'architecture cachée*, p. 301.

A operação repete-se. À terceira perpendicular à do prolongamento da base obtem-se o quadrado duplo. A perpendicular seguinte determina a $\sqrt{5}$ [39].

Obtem-se, deste modo, o rectângulo $\sqrt{5}$. E acrescenta Jeorge Jouven: «Une fois encore les Anciens, pour qui le nombre 5 constituait un senil et un pivot, ont adopté un système limitant leur jeu aux cinq premiers nombres; mais ce qu'ils ont fait intuitivement, sans doutre poussés par l'expérience, les mathématiciens modernes l'ont justifié par le calcul théorique» [40].



3.3. A tradição pitagórica no Império Romano

Na Itália romana manteve-se desde sempre a tradição pitagórica. Vitrúvio, nascido por volta de 88 a.C., cultivou-a Algumas instituições copiaram-se, conforme nos elucida Cícero no seu *Sonho de Cipião*. Em outra obra, o *De Republica*, garante mesmo Platão como herdeiro espiritual de Pitágoras. Era Roma, então, uma cidade ávida de tudo o que se referenciasse a pitagorismo e neopitagorismo, ambiente que, pelo Mediterrâneo, se expandia a partir de Alexandria.

Segundo Carcopino, «No século que marca o começo da era cristã, o pitagorismo atrai em todo o horizonte intelectual os que, tanto pelo vazio dos santuários do Estado como pelo torvelinho dos átomos de Lucrécio, se afogavam, ávidos da verdade.» [41]

Foram pitagóricos, confirmados por si próprios ou por opinião alheia, Var-

[39] Georges Jouven, *L'architecture cachée*, p. 73.
[40] Georges Jouven, *L'architecture cachée*, p. 73; Gostaria de manifestar aqui a minha gratidão ao Departamento de Ciências Exactas do Colégio S. João de Brito, em especial às Exmas. Senhoras Dras. Dulce Morais Dias e Ana Júlia Portugal Dias, pelos esclarecimentos prestados no que se refere ao número de Ouro e verificação dos cálculos.
[41] in Matila C. Ghyka, *El Número de Oro*, II v. p. 33.

rão, P. Nigídio Fígulo, Séneca, Statílio Tauro. Conhece-se o problema que constitui para o Cristianismo nascente a palavra de Apolónio de Tiana e de Simão o Mago. Não ficou por Roma, somente, o culto pitagórico; avançou para o Norte de África, onde aliás se situava Alexandria. Juba II, casado com Cleópatra Selene, filha de Marco António, seguia-o.

O neopitagorismo uniu-se ao neoplatonismo numa harmonia superior. A partir de então informou toda a cultura ocidental, desde a Pérsia à orla atlântica, desde as terras boreais aos limites sul do islamismo, ganhando novos horizontes conforme a direcção expansionista das culturas do livro.

O jovem Agostinho, professor de retórica e maniqueu, dominava certamente o pensamento neopitagórico.

3.4. O significado do Número de Ouro

O número de Ouro procurava formular e transmitir a ordenação do caos pelo verbo divino, a criação da Natureza e do Homem, a harmonia que deve existir entre o Homem e Deus, o equilíbrio que transmite o Belo e o Perfeito.

Numa obra, o Número de Ouro exprime a sua alma, o ponto mais intenso, o momento que permite a realização do Herói.

3.5. A proporção áurea no tempo de Santo Agostinho

Para a determinação de φ; e da média aritmética em *Confissões*, penso que Agostinho, dominando as noções pitagóricas, aplicou na estrutura de *Confissões* não a fórmula como vigora actualmente, mas a proporcionalidade de 5 por 3. Agostinho era óptimo rector, mas os seus conhecimentos em geometria e matemática não eram profundos. Por isso, a meu ver, seguiu a operacionalidade mais prática do conceito.

Como aqui, neste caso?

No caso dos Livros somou cinco vezes o total de capítulos e, obtido este, achou-lhe a terça parte. (Hoje diríamos mais facilmente: multiplicou por cinco e dividiu por três. No entanto, devemos imaginar-nos no Império Romano, operando com os números romanos, onde era quase impossível lidar com a feitura da multiplicação e divisão).

Assim:

13 + 13 + 13 + 13 + 13 = 65;

a terça parte de 65 corresponde a 21,6.

Obtem-se um número superior ao total de livros. Subtraia-se, então, a este número o total de livros:

21,6 — 13 = 8,6;

ou seja, o Centro Áureo corresponde ao livro 8.

Para os subcentros áureos procede-se igualmente. Para o primeiro aplica-se a mesma proporção mas aos 8 capítulos primeiros:

8 + 8 + 8 + 8 + 8 = 40 cuja terça parte corresponde a 13,3.

Subtraindo 8 a este total, obtem-se 5,3 — o capítulo que contém o primeiro subcentro áureo.

No que respeita ao segundo subcentro áureo deve proceder-se do seguinte modo:

13 — 8 = 5;

5 + 5 + 5 + 5 + 5 = 25, cuja terça parte é 8,3

Subtrai-se, de seguida, a este total o número de livros:

8,3 — 5 = 3,3

Soma-se finalmente este resultado ao centro áureo:

8,6 + 3,3 = 11,9

O Livro 11 corresponde ao segundo subcentro áureo.

Pode estabelecer-se o seguinte quadro:

	1' φ/2	φ	2' 2/φ
Livros	V	VIII	XI

em que

$$\frac{\text{XIII}}{\text{VIII}} = \frac{\text{VIII}}{\text{V}},$$

a que correspondem a razão 1,6 — número muito próximo do valor actual.

3.6. O centro áureo em *Confissões* (aplicado aos Livros)

Constata-se, portanto, que o Centro Áureo, em *Confissões* corresponde ao Livro VIII.

Neste livro, Santo Agostinho começa por exclamar, depois de uma invocação dirigida a Deus a pedir que «recorde e confesse, em acção de graças, as vossas misericórdias para comigo!» [42]: «As vossas palavras tinham-se gravado

[42] «Recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me.» (VIII, I, 1)

no íntimo do meu coração. Vós cercáveis-me de todos os lados» [43] — uma linguagem militar que evoca, à distância de séculos, Santa Teresa de Ávila, ela própria uma admiradora indefectivelmente rendida ao percurso espiritual do Santo.

Santo Agostinho hesitava ainda: «tudo vacilava, porém, na minha vida temporal e o meu coração precisava de ser limpo do antigo fermento. O verdadeiro caminho, que é o Salvador, encantava-me, mas ainda me repugnava enveredar por seus estreitos desfiladeiros.» [44]

Como se vai operar a mudança no campo de uma repugna tão claramente assumida?

«Inspiraste-me então a ideia — que, no meu conceito julguei boa — de ir falar com Simpliciano, que eu tinha por um bom servo Vosso e em quem brilhava a Vossa graça. Ouvira dizer, além disso, que desde a juventude vivia devotadamente para Vós. Com efeito, já envelhecera, e, então longa idade, seguira sempre, com zelo ardente, o Vosso caminho. Devia ser um homem muito experimentado e instruído. Assim era, na verdade. Cria, por isso, falar com ele, das minhas inquietações, para que me descobrisse o modo de uma alma agitada como a minha adiantar no Vosso Caminho.» [45]

A situação agónica do futuro bispo de Hipona advinha-lhe da mulher, dos seus anseios pelo casamento: «Desagradava-me a vida que levava no mundo. Era para mim de grande peso, agora que as paixões e a esperança de honra e dinheiro, já me não animavam, como de ordinário, a sofrer tão pesada servidão. Sim, tudo isso já me não deleitava, em visão da Vossa doçura e da beleza da Vossa casa, que amei. Mas ainda estava tenazmente ligado à mulher. É certo que o Apóstolo [S. Paulo] não me proibia casar, não obstante encontrar-me a um estado melhor, porque queria ardentemente que todos os homens fossem como ele. Eu, porém, demasiado fraco, escolhia o lugar mais aprazível. Era só por isso que vivia de hesitações em tudo o mais, porque, parecendo coagido a

[43] «Inhaeserant praecordiis meis verba tua, et undique circumvallabar abs te.» (VIII, I, 1)

[44] «De mea vero temporali vita nutabant omnia et mundandum erat cor a fermento veteri; et placebat via, ipse Salvator, et ire per eius angustias adhuc pigebat.» (VIII, I, 1)

[45] «Est immisisti in mentem meam visumque est bonum in conspectu meo pergere ad Simplicianum, qui mihi bonus apparebat servus tuus et lucebat in eo gratia tua. Audieram etiam, quod a iuventute sua devotissime tibi viveret; iam vero tunc senuerat et longa aetate in tam bono studio sectandae vitae tuae multa expertus, multa edoctus mihi videbatur: et vere sic erat! Unde mihi ut proferret volebam conferenti secum aestus meos, quis esset aptus modus sic affecto, ut ego eram, ad ambulandum in via tua.» (VIII, I, 1)

entregar-me à vida conjugal, via-me também obrigado a incumbir-me de novas obrigações que não queria suportar.» [46]

Santo Agostinho encontra-se, pois, com S. Simpliciano que instruira e dirigira espiritualmente S. Ambrósio. Na conversa que os dois santos entabulam, S. Simpliciano felicita Santo Agostinho pela leitura de obras platónicas, que lhe haviam sido cedidas por Vitorino, em detrimento da leitura de outros filósofos considerados perniciosos. S. Simpliciano narrou ainda a vida e conversão de Vitorino — narração essa que Santo Agostinho reproduz. Compreende-se porquê: o itinerário espiritual e profissional de Vitorino projecta uma forte sombra de identidade no futuro Bispo de Hipona.

Além disso, como este afirma posteriormente, este exemplo — a ser seguido por muitos — tinha a função de servir de paradigma ao Santo:

«Logo que o Vosso servo Simpliciano me contou tudo isto de Vitorino, imediatamente ardi em desejos de imitá-lo. De facto toda a sua narração tinha esse mesmo fim em vista.» [47]

Mas o caminho da metanóia ainda encontrava alguns escolhos, como a luta entre o espírito e a carne, e a falta de uma vontade a cem por cento para seguir indefectivelmente a Cristo — «o peso do século» [48].

A libertação do desejo carnal manifesta-se a partir de uma visita feita por Ponticiano à casa onde Agostinho vivia com Alípio. Ponticiano conhecia o movimento monacal e deu a conhecer a Agostinho e Alípio a existência de um mosteiro fora dos muros de Milão. Neste mosteiro existiam elementos que, estando noivos na vida laica, haviam, de comum acordo — uns e outros — decidido consagrar-se ao Senhor.

A narrativa provocou uma forte luta no espírito de Agostinho. O exemplo dos dois casais de noivos acusava a sua morosidade em vencer os restos da sua concupiscência. Em luta interna consigo mesmo Agostinho retira-se para o jardim de sua casa em Milão, com Alípio, e aí, a sua alma debate-se violenta-

[46] «Mihi autem displicebat, quod agebam in saeculo, et oneri mihi erat valde, non iam inflammantibus cupiditatibus, ut solebant, spe honoris et pecuniae ad tolerandum illam servitutem tam gravem. Iam enim me illa non delectabant prae dulcedine tua et *decore domus tuae*, quam *dilexi*, sed adhuc tenaciter alligabar ex femina, nec me prohibebat apostolus coniugari, quamvis exhortaretur ad melius maxime volens omnes homines sic esse, ut ipse erat. Sed ego infirmior eligebam molliorem locum et propter hoc unum volvebar in ceteris languidus et tabescens curis marcidis, quod et in aliis rebus, quas nolebam pati, congruere cogebar vitae coniugali, cui deditus obstringebar.» (VIII, I, 2)

[47] «Sed ubi mihi homo tuus Simplicianus de Victorino ista narravit, exarci ad imitandum: ad hoc enim et ille narraverat.» (VIII, V, 10)

[48] «Sarcina saeculi» (VIII, V, 12)

mente na incerteza restante. Como consequência dessa atitude agónica, Santo Agostinho disserta contrariando-a, sobre a visão maniqueísta da natureza da alma humana: *Une tempête dans le crâne* — à boa maneira de Vítor Hugo. «Assim sofria e me atormentava acusando-me muito mais asperamente que de ordinário, rolando-me e revolvendo-me nas minhas cadeias até que totalmente estalassem, pois só tenuemente estava atado a elas. Mas enfim ainda estava preso» [49].

«Então, não poderás fazer o que estes e estas fizeram?» [50]

Como uma purificação última, Santo Agostinho, isola-se de Alípio e chora profundamente, debaixo de uma figueira — símbolo da vida passada estéril?

A voz, vinda de casa próxima, a lembrar a de uma criança, desperta-o. Repete-lhe «Toma e lê; toma e lê» [51], em forma de canção. S. Agostinho abre, então, as Espístolas de S. Paulo e o olhar assenta na Epístola aos Romanos, XIII, 13: «Não caminheis em glutonerias e embriaguez, nem em desonentidades e dissoluções, nem em contendas e rixas; mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne com os seus apetites.» [52]

«Não quis ler mais, nem era necessário. Apenas acabei de ler estas frases, penetrou-me no coração uma espécie de Luz serena e todas as trevas da dúvida fugiram.» [53] Eis o momento da metanóia total.

O sossego regressou. Alípio seguiu-o na fé. Santa Mónica, informada do acontecimento, exultou e louvou o Senhor.

E Santo Agostinho termina o Livro com um parágrafo que podemos denominar de palinódia:

«De tal forma me convertertes a Vós que eu já não procurava esposa, nem esperança alguma do século, mas permanecia firme naquela regra da fé em que tantos anos antes, me tinheis mostrado a minha Mãe. Transformastes a sua tris-

[49] «Sic aegrotabam et excruciabar accusans memet ipsum solito acerbius, nimis ac volens, et versans me in vinculo meo, donec abrumperetur totum, quod iam exiguo tenebar, sed tenebar tamen.» (VIII, XI, 25)

[50] «'Tu non poteris, quod isti, quod istae?'» (VIII, XI, 27)

[51] «'Tolle lege, tolle lege'» (VIII, XII, 29)

[52] «'Non in commissationibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudicitiis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis.'» (VIII, XII, 29)

[53] «Nec ultra volui legere nec opus erat. Statim quippe cum fine huiusce sententiae quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt.» (VIII, XII, 29)

teza numa alegria muito mais fecunda do que ela desejava, e muito mais querida e casta do que a que podia esperar dos netos nascidos da minha carne.» [54]

No Livro VIII, Santo Agostinho centra o momento da sua conversão, imediatamente antecedido das últimas causas próximas. [55] A sua conversão torna-se o Centro de Ouro, a Proporção divina que o homem pode assumir. Mas não se trata só de um significado particular, individual, por mais importante ou interessante que surja. Ao estabelecer a centralidade áurea no Livro VIII, S. Agostinho torna a sua conversão típica de todo o homem que pertenda a sua metanóia. No Império Romano, com efeito, o número 8 exprime a eternidade. Talvez deste significado se estabeleça a sua ligação com Cristo, já na Igreja Primitiva. Cristo, o que sofre e supera a provação, é eterno porque o Pai é eterno. Por isto, o número 8 remete para a atemporalidade, para a ligação do Alfa com o Omega intrínseca e constante. Com a conversão deixa de haver o tempo a que o ser humano se encontra fisicamente sujeito. E revela-se o novo ser, a nova realidade; aparece «a ordem, o equilíbrio e a criação nascida no caos» [56], como um romano o afirmaria. Santo Agostinho, ou o homem, torna-se um «alter Cristus».

3.7. Os sub-centros áureos

1.º Sub-centro áureo

Efectuadas as contas [57], verifica-se que o primeiro sub-centro áureo recai no Livro V.

Neste Livro, verifica-se o contacto entre Agostinho e o Bispo de Milão, Ambrósio, aproveitando o autor para expôr o grau de desilusão que sentia com o maniqueismo e as causas pelas quais o abandonaria.

O Livro inicia a narrativa, depois de 2 capítulos que podemos denominar de Dedicatória, com a vinda de Fausto, o bispo maniqueu, para Cartago, quando o Santo estava com 29 anos de idade (uma data precisa!). Agostinho declara admirar-lhe a eloquência; mas, quanto ao conteúdo das suas palavras

[54] «Convertisti enim me ad te, ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius stans in ea regula fidei, in qua me ante tot annos ei revelaveras, et *convertisti luctum eius in gaudium* multo uberius, quam voluerat, et multo carius atque castius, quam de nepotibus carnis meae requirebat.» (VIII, XII, 30)

[55] Conferir nota 1 ao livro VIII da edição da Bac.

[56] Robert-Jacques Thibaud, *Dictionnaire de mythologie et symbolique romaine*, art. nombre.

[57] 8x5/3–8=5,3

conclui que os cálculos matemáticos que aprendera e a sua experiência pessoal não lhe permitiram qualquer tipo de adesão [58].

O futuro Bispo de Hipona coloca, então, o problema central: qual a verdadeira sapiência: ou o conhecimento ou a piedade? «Mas quem pedia a esse Manés que escrevesse sobre estes assuntos, de cujo conhecimento se pode prescindir na aprendizagem da piedade? Vós dissestes ao homem: 'A piedade é a sabedoria!'

Podia Manés ignorar a piedade, ainda que fosse profundamente instruido nestas questões. Mas já que desavergonhadamente ousou ensiná-las sem as conhecer, de modo algum podia alcançar a piedade. É vaidade mundana pavonear-nos com esses conhecimentos, porém é sinal de piedade o confessar-Vos.» [59] Mas naquela altura, pensando que se tratava de um Santo, Agostinho seguia-o [60], esperando, ansiosa e inibidamente, a chegada de Fausto, durante 9 anos [61]. A estes 9 anos refere-se o autor no início do Livro IV, quando, logo no intróito afirma: «Durante esse período de nove anos desde os dezanove até aos vinte e oito, cercado de muitas paixões, 'era seduzido e seduzia, era enganado e enganava': às claras, com as ciências a que chamam liberais, e às ocultas sob o falso nome de religião.» [62]

Se é verdade que o número 9 contem a ideia de final de uma etapa, igualmente encerra a visão do feto que nascerá. Com efeito, entre os romanos, o 9 significava a «Perfeição e a totalidade nos três planos físico, mental e espiritual.» [63] Santo Agostinho aos 28 anos afirma ter atingido a sua maturidade total e que o último aspecto a ser atingido foi precisamente o espiritual. O Livro V trata da trajectória que seguiu até atingir a sua realização, ou seja o caminho indicado por S. Ambrósio. Vistas superiormente as teorias de Manés, o Santo, numa bela e gostosa imagem, interroga-se acerca da inanidade dessas mesmas teorias: «Mas como é que esse copeiro tão elegante que me servia por copos preciosos, me podia matar a sede?» [64] Nesta altura, o Santo já não se deixaria encantar com sons tão suaves. E, desiludido com a doutrina, desiludiu-se com os mestres que a transmitiam [65]. No entanto, tal atitude não levou a um corte imediato [66].

Nessa altura Agostinho leccionava Retórica em Cartago. Aí os alunos tomavam atitudes bastante insolentes e desordenadas. Tal aspecto motivou o Santo a abandonar a cidade do Norte de Africa e dirigir-se a Roma, onde o ensino se processava mais calmo e reflectidamente [67]. Mas a ida para Roma não pertenceu exclusivamente aos planos de Agostinho; Deus chamava-o à conversão [68].

Surge aqui um relato que, embora real, pode abranger uma visão simbólica: o predomínio da água. Na praia de Cartago, Santa Mónica chora pela partida do filho; por outro lado, Agostinho atravessa o Mediterrâneo em direcção à Orbe. A água relaciona-se com a ideia de renascer; é o meio onde o feto se desenvolve.

Chegado a Roma surge-lhe a doença de tal modo acesa e violenta que pensa morrer. A febre agravou-se colocando a Agostinho o problema do Além comprometido pela ausência do baptismo. [69].

É muito natural esta doença; no entanto, na economia da narrativa não se limita a um simples e lamentável disfuncionamento da natureza. Pelo contrá-

[58] «Proloquar in conspectu Dei mei annum illum undetricesimum aetatis meae. Iam venerat Carthaginem quidam manichaeorum episcopus. Faustus nomine, magnus 'laqueus diaboli', et multi implicabantur in eo per illicebram suaviloquentiae. Quam ego iam tametsi laudabam, discernebam tamen a veritate rerum, quarum discendarum avidus eram, nec quali vasculo sermonis, sed quid mihi scientiae comedendum apponeret nominatus apud eos ille Faustus intuebar. Fama enim de illo praelocuta mihi erat, quod esset honestarum omnium doctrinarum peritissimus et adprime disciplinis liberalibus eruditus. Et quoniam multa philosophorum legeram memoriaeque mandata retinebam, ex eis quaedam comparabam illis manichaeorum longis fabulis, et mihi probabiliora ista videbantur, quae dixerunt illi (...).(...)

Ibi autem credere iubebar, et ad illas rationes numeris et oculis meis exploratas non occurrebat et longe diversum erat.» (V, III, 3 (...) 6)

[59] «Sed tamen quis quaerebat Manichaeum nescio quem etiam ista scribere, sine quorum peritia pietas disci poterat? Dixisti enim homini: 'Ecce pietas est sapientia'. Quam ille ignorare posset, etiamsi ista perfecte nosset; ista vero quia non noverat, impudentissime audens docere, prorsus illam nosse non potest. Vanitas est enim mundana ista etiam nota profiteri, pietas autem tibi confiteri.» (V, V, 8)

[60] «sed ad fidem meam illius auctoritatem propter creditam sanctitatem praeponerem.» (V, V, 9)

[61] «Et per annos ferme ipsos novem, quibus eos animo vagabundus audivi, nimis extento desiderio venturum expectabam istum Faustum. Ceteri enim eorum, in quos forte incurrisem, qui talium rerum quaestionibus a me abiectis deficiebant, illum mihi promittebant, cuius adventu collatoque colloquio facillime mihi haec et si qua forte maiora quaererem enodatissime expedirentur.» (V, VI, 10)

[62] «Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum, seducebamur et seducebamus falsi atque fallentes in variis cupiditatibus et palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis.» (IV, I, 1)

[63] Robert-Jacques Thibaud, *Dictionnaire de mythologie et de symbolique romaine*, art. *nombres*.

[64] «Sed quid ad meam sitim pretiosorum poculorum decentissimus ministrator?» (V, VI, 10)

[65] «Refracto itaque studio, quod intenderam in Manichaei litteras, magisque desesperans de ceteris eorum doctoribus, quando in multis, quae me movebant ...» (V, VII, 10)

[66] «Ceterum conatus omnis meus, quo proficere in illa secta statueram, illo homine cognito prorsus intercidit, non ut ab eis omnino separarer, sed quasi melius quicquam non inveniens, eo quo iam quoquo modo irrueram, contentus interim esse decreveram, nisi aliquid forte, quod magis eligendum esset, eluceret.» (V, VII, 13)

[67] Livro V, cap. VIII.

[68] «ad mutandum terrarum loco pro salute animae meae.» (V, VIII, 14)

[69] «Et ecce excipior ibi flagello aegritudinis corporalis et ibam iam *ad inferos* portans omnia mala, quae commiseram et in te et in me et in alios, multa et gravia super originalis peccati vinculum, quo *omnes in Adam morimur*.» (V, IX, 16)

rio, assume um aspecto altamente simbólico. Agostinho acabou de atravessar a água; agora a febre, manifestação do elemento Fogo, subjuga-o. Agostinho coloca-nos defronte do duplo elemento purificador, para expressar que neste momento se opera a sua purificação total interior. O carácter simbólico é reforçado pela lembrança de criança (que era o Santo e que pedia o baptismo à mãe) [70], como manifestação do renascimento interior, e pela evocação das lágrimas que Santa Mónica derramava por ele, como uma alquímica lavagem de purificação final [71]. Curioso se torna verificar que este capítulo 9 é precisamente o centro áureo do Livro V.

A partir deste momento verifica-se uma mudança de linha. O próprio Autor o reconhece. «Restabeleceste-me daquela doença e salvastes, então, pelo que respeita ao corpo, o filho da vossa serva para terdes oportunidade de lhe conceder uma saúde melhor e mais firme.» [72] Repare-se que o Santo emprega logo no início a forma verbal «Recreasti» como se se tratasse de uma nova criação surgido do caos que é a doença.

Cristo que lhe aparecia como uma fantasma [73] vai-se delineando, de interrogação em interrogação, um Cristo cada vez mais físico, corpóreo, não abstracto. Uma fraude feita pelos alunos leva-o a concorrer à cadeira de Retórica em Milão, aconselhado por amigos. Ganha o concurso e encontra-se com Ambrósio.

Ao seguir as pregações do Bispo, Agostinho descobre a vida do sentido alegórico na interpretação das Escrituras [74]. Essa interpretação alegórica permite-lhe ultrapassar a doutrina maniqueísta, se bem que «a fé católica não me parecia vencida, mas também ainda se me não afigurava vencedora.» [75] Assim, «determinei abandonar os maniqueistas, parecendo-me que não devia, nesta crise de dúvida, permanecer naquela seita à qual já antepunha alguns filósofos.

[70] «Neque enim desiderabam in illo tanto periculo baptismum tuum et melior eram puer, quo illum de materna pietate flagitavi, sicut iam recordatus atque confessus sum.» (V, IX, 16)

[71] «Huiusne tu lacrimas, quibus non a te aurum et argentum petebat nec aliquod mutabile aut volubile bonum, sed salutem animae filii sui, tu, cujus munere talis erat, contemneres et repelleres ab auxilio tuo?» (V, IX, 17)

[72] «Recreasti ergo me ab illa aegritudine et salvum fecisti filium ancillae tua (sic) tunc interim corpore, ut esset cui salutem meliorem atque certiorem dares.» (V, X, 18)

[73] «Quomodo enim eas solveret in cruce phantasmatis, quod de illo credideram?» (V, IX, 16)

[74] «Nam primo etiam ipsa defendi posse mihi iam coeperunt videri, et fidem catholicam, pro qua nihil posse dici adversus oppugnantes manichaeos putaveram, iam non impudenter asseri existimabam, maxime audito uno atque altero et saepius aenigmate soluto de scriptis veteribus, ubi cum ad litteram acciperam, occidebar; spiritualiter itaque plerisque illorum librorum locis expositis iam reprehendebam desperationem meam illam dumtaxat, qua credideram legem et prophetas detestantibus atque irridentibus resisti omnino non posse.» (V, XIV, 24)

[75] «Ita enim catholica non mihi victa videbatur, ut nondum etiam vitrix appareret.» (V, XIV, 24)

Porém recusava-me terminantemente a confiar a cura da enfermidade da minha alma a esses filósofos que desconheciam o nome salutar de Cristo.

Por isso, resolvi fazer-me catecúmeno na Igreja Católica ...» [76]

2.º Sub-centro áureo

Elaborados os cálculos verifica-se que o 2.º sub-centro áureo recai no Livro XI. [77]

Logo no início do Livro, Agostinho relaciona-o com um «terminus ad quem» de sua libertação: «Por isso, patenteamos o nosso amor para convosco, confessando-Vos as *nossas* misérias e as *vossas* misericórdias a fim de que ponhais termo à obra já começada da nossa libertação e que sejamos felizes *em Vós* cessando de ser miseráveis *em nós*. [78]

Se, no 1.º sub-centro áureo, como se viu, Agostinho dizia que com a ciência humana se enganava e enganava, apenas surgem as Sagradas Escrituras como palinódia: «Sejam as Sagradas Escrituras as minhas castas delícias. Que eu não seja enganado nelas, nem com elas engane os outros.» [79] O segundo sub-centro áureo surge como um ponto de chegada que se constitui antítese do 1.º sub-centro áureo.

Por isso, Agostinho no Livro XI vai explanar o seu ponto de vista acerca do *Genesis*, o Livro da Criação. Trata-se da criação como momento do surgimento de uma perfeição — obra de Deus —, mas igualmente de todo um trajecto evolutivo do homem para Deus, melhor, de Deus para Deus, «de Vós para Vós.» [80] «Possa eu inebriar-me de Vós e considerar as maravilhas da Vossa lei, desde o princípio em que criastes o céu e a terra, até ao tempo em que

[76] «Itaque academicorum more, sicut existimantur, dubitans de omnibus atque inter omnia fluctuans, manichaeos quidem relinquendos esse decrevi, non arbitrans eo ipso tempore dubitationis meae in illa secta mihi permanendum esse, cui iam nonnullos philosophos praeponebam: quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine Christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam. Statui ergo tamdiu esse catechumenus in catholica Ecclesia ...» (V, XIV, 25)

[77] Para a determinação do 2.º sub-centro áureo elaboraram-se os seguintes cálculos: a) Ao número dos livros subtraíu-se o centro áureo, conseguindo assim o número de livros a entrar no cômpulo do 2.º sub-centro 13 — 8,034 = 4,966. b) Determinou-se de seguida a proporção áurea deste conjunto de livros: 4,966 x 5/3 – 4,966 = 3.314. c) Somou-se o resultado obtido ao número de ouro e obteve-se o 2.º sub-centro áureo 8,034 + 3,314 = 11,348. O segundo sub-centro áureo recai no Livro XI.

[78] «Affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi miserias nostras et misericordias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti, ut desinamus esse miseri in nobis et beatificemur in te». (XI, I, 1)

[79] «Sint castae deliciae meae scripturae tuae, nec fallar in eis nec fallam ex eis.» (XI, II, 3)

[80] «a te ad te» (XI, III, 5)

partilharemos convosco do reino perpétuo da Vossa Santa Cidade.»[81] Agostinho, tipo literário do homem novo, revela-se como uma maravilha entre duas maravilhas. Mas o homem só pode compreender esta maravilha através de Cristo. Assim Agostinho roga a Deus por intermédio de Cristo: «Por Ele nos buscastes quando vos não procurávamos. Buscaste-nos para que também Vos buscássemos.»[82] Sendo o homem o ponto médio da evolução de Deus para Deus, Cristo é o centro do homem, a charneira onde a História se reflecte novamente para Deus.

Cristo é o Verbo de Deus: «O Vosso Verbo é esta mesma Razão e Princípio de todas as coisas o qual também nos fala interiormente. Assim, falou-nos no Evangelho por meio do seu corpo. Ressoou essa voz exteriormente aos ouvidos dos homens para que acreditassem nele, o buscassem dentro de si mesmos e o encontrassem na eterna verdade, onde o bom e único Mestre ensina a todos os discípulos.»[83] Tendo Cristo em si, pela metanóia, Agostinho também pode exprimir a acção de graças, a palinódia, cujo texto é as *Confissões* — percurso e louvor[84].

4. O centro aritmético de *Confissões*

Possuindo um número impar de livros, as *Confissões* facilitam a determinação do Livro Central: o VII.

O Livro VII possui 21 capítulos, o que volta a facilitar uma localização precisa do centro: o 11.º capítulo.

Aqui reside, na verdade, o Centro matemático da obra no que se refere aos Livros.

Na versão portuguesa de *Confissões* o 11.º capítulo do livro VII vê-se subordinado ao título «A relatividade das criaturas». Embora se trate de um dos mais pequenos capítulos (68 palavras no original), o seu significado é extremamente relevante na economia da obra. Com efeito, centra-se na disproporção existente entre o Criador e as suas Criaturas e na ipseidade do ser humano. Este, que pertence ao grupo das Criaturas, existe ao permanecer no Criador.

[81] «et te bibam et considerem *mirabilia de lege tua* ab usque principio, in quo fecisti caelum et terram, usque ad regnum tecum perpetuum sanctae civitatis tuae.» (XI, II, 3)

[82] «per quem nos quaesisti non quarentes te, quaesisti autem, ut quaereremus te.» (XI, II, 4)

[83] «Ipsum est verbum tuum, quod et principium est, quia et loquitur nobis. Sic in evangelio per carnem ait, et hoc insonuit foris auribus hominum, ut crederetur et intus quaereretur et inveniretur in aeterna veritate, ubi omnes discipulos bonus et solus magister docet.» (XI, VIII, 10)

[84] «ego fidenter ex ovaculo tuo clamabo: «Quam magnificata sunt opera tua, Domine; omnia in sapientia fecisti!.» (XI, IX,11)

«Examinei todas as outras coisas, que estão a baixo de Vós e vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir. Por meu lado existem, pois provêm de Vós; por outro não existem, pois não são aquilo que Vós sois. Ora só existe verdadeiramente o que permanece imutável. Por isso 'para mim é bom prender-me a Deus', porque se não permanecer nele, também não poderei continuar em mim. Ele, porém, permanecendo em si, renova todas as coisas. 'Vós sois o meu Senhor, pois não careceis dos meus bens!'»[85]

Através deste texto apercebemo-nos que Santo Agostinho mostra a condição da existência do homem; mas avança mais, implicitamente, ao transmitir a consciencialização dessa condição. O homem é um ser que manifesta a consciência da sua condição.

Pode, então concluir-se que a média aritmética, constituindo o cálculo mais simples para a elaboração de uma obra, localiza em *Confissões* o homem consciente no campo da criação. Poder-se-ia questionar: se o homem tal não for poderá realizar a metanóia?

Desta forma o centro matemático ou aritmético constitui o ponto de partida para o sentido da proporção áurea.

5. Conclusão

Uma grande obra não pode limitar-se à formulação exclusiva de pensamentos sublimes, nem a um mero jogo formal. No primeiro caso, pela moral ou corrente teológica — filosófica manifestaria no leitor não especializado, um sentimento de repulsa porque compacto e insistente. No segundo caso não provocaria sentimentos mais profundos do que um renovado deleite na transitoriedade cultista.

O que pode constatar-se em *Confissões* é que elevam o espírito e comprazem a mente. Elevam o espírito pela profundidade do pensamento e exemplo pessoal; comprazem a mente pois, despertam no inconsciente do leitor todos os mecanismos de proporção e harmonia.

Lê-se as *Confissões* com agrado e reverência. São um modelo da ligação do conteúdo e da forma. Reproduzem o ideal clássico, parafraseados, de «mens sana in corpore sano». Por isso, as *Confissões* constituem um dos livros cimeiros

[85] «Et inspexi cetera infra te et vidi nec ommino esse nec ommino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est quod incommutabiliter manet. 'Mihi autem inhaerere Deo bonum est', quia, si non manebo, in illo, nec in me potero, ille autem *in se manens innovat omnia* et *Dominus meus es, quoniam bonorum meorum non eges!*» (VII, XI, 17)

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.ª ed., BAC, Madrid, 1991; SANTO AGOSTINHO, *Confissões*, tradução do original latino por J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, 12.ª ed., Livraria Apostolado da Imprensa, Braga, 1990; BAYARD, Jean-Pierre, *Symbolisme maçonnique traditionnel*, I, IIv., ed. Edimaf, Paris, 1981; BERNARDINO, Angelo di, *Patrología III*, 3.ª 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.ª 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 Agustin*, Universidade Pontificia de Salamanca, Bibliotheca Salmanticensis, Estudios 110, Salamanca, 1988; SAN AGUSTIN, *La Trinidad*, edição bilingue, 4.ª 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*) [1] e, depois, progressivamente, caindo em si próprio, despertando para a *intima euidentia* cogitante (*scio me cogitare; si enim fallor sum*), contemplando, finalmente, no mais íntimo e acima de si [2], a realidade de Deus, absoluta e perfeita relação (*conuersio*).

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

[1] Cf. Marcel Neusch, *Augustin, un chemin de conversion. Une introduction aux* Confessions, Paris, Desclée de Brouwer, 1986.
[2] *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.»
[3] Cf. *De Beata uita*, 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 [4] até Deus [5], passando pela interioridade do homem [6], 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!* [7]

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 anatréptica 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* [8].

[4] 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.

[5] 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.

[6] Mesmo psicologicamente, o *bene uiuere* 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.

[7] *Confessiones*, III, vi, 11.

[8] 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 [9] 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; fisiológico, 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 [10], 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

[9] *Confessiones*, VII, ii, 3. «Era-me bastante, Senhor, contra aqueles enganados enganadores e palradores 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.»

[10] 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 [11]. 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 carnais da minha alma» [12]. 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 diffluebam et ebulliebam*), continuava a afastar-me de ti atrás de várias e várias estéreis 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*)» [13] ... —, 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* [14].

Toda esta paveia de metáforas sobre defecção para o menos ser (*minus esse*) [15]

[11] *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 sacrifício e não dirigiam nenhumas 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 ainda àqueles a quem chamam eleitos. Ainda me parecia que não somos nós que pecamos, 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 dividira 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.»

[12] *Confessiones*, II, 1, 2: «recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae»

[13] VII, x, 16. Sobre a questão da 'lonjura', 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.

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

[15] 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* [16], tendo o seu quiasma no termo *siluescere* [17], que se revelava a Agostinho muito fecundo na compreensão da sua alienação e fuga de si mesmo e de Deus. Na retrospecção 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 daninhos, 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 accepções, 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 [18], assacando responsabilidades directamente à imaginação [19]. Encontrava-se de tal modo enredado nos liames materiais que dificilmente podia esperar encontrar a verdade [20]. 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 [21], 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

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

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

[18] 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).

[19] *Epistula* 7, 2.5: «In hac tota imaginum silua (...).»

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

[21] 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 former 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 coté 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 essentiele résistence au divin (dans sa réalité finie de créature). La divinisation de la créature (dans son être prétendument "authentique") conduit à èprouver 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 ferem os olhos carnais [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 (*fercula*) 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*, 1, 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 antra tenebrarum*), que de forma alguma existem e matam quem crê neles.»

[24] *Confessiones*, III, vi, 11: «Illa autem credidi. Vae!, uae!» 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 s 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, 1, 1, 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 *êxodo, 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 estóicos [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 perpasse, 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 *ficções 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. «Étonant syncrétisme de manichéisme, de néo-pythagorisme et de stoïcisme cicéronic 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 (*mali substantia*) idêntica, e que tinha a sua massa negra e informe, quer fosse espessa (*molem terram et deformem sive crassam*), a que se chamava terra, quer ténue e subtil, como o corpo do ar: substância que se imagina como uma mente maligna que rasteja através da terra» Ragnar Holte, *Béatitude 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 essentiellment 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 rompeste 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 [32].

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 antros dos demónios. Este princípio de visão diferenciada foi sem dúvida potenciado pelo contacto com Ambrósio [33], 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» [34]. Mas é indiscutível que o ma-

[32] *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 (*occulta 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 desagrada 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 (*ierat 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.»

[33] 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, occidebar*).» 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.

[34] *De Beata uita*, 1, 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 *ladrado* 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 [35]. 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*) [36]. 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? [37]

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 [38], em *Confissões*, para além dos muitos elementos para a compreensão da carência relacional maniqueia, confessa o que fora o seu maniqueísmo [39]. 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 [40]. Ele bem se esforçava então por afastar do olhar do seu espírito (*ab acie mentis meae*) todas essas imagens, «*sed non*

[35] 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).

[36] *Confessiones*, VII, iii, 5.

[37] Este é um mistério que sempre fascinou e atormentou Agostinho. No *De Ciuitate 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 occurrit*)», arrematando com o Sl 18, 13: «Quem compreende o pecado? (*delicta enim quis intellegit?*)» (XII, 7)

[38] 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.

[39] 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 autocrítica que mostra positivamente o conteúdo do *seu* maniqueísmo.

[40] *Confessiones*, IX, iv, 10.

poteram!»[41]. 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[42]. A imaginação fantasista impunha-lhe uma visão onde Deus, a alma, e tudo mais eram sempre representados à imagem da coisa corpórea[43].

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 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[44], não sem alguma violência sobre a imaginação ontoteocosmológica de certas correntes filosóficas coevas, que

[41] *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*)».

[42] *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*)».

[43] *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 imanente 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'impressione pas, et sous sa rigueur apparente il dévoile l'illusion d'une imagination qui ne se libére pas du temps et continue à "voleter 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).

[44] Cf. *República*, 509 a-b; *Metafísica*, Λ, 9, 1074 b 33-35: «αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν 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 miticamente, e que a concupiscência astrológica do jovem escorpião fizera toda sua[45]. Donde: 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*)[46], 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[47], não

[45] Cf. *Confessiones*, III, iii, 5; IV, iii-iv; VII, vi, 8-10; *De Ciuitate Dei*, V, 1-7; X, 9. Durante muito tempo fora a astrologia — essa *sacrilega curiositas* —, que o orientara *na viagem* (cf. *De Beata uita*, 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).

[46] *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*).»

[47] Cf. Michel Spanneut, *Permanence du Stoïcisme. De Zénon à Malraux*, Éditions J. Ducolot, Gembloux, 1973, pp. 146 ss; Ernest Fortin, *Christianisme et culture philosophique au cinquième siècle. La querelle de l'âme humaine en Ocident*, 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 em 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 [48] (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 [49].

Para a superação progressiva de tal esquema ontológico dualista, carente de relação, contribuíram os *libri platonicorum* 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 [50]) contribuiu parcialmente para renovar a sua concepção de realidade. Talvez se possa

[48] 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 enreda quando salienta a dificuldade em imaginar algum ser que não material.

[49] 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 inuiolabilem et incommutabilem totis medulis credebam*)» —, de seu talante só podia imaginar Deus como uma imensa mole infinitamente distensa, e não um ser espiritual.

[50] Cf. Henri-Irénée Marrou, *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 aduertere (...).» 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 atribuira 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 [51]. Seja como for, a palavra, para a qual e da qual sempre vivera, predispusera-o para uma concepção de ser relevado, hierarquizado, não só segundo graus, mas também segundo naturezas [52].

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 [53]. 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 [54] 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 [55].

[51] Jo 1, 14; Cf. Marie-Anne Vannier, «Saint Augustin et la création», ..., pp. 349 ss.

[52] *Confessiones*, VII, iv, 6.

[53] *Confessiones*, IV, xv, 24: «E voltei-me para a natureza do espírito (*et conuerti me ad animi naturam*), mas a ideia errada que tinha acerca das coisas espirituais não me deixava ver a verdade. Entravam-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.»

[54] *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 uidebam 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*)».

[55] 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 Nebrídio 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.º, Librairie Letouzey et Ané, Paris, 1929, cols. 2193-2209; P.-Th. Camelot, «Monarchianisme», in *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain*, t.9.º, 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 estruturações ontológicas desse mesmo real —, de modo especial a categoria da substância, revelou-se totalmente inapropriado, pelo menos enquanto Agostinho não descobriu aqueloutra 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 [56]. 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 [57]:

> «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 naqueles dez predicamentos — como se também tu estivesses subordinado à tua grandeza ou beleza, de modo que estes existissem em ti, como numa espécie de suporte, como sucede com o corpo, quando a tua grandeza e a tua beleza és tu mesmo, ao passo que o corpo não é grande nem belo pelo facto de ser corpo, porque, embora menos grande e menos belo, todavia continuaria a ser corpo? Era, pois, falsidade o que de ti 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».

[56] Cf. Henri-Irénée Marrou, *Saint Augustin et la Fin de la Culture Antique*, Boccard, Paris, 1938; Aimé Solignac, «Doxograhies 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'Oeuvre 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.

[57] *Confessiones* IV, xvi, 28.29.31.

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 [58], como uma 'coisa mínima' (*ens minimum*), para retomar a interpretação de São Tomás, seguida por Rodolphe Gasché [59]. 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 [60].

[58] Cf. *Metafísica*, N, 2, 1098 b.

[59] *Summa Theologiae*, q. 90a 2; *Of Minimal Things. Studies on the Notion of Relation*, Standford, Standford University Press, 1999.

[60] 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 conduzira 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 estóicos, 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* [61], 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» [62]. Contrariamente às narrativas cosmogónicas dos poetas gregos e às especulações físicas dos pré-socráticos ou lógicas dos pós-socráticas — 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 *Génesis* 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

[61] *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.

[62] Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Filosofia e Relação», p. 185.

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 [63], 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 noutro nível, estruturando-se, não já num plano de anatréptica 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.» [64]

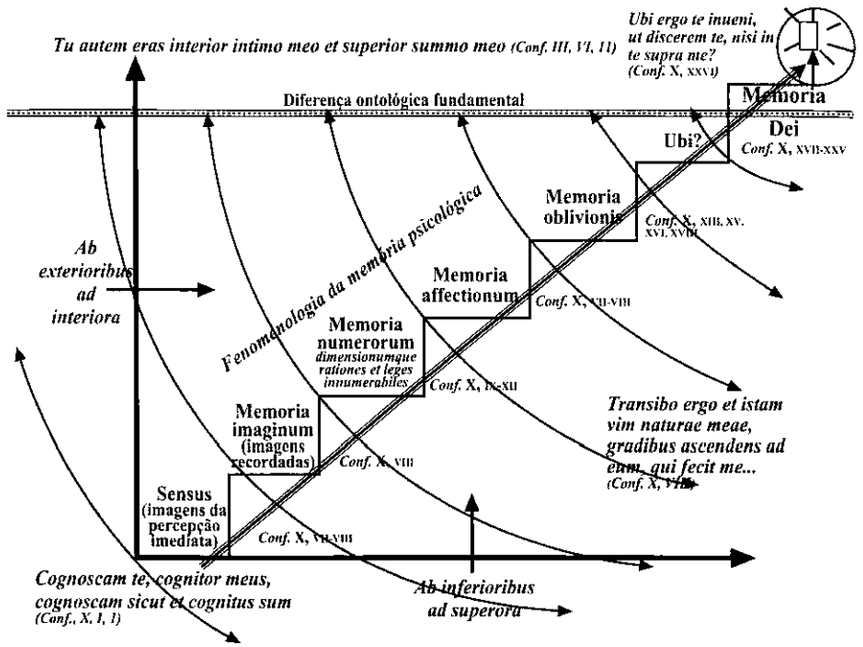
III — *Interrogatio mea intentio mea...*

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

[63] A este propósito, cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, p. 12.

[64] *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 [65], 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 a superiores» (*ab inferioribus ad superiora*), até porque a busca «lá por fora», quanto à questão que mais o preocupava, fora infrutífera. Foi então que Agostinho decidiu dirigir-se a si mesmo [66]. 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.» [67]

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...* [68]

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

[65] Pierre Courcelle, *Connais-toi toi même: de Socrate a saint Bernard*, 2 vols., Paris, Études Augustiniennes, 1974

[66] *Confessiones*, X, vi, 10: «Et direxi me ad me et dixi mihi: tu quis es?»
[67] *Confessiones*, X, viii, 12.
[68] *Confessiones*, IV, iv, 9.

do discipulado 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» [69]. 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* [70] 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 concriação, 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 ressalto de nível, colocando o 'quem' sob o signo da itinerância e busca [71].

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-

[69] *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).

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

[71] Cf. Jean-Marie Turpin, «L'Ego d'Augustin. Signe de la transcendance», 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 recordo 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 recordo 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» [72]. 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 [73], 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?» [74]. 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-

[72] *Confessiones*, X, x, 22: «Cur igitur in ore cogitationis non sentitur a disputante, hoc est a reminiscente, laetitiae dulcedo uel amaritudo maestitiae?».

[73] No processo argumentativo os níveis da narração recruzam-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.

[74] *Confessiones*, X, xiii, 20: «Ergo o et meminisse me memini, sicut postea, quod haec reminisci nunc potui, si recordabor, utique per uim memoriae recordabor.» xv, 23: «Nomino 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 meminissem?».

rigo que corre, pois é possível perder-se nestes infindos caminhos da alma[75]. 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[76]). Esta é a via oculta que, prometendo a transcendência, mais dela nos afasta[77]. 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 intimo 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?»[78].

> «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»[79].

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*[80] —, 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 fruste, como se vê, porque o conhecimento tem aqui um alcance decisivamente ético: *fazer a verdade*[81]. 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

[75] *Confessiones*, X, xvii, 26: «Percorro todas estas coisas, esvoaço por aqui e por ali (*per haec omnia discurro 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».

[76] Cf. Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995, pp. 309 ss.

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

[78] 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" *noetique*, 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 esquema que esclarece o desejo de felicidade, no livro X (xx, 29 — xxii, 34).

[79] *Confessiones*, X, xvi, 25.

[80] *Confessiones*, X, ii, 2: «Et tibi quidem, domine, cuius 'oculis nuda' est abyssus humanae conscientiae...»

[81] *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 substante, 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?» [82]

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.» [83]

Agostinho propõe um ressalto 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 possibilita. «Mas onde estás na minha memória, Senhor, onde é que nela estás? Que habitáculo fabricaste para ti? Que santuário edificaste para ti?» [84]

[82] *Confessiones*, X, xvii, 26: «Magna uis 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?»

[83] *Confessiones*, X, xvii, 26.

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 inueni, ut discerem te, nisi in te supra me?*) [85] 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 [86], uma Alteridade que abrasa todas as escórias de intimismo, de eudemónico e interesseiro desejo, ou até mesmo de espiritual consolação [87]. É este o mistério maior da nossa 'visitação': fomos visitados ainda no 'seio da nossa mãe' [88] 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

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

[85] *Confessiones*, X, xxvi, 37.

[86] Cf. Michel Corbin, *La Trinité ou l'Excès de Dieu*, Paris, Cerf, 1997.

[87] 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».

[88] 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 rompeste 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.» [89]

Esta oração-poema é o *acumen* do périplo 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.

[89] *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 inruebam. 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 anhelo tibi, gustaui 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 obsceno, 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

confessar implica o acto de consciência, a confissão implica a consciência, melhor: a confissão é a consciência em acto de posse de si mesma. É a memória em acto presente de presença que se sabe, dizendo-se e assumindo-se no dizer-se e no que diz e como diz — é o presentificar em acto de ser da potência do que se pode ser, do que se havia podido ser e se quis se fosse. O inconfessável não é o obsceno mas sim o inconsciente — o absolutamente inconfessável é o absolutamente inconsciente — o inconfessável é o cadáver da consciência, mais ou menos adiado, e a confissão a sua inexplicável ressurreição, o adiar, aqui sim, real e eterno do cadáver total do ser do homem — a confissão é o acto presente da eternidade, o inconsútil e indelével persistir no ser.

Assim sendo, o grande pecado é não se confessar, isto é, não se ser, não se dar conscientemente ao ser que vai irrompendo, manifestando-o, é opor-se à manifestação da eterna bondade de Deus que se confessa em nós. É a recusa de ser. O grande pecado seria Agostinho não confessar que é Agostinho, sendo Agostinho, grande ou pequeno, forte ou frágil, perfeito — que nunca será — ou imperfeito — *que é o que é* e que confessa, sendo. Todos os outros pecados não são pecado, apenas pecadilhos, pois o pecado é negar a bondade de Deus, o ser que a sua caridade oferece nesta possibilidade de nos confessarmos em ser, deste dizer sim a Deus, desta manifestação suprema de confiança, de fé na bondade do diálogo de mútua confissão de amor e de vida que é a criação, onde Deus confessa o seu amor por mim dando-me a palavra do meu ser e onde eu tenho apenas de confessar *que sim*, que aceito, que *confesso aceitar*. É esta a grande confissão de fé: não palavras vazias de desatenta formulação, mas o aceitar-me no e pelo acto em que me confesso co-laborador na e da criação de mim por Deus. É este o grande abraço da paz em que o *verbo sim* de Deus e o *verbo sim* de mim se confundem numa nova, novíssima palavra que, agora sim, sou eu. Sim, confesso, sou eu! O pecado é todo o defeito de plenitude neste meu sim, que, bem o sabemos, nunca é pleno.

A confissão é um acto ontológico e um acto de fé e confiança na bondade fundadora desse mesmo acto. Intuitivamente e como contra-prova por absurdo, pensemos nessa terrível anti-confissão que é o suicídio — assunto que aqui não desenvolveremos. No limite mas também como horizonte omnipresente — a confissão como auto-consciência e como confiança na bondade ontológica, se atingisse a sua plenitude de coincidência — que se sabe e que se saboreia — com o próprio acto de ser de cada um, seria libertadora do mal, pois a consciência da deficiência — o sim incompleto — confessada, levaria a que se buscasse produzir um bem ainda *mais bom* — um sim mais sim, mais plenamente aceitante — numa positividade ontológica crescente, num acto de con-

fissão mais perfeitamente auto-construtor, auto-criador no ápice. Num outro nível, da radical novidade que vai sendo o meu ser positivamente confessado. Num outro nível, aflorando apenas a questão, pode-se dizer que a criação do mundo, vista deste nosso lado de criaturas, é a confissão máxima do amor de Deus manifesto, o acto em que Deus confessa o seu amor pelas coisas, criando-as. Passamos, obviamente em claro sobre os porquês de tão singular acto, mas apontamos o carácter fundamentalmente não penitencial deste mesmo acto e o que parece indiciar um carácter excessivo deste acto de divina confissão. Excesso pela positiva, entenda-se. Com tal e tamanho possível modelo perguntamo-nos se a confissão não será não um desfiar de rol de desgraças mas antes o proclamar excessivo de um rosário de graças... Graças de Deus.

Assim, confessar não é dispersar-se nas criaturas, é encontrar-se com Deus, e ao mesmo tempo e num mesmo acto, derramar-se sobre as criaturas, confessando-se já não como algo vamente solitário, mas como relação activa com Deus, como caridade em acto, luz da luz, capaz de se comunicar intacta aos outros seres, não para os possuir, mas para os iluminar, para os trazer à luz e ao ser. Confessar-se a Deus é confessar o mundo. Um mundo que já não está lá fora mas que é já parte do acto criador da confissão do *sou*, no seio divino do *somos*.

Não, se trata, pois, de negar o mundo das criaturas, mas de o confessar também. O segredo do poder explode na pública confissão amorosa da criação: confesso que és; és, porque te confesso em Deus. O mundo deixa de ser obstáculo e fonte de pecado (e porquê, sim, porquê?!), para passar a ser um cântico de *magnificat*. Confessar é cantar o louvor de Deus, dizê-Lo. O mal é o que nunca chega à voz; o que nunca se mostra; a mudez total ou a gaguez de uma confissão incompleta ou reservada. O medo de ver e de indiciar; a incapacidade de abraçar o dizer total do ser. O mal é a recusa de dizer o que é. Imperdoável, porque *inconfessado*. Inconfessado porque incapaz de amar, de se dar sem reservas.

Confessar implica amar. Confessar é sair da sua interioridade autista, ou melhor, *inexistente*. Ser é confessar. Cada acto é uma confissão. A confissão é o acto ontológico de se ser. Confessamo-nos ontologicamente. A confissão não é primariamente um exercício de linguagem falada ou escrita, é um acto de auto-constituição do próprio ser e do ser próprio de cada um. "Eu me confesso" é "eu me sou». Cada acto de homem é uma confissão do homem. Confessar-me não é dizer à puridade o que fiz ou deixei de fazer, é muito mais do que isso, é manifestar o que sou em acto. A voz que confessa o homem não é a da alma ou a das cordas vocais, é a do seu ser todo que se diz em acto e o confes-

sionário é o universo, que é o palco confessado do drama desta carne que se confessa em espírito e deste espírito que se confessa em carne.

A confissão é um acto do homem todo: afirmação total em acto do que o homem é num determinado presente, presença auto-postulante e auto-afirmante do homem. A confissão une a carne e o espírito e, assim, cria em acto o homem. Confessar o seu ser é encontrar o seu íntimo, melhor, é criá-lo e descobri-lo em relação com isso que é mais íntimo do que o meu íntimo e que em mim confessa o seu amor por mim. No acto de confessar o que sou celebram-se os esponsais do acto divino que me cria com o meu acto, no qual me crio, num acto de um eros metafísico, em que o acto que sou na intimidade desta cópula se sublima num abraço amoroso e criador que me exalta até ao ápice de mim mesmo, *que sou eu*, mas que *já é mais do que eu*, numa intimidade unitiva que me enlaça a Deus, e que sem me confundir ou anular, me ergue, como o acto do escultor ergue a estátua, sua, mas sobretudo, dela mesma, no que, própria e indefectivelmente é. É esta a eternidade imperceptivelmente presente na presença do quotidiano.

Confesso-me, confesso-me em Deus e confesso Deus em mim; confesso Deus e Deus confessa-me e, assim, sou. No que sou, eu sou a confissão divina de mim mesmo. O que não sou e o que nunca serei, isso é o assombroso nada do absolutamente inconfessável. Deus é Aquele que, no que sou, em mim se confessa, que confessa o seu amor em mim, por mim, o seu amor que sou eu, em confissão de imensa bondade que, excelente e excedente, cria, revelando, confessando. O que Deus assim não confessa, não é, absolutamente.

O homem é confissão de Deus que a Deus confessa. Não se confessa, pois, o pecado, o mal; confessa-se, outrossim, o bem. Não serve a confissão para pedir perdão, mas para glorificar o bem, para o manifestar. De que serviria confessar o mal? Analepse? Mas o mal é analéptico? Ilusão e hipocrisia. Analepticamente o mal já não é mal algum. Não há memória do mal. Não pode haver memória do mal. O mal é sempre presente, presença paradoxal da ausência do bem — e esta é a sua irracional essência, o seu escândalo e a sua irresolubilidade. É a presença da ausência da necessária densidade ontológica e disto não é possível guardar memória. O mal não é qualquer herança presente de um passado havido, é sempre o imediato presente de uma ausência supérflua, em cada momento. Não é adjudicável nem a um passado — desculpabilizante — nem a um futuro — também desculpabilizante — mas é parte privativa do acto presente. Assim, uma confissão em acto do ser humano plena e completa — se possível — eliminaria o mal, dado que erradicaria a presença da ausência que constitui o mal. Não se trata aqui da ausência passiva e estática de um bem hipostático qualquer, mas da presença activa do *a mais* de algo *de menos*, paradoxal excesso da ausência. O mal é a incompletude da confissão, o confessar-me de menos, o qual não permite a suficiente confissão de Deus em mim. O mal é a ausência de Deus confessado. Não um Deus ausente, mas a ausência de Deus permitida e posta pela debilidade do meu sim, da minha confissão de ser. Confessa na íntegra o amor criador de Deus em ti, e faz o que quiseres que não terás pecado algum a confessar; confessa-te amante do amor divino que te habita, que a tua confissão será um permanente louvor a Deus e também às criaturas, que já não te poderão perder pois estão também elas já incluídas no abraço amoroso de Deus e do Homem.

Falta confessar a morte. Morte que parece tão mais desejada quanto mais plena foi a confissão da vida — lembremo-nos de Mónica. Não a morte do alívio do sofrimento, que não é morte desejada mas lancinante e desesperado grito de vida que desespera em dor de se querer e rebenta em busca de um possível outro de si que não doa; mas morte como suprema confissão do acerto de uma vida, confissão plena em acto de oblação em tudo e para tudo. Morte confissão máxima e sem reservas do sim do meu ser ao sim de Deus. Morte que não é vida despedaçada mas vida em acto puro, em puro movimento de amor. Morte que é, afinal, o que deveria ser a vida nossa e o pão nosso de cada dia. Morte que é o sim absoluto à vida. Morte que deveríamos já estar todos mortos por viver. E nós aqui a fazer discursos sobre ela.

A MÚSICA COMO REALIDADE E COMO METÁFORA, NAS *CONFISSÕES*

ARTUR MORÃO
Universidade Católica Portuguesa

1. Explorar a música como 'metáfora' nas *Confissões* é o objectivo principal que aqui se intenta; mas, primeiro, atender-se-á ao que nesta obra Agostinho nos diz também sobre a música como realidade e acontecimento. As referências à música não são aqui numerosas. Apesar de tudo, prestam-se a uma exploração das suas virtualidades, das suas implicações, do seu possível conteúdo simbólico. A necessidade de adimplemento, porém, obriga a recorrer a outros escritos, pois uma obra nunca é um sistema fechado e auto-suficiente, antes se ilumina sempre a partir de outras.

O acento incidirá apenas nas passagens que de um modo explícito apontam para a arte dos sons, ou nas expressões que metafórica ou alegoricamente a registam. Não se porá, pois, noutros aspectos, aliás, relevantes e cheios de interesse.

Não se insistirá, por exemplo, na musicalidade do discurso agostiniano (com as suas assonâncias, antíteses, inversões, contrastes, jogos de palavras e de conceitos, variedade de ritmos; com a rima, a riqueza de imagens e de correspondências que ele encontra na templo do mundo, ou na explicitação da relação entre Deus e as criaturas, etc.); ou na hábil e artística construção mediante a endentação das suas palavras com as citações bíblicas, inseridas sempre com grande sentido de oportunidade e de conveniência.

A atenção também não relevará a sua imaginação de acento ao mesmo tempo visual e acústico, sensível à realidade e à significação da luz e da sombra, da multiplicidade e variedade das *species* das coisas, mas também aos sons, à voz, ao *verbum interius* e ao *silentium*.

Não se focará a estrutura sinfónica ou polifónica do seu pensamento, tal como se desenha nos grandes frescos teológicos acerca do contraste entre a na-

tureza humana e a graça na sua distância e no seu entrosamento; no drama entre a vontade cindida, emaranhada nos seus nós, e o dinamismo do *inquietum est cor nostrum* [1]; na teologia da história com a oposição entre as duas cidades, na sua mescla temporal, e na sua separação escatológica; e ainda na visão do *Christus totus et plenus*, do *Christus amans seipsum*, uma vez vencidas as vicissitudes dos tempos, lugar da *distensio animi* e do nosso enleamento nas provações, da nossa agitação na refrega da vida («*nos autem in experimentis volvimur*») [2]; e até no modo hermenêutico de abordar a relação entre os dois Testamentos, já que o Novo está oculto no Antigo e o Antigo se desentranha total e superlativamente no Novo.

2. A referência à música surge nas *Confissões* sobretudo em termos de acontecimento vital e de vivência, no âmbito da experiência pessoal, e não como teoria ou doutrina.

A primeira menção surge no livro IV, onde Agostinho faz a evocação da morte de um amigo, com o qual plenamente se identificava e vivia, por assim dizer, em unidade virgiliana de uma só alma em dois corpos: «*ego sensi animam meam et animam illius unam fuisse animam in duobus corporibus, et ideo mihi horrori erat vita, quia nolebam dimidius vivere*» [3]; relata a sua amargura, o tédio de viver, mas também o medo da morte; intimamente dilacerado pela dor, em nada encontrava alívio. Não o consolava a amenidade dos bosques, o perfume de certos locais, o ambiente dos banquetes; não lhe traziam lenitivo algum a leitura e a poesia. Também a sua alma não serenava, decerto, com o jogo e o canto: «*non in ludis atque cantibus...adquiescebat*» [4]. — Eis a impotência da música em face da tristeza extrema, do trabalho de luto ainda inacabado e do sentimento irreparável da perda. É por isso que, um pouco mais à frente, o Agostinho convertido desabafa perante Deus e recorda a dor de todo aquele que pretende encontrar arrimo fora do Criador, mesmo nas coisas belas, que tais não seriam sem Ele: «*Nam quoquoversum se verterit 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.*» [5]

E lembra, em seguida, o «*modus*» das coisas, a sua medida, o seu ritmo, a sua condição: isto é, o seu perpétuo deflúvio, a sua tendência para ser que de

[1] *Conf.* I, 1, 1.
[2] *Conf.*, IV, 5, 10.
[3] *Conf.*, IV, 6, 11.
[4] *Conf.* IV, 7, 12.
[5] *Conf.* IV, 10, 15.

imediato inaugura a propensão e o declive para o não ser; é que elas são do todo só partes que nunca existem íntegras num só momento, mas se realizam na sucessão. «*... decedendo ac succedendo agunt omnes universum, cuius partes sunt*» [6]. Assim também o discurso humano, em que as palavras se empurram umas às outras, ou a história universal em que as gerações incessantes querem representar o seu papel e forçam as anteriores a sair do grande teatro do mundo. Com tão profundo e obsessivo sentido do tempo, era inevitável que a grande metáfora heracliteana do rio surgisse no discurso agostiniano. Rio é a mortalidade do mundo, plena discorrência de tudo, aperto e empurrão de umas coisas por outras: «*Flumen est omnis mortalitas saeculi. Videte flumen: alia veniunt et transeunt, alia transitura succedunt. Nonne sic fit in aqua fluminis, quae de terra nascitur, et manat? Omnis qui natus est, cedat oportet nascituro; et omnis iste ordo rerum labentium, fluvius quidam est.*» [7]

Portanto, fluxo das coisas no tempo, fluxo do discurso, fluxo da história. Mais à frente, ver-se-á que a música serve de metáfora iluminadora para esta fuga incessante, para a impermanência constitutiva do ser humano e do todo, da *universitas*, em que ele está integrado, e cuja debandada, aparentemente caótica, ele, no seu moroso *sensus carnis*, nem detém nem compreende. De facto, a medida das coisas, o seu limite, pronuncia-os Deus no seu Verbo [8].

A segunda citação relativa à música aparece em *Conf.* IX, 6-7. Aqui recorda Agostinho a época da sua vida, logo a seguir à conversão e ao baptismo, em Milão; foi um tempo de consolação espiritual, de profunda comoção e de inteligência do desígnio salvífico de Deus, de lágrimas quentes ao som dos hinos eclesiais: «*Quantum flevi in hymnis et canticis tuis suavi sonantis ecclesiae tuae vocibus commotus acriter!*» [9] Pranto, frémito interior, eis os efeitos suscitados pelas palavras e pela liturgia da Igreja de Milão. Além de manifestar a sua viva sensibilidade ao canto, Agostinho oferece, nesta passagem, uma notícia histórica relevante, concernente à regulação da prática da música na liturgia cristã: a introdução por S. Ambrósio do estilo antifonal, na recitação dos salmos, para resistir a Justina, a mãe ariana do imperador Valentiniano. Tal prática teria vindo do Oriente. Recorde-se, porém, que há hoje investigadores que questionam este dado agostiniano [10].

[6] *Conf.* IV, 10, 15.
[7] *En Ps.* 65, 11.
[8] *Conf.* IV, 10, 15.
[9] *Conf.* IX, 6, 14.
[10] F.HENTSCHEL, «Augustinus', in *Die Musik in Geschichte und Gegenwart*. Zweite, neubearb. Ausgabe hrsg. von LUDWIG FINSCHER, Personenteil 1, Kassel/Stuttgart, Bärenreiter/Metzler, 1999, col. 1172.

Uma terceira alusão à música emerge em *Conf.* X, 32, 49. Após a célebre análise da memória, dos seus campos e dos seus tesouros de imagens [11], da sua profundidade e capacidade ilimitadas na aplicação às noções das artes liberais [12], às razões e às leis dos números e das dimensões [13]; após a evocação da memória relativamente às afecções da alma (em número de quatro: *cupiditas, laetitia, metus, tristitia*) [14], e da presença de Deus dentro dela [15], Agostinho faz um balanço dos prazeres: relativos uns à comida e à bebida [16], outros ao encanto dos perfumes [17], aos deleites e às seduções dos olhos na apreciação das formas e das cores, e da doçura fagueira e insinuante da luz, visão que nunca permite o repouso, ao contrário da voz dos cantores, que essa ao menos se cala e permite o silêncio [18]; outros ainda incidindo na curiosidade, que se repasta sobretudo com a ânsia de experimentar e de saber, a *experiendi noscendique libido*, a qual se vira tanto para os segredos da natureza, no que ela possa também ter de horripilante, como para os espectáculos do teatro e do círculo, e quejandos [19].

O bispo de Hipona, porém, em *Conf.* X, 33, 49, dá um relevo especial aos deleites do ouvido, que, como pessoalmente reconhece, com maior tenacidade o subjugaram. Liberto já do esteticismo da juventude, que de certo modo (desconte-se o anacronismo!) advogava a 'autonomia da arte' — «*Num amamus aliquid nisi pulchrum?*», perguntava ele aos seus amigos [20] — liberto, pois, da *philokalia* ou do amor do belo que, no *Contra Academicos*, opunha à filosofia, ei-lo que agora confessa a Deus esse abuso; reconhece o imenso poder que os sons ainda exercem sobre o seu espírito, sobretudo quando aliados à Palavra divina; destina-lhes, por isso, segundo a conveniência, um lugar de honra no seu íntimo. Mas oscila entre o receio de lhes prestar uma atenção dominante e a reacção oposta de os evitar, por demasiada severidade. Nesta atitude ambígua perante a música — que não foi só peculiar ao filho de Mónica, mas constituiu sempre um problema na história da Igreja e da sua liturgia, e de muitas confissões cristãs —, a solicitude pastoral levou a melhor: o bispo Agostinho proclama a grande utilidade do canto e, em especial, das coisas que se cantam. Mas a tentação induz, por vezes, a atender mais àquele do que a estas e a ceder apenas à sensualidade do ouvido: «*Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis...*» [21] Apesar de tudo, aprova o costume do canto litúrgico, pois o prazer auditivo fomenta o afecto da piedade nos que são mais débeis: «*(...) ut per oblectamenta aurium infirmior animus in affectum pietatis adsurgat.*» [22] Outra razão ainda para aceitar o belo musical ou de qualquer outro tipo é que toda a beleza aponta para Deus: «*quoniam pulchra traiecta per animas in manus artificiosas ab illa pulchritudine veniunt, quae super animas est, cui suspirat anima mea die ac nocte*». [23] É verdade que o belo pode distrair e desviar do Criador, mas dEle dimanam as belezas que, através da alma, chegam às mãos do artista.

No corpo do mesmo parágrafo, surge ainda um enunciado segundo o qual «*(...) omnes affectus spiritus nostri pro sui diversitate habere proprios modos in voce atque cantu, quorum nescio qua occulta familiaritate excitentur*» [24] — todos os afectos do nosso espírito, na sua diversidade, têm no canto e na voz os seus modos próprios. É o princípio expressivo que, depois, sempre encontraremos na estética musical do Ocidente, sobretudo até ao fim da era barroca, e ao qual se virá, mais tarde, a opor o princípio meramente formal. Mas deixe-se de fora semelhante filamento, que não vem agora ao caso.

3. Além destas três, não há, nas *Confissões*, outras referências à realidade da música efectiva, à prática e à fruição do canto, se passarmos por alto uma breve alusão a ele no marco da exploração que Agostinho faz da memória (*Conf.* X, 8, 13); apenas várias metáforas de índole musical, ou com matizes que se situam nesse âmbito: assim, entre outros, os termos *modus, ordo rerum, fluxus saeculorum, sonus, melodia, tumultus, stridor*. Poderemos extrair deles algum sentido?

A metáfora musical impera, desde início, no intento, na elaboração e na estrutura das *Confissões*. Estas são um «hino»: «*tibi dico hymnum*» [25]; um «sacrifício de louvor»: «*laudare te vult homo*» [26]; um acto de celebração e de grato reconhecimento, pelo modo como a mão benevolente de Deus, secretamente, guiou Agostinho na sua vida, mesmo quando andava transviado. Tal é o sentido dos nove primeiros livros, que recordam o tempo da errância e da perple-

[11] *Conf.* X, 8, 12.
[12] *Ibidem*, 8; 9.
[13] *Ibidem*, 12.
[14] *Ibidem*, 14, 21-2.
[15] *Ibidem*, 25-28.
[16] *Ibidem*, 31.
[17] *Ibidem*, 33.
[18] *Ibidem*, 34.
[19] *Ibidem*, 35.
[20] *Conf.* IV, 13, 20.
[21] *Conf.* X, 33, 50.
[22] *Ibidem*.
[23] *Ibidem*.
[24] *Ibidem*.
[25] *Conf.* X, 34, 53.
[26] *Conf.* I, 1, 1.

xidade, da busca e dos sucessivos extravios, do apelo de Deus e das resistências pessoais, da ânsia de verdade e do enredamento na ilusão e nos fantasmas próprios.

São um hino, cuja partição ou ritmo interno possui, poderia dizer-se, uma estrutura *ternária*: os nove primeiros livros concentram-se na existência anterior até à conversão, representam o *momento da 'memoria'*, da evocação das coisas passadas, das falsas esperanças, no meio das quais, apesar de tudo, Deus agia e falava, por exemplo, através da mãe Mónica: «*Et cuius erant nisi tua verba illa per matrem meam, fidelem tuam, quae cantasti in aures meas?*» [27]

O *momento da apreensão do presente* é a situação em que Agostinho, na época da redacção da obra, se encontra, aderindo já a Deus, votado aos trabalhos e às lides pastorais, mas ainda *in via*, distentido e estirado no tempo — «*Ecce distentio est vita mea*» [28] — é um momento de avaliação, do *contuitus* daquilo que ele é e do que a graça dele fez. Aqui se inscreve, por isso, o exame dos prazeres, do grau de liberdade atingido a seu respeito, mas também das servidões ainda pendentes. O confronto do presente com o fluxo irresistível, patente ao espírito no seu olhar, do desfiar da vida transacta, ajuda a descobrir na sua torrente, devido à presença de Deus na memória e acima dela [29], essa mesma presença afável, providencial e paterna, inclusive nas derivas do passado, apreciado à luz do estado actual. Por isso, suplica Agostinho que tal percurso mnésico seja um sacrifício de louvor «*...da mihi circuire praesenti memoria praeteritos circuitus erroris mei et immolare tibi hostiam jubilationis.*» [30]

Donde o significado muito particular do livro X, uma espécie de gonzo entre os nove primeiros e os três últimos que, como o autor salienta em *Retract.* II, 6, tratam da criação até «ao descanso do sábado». E temos assim, no movimento, até certo ponto, mistagógico das *Confissões, o momento da 'exspectatio'*, da esperança, da intencionalidade escatológica, da espera da culminação de toda a criação, espiritual e material, na meta-história, na superação do tempo, na eternidade.

No seu final, há um certo paralelismo com o *De Civitate Dei* — o que mais uma vez comprova que a aspiração agostiniana não é uma fuga para o Uno, à Plotino — mas um acto de confissão no seio da comunidade eclesial. Ambos as obras, no último livro, terminam com a menção do sábado, que sig-

[27] *Conf.* II, 3, 7.
[28] *Conf.* XI, 29.
[29] *Conf.* X, 24, 35.
[30] *Conf.* IV, 1, 1.

nifica a plenitude da criação e a assunção da humanidade na vida divina por força da ressurreição de Cristo; ambas afirmam a redenção do tempo, e sublinham com força, na recordação do *Génese*, a bondade de todas as criaturas de Deus.

As *Confissões* são, pois, também um canto de louvor pela criação e pela redenção. É verdade que constituem, conforme afirma Remo Bodei, «uma espécie de autobiografia de Deus e do 'eu' singular», «a suprema anamnese de Deus por parte de um eu, de um indivíduo 'dilacerado' em tempos cuja ordem ignora e que, de si, é 'apenas um guia para o precipício'; «são um diálogo, em forma de monólogo ou de oração dirigida a um Outro diferente de si que está no seu íntimo, de um *solus ad solum* que prepara uma eterna comunhão, um 'confessar' que Deus é, louvando-O e exaltando-O, e que, ao mesmo tempo, também o indivíduo é, embora na sua manifesta miséria e na sua insuperável distância ao Criador». [31]

Talvez seja mais adequado realçar que o horizonte permanente e o fundo deste diálogo é trinitário, e o seu contexto é o da comunhão eclesial; o interlocutor quase exclusivo é Deus Pai; mas o Verbo e o Espírito Santo estão também sempre presentes, sobretudo nos últimos livros, quando se fala da criação do mundo, da matéria, das criaturas. Não deixa de ser curiosa e frisante a mescla que o discurso agostiniano vai fazendo, ao longo das páginas, do uso do *ego* e do *nos*. Não abrem as *Confissões* (I, 1, 1) com o *inquietum est cor nostrum*? E terminam igualmente no plural, como se vê nesta prece pela paz do Sábado escatológico, lugar de toda a ventura e clímax sobrenatural de toda a ordem da criação: «*Domine Deus, da pacem nobis — omnia enim praestitisti nobis — pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine vespera. Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum valde bonarum modis suis peractis transiturus est...*» [32] Por seu lado o *De Civit. Dei*, ao rasgar o horizonte do mesmo Sábado teândrico, da humanidade assumida em Deus mediante o Verbo encarnado, proclama o ócio definitivo, feito de visão, de amor e de louvor: «*Ibi vacabimus, et videbimus; videbimus, et amabimus; amabimus, et laudabimus.*» [33]

O tema da *laudatio* abre e encerra as *Confissões;* o seu movimento é uma espécie de música da memória que, passo a passo, no esconjuro da vagabundagem vital, na rememoração da misericórdia de Deus, na apreensão da cegueira e na aspiração à luz, ajuda a aprofundar cada vez mais a certeza do cuidado divino pela criatura. Mas o louvor não é, em Agostinho, uma simples ocupação

[31] R. BODEI, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Bolonha, Il Mulino, 1991, 176-7.
[32] *Conf.* XIII, 35, 50.
[33] *De Civ. Dei* XXII, 30, 5.

da boca. Se é verdade que a nossa ocupação de criaturas é o louvor de Deus — «*summum hominis opus non esse, nisi Deum laudare...*» [34] —, também não é menos certo que essa ocupação laudativa implica e exige o homem todo. Ao *ordo rerum*, em que o Criador espelha a sua sabedoria e a sua beleza, tem de corresponder no homem o *ordo amoris*, ou a *ordinata dilectio*, a jerarquia do amor, que é feita de discernimento. «O *ordo amoris* designa a adesão consciente da vontade, potenciada em amor, à estrutura rigorosamente escalar que culmina na fruição de Deus.» [35] Como por vezes diz Agostinho, é necessário «ouvir o todo»: «*totum audias*» [36].

4. Eis-nos de novo em plena metáfora musical, com a audição do 'todo' — há aqui, note-se, uma ligação ao tempo, tão central nas *Confissões*, o qual, por seu turno, é relacionado com o canto, também ele tempo e imagem da duração das acções humanas, da vida terrena e de toda a história [37]. Vejamos, pois, algumas metáforas afins.

De Deus diz Agostinho que lhe *cantava* através das palavras de Mónica, já antes citadas: «*Et cuius erant nisi tua verba illa per matrem meam, fidelem tuam, quae cantasti in aures meas?*». [38] Afirma, depois, que mesmo na sua peregrinação tresvariada pelo maniqueísmo, aturdido pelo ruído (*obstrepentia*) das imagens corporais, tentava aplicar os ouvidos do coração ao sussurro cantante de Deus no seu íntimo, «*in interiorem melodiam tuam, cogitans de pulchro et apto, et stare cupiens et audire te et gaudio gaudere propter vocem sponsi.*» [39]. E no livro X interroga-se: Que amo quando a Deus amo? «*...non dulces melodias cantilenarum omnimodarum...Et tamen amo quandam lucem et quandam vocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo Deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus...*» [40] A voz de Deus é, pois, palavra e canto, rompendo a surdez: «*clamasti et rupisti surditatem meam*» [41].

Mas esta voz, que clama em toda a parte — «*...clamante te mihi per haec ipsa, quae tribuis intus et foris*» [42] — fica indistinta pelo «*tumultus vanitatis*» [43], pelo *stridor* ensurdecedor da cadeia da mortalidade [44], pelo «*tumultus carnis*» [45]. Na famosa passagem sobre a experiência de Óstia, vê-se como a condição para escutar a Palavra divina, que tudo inova, é calar o bulício da carne, as imagens dos elementos, os céus, a própria alma, todos os signos, até chegar à Sabedoria criadora de todas as coisas e que sobre todas elas permanece.

A Deus, que habita no silêncio [46], e que no silêncio diz a sua Palavra [47], deve responder o silêncio da carne, o amor ordenado, que se orienta pela *regula Dei*, em vez de o instrumentalizar, como sempre intenta a vontade retorcida do nosso coração: «*Quid autem volunt homines? Parum est, quia voluntatem suam tortuosam habent; etiam volunt voluntatem Dei tortam facere secundum cor suum, ut hoc faciat Deus quod ipsi volunt, cum ipsi debeant facere quod Deus vult.*» [48]

Por isso, entre os múltiplos nomes de Deus — *vita, pulchritudo, medicus, fons, artifex, magister, cibus*, etc., — recebem especial relevo os que se relacionam com a criação do mundo e das coisas, por exemplo: *conditor universitatis, fabricator mundi* [49], *creator/modulator* [50]. Agostinho, inspirando-se no livro da *Sabedoria*, gosta de ver em Deus aquele que tudo faz com número, peso e medida. Invoca-O como Aquele que é fonte de toda a harmonia: «*a quo omnis modus... qui formas omnia et lege tua ordinas omnia*» [51]. Ou ainda: «*Domine, rector caelitum et terrenorum, ad usus tuos contorquens profunda torrentis, fluxum saeculorum, ordinate turbulentum...*» [52]

A imagem aqui subjacente é a de Deus que, na sua obra providencial, procede como compositor. Dá disso testemunho o tema do «*ordo pulcherrimus rerum*» [53], da «*pulchritudo universitatis*» [54], do «*carmen universitatis*» [55] que figura em lugares significativos na obra agostiniana. É famosa a passagem do *De Civ. Dei* onde se refere que Deus constituiu o mundo, integrando nele não só partes que de imediato se ajustam, mas também oposições e contrastes, dissonâncias e zonas escuras: «*...ita ordinem saeculorum tanquam pulcherrimum carmen etiam ex quibusdam quasi antithetis honestaret*»; e assim como no discurso o uso das antíteses

[34] *En. Ps 44*, 9.
[35] R. Bodei, *op. cit.*, 10.
[36] *Conf.* IV, 11, 17.
[37] *Conf.* XI, 28, 38.
[38] *Conf.* II, 3, 7.
[39] *Conf.* IV, 15, 27.
[40] *Conf.* X, 6, 8.
[41] *Conf.* X, 27, 38.
[42] *Conf.* I, 6, 7.
[43] *Conf. IV*, 11, 16.
[44] *Conf.* II, 2, 1.
[45] *Conf.* IX, 10, 25.
[46] *Conf.* I, 18, 29.
[47] *Conf.* XI, 6, 8.
[48] *En. Ps* 93, 18.
[49] *En Ps.* XXXII, 2.
[50] *Ep. 138*, 5.
[51] *Conf.* I, 7, 12.
[52] *Conf.* IX, 8, 18.
[53] *Conf.* XIII, 50.
[54] *En. Ps* 7, 19.
[55] *De Mus.*, VI, 11.

e dos contrastes aumenta a sua beleza, também «*ita quadam, non verborum, sed rerum eloquentia contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur.*» [56] A mesma ideia surge, com expressões semelhantes, no *De ordine* I, 18: «*Ita quasi ex antithetis quodammodo, quod nobis etiam in oratione iucundum est, ex contrariis, omnium simul rerum pulchritudo figuratur.*»

E na carta a Marcelino, que consultara o bispo de Hipona a propósito da relevância, ou não, dos sacrifícios do Antigo Testamento, tão diversos dos da Nova Aliança, responde este que a Providência divina actua de modo distinto *pro temporum varietate*. Quem for sensível ao belo e ao apto, presente no conjunto da realidade, que '*quodam modo in rerum universitate valet*', descobre que nem sempre o que é adequado para uma ocasião o é também para outra, precisamente porque cada tempo tem as suas virtualidades, a sua maturação, o seu imperativo. De tal sabe Deus, «*qui multo magis quam homo novit, quid cuique tempori accomodate adhibeatur, quid quando impertiat, addat, auferat, detrahat, augeat minuatve inmutabilis mutabilium sicut creator ita moderator, donec universi saeculi pulchritudo, cuius particulae sunt, quae suis quibusque temporibus apta sunt, velut magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulatoris excurrat atque inde transeant in aeternam contemplationem speciei, qui Deum rite colunt, etiam cum tempus est fidei*» [57].

A beleza do todo cósmico é ainda mencionada no *De gen. contra manich.* I, 21, 32. Igualmente no *De Musica,* onde o conceito da *numerositas* é fundamental para a consideração quer da organização intrínseca das coisas (por exemplo, de uma árvore) e da conformação das suas partes, quer do desenrolar das várias dimensões do seu tempo e do seu crescimento vital. Agostinho, a propósito da criação do mundo *ex nihilo,* inquire então donde dimanará esta espécie de co-racionalidade (seria melhor chamar-lhe 'analogia' — acrescenta ele) que penetra os seres materiais na sua estrutura material «*in qua unitas quaedam et numeri et ordo esse convincitur*». Pergunta e responde: «*Unde, quaeso, ista, nisi ab illo summo atque aeterno principatu numerorum et similitudinis et aequalitatis et ordinis veniunt? Atqui haec si terrae ademeris, nihil erit*» [58].

5. É, portanto, possível falar assim: à música de Deus, à sua obra que se escande em infindos e diferentes graus, espécies, estruturas, deve corresponder agora, por parte do homem, a música da existência pessoal. A vários níveis.

a) Primeiro, *na prática vital.* Ganha então relevância viver a sacramentalidade do mundo, na contextura da sua densidade material, obra da Sabedoria e do

[56] *De Civ. Dei,* XI, 18, 23.
[57] *Ep. 138,* 5.
[58] *De Mus.* VI, 57.

Verbo de Deus, apreender o seu carácer misterioso, que ninguém pode abarcar: «*Totum autem ordinem saeculorum sentire nullus hominum potest*» [59]. Importa realizar no louvor pessoal do Criador — a nossa meta derradeira — o entrosamento do canto das criaturas e do canto humano: «*Laudent te opera tua ut amemus te, et amamus te ut laudent te opera tua*» [60].

Esta liturgia criatural, em que deve consistir todo o nosso destino de filhos de Deus, deve assentar no reconhecimento da bondade de todas as coisas criadas, não obstante a experiência de que «*amaritudine plenus est mundus*» [61]; na descoberta de que a beleza do todo, que nem sequer o pecado consegue corromper, é superior à beleza das partes singulares. «E Deus viu que tudo era bom»: «*Nam singula tantum bona erant, simul autem omnia et bona et valde*» [62].

Agostinho, por seu lado, insiste reiteradamente em que a beleza assenta na ordem: «*Nihil enim est ordinatum, quod non sit pulchrum*» [63]; e na congruência: «*Turpis enim omnis pars universo suo non congruens*» [64].

O que nos incumbe, por conseguinte, é buscar e admirar a Providência divina, criadora e moderadora dos tempos, no conjunto da sua criação — «*Totum attende, totum lauda*» [65] — em vez de nos perdermos no amor das coisas temporais. Aliás, este último é em si mesmo absurdo, cego, incongruente. Quem por ele se fica é bronco, falho de discernimento, como aquele que — lembra o Bispo de Hipona numa passagem iluminadora — prefere apreciar um verso e não a arte exímia e criativa de fazer versos; que teimosamente persiste na audição de uma só sílaba e descura a atenção ao poema inteiro, que se enreda na operação sensível de ouvir, mas descura a inteligência [66].

Cabe-nos admirar a obra de Deus nos seus múltiplos graus [67], que devem servir de escaleira para ascender às coisas eternas [68]. Como era de esperar, a imaginação musical agostiniana associa logo a metáfora da escada ao sentido da peregrinação para a Jerusalém celeste: «*Cantamus canticum graduum*» [69]; e o ímpeto desse caminho que se desenha e se faz caminhando jorra do centro de gravidade onde reside o objecto do amor: «*pondus meum, amor meus; eo feror,*

[59] *De vera rel.* 43.
[60] *Conf.*. XIII, 33, 48.
[61] *En. is Ps 86,* 6.
[62] *Conf. XIII,* 28,43.
[63] *De vera rel.* XLI, 77.
[64] *Conf.* III, 8,15.
[65] *En. in Ps 148,* 10.
[66] *De vera rel.,* 43.
[67] *Conf.* XII, 28, 38.
[68] *De vera rel.,* 52.
[69] *Conf.*, XIII, 9, 10.

quocumque feror» [70]. Porém, sob a pressão da solicitude e das preocupações, no meio da *innumerabilis varietas curarum* [71]. Na tensão e no contraste entre o *uti* e o *frui*, na consonância aprazível que nasce do uso ordenado. Daí que para o nosso santo o canto da alma seja o uso ordenado do corpo: «*ordinatissime utor corpore, qui est cantus animae spiritualis*» [72].

Não admira que surja então, na mente compositiva de Agostinho, a profunda regra da vida espiritual que, de certo modo, ganhará mais tarde um perfil definitivo no *tantum quantum* inaciano, como pórtico de entrada dos *Exercícios Espirituais*, onde a 'indiferença' (o rumo certo do coração) a alcançar perante todas as coisas criadas — sinal da confiança, da entrega e da opção exclusiva pelo Criador — mais não significa do que a preferência e a lucidez do amor. Diz essa regra, alusiva à medida, ao ritmo, ao tempo, que cada qual «*utatur felicitate praesenti, ut potest, quomodo potest, quando potest, quantum potest*» [73]. O seu horizonte de concreção é todo o universo relacional da vida humana no vínculo com Deus, com as coisas e com a existência quotidiana, a saber, o programa dos Dez Mandamentos. Como a prática vital também deve ser música, revela-se oportuna, na pena agostiniana, a alusão repetida à alegoria do saltério das dez cordas [74]. E a vida inteira, com as suas múltiplas fainas, as obras, pode então virar canto incessante, louvor perene, sem espaços de silêncio. «*Vis ergo psallere? Non solum vox tua sonet laudes Dei, sed opera tua concordent cum voce tua. Cum ergo voce cantaveris, silebis aliquando; vita sic canta ut nunquam sileas.*» — «*Laudas cum agis negotium, laudas cum cibum et potum sumis, laudas cum in lecto requiescis, laudas cum dormis: quando non laudas?*» [75]

O *quantum potest* do uso da felicidade presente equivale justamente ao sentido da definição de virtude como «*ordo amoris*» [76], como discernimento espiritual prático da dignidade e do valor dos seres no seu grau ontológico e como escolha lúcida do objecto da fruição. Na acepção agostiniana, como facilmente se pode ver em muitas passagens dos seus escritos, o *frui* implica sempre uma adesão de amor, uma retenção, uma delonga e uma estância naquilo que se ama *propter se*, porque beatificante, e não para proveito ou prazer egoísta. Por conseguinte, ao adestrado na preferência hierárquica do amor, responderá, no meio da turbação mundana, mas mediante a recusa do seu ruído, a escuta da

[70] *Conf.*, XIII, 9, 10.
[71] *Conf.*, XIII, 17, 20.
[72] *En. in Ps 12*, 6.
[73] *En. in Ps 91*, 1.
[74] *Conf.* III, 8, 16; *En in Ps 143*, 9; *Sermo 9*, 5, 6.
[75] *En. in Ps 146*, 2.
[76] *De Civ. Dei*, XV, 22.

voz de Deus, a percepção de um canto interior. No silêncio ressoará para a mente essa melodia, e em sua comparação tudo o mais é balbúrdia: «*audit rationabile carmen intrinsecus*» [77]. Nos seus ouvidos virá assim desaguar a onda suave de uma música que nasce na eternidade: «*De illa aeterna et perpetua festivitate sonat nescio quid canorum et dulce auribus cordis: sed si non perstrepat mundus*» [78].

b) Existe ainda o exercício da música *na prática litúrgica*. Indicou-se em 2. a relativa ambiguidade da posição de Agostinho em face do uso eclesial do canto, a tensão por ele sentida entre a sedução do mero prazer auditivo e a ajuda que a música presta aos débeis na sua ascensão para Deus.

Sabemos que o cuidado pastoral venceu e inspirou ao bispo de Hipona algumas anotações cintilantes. Por exemplo, que seja consciente o canto no culto eclesial; que se cante com a razão e o discernimento: «*Intellectu cantemus*» [79]. Que se capte e saboreie a inteligência das palavras que no canto se proferem: «*Audire vocem laudis, est intelligere intus...*»; [80] que a voz não cante «*corde muto*» [81], mas que entre ambos se estabeleça uma sinergia fecunda, ou seja, que o homem inteiro cante, com todo o seu ser, no sentido da intencionalidade última do *frui*, isto é, da actuação do amor, do amor pelo amor, e cujo fito e foco só pode ser Deus: *frui est enim amore inhaerere, alicui rei propter se ipsam* [82]. A genuína vida litúrgica pressupõe, pois, a ordem do coração na prática da vida concreta, sob a exigência da totalidade.

Lembre-se que Agostinho associa ao *frui* a 'esperança' da beatitude; por isso, só Deus pode ser o seu genuíno objecto, ou então o homem em Deus e por mor de Deus. Quanto ao mais, toda a *dispensatio temporalis*, proveniente da Providência divina, deve ser usada, não com amor e deleite duradoiro, mas só passageiro, pois ninguém ama de tal modo o caminho, com seus veículos e instrumentos, que nele queira permanecer e não chegar àquilo que deveras se ama [83].

A junção do canto e da vida, isto é, o canto integral da existência, pressupõe, na antropologia agostiniana, a unidade inseparável do *esse*, do *nosse* e do *velle* [84]. A sua expressão é a *ordinata dilectio*, que mana da vontade; esta, por seu turno, conjunge-se com a *iudex ratio* que, ao situar-nos no meio das coisas

[77] *En. in Ps XLII*, 7.
[78] *En. in Ps XLI*, 9.
[79] *In Ps* 18, II, 1; 13.
[80] *En in Ps 12*, 6
[81] *Sermo* 198, 1.
[82] *Doctr. chr.* 1, 4.
[83] *Doctr. chr.* 1, 39.
[84] *Conf. XIII*, 11, 12.

criadas, nunca confundirá o *uti* com o *frui*. Faz uso de si para entender Deus e d'Ele fruir; faz uso dos restantes seres racionais para com eles constituir a sociedade; usa o corpo na demanda da saúde, na paciência com o que há a tolerar, na justiça com o que é necessário regulamentar, na temperança com aquilo a que se renuncia: «*ita omnibus et sensis et non sensis utitur; nec aliquid tertium est. Iudicat autem de omnibus quibus utitur; de solo Deo non iudicat, quia secundum Deum de ceteris iudicat. Nec eo utitur, sed fruitur; neque enim ad aliquid aliud Deus referendus est, quoniam omne quod ad aliud referendum est inferius est quam ad id ad quod referendum est... Omnia ergo quae facta sunt, in usum hominis facta sunt, quia omnibus utitur iudicando ratio, quae homini data est.*» [85]

O canto da liturgia, para ser genuíno louvor, está sujeito a condições várias: a concórdia, a união de toda a Igreja [86]; a interacção da voz e das obras: «*non sola vox sonat, sed et manus consonat, quia verbis facta concordant*» [87]; ou seja, o empenho total do homem, já que neste a *iussio cogitationis* precede a acção: *facta enim de cogitatione procedunt* [88]. Portanto, «*cantet vox, cantet vita, cantent facta*» [89]. E mais uma vez: «*Laudate de totis vobis: id est, ut non sola lingua et vox vestra laudet Deum, sed et conscientia vestra, vita vestra, facta vestra*» [90].

É que o cântico novo é o canto da caridade, do amor discretivo, atento e jerárquico, que resiste à confusão ontológica nascida da perversão da vontade. E quando o amor clarividente reina, na percepção da ordem divina da criação e da redenção, na consonância das diferenças, dos contrastes e das tensões da *universitatis pulchritudo*, poderá então surgir a *jubilatio*, o puro inebriamento cantante, o melisma sem palavras que jorra do centro da alma: *Jubilatio namque, id est innefabilis laus, nonnisi ab anima proficiscitur* [91].

6. Vislumbramos assim que o autor das *Confissões* atribui à arte dos sons (tomada na sua realidade ou só como metáfora) um sentido anamnésico do *cursus ornatissimus et ordinatissimus*, do 'cântico admirável' das coisas transitórias e fluxíveis, mas de acordo com a visão que da *'memoria'* nos oferece, ou seja, no tríplice momento que esta tem de evocação do passado (a obra da criação e da redenção enquanto desfraldada *pro temporum diversitate*), de apreensão do presente (a admiração laudativa, no culto e na vida, do *ordo rerum* enquanto peregrinamos *in spe*) e, por fim, de expectação do futuro (a orientação para a paz sem crepúsculo [92], para a realização integral da missão do Verbo encarnado, para o reconhecimento definitivo da bondade de toda a criação, obra da Trindade). «*Unde musica, id est scientia sensusve modulandi ad admonitionem magnae rei etiam mortalibus rationes habentibus animas Dei largitate concessa est.*» [93]

Indica ela, pois, a consonância formosa do governo divino: «*Musica ad indicandam divinae gubernationis harmoniam hominibus concessa est*» [94]. Evoca, pela sua cadência 'numerosa', a música imanente a Deus: «*quomodo a corporalibus et spiritalibus sed mutabilibus numeris perveniatur ad immutabiles numeros, qui iam in ipsa sunt immutabili veritate*». [95]

Pela fruição da música, mas não ficando nela, ascendemos à música verdadeira, que é a harmonia da criação, toda ela arrastada pelo Espírito para a culminação escatológica. Emerge então o pensamento da *pax*, que surge no final das *Confissões* e na *Cidade de Deus* 19, 13, definida como a *omnium rerum tranquillitas ordinis* na sua semelhança e dissemelhança, sob o pressuposto da mitigação dos apetites da alma irracional, do consenso entre conhecimento e acção na alma racional, da reconciliação da alma e do corpo na ordenação da vida, da harmonia entre Deus e o homem mortal sob o apelo da lei eterna e do sentido último da realidade, da concórdia doméstica e civil.

Corresponde-lhe, do nosso lado — já antes se viu — e como preparação para o Sábado escatológico, a ortopráxis da existência quotidiana. «*Sic cantant canticum novum, sic dicunt Alleluia, corde, ore, vita.*» [96] Por isso, Agostinho vê também os santos simbolizados em todos os instrumentos para louvar Deus [97], realça a harmonia na sua diferença: «*ut diversitate concordissima consonent*» [98]. De certo modo, nós próprios somos a música: «*Vos estis tuba, psalterium, cithara, chorus, chordae, et organum, et cymbala jubilationis bene sonantia, quia consonantia*» [99].

*

* *

E vários outros aspectos se poderiam referir a propósito do tema da música em Agostinho: as influências e os pressupostos filosóficos subjacentes à sua

[85] *Div. qu.* 30.
[86] *In Ps 149*, 7).
[87] *Ibidem*, 8.
[88] *In Ps 148*, 2.
[89] *Ibidem*.
[90] *Ibidem*.
[91] *In Ps 150*, 8.
[92] *Conf.* XIII, 35, 50.
[93] *Ep. 166*, 13.
[94] *De mus.* II, 726.
[95] *Retr.* 1, 11, 1.
[96] *In Ps 148*, 16.
[97] *In Ps 150*,5, 6.
[98] *In Ps 150*, 7.
[99] *In Ps 150*, 8.

concepção [100]; a ressonância entre a Trindade divina, em que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são relações vivas numa unidade de substância, e a criação — pressuposto que leva Agostinho a ver todos os elementos da criação, não como 'coisas', mas como 'qualidades' inerentemente interconexas, que se combinam e recombinam numa variedade infinita, que reflecte a glória de Deus [101]. Seria igualmente possível rastrear alguns motivos agostinianos na poesia europeia e na estética musical. Mas outros já o fizeram há muito, e bem [102].

[100] Cf. W. Tatarkiewicz, *Storia dell'Estetica*, Vol. 2: *L'estetica medievale*, Turim, Einaudi, 1979, pp. 59-79.

[101] J. Milbank, *Theology and Social Theory*, Oxford, Blackwell, 1990, 424-25.

[102] Cf. Leo Spitzer, «Classical and Christian Ideas of World Harmony», in *Traditio*, Vol. II (1944), pp. 409-464; Uriarte, «La música según San Agustín», *Revista Agustiniana*, IX, 418-425, 533-541; X, 100-106, 401-407, 457-550; XI, 137-142, 199-204; «San Agustín músico», *Revista Agustiniana* XIII, 528-532.

SEMÂNTICA DE «ESPAÇO», NAS *CONFISSÕES*

PEDRO CORREIA
Universidade dos Açores

Introdução

Não existem muitos estudos sobre a «modelização» do espaço na literatura. No entanto, a linguagem das relações espaciais, as suas metáforas, a funcionalidade do termo «espaço», revelam-se meios privilegiados para aceder à compreensão da nossa existência, pois o modo como o espaço é inscrito, a sua modelização, descritiva ou ficcional, regista configurações determinantes da condição humana. Assim, a construção do espaço pela textualidade exibe características susceptíveis de serem classificadas do ponto de vista da subjectividade que o recria e de representar processos cognitivos. Se a linguagem do espaço é útil para descrever metaforicamente a vida anímica, o próprio termo «espaço», entendido como última síntese de todos os géneros, supõe um processo abstracto de referenciação. É a este nível e não no detalhe das inúmeras e interessantes metáforas relativas à espacialidade que se empreendeu este trabalho. O estudo das relações entre as expressões do termo «espaço» e os objectos a que estas se referem constitui a semântica particular com que este trabalho se ocupa nas *Confissões*.

Nesta obra, o termo «espaço» apresenta uma amplitude semântica que abrange cinco significados diferentes. Estas cinco acepções constituem diferenciados processos de cognição que se integram no desenvolvimento da subjectividade suscitado pela obra. É esta a hipótese da qual parte este estudo. Porém, reformulando-a nos termos de uma questão poderá apresentar-se assim: Será possível descortinar, nas *Confissões*, os momentos decisivos de uma alteração qualitativa na subjectividade, através das variações cognitivas dos significados de «espaço»? Esta questão supõe nas *Confissões* de Sto. Agostinho uma convolação anímica regulada internamente na economia da obra. Supõe também que através de processos cognitivos tal convolação torna-se possível, mesmo que não os consideremos por si só determinantes.

Procurar-se-á também verificar, pelo estudo das reconfigurações teóricas em que se associa o termo «espaço» na obra, se esse termo desempenha alguma função reguladora.

Na aceitação prévia destes supostos e da pertinência das questões, consideremos as passagens da obra nas quais se encontra o termo «espaço» e seus cognatos (spatium,ii).

Do termo espaço: Ocorrências, significados e frequências

Nas *Confissões*, o termo «espaço» inscreve-se, por ordem decrescente de frequência, nas seguintes variações de significado: (1) O «espaço» como trânsito, na expressão «espaço de tempo» (L.VII,V; L.VII,XV; L.XI,XXI; L.XI, XXIII; L.XI,XXIV; L.XI,XXVII; L.XII,IX; L.XII,XV), (2) o «espaço» que refere a extensividade, os campos de observação empírica (L.I, XVIII; L.III,VII; L.VI,IV; L.VII,I; L.VII,V; L.VII,X; L.VII,XIV; L.XI,XV; L.XIII,XXXII), (3) o «espaço» da interioridade, dos exercícios espirituais, constituído por disposições não totalmente propiciadas pelo agente, porém necessariamente por este identificadas e configuradas (L.I,XVIII; L.X,XXIV; L.XI,II; L.XII,XV; L.XII,XXVII). Depois, e pela mesma ordem de análise, dois outros significados ocorrem: (4) o «espaço» considerando prolongamentos e cursos definidos pela memória (L.X,XXIV; L.XI,XV; L.XI,XXVII), e finalmente (5) o «espaço» representado ou imaginado, em que as características da extensão estão submetidas às dinâmicas psíquicas (L.X,VIII; L.X,XXIV).

Da frequência dos diversos significados que o termo «espaço» adquire nas *Confissões* retira-se a conclusão de que são muito utilizados os referentes da linguagem vulgar e a expressão do termo em questão é frequentemente acessória. Estas expressões mencionam, na maior partes das vezes, um contexto comum, já conhecido, mas, por isso, não menos importante. Por um lado, é possível reconhecer que, do significado vulgar referências inauditas podem ser estabelecidas, pois o significado comum pode constituir, em processo metafórico, um possível referencial novo, como sucede na tematização da lonjura ou proximidade do homem a Deus (L.I,XVIII). Ou ainda, de outro modo, pela redução ao absurdo das concepções comuns, descortinar-se outra via de compreensão, como sucede na tematização do tempo (L.XI). Por outro lado, as ocorrências que resultam da elaboração filosófica do autor, se bem que em menor frequência, referem-se decisivamente à conversão (L.I,XVIII; L.VII,XV; L.X,XXIV; L.XII,XV; L.XII,XXVII), termo que expressa sinteticamente o que nos interessa estudar, mas apenas do ponto de vista de um processo de alteração cognitivo ou teórico, enquanto a esse processo se associa o termo «espaço».

Vamos considerar agora os diversos significados de «espaço» numa ordem de análise diferente da primeira, que foi a da frequência. Atentemos, numa segunda análise, na ordem por que ocorrem as expressões de «espaço» na economia da obra. No primeiro livro das *Confissões* ocorre o termo «espaço» relativo à interioridade (XVIII), significado este que ocorre também no livro X (XXIV), no XI (II) e no XII duas vezes (XV; XXVII). Também neste primeiro livro ocorre por primeira vez, o termo «espaço», referido à extensividade (XVIII), todavia configurado num duplo significado. É no terceiro livro que ocorre este termo directamente referido a esse tema (L.III,VII), significado com que se ocupa também o autor em outros livros, como no VI (IV), repetidas vezes no livro VII (I; V; X; XIV), e, também, pontualmente no livro XI (XV) como no XIII (XXXII). A expressão «espaço de tempo» ocorre primeiramente no livro VII, por duas vezes (V; XV) e principalmente no XI (XXI; XXIII; XXIV; XXVII), registando-se também mais adiante, no livro XII, duas vezes (IX; XV). O termo «espaço», quando enunciado relativamente às dinâmicas psíquicas, ocorre duas vezes e apenas no livro X (VIII; XXIV). Por sua vez, o termo «espaço» que considera prolongamentos e cursos definidos pela memória, ocorrerá primeiramente também no livro X (XXIV) e posteriormente no XI duas vezes (XV; XXVII).

Esta explanação perspectivará uma gradual exposição da noção de «espaço» na obra relativamente à sua inteligibilidade, pois a obra não se elabora como um diário, errática, mas como memória e testemunho de acontecimentos já vividos, ultrapassados e todavia constitutivos. Reafirmando o suposto do qual se partiu, considerando a obra numa economia regulada internamente, graduada numa história espiritual, procederei pois à consideração dos significados do termo «espaço», sob esta perspectiva, pela análise das ocorrências do termo «espaço» enquanto vão sendo inseridas no desenvolvimento da obra.

As solicitações cognitivas das ocorrências de «espaço» no prolongamento da obra

O termo «espaço» enquanto possível sinónimo de trânsito, distância, limite, e refere os corpos e os conjuntos fenoménicos pelas características contitutivas da extensão, está presente logo na primeira expressão do termo: «(...)não nos apartamos ou aproximamos de Vós com os pés ou com as distâncias do espaço» (L.I,XVIII). Todavia, nesta primeira ocorrência, sem explicitar problematização, Sto. Agostinho propõe uma convolação relativamente ao uso do termo, associando ao termo vulgar de «espaço», como distância de um lugar a outro,

um outro significado, importante para determinar a amplitude semântica solicitada ao leitor com vista a perspectivar as suas referências. Da terminologia vulgar somos suscitados, e logo na primeira expressão do termo espaço, para outra ordem de referência, que desinstala o leitor do sistema de referências comuns. Essa primeira expressão propicia o entendimento a uma distância, do homem à divindade, que não se pode analogar à lonjura de um ponto no espaço a outro distante. A ambiguidade do termo fica patente logo na sua primeira locução. Porém, essa ambiguidade que tratará o leitor de esclarecer, procurando ultrapassá-la, será tarefa infrutífera, pois a não intercepção entre as distâncias no espaço e as distâncias entre o homem e a divindade refere uma singular relação que se cultivará no prolongamento da obra. A distância do homem a Deus é de diferente ordem daquela da mensuração dos espaços conhecidos pelos sentidos e não se lhe pode por isso analogar. O espaço que medeia um ponto a outro não pode ser considerado como modelo válido para compreender a distância que há-de percorrer quem se afasta ou aproxima da divindade. Porém, apesar da perplexidade patente na expressão, uma via de compreensão da mensagem será possível. Esse espaço a percorrer não é o espaço dos percursos quantitativeis e torna-se necessário compreender uma distância ou espaço alternativo, qualitativo. A expressão em análise, «(...)não nos apartamos ou aproximamos de Vós com os pés ou com as distâncias do espaço» (L.I,XVIII), constitui uma advertência relativamente à habitual adesão da cognição às quotidianas referências, pois o «afastamento» ou a «aproximação» em foco perspectiva-se em outro processo e em outro foro, na interioridade, o que implicará a alteração do sistema de referência.

Esta é a primeira, contudo a principal distinção do significado de «espaço». Esta preocupação em distinguir uma instância diferenciada dos dados dos sentidos é decisiva. Nesta expressão inicial do termo «espaço» assistimos à evidenciação de uma condição referencial em que os sentidos, e as circunstâncias vulgares por eles apreendidas, não nos valem para considerar as realidades a que nos dispomos para a leitura do sentido inscrito na obra.

Por seu turno, a expressão «espaço de tempo» (L.VII,V; L.VII,XV; L.XI,XXI; L.XI,XXIV; L.XI,XXIII; L.XI,XXVII; L.XII,IX; L.XII,XV) e o «espaço» enquanto curso definido pela memória (L.VII,V; L.XI,XV) ocupam respectivamente o segundo e o terceiro momentos da ordem estabelecida por esta segunda análise. Pela expressão «espaço de tempo», evidenciada a partir do livro VII, assistimos à equívoca assimilação da noção «espaço» na noção de tempo. A equivocidade do termo «espaço», expresso em frequentes passagens paralelamente à noção de tempo, conjuga-se nas analogias possíveis, mas não válidas,

quando pretendemos verter o tempo no foro mensurável e empírico dos espaços, de modo a que, pelas propriedades da extensão, retenhamos, em modelos convencionais, a temporalidade. Apesar de muito difundida na linguagem comum a permuta de «espaço» por «tempo», não será possível compreender o tempo por aquele modelo. Somente na perspectiva de uma instância interior e em inerência à sua dinâmica o tempo pode ser considerado.

Após o afastamento da hipótese de compreender o tempo pelos modelos do espaço, do sistema referencial de ordem empírica primária o leitor é convocado a considerar uma outra dimensão como aspecto vital distinto e necessário, a interioridade.

Seguidamente, o termo «espaço» enquanto significa curso na memória, que também ocorre primeiramente no livro VII, permitirá associar várias noções à instância interior então descoberta, de modo a constituir nela novas referências (L.VII,V; L.XI,XV). Tal significado suscitará ao entendimento a vitalidade interior, a perspectiva de uma vida interior e o exercício nesse novo dinamismo.

Noutro aspecto, desvelada já a disposição subjectiva e separada esta da regulamentação e legitimidade empírica, o termo «espaço» ocorre no livro décimo (VII; VIII; XXIV) inserido na dinâmica da representação imaginativa. Neste foro, as características constitutivas da extensão estão subordinadas às dinâmicas psíquicas, abrindo-se assim a possibilidade de reactivar o espaço pela imaginação. Os processos alternativos que a imaginação conferirá ao espaço imprime-lhe uma configuração simbólica. O termo «espaço», aplicado à hermenêutica da vida interior, exibirá o aspecto simbólico pelo qual inscrevem-se as referências da vida interior. A reconfiguração do significado do termo «espaço» quando aplicado à interioridade, na medida em que se articula em novos dinamismos referenciais, permitirá reconhecer uma economia simbólica específica de uma vida interior, porque indica uma instância simbólica, objectiva que, não sendo alheia à interioridade, é-lhe porém transcendente, pois os aspectos simbólicos reconhecem-se prévios e objectivamente dispostos para o trajecto então percorrido.

Conclusão

Relativamente à questão que conduziu este trabalho: «Será possível descortinar, nas *Confissões*, os momentos decisivos de uma alteração qualitativa na subjectividade, através do estudo de variações cognitivas do significado de «espaço»?» responde-se pela afirmativa. Todavia, falta-nos ainda expor sinteticamente por que configurações cognitivas se verifica a função reguladora do termo «espaço» nas *Confissões* e precisar em que consiste essa função.

A diferenciação radical solicitada ao leitor entre dois planos, entre a referência vulgar de distância e a distância inaudita do afastamento ou aproximação do homem a Deus, exige que se aceite ou suponha, em primeiro lugar, uma ordem própria ao desenvolvimento espiritual. Após o que sucede a demonstração da falência dos modelos de ordem empírica relativamente a alguns assuntos, como a aplicação das características do espaço-extensão para perspectivar e tematizar o tempo, evidenciando-se deste modo e necessariamente, a dimensão da interioridade. Seguidamente, está associado à noção de «espaço» um dinamismo interior pelos processos da memória. Um dinamismo que considera o «espaço», já referenciado à interioridade, como trajecto a conferir ou conferido a esse dinamismo. Num momento seguinte, o termo «espaço» enquanto refere aspectos da vida interior dispõe-se no universo dos símbolos, um universo objectivo e transcendente cuja cognição é também requerida.

Deste modo, poderá concluir-se que a função do termo «espaço», nas *Confissões*, consiste na apropriação consistente e regulada de instâncias que propiciam momentos decisivos de desenvolvimento no carácter da subjectividade.

Resumé

Serait-il possible de découvrir, dans les *Confessions*, les moments décisifs d'un changement qualitatif dans la subjectivé, à partir des variations cognitives des signifiés d'«espace» et ses *cognats* (spatium,-ii)? Ce mot présent une amplitude sémantique qui touche cinq significations différentes. Ces cinq acceptions constituent différent processus de cognition et s'intègrent dans le développement de la subjectivité suscité par l'oeuvre. On essaie aussi de vérifier, par l'étude des configurations théoriques auxquelles est associé le terme «espace» et si celui-ci joue une fonction régulatrice.

Bibliografia

AA.VV., *L'Espace et le Temps — Actes du XXII Congrès de l'Association de Societés de Philosophie de Langue Française*, Paris, J. Vrin, 1989.

AA.VV., *Santo Agostinho: no XVI Centenário da sua Conversão e Baptismo*, Revista Portuguesa de Filosofia, Braga, Faculdade de Filosofia, 1988.

AGOSTINHO, St., *Confissões de Santo Agostinho*, (trad. J.Oliveira Santos e A.Ambrósio de Pina), Livraria Apostolado da Imprensa, Braga, 1984 (11.ª).

—— *Obras de San Agustin*, Madrid, B.A.C., 1981 (4.ª).

—— *St. Augustine's Confessions*, I — II, London, Loeb, 1988,1989 (trad.William Watts).

DUNN, John; Ian Harris (eds.), *Augustine*, Cheltenham, Edward Elgar, 1997.

GARRONI, E., «Espacialidade» in *Einaudi*, vol 25, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992.

GILSON, Étienne, *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, Paris, J. Vrin, 1987 (2.ª).

GOLDSCHMIDT, Victor, *Écrits. Études de Philosophie Ancienne*, Tome I, Paris, J. Vrin, 1984.

RICOEUR, Paul, *Temps et Récit*, (I, II, III), Paris, Éditions du Seuil, 1983/84/85.

STOCK, Brian, *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press, 1996.

ZELLER, Rosmarie, «Aspects de la sémantique de l'espace dans quelques nouvelles de Robert Musil», in *Degrés — Revue de synthese a orientation semiologique*, n.º 35-36, Bruxelles, André Helbo, 1983.

LE *CONFESSIONES*: UN'AUTOBIOGRAFIA SUI GENERIS, PATRIMONIO DELLA LETTERATURA UNIVERSALE

MARIA GRAZIA MARA
Istituto Patristico "Augustinianum" (Roma)

E' difficile dire delle *Confessiones* qualcosa che non sia stato già detto. Eppure, la ricchezza letteraria, filosofica, dottrinale e storica dell'opera continua ad invitare gli studiosi a tentarne approcci sempre nuovi, dove la novità è frutto non tanto d'improvvise scoperte documentarie quanto piuttosto di letture diverse dello stesso documento. I contributi che ne derivano potranno essere, come è ovvio, solo parzialmente nuovi, perché dovranno sempre partire da quei risultati che, per la metodologia e l'intelligenza con cui sono stati conseguiti, fanno parte di quel patrimonio della storiografia delle *Confessiones*, da cui non è possibile prescindere.

Proprio questo leggere e rileggere le *Confessiones*, rilevando novità non ancora evidenziate, testimonia lo spessore dell'opera, e che una [1] o due [2] interpretazioni non riuscirebbero a dare pienamente ragione del suo contenuto.

P. Courcelle ha già magistralmente dimostrato quale è il posto delle *Confessiones* nel solco di una tradizione letteraria precedente e posteriore [3]. Occorre però ricordare la difficoltà di catalogare l'opera in un genere letterario ben definito [4]. Se l'autobiografia è il genere a cui maggiormente le *Confessiones* si ac-

[1] L'opera è stata ritenuta la risposta data alle sollecitazioni rivolte da Paolino di Nola prima ad Alipio e poi ad Agostino per conoscere le loro vite. Cfr. P.Courcelle, *Recherches sur les Confessions de s. Augustin*, Paris ²1968.

[2] M. Wundt, *Augustins Konfessionen*, in ZNTW 22 (1923), ha pensato che l'opera fosse il risultato di quell'esame di coscienza che i catecumeni erano soliti fare o che l'opera fosse stata suggerita dalla consuetudine della confessione pubblica.

[3] Cfr. P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*, Paris 1963.

[4] Cfr. L.F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di Sant'Agostino. Da Biografia a 'confessio'*, Milano 1968, pp. 10-11.

costano, sono talmente significative le varianti che presentano rispetto al genere autobiografico, che è d'obbligo parlare di un'autobiografia *sui generis* [5].

E' noto come, nel mondo classico (e quindi anche nelle opere degli scrittori cristiani del IV secolo, che le scuole di quel mondo culturale hanno frequentato), l'inizio di un'opera dovesse attenersi a una dettagliata precettistica [6]: bisognava mettersi sotto la protezione dell'*auctoritas* di qualche celebre modello o personaggio; dichiarare la difficoltà dell'impresa e quindi l'inadeguatezza dell'autore per realizzare l'opera.

L'*auctoritas* sotto cui Agostino si pone è la Parola di Dio, come appare da quell'intreccio di salmi (Ps.47.1,95.4,144.3,146.3) con cui inizia l'opera: *Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus* (Conf. I 1.1) [7]. La difficoltà dell'impresa consiste nel saper dare lode a Dio; difficoltà che appare con maggior evidenza quando Agostino presenta, con una breve sintesi, tutta l'inadeguatezza di chi è stimolato da Dio stesso a dargli lode: è l'uomo (Agostino), *aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui (cfr.2 Cor 4,10) et testimonium, quia superbis resistis* (Iac 4,6; 1Pt 5,5) [8].

Agostino ha così riproposto nella forma, mutandola nel contenuto, la precettistica retorica richiesta dal mondo classico per l'inizio di un'opera. Questo mutamento iniziale delle *Confessiones*, come avremo modo di constatare, dice eloquentemente una delle intenzioni di Agostino nello scrivere l'opera.

L'inizio delle *Confessiones* è dunque quello di un'autobiografia atipica, perché incomincia parlando di un protagonista diverso da quello atteso; un'autobiografia che si propone di narrare e lodare non Agostino, ma un Altro, Dio. Quindi Agostino dichiara, dall'inizio stesso dell'opera oltre che dal titolo, la sua intenzione di rendere lode a Dio. E' questo il significato dominante del titolo dell'opera: *Confessiones*, da *confessio*, che è prima di tutto «la lode», secondo l'uso scritturale, dove il medesimo termine, l'ebreo *hodah* e il greco *exomologheisthai* indica la confessione dei peccati, la lode e il ringraziamento a Dio [9]. Il fatto poi che il termine *confessio*, quando compare per la prima volta, sia utilizzato per indicare la lode, conferma l'intenzione di Agostino di fare emergere, nelle *Confessiones*, questo significato [10]. E, verso il 427, nelle *Retractationes* confermerà che proprio questo era stato il suo intento: *Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum* (II,6).

[5] Cfr. M. Verheijen, *Eloquentia pedisequa. Observations sur le style des 'Confessions' de St. Augustin*, Nijmegen 1949, che scrive: «Les Confessions ne sont pas una autobiographie bien qu'elles aient matériellement avec ce genre des points de contact, et elles ne sont pas non plus un Psaume» (questo è detto contro L. Landsberg che, in *La Confession de saint Augustin*, «La vie spirituelle», XXI (1939), aveva scritto: «Les Confessions sont, avant tout, un hymne de grâce, un grand psaume inspiré par l'esprit des Psaumes de David», p. 9).

[6] Cfr. L. F. Pizzolato, *Il primo libro delle «Confessiones» di Agostino: ai primordi della 'Confessio'*, in «Lectio Augustini. Le Confessioni di Agostino d'Ippona. Libri I-II», Palermo 1984, pp. 9-78.

[7] Per un aspetto particolare dell'autobiografia agostiniana cfr. G. Luongo, *Autobiografia ed esegesi biblica nelle Confessioni di Agostino*, in «La Parola del Passato», 31 (1976), pp. 286-306.

[8] Conf. I,1.1.

Origine e unità dell'opera

L'uso ricorrente del termine *confessio-confiteri* che, comparso per la prima volta a Conf. I 6.9, accompagna l'autobiografia di Agostino da Conf. I 13.2 a Conf. X 4.6,8, per ripresentarsi puntualmente negli ultimi tre libri [11], con i medesimi alterni significati di confessione di lode, di peccato, di fede, è una conferma dell'unità dell'opera.

Pur con motivazioni diverse, in modi e momenti diversi, tale unità è stata sostenuta da un gran numero di studiosi. Per citarne solo alcuni: Knauer [12], Solignac [13], Wundt [14], Pellegrino [15], Pincherle [16], Trappé [17], Pizzolato [18], Starnes [19]. Incertezze, poi ritrattate, sono state espresse dal Marrou e dal Courcelle [20].

Presupposta l'unità, occorreva trovare gli elementi che all'interno dell'opera consentivano di sostenerla, al di là della più evidente distinzione del contenuto degli argomenti trattati: nei primi dieci libri, l'autobiografia passata e presente, e negli ultimi tre, l'interpretazione di Gn 1,1-2,2. Elementi letterari, scritturistici e dottrinali confermano questa unità.

Tra gli elementi letterari che confermano l'unità dell'opera, oltre all'uso ri-

[9] Cfr. M. Pellegrino, *Le 'Confessioni' di Sant'Agostino*, Roma 1956, pp. 9-11, dove sono ricordati i tre significati del termine *confessio*: *confessio laudis, confessio peccatorum, confessio fidei*.

[10] Cfr. Conf. I,6.9-10.

[11] Cfr.Conf. XI,7.9; 25.32; 26.33; 31.41; XII,2.2; 16.23; 18.27; 23.32; 24.33; 26.36; 32.43; XIII,12.13; 15.17; 24.36.

[12] Cfr. N. G. Knauer, *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*, Göttingen 1955.

[13] Cfr. A. Solignac, *Les Confessions de saint Augustin*, BA 13, pp. 19-45.

[14] Cfr. M. Wundt, *Augustins Konfessionen*, in ZNTW 22 (1923), pp. 161-206.

[15] Cfr. M. Pellegrino, *Le Confessioni di sant'Agostino. Studio introduttivo*, Roma 1956, pp. 5-16,26.

[16] Cfr. A. Pincherle, *Quelques remarques sur les Confessions de s. Augustin*, in «La Nouvelle Clio», 7-9 (1955-1957), pp. 183-206.

[17] Cfr. A. Trapé, *Introduzione a Le «Confessioni»*, Roma 1965 (IV ed.1982).

[18] Cfr. L. F. Pizzolato, *Le «Confessioni» di sant'Agostino. Da biografia a «confessio»*, Milano 1968.

[19] Cfr. C. J. Starnes, *La unidad de las Confessiones*, «Augustinus» 31 (1986), pp. 275-284.

[20] Cfr. H. I. Marrou, *Saint-Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1949, pp. 63-64. E' da tener presente che a p. 666 il Marrou ritratta l'opinione precedente. Cfr. P.Courcelle, *Recherches sur les Confessions de s. Augustin*, Paris 1968, pp. 21-26.

corrente del termine *confessio-confiteri*, già segnalato, ricordo l'espressione, tanto commentata [21], *quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*, di Conf. I, 1.1 che trova il suo senso compiuto in Conf. XIII 36.51-37.52, quando Agostino dirà del riposo di Dio nel settimo giorno: *requievisti septimo die ut nos... sabbato vitae aeternae requiescamus in te. 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* [22].

La relazione uomo-Dio, sintetizzata nell'immagine del riposo dell'uomo in Dio e di Dio nell'uomo, appare come la grande inclusione all'interno della quale trascorre, dall'inizio alla fine, la vita dell'uomo, quindi di Agostino, e della sua salvezza. La costante della preoccupazione soteriologica riproporrebbe così, nelle *Confessiones*, in modo attraente, attraverso la narrazione della storia personale di Agostino, l'insegnamento della storia della salvezza. Lo schema seguito sarebbe quello delle sette età dell'uomo — dalla *infantia* alla *quies* — e dei sette giorni della creazione — dalla Parola creatrice di Dio alla sua *quies* nel settimo giorno.

Concorrono a confermare l'unità delle *Confessiones* anche i riferimenti scritturistici. Quando a Conf. XI 1.1 Agostino parla della conoscenza che Dio ha delle cose create, degli avvenimenti stessi della vita sua, e quindi di quella di ogni uomo, e dice l'amore e la lode per la Provvidenza divina mediante la citazione del Salmo 47,1: *magnus Dominus et laudabilis valde*, pare chiaro il suo intento di raccordare il libro XI con il I dove, a Conf. I 1.1 è la medesima citazione a dire la lode che l'uomo peccatore, particella del creato, vuole rendere a Dio ed è da Dio sollecitato a rendergli. Il medesimo tema compare a

[21] Tra gli studi specifici degli ultimi trent'anni cfr.: A.Pincherle, *«Et inquietum est cor nostrum». Appunti per una lezione agostiniana*, in «Augustinus» 13 (1968), pp.353-368; E.Maccagnolo, *«Inquietudo», «firmamentum» e «quies». Nota sull'escatologia nelle «Confessioni» di S. Agostino*, in «Rivista di Filosofia Neo-scolastica» 71 (1979), pp. 314-325; G. P. Lawless, *Interior Peace in the «Confessions» of St.Augustine* , in «Revue des Etudes Augustiniennes» 26 (1980), pp. 45-61; L. F. Pizzolato, *Il primo libro delle «confessiones» di Agostino: ai primordi della 'confessio'*, in «Lectio Augustini», Palermo 1984, pp. 12-14.

[22] Già verso il 389, al suo ritorno a Tagaste, aveva presente quanto, in modo più disteso, avrebbe detto in Conf. XIII, 36.51; 37.52. Scriveva: «Dopo le opere molto buone di questi così detti sei 'giorni' l'uomo deve sperare il riposo eterno e comprendere che cosa vuol dire: 'Dio si riposò da tutte le sue opere al settimo giorno', poiché non solo a compiere in noi queste opere buone è proprio lui che ci comanda di compierle, ma anche la Scrittura dice giustamente che egli si riposò perché sarà proprio lui a darci il riposo dopo tutte queste opere. In realtà, allo stesso modo che a ragione si dice che è il padre di famiglia a costruire la casa, benché non lo faccia con il proprio lavoro ma con quello dei servi, così a ragione si dice che si riposa dai lavori quando, dopo aver ultimata la costruzione, a coloro cui dava ordini permette di starsene in ozio a godere di un gradito riposo» (*De Genesi contra manichaeos* 1, 25.43).

Conf. II 3.5, a Conf. V 1.1 e a Conf. X 2.2, quasi a indicare che nei primi libri, quelli autobiografici, era già presente quell'antitesi tra eternità (la realtà di Dio) e tempo (la particella di creato che è l'uomo), che Agostino avrebbe fatto oggetto di una più profonda riflessione negli ultimi libri [23].

Tra gli elementi dottrinali, ai quali è stato riconosciuto il ruolo di dare unità alle *Confessiones*, è significativo proprio il rapporto creazione-salvezza. In Conf. I 2.2, orchestrando Gn 1,1 e 1Cor 8,6 [24], Agostino allude allo stretto rapporto esistente tra il Dio creatore e il Figlio redentore, tra creazione e salvezza. Questo rapporto creazione-salvezza si ripresenta in Conf. XI 9.11 quando, dopo aver esplicitato che è il Figlio il «Principio» in cui e con cui Dio creò il cielo e la terra, Agostino dichiara l'incapacità di comprendere e descrivere l'azione creatrice che Dio compie mediante la sua Parola e nella sua Parola, finché dal Signore non saranno guarite le sue debolezze [25]. Scrive Agostino: *In principio, Deus, fecisti caelum et terram (Gen 1,1) in Verbo tuo, in filio tuo, in virtute tua...Quis comprehendet? Quis enarrabit?....quoniam sic infirmatus est in egestate vigor meus (Ps 30,11), ut non sufferam bonum meum, donec tu, Domine, qui propitius factus es omnibus iniquitatibus meis, etiam sanes omnes languores meos.*

Come motivazioni che possono essere state all'origine delle *Confessiones*, avendo anche un ruolo unificante dei tredici libri, sono state individuate: l'intento catechetico, testimoniato dalla presenza del medesimo schema proposto nel *De catechizandis rudibus* (parte esperienziale prima, parte dottrinale poi) [26], intento catechetico testimoniato anche dal persistente insegnamento della relazione uomo-Dio; la preoccupazione antropologica [27], avvertita da più parti come incalzante domanda sul senso della vita e quindi sul rapporto creazione--eternità; la consuetudine della confessione pubblica [28], nella triplice confessione di lode, di peccato, di fede.

[23] Su questo punto cfr. le fini osservazioni di E. Corsini, *Lettura del libro XI delle «Confessioni»*, in «Lectio Augustini», Palermo 1987, pp. 35-65.

[24] *Et quis locus est in me, quo veniat in me Deus meus?... Deus qui fecit caelum et terram? (Gn1,1)... 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?* (1Cor 8.6; Rm 11.36).

[25] Sul tema creazione-salvezza cfr. lo studio di M. A. Vannier, *«Creatio», «conversio», «formatio», chez s.Augustin*, Fribourg 1991.

[26] Cfr. M. Wundt, *Augustins Konfessionen*, in «Zeitschrift fur die Neutestamentliche Wissenschaft» 22 (1923), pp.161-206.

[27] Cfr. V. Grossi, *La questione antropologica nelle «Confessioni» di Agostino. Il mistero del male e la libertà possibile*, in *Il mistero del male e la libertà possibile*, SEA 48, Roma 1995, pp. 29-54.

[28] Cfr. M. Wundt, *Augustins...*, cit., p. 179.

Presenza della polemica antidonatista

In un «master teame», che ho tenuto ad Oxford nel XII Congresso Internazionale di Studi Patristici e ho poi pubblicato in «Augustinianum» XXXVI (1996), avevo individuato nelle *Confessiones* «una confluenza di raggiunte convinzioni» da parte di Agostino. Per meglio cogliere le circostanze che avrebbero sollecitato Agostino a scrivere l'opera avevo brevemente ripercorso l'intensa attività di Agostino tra il 397 e il 401 (periodo in cui si collocano le *Confessiones*), per ricordare come in quegli anni la sua attività pastorale fosse segnata non solo dalla polemica antimanichea ma anche da quella antidonatista. La polemica antimanichea, iniziata nel 387-388 a Roma con il *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum* era proseguita con opere nelle quali il manicheismo era direttamente confutato (per esempio: il *Contra epistulam Manichaei quam vocant fundamenti*, 396-97, il *Contra Faustum*, 396-97, il *Contra Secundinum manichaeum*, tra il 398 e il 402) e con opere nelle quali tale polemica era sempre presente anche se in modo velato (come nel *De diversis quaestionibus ex epistula ad Romanos*, del 394, o il *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, del 395 o 397). Ma anche la polemica antidonatista, iniziata ad Ippona nel 392 con l'Ep. 23 al vescovo donatista Massimino [29], aveva occupato intensamente Agostino tra il 397 e il 400-401. Lo dimostrano i diversi scritti antidonatisti, che si collocano in questo periodo: come l'Ep.44, del 396-97, dove è descritto l'incontro con il vescovo donatista Fortunio; il *Contra partem Donati*, opera per noi oggi perduta, del 396-397 [30]; e, intorno al 400: il *Contra Epistulam Parmeniani*, il *De baptismo*, il *De unitate ecclesiae*, il *Contra litteras Petiliani*. Inoltre, proprio nel 397, Agostino aveva partecipato, da vescovo, al concilio di Cartagine, dove si era valutata la possibilità di accogliere nel sacerdozio cattolico alcuni convertiti dal donatismo.

La presenza della esplicita e ripetuta confutazione del manicheismo nelle *Confessiones* è stata studiata e su di essa non mi soffermo [31]. Vorrei invece ulteriormente avvalorare l'ipotesi che alle origini delle *Confessiones* ci sia anche la reazione di Agostino alle denigrazioni che gli venivano dai donatisti [32]. Quanto i donatisti avessero deriso la sua consacrazione episcopale è ripetutamente documentato. Verso l'estate del 395 il vescovo cattolico e primate della Numidia, Megalio di Calama, in una lettera che non ci è pervenuta, si sarebbe opposto alla consacrazione episcopale di Agostino, forse dando ascolto a voci che accusavano il futuro vescovo non solo di essere stato manicheo ma di essere rimasto manicheo e retore [33]. Megalio avrebbe poi riconosciuto il suo errore e avrebbe acconsentito alla consacrazione di Agostino dopo aver presentato le sue scuse. Ma il danno era stato già fatto. Dal *Contra Cresconium*, 3,80.92, opera che viene collocata verso il 405, sappiamo che i donatisti non solo erano venuti in possesso della lettera accusatoria di Megalio, ma ne conservavano preziosamente copia nei loro archivi [34] e di essa si facevano forti soprattutto per denigrare proprio la consacrazione episcopale di Agostino. Ovviamente tacevano poi che lo stesso Megalio aveva ritrattato le sue accuse ed era stato uno dei vescovi che avevano consacrato Agostino [35]. Tra il 401-402, nel III libro del *Contra litteras Petiliani*, Agostino confuta la lettera che Petiliano aveva scritto contro di lui utilizzando argomenti ripresi dalle *Confessiones*. Dapprima Agostino riconosce, riprova e detesta i suoi errori passati, poi dichiara di non ricercare, nel difendersi, la propria gloria ma solo la gloria di colui *qui me per gratiam suam et a me ipso liberavit* [36]. Proseguendo nella sua nuova breve confessione egli dichiara che della sua vita posteriore al battesimo tutti potevano dare testimonianza, ovviamente per quanto all'uomo è possibile conoscere. E ciò perchè: *Restant ea quae occulta sunt hominis, ubi sola conscientia testis est* [37] e che però non può essere testimone dinanzi agli uomini (cfr. Rm 2,15-16). Agostino ripeteva qui, a proposito della coscienza, proprio ciò di cui il donatista Petiliano, in altra circostanza [38], si era servito per accusarlo di essere rimasto manicheo. Per Petiliano era come se Agostino dicesse di avere due coscienze, di cui una nascosta, quasi non cosciente e quindi non sua [39]. I donatisti lo accusavano anche: di aver ricevuto solo un battesimo, quello manicheo; di essere stato prete manicheo e di aver distribuito non l'eucaristia cristiana ma quella che

[29] Questa Epistola segna l'inizio del *corpus* antidonatista.

[30] Cfr. *Retract.* II.5.

[31] Cfr. A.Vecchi, *L'antimanicheismo nelle 'Confessioni' di sant'Agostino*, in «Giornale di Metafisica» 20 (1965), pp. 91-121.

[32] Sull'argomento cfr. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de s. Augustin*, Paris 1968, pp. 244-245 e A. Pincherle, *Vita di sant'Agostino*, Roma-Bari ²2000. Per notizie più dettagliate cfr. il mio *Introduzione alle 'Confessioni' di Agostino d'Ippona*, in «La Genesi nelle Confessioni», Academia «Latinitati Fovendae», Roma 1996.

[33] Cfr. A. Pincherle, *Vita, cit*, pp. 150-151.

[34] Cfr. P. Courcelle, *Recherches, cit.*, p. 245.

[35] Cfr. *Contra litteras Petiliani* 3,16.19.

[36] *Contra litteras Petiliani* 3,10.11.

[37] *Ibid.*

[38] Cfr. *Contra litteras Petiliani* 1,7.8, dove Agostino, confutando l'affermazione donatista secondo cui, per ricevere il battesimo, occorreva aver presente la coscienza di colui che lo amministra, così da purificare la coscienza di colui che lo riceve, dice: *Saepe mihi ignota est humana conscientia, sed certus sum de Christi misericordia.*

[39] Cfr. Quinot, n. complementare 10 in BA 30, pp. 769-771: *Les accusations de manichéisme portées par Petilianus.*

i manichei consideravano nutrimento degli «eletti» [40]. I donatisti rileggevano quindi la vita di Agostino fino all'episcopato, come una vita trascorsa nella gerarchia della chiesa manichea.

Una nuova difesa contro i donatisti, confessando i peccati della sua giovinezza e dando lode a Dio per averlo perdonato, Agostino la presenta in *Enarr. in Ps.* 36 s. 3.19, opera di cui è difficile dire se sia stata scritta prima, durante o dopo le *Confessiones*. In essa, contro i donatisti e a sua difesa, torna il tema dei peccati occulti e della coscienza con l'utilizzazione di 1Cor 4.3: «A me pochissimo importa essere giudicato da voi, o da un tribunale umano, anzi neppure io giudico me stesso». La stessa successione con il riferimento a 1Cor 4.3 compare due volte nelle *Confessiones* [41]. A proposito della coscienza umana, Agostino dirà, nelle *Confessiones*, che essa è un abisso svelato agli occhi di Dio, ma nascosto agli occhi degli uomini (cfr. Conf. X 2.2;3.3), perchè *nemo scit hominum quid agatur in homine, nisi spiritus hominis, qui in ipso est* (1Cor 2.11).

Per quanto concerne le accuse personali rivoltegli dai donatisti, le *Confessiones* sembrano ben rispondere ad una autodifesa finemente orchestrata. Non solo. Al di là della difesa personale, proprio la narrazione che Agostino fa della sua vita alla luce di una presenza di Dio continua, anche se non avvertita, mette in rilievo la misericordia del Padre, l'azione efficace, insostituibile, in intimo, del mediatore Cristo Gesù; e mette in evidenza l'azione rigeneratrice del battesimo, che non toglie però la possibilità di ricadere nel peccato [42]. Egli sottolinea inoltre il ruolo svolto dalla chiesa nella proposta interpretativa delle Scritture e nel rispetto della coscienza del singolo, coscienza conosciuta non dagli uomini ma solo da Dio (cfr. Conf. X 2.2;3.3). Il riferimento di Agostino all'autorevolezza della chiesa cattolica nell'ambito dell'esegesi scritturistica in Conf. VII 7.11, passo letto prevalentemente come pertinente alla polemica antimanichea, mi pare appropriato alla polemica contro i donatisti. Essi accettavano infatti tutta la Scrittura, ma non accettavano l'interpretazione che ne dava la «cattolica», chiesa di *traditores*, quindi non in grado di avere sacramenti validi e tanto meno d'interpretare rettamente la Scrittura, perchè abbandonata dallo Spirito Santo [43], formata da peccatori e carnali.

Un altro dato mi sembra interessante. In Conf. XIII 23.33 Agostino ricorda che l'uomo spirituale *factor tamen legis debet esse, non iudex* (cfr. Iac 4,11); e

[40] Cfr. *Contra litteras Petiliani* 3,16-19;17.20.
[41] Cfr. Conf. III 7.13 e Conf. X 4.6.
[42] Cfr. Conf. I 11.1; Conf. IX 13.34.
[43] Cfr. W.H.C. Frend, *The Donatist Church and St.Paul*, in *Le epistole nei manichei, i donatisti e il primo Agostino*, Roma 2000, pp. 106-110.

nemmeno deve giudicare chi, tra gli uomini, sia spirituale e chi carnale, perché solo Dio può emettere un tale giudizio. L'uomo spirituale invece *iudicat... approbando, quod rectum, improbando autem, quod perperam invenerit in operibus moribusque fidelium* (Conf. XIII 23.34). Secondo Agostino, quindi, agli uomini spirituali è lecito giudicare delle cose, non degli uomini; proprio l'opposto di quanto facevano i donatisti quando, considerandosi uomini spirituali, affermavano di essere essi la vera chiesa di santi e martiri.

Tutti questi dati mi pare invitino a leggere le *Confessiones* anche come una confutazione del donatismo e della sua ecclesiologia, caratterizzata dal rigore e dal giudizio discriminante, come una presentazione dell'agire misericordioso di Dio, personalmente sperimentato, e come il perdurare della mediazione salvifica dell'uomo Cristo Gesù nella storia degli uomini, attraverso la chiesa.

Presenza della polemica con il neoplatonismo

E non mi sembra assente dalle *Confessiones* nemmeno la confutazione di quella filosofia neoplatonica di cui, pur ricordandone i meriti, Agostino segnala i limiti. Dai filosofi neoplatonici aveva imparato a cercare una verità incorporea, acquistando la certezza che Dio esiste ed è infinito, è sempre il medesimo e tutte le cose sono da lui per il fatto che esistono. Aveva imparato anche la teoria della purificazione, la dialettica dei gradi, la contemplazione. Quei filosofi lo avevano quindi condotto a superare l'eresia manichea che, con il disprezzo delle cose create, gli aveva impedito di risalire *ad eum qui est* [44]. Da quei filosofi aveva inoltre imparato a tornare in se stesso [45] e a vedere le invisibili perfezioni di Dio, comprendendole dalle opere del creato [46]. Ma il loro errore era stato proprio quello detto da Paolo in Rm 1,21: «pur conoscendo Dio non lo glorificarono o ringraziarono come Dio» (cfr. Conf. VIII 1.2). Il motivo di tale errore, in cui egli stesso era caduto, era la 'stoltezza' dei neoplatonici che si dichiaravano sapienti e non lo erano [47]. E' significativa, a questo punto, la distinzione che Agostino opera tra «vera sapienza», che egli identifica con la *pietas*, e quell'altra posseduta da chi si dichiara sapiente senza esserlo [48].

Ma l'errore dei neoplatonici, generato dalla stoltezza, aveva un motivo ben più profondo.

[44] Sap 13,1 in Conf. VIII 1.2.
[45] Cfr. Conf. VII 10.16.
[46] Cfr. Conf. VII 20.26 con il richiamo a Rm 1,20.
[47] Cfr. Rm 1,22 in Conf. VIII 1.2.
[48] Cfr. Conf. VIII 1.2. Per Agostino il giudizio severo è per quella scienza che non è ordinata alla carità: cfr. *Enarr. in Ps.*142,5; *In evang.Ioh.* 27,5; *Ep.* 55,21.39.

Già in Conf. VII 9.14 Agostino aveva narrato come nei loro libri egli avesse trovato la dottrina del Verbo, come è proclamata nel Prologo del vangelo di Giovanni (cfr. Conf. VII 9.14), ma limitata alla trascendenza di Dio, senza alcuna nozione del mistero dell'Incarnazione e della morte redentrice di Cristo [49].

Quindi in Conf. VII 20.26 aveva dichiarato che dagli scritti dei filosofi non aveva appreso l'insegnamento di quella carità *aedificans... a fundamento humilitatis, quod est Christus Iesus*. E' quanto invece ha letto negli scritti dell'apostolo Paolo [50], dove ha ritrovato anche ciò che di vero aveva letto nei testi platonici; con la sicurezza però che gli derivava ora dalla garanzia della grazia divina (cfr. Conf. VII 21.27).

Anche il neoplatonico ritorno in se stessi viene da Agostino non solo approfondito ma mutato così da divenire, da comprensione spirituale di Dio, scoperta di Dio in se stessi (cfr.Conf. IV 12.18). Dunque, nella descrizione del suo itinerario di conversione [51] gli elementi neoplatonici, dei quali dichiara il servizio resogli, vengono da Agostino rielaborati, integrati, superati. Si pensi alla precettistica classica per l'inizio di un'opera; alla scoperta in se stesso di Dio già presente nell'intimo del cuore, *intimus cordis est*; al risalire a Dio creatore e Padre, scorgendo quanto in lui «è invisibile e comprendendolo attraverso il creato» (Rm 1,20), grazie al «mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù» [52], la via che doveva procurargli la forza per godere Dio. Agostino, che per un lungo periodo della sua vita si era preoccupato della sapienza ma non della via per raggiungerla [53], aveva risolto nella mediazione dell'uomo Cristo Gesù, insegnatagli da Paolo, quel problema della mediazione che né Cicerone né i manichei né i neoplatonici, avevano saputo risolvere o anche solo proporre [54].

[49] Secondo il Courcelle sarebbe stato Simpliciano a dargli una conoscenza nuova del mistero del Verbo incarnato, dopo avergli mostrato le sintonie esistenti tra i libri dei Platonici e il Prologo giovanneo. Cfr. su questo punto *Contra Academicos* III 17,37-19,42.

[50] Sul ruolo di Paolo in Agostino cfr. M. G. Mara, *Agostino interprete di Paolo*, Milano 1993.

[51] Sulla conversione nell'VIII libro delle *Confessiones* cfr. M. G. Mara, *La 'conversione', le 'conversioni', l'invito alla conversione' nell'VIII libro delle Confessioni*, in «Le Confessioni di Agostino d'Ippona, Libri VI-IX», Palermo 1985, pp. 71-87.

[52] 1Tim 2,5 in Conf.VII 18.24.

[53] Cfr. A.Trapè, *S. Agostino. L'uomo, il pastore, il mistico*, Fossano (Cuneo) 1976, p. 131: «Se n'era innamorato con l'Ortensio, ne aveva perduta la vera nozione con il manicheismo, l'aveva ritrovata con i neoplatonici; ma non s'era chiesto per quale via e con quali forze potesse giungere a possederla».

[54] Cfr. A.Trapé, *S. Agostino*, *cit.* p. 131: «I manichei pensavano di essere loro i 'salvatori' di Dio. I neoplatonici, in conformità alla concezione essenziale del paganesimo..., proponevano un''ascesa' razionale e autonoma verso il regno delle idee. Un conseguimento dunque della felicità non mediato, ma diretto, appoggiato non sull'aiuto divino, ma sulle forze della natura. 'Io lotto — avrebbe detto Plotino morente — io lotto per restituire il divino che è in me al divino che è nel tutto.'» (Porfirio, *Vita di Plotino*, 2).

Con il passo di Conf. VII 18.24 Agostino fa presente quella che è ormai la sua sicurezza: la mediazione dell'uomo Cristo Gesù nel rapporto creazione-salvezza. Con l'incarnazione del Verbo, la Sapienza creatrice dell'universo si è fatta «latte» per alimentare quella infanzia con cui ha inizio la vita nuova del credente. E questo «latte» si identifica per lui con gli ammaestramenti della debolezza dell'umile Gesù. Il credente apprende dall'insegnamento della dottrina cristiana che non la corporeità ha valore negativo, ma le credenze e i culti magici. E' quanto afferma Agostino a Conf. X 42.67, dove il consueto riferimento a 1Tim 2,5 è finalizzato alla polemica con quanti, denigrando il corpo di carne, si sono costruiti dei falsi mediatori tra Dio e gli uomini. E' chiara l'allusione alla dottrina dei démoni elaborata dai neoplatonici. Agostino indica allora, ripetutamente, il vero Mediatore in colui che, per salvare l'uomo, da una parte partecipa all'azione creatrice di Dio e dall'altra alla condizione carnale dell'uomo. Sulla salvezza portata dall'uomo Cristo Gesù, Agostino si sofferma nuovamente a Conf. X 43.68 per ripercorrere, partendo ancora da 1Tim 2,5, il mistero di Cristo dall'incarnazione alla risurrezione. In Conf. XI 2.4 Agostino ripresenta, questa volta come preghiera, il collegamento creazione-salvezza grazie al Mediatore, creatore dell'universo e dell'uomo in quanto Verbo, salvatore degli uomini in quanto figlio dell'uomo: *Obsecro per Dominum nostrum Iesum Christum filium tuum... mediatorem tuum et nostrum, per quem nos quaesisti non quaerentes te, quaesisti autem, ut quaereremus te, verbum tuum, per quod fecisti omnia, in quibus et me,... per eum te obsecro*. E la preghiera è in funzione prolettica alla riflessione sul mistero della creazione e del Creatore e quindi sul rapporto tempo-eternità: riflessione che condurrà Agostino a mostrare, nel libro XI delle *Confessiones*, come la presenza interiore del Mediatore tra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, ricomponga il divario esistente tra l'essere di Dio e quello dell'uomo, tra eternità e tempo. E ciò perché il ruolo mediatore di Cristo rende presente e raggiungibile Dio all'uomo.

Nel ruolo mediatore dell'uomo Cristo Gesù Agostino scopre la possibilità di operare un altro mutamento nella dottrina platonica. In Conf. XI 29.39 egli sintetizza quella *aversio-conversio* dell'uomo il quale, dissipatosi nella molteplicità, cammina poi verso l'unità. Se lo schema platonico della *peregrinatio animae* tracciava l'itinerario della liberazione dell'anima dalla materia dopo la sua caduta, Agostino è attento a sottolineare come la possibilità di passare dalla dispersione nel molteplice alla conversione-ritorno all'unità sia data all'uomo dalla mediazione dell'uomo Cristo Gesù. E' proprio grazie a Cristo che il Padre ha raccolto l'uomo dalla dispersione e gli ha fatto fare ritorno all'Uno. Scrive Agostino: *ut per eum 'adprehendam, in quo et adprehensus sum' et a veteribus diebus colligar sequens unum* (Conf. XI 29.39).

Dalle sue «conversioni» alla sua «conversione». L'invito alla «conversione».

Le ricerche, che si sono occupate della conversione di Agostino, nelle *Confessiones*, sono numerose e diverse per impostazione e per metodo [55]; le ho ricordate nella *Lectio Augustini* del 1985. Vorrei ritornare su quanto allora detto perché mi pare ora di cogliere, nell'invito alla conversione rivolto a catecumeni distratti, a pagani colti, a cristiani abitudinari, un dato intenzionale di Agostino vescovo. Attraverso l'analisi degli avvenimenti della sua vita, finemente narrati con il duplice registro del *tunc* e del *nunc*, (dell'episodio "allora" accaduto e dell'interpretazione "ora" data), Agostino ha mostrato come, attraverso il succedersi delle sue varie conversioni [56], evoluzione intellettuale ed evoluzione religiosa siano giunte ad armonizzarsi in lui, avendo la Bibbia quale centro catalizzatore [57].

A Conf. VII 21.27 mi pare abbia inizio un'attenta distinzione all'interno della vita cristiana, tra fede intesa come verità credute e fede intesa come adesione esistenziale alla fede stessa, così da guarire prima e vivere poi possedendo Cristo: *et ut te, qui es semper idem, non solum admoneatur ut videat, sed etiam sanetur ut teneat.*

Poco prima, a Conf. VII 20.26, Agostino aveva parlato della sua conversione intellettuale ormai conseguita. Ne avrebbe riparlato a Conf. VIII 1.1, dicendo che la conversione della volontà era ancora da conseguire. E sarà oggetto dell'intero libro proprio il come acquisire una maggiore stabilità nel Signore. Non è dunque un problema di fede quello che impedisce ad Agostino di entrare nella chiesa: sono venute meno le difficoltà di ordine razionale, ma è rimasto un altro ostacolo, quello etico; non è neppure la scelta tra matrimonio e castità ad impedirgli di entrare nella chiesa, dal momento che egli la vedeva popolata di uomini sposati e di uomini celibi, secondo l'insegnamento di Paolo [58]. Che cosa gli impediva allora di ricevere il battesimo? Una risposta può essere trovata in una lettura del testo attenta ai due livelli: *tunc*, «allora», gli era di ostacolo il suo modo d'intendere la vita coniugale [59], secondo quanto aveva già detto a Conf. VI 15.25. *Nunc*, "adesso" vescovo, si accorge che, nel suo cammino di conversione, l'esigenza battesimale ha finito con il coincidere

[55] Cfr. il mio *La «conversione», le «conversioni», l'«invito alla conversione» nell'VIII libro delle Confessioni*, in «Le Confessioni di Agostino d'Ippona. Libri VI-IX». Palermo 1985.
[56] Cfr. J. M. Le Blond, *Les conversions de Saint Augustin*, Paris 1950.
[57] Cfr. J. O'Meara, *The growth of the St.Augustine's Mind up to his conversion*, London 1954.
[58] Cfr. 1Cor 7,26-28 in Conf. VIII 1.2.
[59] Cfr. Conf. VIII 1.2.

con la chiamata ad una vita ascetico-monastica, dedicata al godimento della verità, allo studio e alla predicazione della Bibbia. Proprio il desiderio di ricevere un consiglio su quei turbamenti lo aveva condotto da Simpliciano. Da quel momento in poi si susseguono, in modo progressivo e quindi conclusivo, la presentazione di quelli che egli indica come interventi divini: la sua visita a Simpliciano e la narrazione della conversione di C. M. Vittorino; la visita, che riceve, di Ponticiano e la narrazione della vocazione di Antonio; l'intervento divino nella lettura di Rm 13.13 e ss., esortazione alla vita cristiana e alla continenza, quale risposta efficace e definitiva al suo problema morale.

I convertiti delle *Confessiones*, pur partendo da posizioni differenti, sono accomunati dall'incontro decisivo e liberante con la Scrittura, dove trovano la risposta ai loro problemi, sia che si tratti di rispetto umano (C. M. Vittorino e l'*humilitas Verbi*) sia di esigenze ascetiche (Antonio e, di riflesso, i colleghi di Ponticiano: «va vendi»), sia di esigenze etiche (Agostino, «non in concupiscenze»). E sono sostenuti e incoraggianti dagli *exempla* umani.

Ancora una volta nelle *Confessiones* i due piani di lettura, pur distinti, si completano per dare il significato più pieno dell'opera: la realtà del fatto narrato (la conversione di Agostino, le altre conversioni) e la riflessione posteriore sull'accaduto. Quest'ultima mi sembra tracciare, oggettivandolo, l'itinerario della conversione cristiana vissuta da Agostino e da lui offerta: dalla retta fede in Dio e in Cristo all'accoglienza di quella grazia (lo Spirito), dono di Cristo che, rendendo illuminante ed efficace la parola di Dio, unifica la volontà, vince la *consuetudo*, visibilizza nel quotidiano la fede creduta.

Confissões de Santo Agostinho — Memória e Perdão

Joaquim Cerqueira Gonçalves
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)

I

1. Vivemos uma época de entrega e rendição ao presente, melhor dito, ao instante, como se este fosse um pólo sem bordas, as do passado e do futuro, a não ser quando, angustiados, perante uma realidade que nos desgosta ou que não temos coragem de enfrentar, nos pomos em fuga, quer em direcção ao passado, que destemporalizamos, quer rumo ao futuro, alcandorados nas asas das utopias assépticas ao tempo. A presentificação, sem memória e sem porvir, de todas as fases do tempo transforma-se na absolutização de cada uma destas que, por isso mesmo, perdem o seu estatuto temporal, mesmo a do presente, que se intemporaliza.

2. Absolutizamos momentos e factos, impedindo a transitividade, vertical e horizontal, entre eles, e arredando a possibilidade da sua comunicação recíproca, no tempo. Na galeria dos acontecimentos absolutizados, vamos seleccionar dois deles, a inquisição, de que é acusada, de diferentes modos e graus, a Igreja católica, e o holocausto, do qual se pretende também responsabilizar a mesma Igreja católica, desta vez por não o haver impedido, ao menos na quota parte do poder de influência de que desfrutava, no momento da consumação dele. Não é certamente por acaso que à absolutização dos dois acontecimentos é associada a absolutização da responsabilidade e culpa da Igreja católica, como se tudo o mais que sucedeu na história da humanidade passasse a ter um valor relativo ou, melhor, a não merecer consideração.

Digna de nota, contudo, é a natureza dessas absolutizações: não se referem a um acontecimento feliz, expressão do bem, mas, ao invés, a insucessos e culpas, numa palavra, à instância de um mal que se reputa radical, de impossível contorno.

3. A Igreja católica, o alvo preferencial da responsabilização dos dois acontecimentos, não tem ficado indiferente a estas interpelações, tentando esclarecer, em documento adrede preparado, *Memória e Reconciliação. A igreja e as culpas do Passado* [1], a pertinência da questão, o seu sentido, bem como atitude a assumir, quer perante esses acontecimentos e outros, quer relativamente à justiça ou injustiça do veredicto da acusação que lhe é dirigida [2]. Nos próprios termos do documento, «a questão prioritária é, assim, a de esclarecer em que medida os pedidos de perdão pelos erros do passado, sobretudo se dirigidos a grupos humanos de hoje, se situam no horizonte bíblico e teológico da reconciliação com Deus e com o próximo» [3].

Para além de algumas dificuldades de ordem teológica, como a característica de uma igreja «sem mancha nem ruga» [4] ser etiquetada de criminosa absoluta, outros constrangimentos entram em cena no estudo e no debate, onde se misturam, com os factores teológicos, elementos de índole cultural, psicológica e sociológica, aliás, muitas vezes, de difícil conciliação entre todos eles.

Em *Memória e Reconciliação,* se reflectem o desejo de compreensão de todo este processo, bem como o feixe das suas dificuldades, muitas delas com o estatuto de paradoxos e aporias [5].

4. Com certa espontaneidade se verifica que a esse documento, cruzado com a efeméride que celebramos neste Congresso, as *Confissões* de Santo Agostinho, se deve o estímulo desta nossa reflexão, a começar pelo próprio título dela.

Além de outras questões — ou aporias —, de característica doutrinal, porventura menores, mas sem deixarem de ser nucleares, em *Memória e Reconciliação* se perfila, com a sua natural resistência, a conciliação da responsabilidade relativa a um facto do passado, onde o acusado actual não esteve presente [6], e

[1] Preparado e elaborado pela Comissão Teológica Internacional, em 1998-1999. Aí se refere à Shoah, na parte dedicada a *Cristãos e Judeus*, que perfaz o número 5.4, e à inquisição, a cuja responsabilidade a Igreja não se furta, ponderando, contudo, os múltiplos factores que nela interferiram, que não são cobertos por um juízo unívoco.

[2] *Memória e Reconciliação* é um texto onde «(...) é oferecida uma reflexão teológica acerca das condições de possibilidade dos actos de «purificação da memória», ligados ao reconhecimento das culpas do passado.» (Introdução).Usar-se-á a tradução portuguesa de *Memória e Reconcilição. A Igreja e as culpas do Passado*, da autoria de Maria C. Branco, Edição Rei dos Livros, Lisboa, 2000.

[3] 1.4.

[4] *Memória e Reconciliação* (1.2), que, no entanto, é uma Igreja no seio da qual vivem pecadores, pelo que ela necessita de purificação (*Ibidem*).

[5] O próprio documento *Memória e Reconciliação* menciona o paradoxo decorrente de uma Igreja santa que necessita de purificação (3.).

[6] O Concílio Vaticano II, lembrado no documento *Memória e Reconciliação*, já se ocupou da «imputabilidade aos contemporâneos dos erros cometidos no passado» (1.2.)

o prolongamento da responsabilidade do passado por alguém do presente [7]. Refere literalmente *Memória e Reconciliação*: «No plano moral, o pedido de perdão pressupõe sempre uma admissão de *responsabilidade*, precisamente da responsabilidade relativa a um erro cometido contra outros. A *responsabilidade moral* normalmente refere-se à relação entre a acção e a pessoa que a realiza, estabelece a pertença de um acto, a sua atribuição a determinada pessoa ou a mais pessoas.» [8]

Mas se esta é, por assim dizer, uma questão posta em termos *de jure*, logo muitas outras interrogações se lhe seguem, essas, *de facto*: quem são os juízes da história? O que ou quem pode decidir se este ou aquele é, de verdade, responsável por um acontecimento, sobretudo se ele é distante e complexo? [9] Além disso, urge ainda esclarecer se vale a pena, melhor, se faz sentido ou, por outras palavras, se é eficaz que nos debatamos com esta questão, aparentemente fora do nosso real alcance. Qual a vantagem de exacerbar culpabilidades? Pode a vida de ontem ser transformada pela de hoje? É possível reparar as vítimas? A humanidade actual beneficiará, ao menos, com as lições dos factos outrora ocorridos? Não estaremos a ser arrastados, cega e inconscientemente, pelo artificioso princípio dualista que tende a dividir a humanidade entre réus e juízes, entre bons e maus, entre sacrificados e carrascos? Será bastante, por representar uma satisfação formal, o apuramento jurídico, a ser possível, da culpa? Não havendo possibilidade de acção sobre o passado, não estaremos simplesmente a instrumentalizá-lo, para alimentar contenciosos do presente? Será que os erros de ontem carregarão fatal e definitivamente a humanidade, sem que no itinerário desta se vislumbrem sinais de mudança, libertação e aperfeiçoamento? [10]

5. Abundantes questões de vulto, sentimo-lo bem. Pelo que ao documento

[7] *Memória e Reconciliação*, falando embora de consciência «pessoal e colectiva» (Introdução), retoma a bula *Incarnationis mysterium*,de 29 de Novembro de 1998, para acentuar a responsabilidade pessoal, bem como a impossibilidade de nos substituirmos aos juízos de Deus (Introdução).

[8] 5.1.

[9] «A dificuldade que se apresenta é a de definir os erros passados, devido, antes de mais, ao juízo histórico que isso exige (...).» (*Memória e Reconciliação*, 1.4.).

[10] Também *Memória e Reconciliação* se interroga: «Apresentam-se,assim, diversas interrogações: pode-se investir a consciência actual de uma «culpa» associada a fenómenos históricos irrepetíveis, como as cruzadas e a inquisição? Não é mesmo demasiado fácil julgar os protagonistas do passado com a consciência actual (como faziam os escribas e fariseus, segundo *Mt* 23,29-32), como se a consciência moral não estivesse situada no tempo?» (1.4.)
«Porquê efectuar tais actos?Quais os seus sujeitos adequados?Qual o seu objecto e como é ele determinado, conjugando correctamente o juízo histórico e o juízo teológico? Quais são os destinatários?.Quais as implicações morais? E quais os possíveis efeitos na vida da igreja e na sociedade?» (Introdução).

Memória e Reconciliação concerne, não obstante ser da autoria de uma Comissão prestigiada, ele dirige-se a um público alargado, não podendo deter-se no suporte especulativo do esclarecimento requerido. O aparelho teórico é, contudo, indispensável, já que uma das grandes dificuldades relativas a esta complexa situação reside, precisamente, na ausência de categorias mentais suficientes ao seu questionamento [11]. Por outro lado, não bastam as categorias éticas, a que *Memória e Reconciliação* confere especial relevo, nem epistemológicas, estas para enquadrar a especificidade do saber histórico. Sob pena de permanecermos numa instância meramente formal, de teor jurídico ou ético, que pode conduzir, como *Memória e Reconciliação* reconhece, a atitudes de satisfação meramente dissimuladas [12], importa analisar se a responsabilidade e o perdão, referido-se embora ao passado, podem ultrapassar o simples jogo formal dos comportamentos.

II

6. É precisamente o texto das *Confissões* que se apresenta privilegiado, assim o julgamos, para propiciar tais categorias. Não parece ser esta, todavia, a posição dos autores de *Memória e Reconciliação*, onde a presença de Agostinho, ainda que sentida,não é convocada pelas suas razões mais consistentes e inéditas [13]. Ao aproximarmos as *Confissões*, mil e seiscentos anos depois, de *Memória e Reconciliação*, texto dos nossos dias, leva-nos o propósito de aprofundar uma questão nuclear da vida da humanidade, para apoio da qual tem sido minguado o equipamento especulativo.

Não obstante se estar, nas *Confissões*, perante uma vivência irredutivelmente pessoal, nem por isso, atendendo à radicalidade da sua análise, se inviabilizam justas universalizações, sobretudo através das categorias com que lida. Mais do que apontar analogias, o que pretendemos, na aproximação entre *Memória e Reconciliação* e *Confissões*, é introduzir novos patamares de questionamento, presentes em *Confissões* e ausentes em *Memória e Reconciliação*.

[11] As categorias, a que estamos aludindo podem equivaler aos *temos-chave*, de que fala *Memória e Reconciliação* (5.).

[12] É a ostentação de uma humildade dissimulada que *Memória e Reconciliação* procura evitar (Conclusão).

[13] A autoridade de Agostinho é evocada, ao tratar do perdão pela confissão (3.3.), da mistura da santidade e do pecado na Igreja (1.4) e da doutrina mariana (3.4).

7. Agostinho sente-se autor do mal [14], precisamente no âmago da vontade [15], no qual reconhece uma irrecusável responsabilidade, ignorando embora, não apenas o grau desta, mas também muitas das acções sobre que essa responsabilidade recai, pelo facto de ele não ser somente consciência [16], mas também memória; não ser apenas presente, mas também força e conteúdo de passado e projecto de futuro.

Firme embora nas suas adesões quase instintivas [17] e rendido a várias formas de um irrecusável *cogito* [18], Agostinho vive entre esta incontornável evidência e os não menos irrecusáveis excessos da memória e da temporalidade, que um único olhar não abrange — «confesso o que de mim ignoro», dirá [19] —, acrescidos, além disso, da Transcendência para que apontam. Reconhece, estupefacto: «Grande é essa força da memória, imensamente grande, ó meu Deus, santuário amplo e sem limites. Quem lhe chegou ao fundo? E esta é a força do meu espírito e pertence à minha natureza, e nem eu consigo captar o todo que eu sou.» [20]

Neste contexto, ergue-se, inevitável, a grande interrogação, personificada

[14] Quando a vontade se inclina para as coisas inferiores (*Confissões* VII,16,22).

[15] «Por isso, quando queria ou não queria alguma coisa, tinha absoluta certeza de que quem queria ou não queria não era outro senão eu. E via, cada vez mais, que aí estava a causa do meu pecado.» (*Conf.* VII;3,5. Tradução portuguesa dos textos das *Confissões* por nós referidos: *Confissões*, Trad. e Notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel,Ed. Centro de Literatura e Cultura Portuguesa e Brasileira e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Ed. bilingue, Lisboa, 2000); «(...) ego eram,qui volebam, ego, qui nolebam;ego eram.» (VIII,10,22); a certeza da vontade (VII,3,5), embora Agostinho tivesse certa dificuldade, devido ao seus compromisso com o maniqueísmo, de chegar a essa conclusão (VII,3,5); se tudo fosse fatal, não haveria responsabilidade no mal (III,3,4-5).

[16] Não é apenas consciência como também não é senhor desta. «É assim ou não, Senhor da minha consciência? (*Conf*,V,6,11); não são o mesmo querer e poder (VII,9,21;VIII,8,20); a alma é grande na vontade. (VIII;820), mas há certa enfermidade da alma» (*Ibidem*).

[17] A Deus, por exemplo (*Conf*.II,6,14;III,7,11;VII,17,23), embora não soubesse o que Deus era (VI,5,89).

[18] «Por conseguinte, quanto mais aguda era a preocupação, que roía o meu íntimo, sobre a verdade a que me devia agarrar, tanto mais me envergonhava de ter sido iludido e enganado durante tanto tempo com a promessa de certezas e de, com pueril erro e entusiasmo, ter tagarelado tantas incertezas como se certezas fossem. Mais tarde tornou-se-me evidente que eram falsidades. Todavia, era certo que eram incertezas(...).» (*Conf.* VI,4,5); queria ter a certeza das coisas que não via como dois e três serem cinco (*Conf* VI,4,6); «E ouvi, tal como se ouve no coração, e já não havia absolutamente nenhuma razão para duvidar, e mais facilmente duvidaria de que vivo do que da existência da verdade, a qual se apreende e entende nas coisas que foram criadas.» (*Conf* VII,10,16); duvidava mais de mim do que da verdade (VII;10,16).

[19] *Conf*.X,5,7.

[20] *Conf*.X,8,15.

no próprio Agostinho, transformado em interrogação — «mihi quaestio factus sum» [21], ele que é profundidade [22] de memória [23]: *quem sou eu?* [24]

Ninguém teria palavras mais eloquentes do que ele próprio, para responder: «Grande é o poder da memória, um não sei quê de horrendo, 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? Uma vida multiforme, multímoda e extraordinariamente ampla.» [25]

Para lá desta e de outras respostas que, aparentemente, insinuam estados de radical cepticismo, por onde Agostinho, aliás, passou, por vezes com vantagem, como, por exemplo, no esbatimento do dogmatismo maniqueu [26], as dúvidas dele apontam mais para uma realidade que o excede do que para uma incapacidade de entendimento, embora também esta se apresente irrefragável. Afirmando, recorrentemente, que apenas Deus sabe quem ele é [27], o filho de Mónica está, todavia, convencido de que também ele pode dispor de progressiva luz sobre o seu próprio e inesgotável mistério, já porque é memória, esse abismo susceptível de ser sondado, no tempo, já porque aquele que lhe é mais interior do que ele próprio a si mesmo — Deus [28] — pode tornar-se, e gostar de ser, infalível testemunho sobre o seu ser.

8. Desde logo se pressente que a instância da memória e a da temporalidade são eixos fundamentais, por onde tem de passar a realização — e a decifração — da existência humana. Pela memória, não na medida em que ela possa representar um expediente de ocultação ou de esquecimento, mas,sim, enquanto é inesgotável fonte de vida e de entendimento [29]; pela temporalidade,

[21] *Conf.*X,33,50.
[22] «Grande et profundum est ipse homo» (*Conf.*IV,14,22).
[23] *Conf.*X,17,26.
[24] *Conf.*X,17,26.
[25] *Conf.*X,17,26.
[26] Desse benefício estava Agostinho bem consciente (*Conf.* V,10,19-20;V,14,25), interpretando-o mesmo num desígnio providencial: «(...) flutuava e tu me seguravas ao leme (...).» (*Conf.*VI,5,8). Mas não era na dúvida que podia repousar: «Ó grandes homens, vós os da Academia! Não é possível ter a certeza de nada para viver a vida? Então procuremos ainda com mais diligência e não desesperemos.» (*Conf.* VI,11,18).
[27] (X,1,); quem quer que seja sou manifesto a Deus (X,1,2).
[28] «Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo» (*Conf.*III,6,11; também II,6,14;III,7,11).
[29] 1.3. Note-se, a este propósito, que o termo *purificação* da memória, de que fala, com alguma pertinência, a bula *Incarnationis mysterium*, de 28 de Novembro de 1998, alusão com que se inicia *Memória e Reconciliação*, pode induzir a uma interpretação negativa da memória, que a via agostiniana não cauciona. A memória, mais do que de purificação, carece de dinamização, pois o mal que a pode afectar advém das suas indevidas desarticulações e paralisações, favorecendo dessorados enquistamentos dos factores que a compõem.

porque esta, além de constituir factor estruturante da memória, indicia estados de eternidade — «domus nostra, aeternitas tua» [30] —, de cuja luz a existência humana participa [31].

Deste modo, a análise da memória conduz ao alargamento incontornável da vida humana [32], mesmo que esta seja focada no registo da dimensão individual, que as *Confissões* privilegiam, quer devido à consciência de uma intensa culpabilidade, quer para acautelar tentações de transferência de responsabilidade. A memória condensa em si, na sua experiência presente, o que o ser humano realizou ou omitiu, melhor dito, o que foi sendo e também o que deseja ser.

7. Em função de um possível, justo e eficaz arrependimento de acções levadas a efeito outrora, resta, entretanto, saber se o que se considera passado, particularmente o das suas lacunas e insuficiências, pode ser assumido, transformado e reorientado, em vez de ser sepultado mediante técnicas de obliteração, esse poder estranho de esquecimento, que intriga Agostinho [33]. O próprio perdão não pode ser reduzido a um fazer de conta de que o mal perpetrado pelo ser humano não existiu, a uma espécie de esquecimento dele por parte de Deus. Se há testemunho que não favorece o escamoteamento das dificuldades pela estratégia do esquecimento, é o de Agostinho, sempre ansioso por tudo trazer à luz do dia, sabendo embora que se trata de uma tarefa impossível, ao menos num momento único [34], sem a decisiva colaboração da instância que está acima da memória, Deus: «Si praeter memoriam meam te invenio, inmemor tui sum.Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?» [35] É preciso, na linguagem agostiniana, passar pelas imundícies carnais da memória, não porque as ame, mas para amar Deus [36], e também pelos estímulos decorrentes da graça, sendo, neste caso, doce confessá-las [37].

8. A articulação introduzida por Agostinho entre a memória e os três momentos do tempo vai alterar substancialmente a natureza da memória que, não obstante ser considerada, com frequência, uma faculdade, não cabe dentro da

[30] (*Conf.*IV, 16,31). Por isso, a vida é nostalgia da eternidade feliz (X,20,29).
[31] Não obstante o tempo ser categoria positiva, ele contrasta com a eternidade (*Conf.*XI,6,8), porque esta sempre permanece, ao contrário dos tempos (XI,:11,13).
[32] A vida *distende*-se como a memória (*Conf.*XI,28,38).
[33] Com efeito, no processo de recordação, ora há prioridades, ora há coisas que não são recordadas (III,12,21), mesmo as que se consideram positivas (IX,7,8).
[34] Agostinho diz que tal não lhe é possível, mas sim a Deus (*Conf.*XI,19,25).
[35] *Conf.*X,18,27.
[36] *Conf.*II,1.
[37] *Conf.*IX,4,7.

noção estreita desta [38]. Certamente, a categoria da memória não nasceu com Agostinho, mas a análise que dela ele leva a efeito é verdadeiramente ímpar e irredutível às múltiplas concepções que a precederam. Quase sempre interpretada, antes de Agostinho, como expressão de arquétipos eternos ou, mais vulgarmente, como armazém dos acontecimentos passados, a natureza da memória será substancialmente alterada quando, como sucedeu com Agostinho, forem evidenciados os seus vectores fundamentais, até aí ignorados, mas sobretudo quando for apontada a sua intencionalidade, que não incide já sobre o passado, mas, sim, sobre o presente, por onde tudo passa [39], cuja vida *distendida* [40] mantém o passado, que já não é, a não ser memória dele [41], e pressente os arcanos do futuro [42]. De facto, é pelo presente que passam o passado e o futuro, não permitindo que qualquer deles se torne avulso [43]. O passado já não é largo porque se distancia do presente, mas porque neste se conserva transformado [44]. Como descreve Agostinho, «A partir dessa mesma abundância, com as coisas passadas, eu teço ainda umas e outras semelhanças das coisas, quer as que experimentei, quer aquelas em que acreditei a partir das que experimentei, e, a partir destas, congemino as acções futuras, e os acontecimentos, e as esperanças, e todas estas coisas, mais uma vez, como se estivessem presentes.» [45]

A partir daí, ganha sentido não só a possibilidade de recuperação e de transformação do passado, que nunca é somente passado, nem sendo sobretudo passado, como também passa a ter sentido a responsabilidade actual sobre ele, a qual incide menos sobre a autoria do que sobre a transformação dele, orientando e optimizando os vectores e a intencionalidade da memória. Ser responsável do mal do passado significa sobretudo mostrar-se capaz de eficazmente o transformar. À vida da memória é, pois, associada a categoria da transformação e da esperança [46], que, tal como o passado, são molas dinâmicas da riqueza do presente [47]. A introdução deste movimento relacional na vida da memória tem como consequência, além de outras, a referir oportunamente, a denúncia do artifício que representa a absolutização de cada momento e de cada facto, os quais, se assim se cimentassem, representariam um império fatal e definitivo, fora do alcance de toda a acção.

9. É por isso que Agostinho não é somente um mestre da memória, sendo até mais celebrado pelas suas emblemáticas análises sobre o tempo — «istud implicatissimum aenigma» [48] — particularmente no Livro XI das *Confissões*: o tempo que não se sabe o que é, não obstante ser o que há de mais familiar [49]. A herança cultural da Antiguidade não tendia a articular memória e tempo, a não ser para diluir este naquela, dada a noção negativa de tempo, aí presente, a pedir a dissolução dele. Mas se Deus é o criador do tempo, como refere Agostinho, dele só é possível falar em termos positivos [50].

Memória e tempo, uma associada ao outro, são referências fulcrais do texto das *Confissões*, se bem, posteriormente, a importância da análise do tempo se tenha sobreposto à da memória. Sem uma noção nova de tempo, Agostinho não teria porventura necessidade de alterar a anterior ideia de memória que, aproveitando uma expressão feliz de *Memória e Reconciliação*, bem pode ser integrada na designação de *memória mítica* [51].

A superação da noção de memória, identificada com o passado, constrangia à reformulação do sentido e pertinência do tempo que a tradição distribuía por um tríplice momento: *passado, presente e futuro*. Não obstante esse esquema ainda hoje persistir e prosseguir quase indiscutível, Agostinho encarava-o já com reservas, embora o tenha aprendido desde criança [52], um abuso do costume — «sicut abutitur consuetudo» [53]. Nessa reflexão, ele privilegia, mais uma vez, o

[38] É por isso mais adequada a tradução portuguesa das *Confissões*, que estamos utilizando, a qual traduz o termo *vis* de «hanc vim meam, quae memoria vocatur» (*Conf.*X,17,26) por *força*, ao contrário do que sucede, por exemplo, com a tradução espanhola da BAC (4.ª edição) que recorre ao vocábulo *facultad*.

[39] A atenção é presente e por ela passa o que era futuro para fazer-se passado (*Conf.*XI;28,38). Afinal, será o presente o que mais se assemelha à eternidade, sendo por isso distensão; sempre o privilégio do presente (XI,18,23);A minha vida é distensão (XI,29,39).

[40] *Conf.*, XI,24,30;XI,26,33)..

[41] *Conf.*XI,28,37.

[42] «(...) arcana praesensio futurorum (...).» (*Conf.*XI,18,24).

[43] O importante é que relacionemos os diversos momentos do tempo (*Conf.*XI,16,21), porque este só têm sentido nessa relação(*Conf.*XI,18.24).A alma «expectat et attendit et meminit» (XI,28.37). A *intentio* e a *attentio* (*Conf.*XI,28,37) impede que a *distensio*, que a vida humana é (XI,29,39) perca a unidade «(...) et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis (VII;10,16) —, dispersando-se num fuga quer para o passado quer para o futuro: «(...) et a veteribus diebus colligar sequens unum, *praeterita oblitus*, non in ea quae futura et transitura sunt, *sed in ea quae antea sunt* non distentus, sed extentus, sed «secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis» ubi *audiam vocem laudis* et *contempler delectationem* tuam nec venientem nec praetereuntem.» (*Ibidem*).

[44] *Conf.*XI,15,18.

[45] *Conf* X,8,14.

[46] Estava voltado para o futuro (IX,10,23).Precisamente quando retoma a investigação sobre o tempo, chama a Deus, «Esperança minha» (XI,18,23).

[47] Sendo o tempo criatura de Deus e sendo Deus sempre presente, não admira que Agostinho insista no presente, o hoje (*Conf.*XI,13,16;XI,14,17).Por outro lado, o presente é o que é mais fácil de analisar, porque o passado já não é e o futuro ainda não é (XI;14,17),embora o presente, para ser tempo, tenha de passar a passado (*Ibidem*).

[48] *Conf.*XI,22,23.

[49] *Conf.*IXI,14,17.

[50] *Conf.*XI,13,15.

[51] 5.3.

[52] *Conf.*XI,17,22.

[53] *Conf.*XI, 20,26:Ver as interrogações, a este propósito, em XI,14,17;XI,15,18.

presente [54], deixando este de ser apenas um dos momentos do tempo, para traduzir a densidade do tempo e da vida humana. Em texto que se tornou célebre, o tempo é, pois, simultânea e unitariamente, recordação das coisas passadas (*memoria*), visão (*contuitus*) [55] das do presente e expectação (*exspectatio*) [56] das do futuro: «tempora sunt tria, praeteritum,praesens et futurum,sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris» [57]. Esta noção de tempo retoma a ideia de memória, mas agora para exaltar a amplitude da vida, onde se encontram unitariamente presentes o passado, o presente e o futuro, tudo orientado, todavia, para o porvir. Deve-se à tendência de estratificação da linguagem, que nem sempre acompanha o ritmo e a versatilidade das ideias, a continuação do uso do termo passado e a associação a este — e à memória, aqui apropriadamente adjectivada de *mítica* — da ideia de instância absoluta, ou morta, de qualquer modo fora do controlo humano.

10. Retomando a melindrosa questão da responsabilidade da humanidade do presente sobre o passado e lembrando que essa responsabilidade incide sobre o presente — que é memória do passado e expectação do futuro —, parece poder vislumbrar-se a via de conciliação entre responsabilidade presente e o passado, não, porém, de um passado morto, que verdadeiramente não existe, mas de um presente-memória, ou seja, de um passado que está vivo no presente. Aliás, neste contexto, a par da responsabilidade sobre o passado e como complemento dela, emerge, com maior relevo, a responsabilidade sobre o futuro, cuja vida depende do modo como se administra o presente, que é memória do passado [58]. Os ambientalistas da nossa época vão sentindo a necessidade de levantar a questão da responsabilidade relativamente ao futuro, mas também eles carecem de categorias teóricas para fundamentar essa exigência, devido sobretudo ao facto de disporem de um presente pobre, onde não pesam, ontologicamente, nem a presença do passado nem os impulsos do futuro.

[54] O que também se articula com a força que nele tem a unidade, fora da qual emerge o mal (*Conf.*IV,15,24), que é dispersão (XI,29,39), despedaçando a vida (II,1,1).

[55] *Conf.*XI,20,26. «(...) in praesenti tempore intueor (...).» (XI,18,23).Na eternidade tudo pode existir simultaneamente, é presente, o que não sucede com o tempo (*Conf.* XI,11,13).

[56] *Conf.*XI,20,26.

[57] *Conf.*XI,20,26.

[58] Vale a pena reproduzir, a este propósito, as palavras de Max Weber, citadas por P. Ricoeur em «Mémoire,L'Histoire,L'Oubli», Ed. du Seuil, Paris, 2000,p. 617, nota 20), mediante as quais se procurava denunciar a «chasse au coupable» (expressão de P. Ricoeur), após a guerra: «Nous avons perdu la guerre et vous l'avez gagnée.Oublions le passé et discutons maintenant des conséquences qu'il faut tirer de la situation nouvellle (...) en considérant la responsabilité devant l'avenir qui pèse en premier lieu sur le vainqueur.» (»Le Savant et le Politique», Paris, Plon, 1959,reid. de 1996,p. 201):

Com efeito, falar de uma responsabilidade sobre o passado significa, seja ele positivo ou negativo, vivê-lo no presente, não presente absolutizado mas temporalizado, presente do passado e presente do futuro, o que equivale à possibilidade de lhe abrir — ou fechar — as portas do futuro, isto é, por outras palavras, a desenvolver, o melhor possível, a dinâmica dos seus vectores. Qualquer outro expediente sobre o passado, como cristalizá-lo artificialmente na sua modalidade de absoluto, não só não é eficaz como também escamoteia a exigência de possibilitar novas formas de vida, a partir do que já se é, como quem diz, do que se foi, também este, à semelhança da realidade divina, mais presente em nós do que a consciência que dela temos [59]. A temporalização, aliás incontornável, a não ser por decisão artificiosa, do passado e dos acontecimentos do passado acompanha o processo de os dessubstancializar e desabsolutizar. O tempo é essa energia unificante, tudo relacionando e, por isso, mantendo o universo coeso em todas as suas partes, tal como as sílabas, sucedendo-se umas às outras, na formação das palavras [60].

11. Notámos marginalmente, logo no início desta reflexão, que a absolutização tendia a objectivar-se no mal e não no bem. Pretendemos esclarecer agora essa asserção, ao acrescentar que a grande dessubstancialização e dessabsolutização, vão incidir, nas *Confissões*, sobre a natureza do mal. Na ordem das razões, o mal não vai certamente ocupar o topo da hierarquização agostiniana das questões, mas em termos de vivência cultural, que se identifica, por vezes, com a experiência pessoal, a questão do mal torna-se abrangente, comanda até todas as outras.

Não é a única vez que Agostinho reconhece o alcance da formalização cultural sobre a existência — estivera sentado, lamenta ele, na cátedra da mentira da retórica [61] —, mas nunca, como agora, ele tomou consciência dessa forma de alienação. Abafando o que Agostinho fundamentalmente vivia ou ansiava viver, levantava-se um hercúleo e imponente obstáculo cultural, cujo império só pode ser entendido, embora em estilo de paradoxo, pela incontornável exigência de racionalidade do futuro Santo [62]. Esta dialéctica, entre a ânsia da vida, a atracção das ilusões e a demanda de racionalidade, explicam, desde

[59] «et tibi quidem, domine, cuius "oculis nuda" est abyssus humane conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi?» (Conf. X,2,2).

[60] *Conf.*IV,11,16-17.

[61] *Conf.*IX,2,4.

[62] «Eu ficava extremamente admirado comigo mesmo ao esforçar-me por recordar como já ia longe o tempo, desde os dezanove anos de idade, em que começara a sentir um ardente desejo de procurar a sabedoria, decidindo, quando a encontrasse, abandonar todas as esperanças inanes das vãs paixões e as suas loucuras enganosas.» (*Conf.*VI,11,18).

já, quer a passagem do jovem intelectual pela seita dos maniqueus, que prometiam jorros de luz, precisamente sobre a questão do mal, quer a sinuosa luta que precedeu o abandono desse movimento.

De facto, tudo parece rodopiar, nas *Confissões*, à volta da questão do mal, não obstante a sua indiscutível importância ficar por vezes diluída nas descrições dos enredos e episódios da adesão de Agostinho [63], aos 18 anos, ao maniqueísmo, bem como a rejeição deste, nove anos depois. Um dos pilares da doutrina maniqueísta reside na interpretação do mal como entidade substancializada, oposta ao bem [64], ontologizando e absolutizando, desse modo, experiências éticas e psicológicas negativas da existência. Nesse registo, o mal aparecia a Agostinho como «massa negra e informe» [65] que o esmagava [66].

Com a absolutização do mal [67], confeccionada nos laboratórios maniqueístas, não era possível falar nem de liberdade, nem de responsabilidade, nem de pecado, nem de memória, ao menos na de estilo agostiniano, nem de tempo, nem de história, nem de redenção nem de esperança — esta por ele acalentada desde a juventude [68] —, precisamente os ingredientes que marcaram a experiência humana do autor das *Confissões*.

12. A exigência de dessubstancialização e desabsolutização do mal, se, por um lado, decorre, naturalmente, no exercício da existência, afronta, por outro, a construção racional da cultura maniqueísta. Urgia, portanto, não perseverar no caminho da racionalidade dogmaticamente veiculada pelos maniqueus, mas captar a natureza da racionalidade que ressumava da própria experiência da acção. Porque o ser humano é uma realidade em desenvolvimento histórico e, além disso, porque excede o que ele pode saber sobre si mesmo e ainda porque o mal não é uma referência absoluta incontornável, importa deslindar, então, como obter uma compreensão progressiva da existência que corresponda, ao mesmo tempo, à superação do mal, estilhaçando, nessa mesma operação, todos os argumentos maniqueístas. Este percurso escondia, contudo, uma se-

[63] Segundo o Bispo, a que Mónica recorreu para levar filho a retirar-se do maniqueísmo, a empresa era difícil porque ele estava «inflatus essem novitate haeresis illius» (*Conf.*III;12,21).

[64] Agostinho caiu na doutrina das duas substâncias (*Conf.*VII,14,20). O mal, se fosse substância, seria bem (VII,12,18).

[65] *Conf.*V,10,20.

[66] *Conf.*V,11,21.

[67] «Et tibi omnino non est malum, non solum tibi, sed nec universae creaturae, quia extra non est aliquid (...).» (*Conf.*VII;13,19).

[68] *Conf.*VI,1,1. Não haveria esperança, se Deus não escutasse (*Conf.*IV,5,10). Porque o fatalismo do mal não tem sentido, Deus podia rir-se de algumas coisas de que se confessava Agostinho (V,10,20).

dutora armadilha, especialmente para alguém que, como Agostinho, tudo oferecia para ver claro: a de reduzir a experiência a um puro exercício racional, a ponto de, ao estilo do gnosticismo maniqueísta e de todos os gnosticismos — pormenor de que Agostinho estava consciente [69] —, considerar o exercício da razão, o saber, como o exclusivo processo de redenção. É que, como já os antigos haviam reconhecido e como S. Paulo clarifica, não se faz o bem que se deseja e realiza-se o mal que não se quer [70].

13. Porque a vida é memória — «Aí me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz, e de que modo fui impressionado quando o fazia.» [71] —, a lógica da existência exige que se faça o percurso pelos palácios [72] e labirintos [73] da memória. Viver e sondar [74] a memória é o mesmo que dinamizá-la, participar no seu movimento, unificando, sem os anular ou empobrecer, os seus momentos no presente.

O melhor modelo, para estimular este exercício, é o da hermenêutica, devendo Agostinho ser situado entre os que identificam a vida humana com o processo de interpretação. Não é por acaso que P. Ricoeur lhe dispensa relevo especial em *Temps et Récit* [75]. Com efeito, se, por um lado, o modelo hermenêutico valoriza a acção de interpretar, confere, por outro, um fundamental papel à memória, equivalendo a hermenêutica da existência à leitura do texto da memória, abrindo-lhe e valorizando, no percurso temporal [76], novos sentidos. Será difícil encontrar uma obra literária que supere as *Confissões* na concretização do modelo da hermenêutica da existência humana [77].

14. A hermenêutica, contudo, sabemo-lo bem, está minada por sérios riscos, entre os quais se realçam a falta de garantia da verdade — da «irrenunciável exigência de verdade», de que fala *Memória e Reconciliação* [78] —, no apuramento da interpretação [79], e no melindre do discernimento dos melhores

[69] Equivalia a tomar o fausto da ciência como única mediação (*Conf.*X,42,67).

[70] *Romanos* VII,19.

[71] *Conf.*X,8,14.

[72] «(...) venio in campos et lata praetoria memoriae,ubi sunt thesauri innumerabilium (...).» (*Conf.*X,8,12); «(...) in aula ingenti memoriae meae.» (X,8,14):

[73] «(...) memoriae recessus (...)secreti atque ineffabiles sinus eius.» (*Conf.*X,8,13);«Ecce memoriae meae campis et antris et cavernis innumerabilibus» (X,17,26).

[74] «Permite-me, peço, e concede-me que eu percorra com a memória actual os meandros passados do meu erro e te imole uma vítima de júbilo.» (IV,1,1).

[75] Particularmente em Tomo I, «Les apories de l'expérience du temps. Le livre XI de *Confessions* de saint Augustin» (Ed. du Seuil, Paris, 1983).

[76] Aliás, o próprio Agostinho, ao deslindar a natureza do tempo, recorre aso modelo da constituição de um texto (*Conf.*XI,6;XI,11,13;XI,31,41).

[77] *Memória e reconciliação* refere-se à necessidade de uma «hermenêutica histórica» (1.4).

[78] Conclusão.

[79] A verdade nem é hebraica, nem latina, nem grega, nem bárbara (*Conf.*XI,3,5).

sentidos, entre a sua diversidade possível [80]. Ainda, aqui, ninguém melhor do que Agostinho tomou consciência desses perigos, decorrentes quer da fragilidade humana de entendimento, que procura, frequentemente, a mentira e a ilusão, aliás no meio de muita pusilanimidade, quer do excesso de extensão e mistério da memória.

Por outro lado, a hermenêutica não pode estar imune da fonte de suspeita, que é a linguagem humana. Também neste ponto Agostinho tornou paradigmáticas as suas análises, quer em *De Magisto*, quer em *De Doctrina christiana*. Talvez, por isso, escolheu, para elaborar o texto em que se sentia mais pessoalmente comprometido, um género literário, o da *confissão*, por lhe exigir — e facilitar — uma maior aproximação da verdade, da qual ia quase desesperando [81]. O caminho da verdade, dirá, não é o questionamento, mas a confissão [82], pois uma coisa é a presunção e outra a confissão [83].

A confissão, tendo ingredientes de narrativa, mantém dentro desta características específicas, aliás latentes na narrativa, mas não suficientemente desenvolvidas nesta. A narrativa é dinamizada pelo rigor lógico e axiológico de sentido, mantendo-se, porém, quase sempre, no círculo de um sentido possível, sem se distender na dimensão do sentido máximo. Ora, Agostinho sabe que escamoteia, muitas vezes, a verdade, mas sobretudo que a substitui, ardilosamente, por meias verdades [84], além de, como vem sendo referido, a própria verdade da sua existência exceder o horizonte humano de compreensão [85].

A hermenêutica do que está sendo, isto é, do que foi e do que pretende ser, é sempre um exercício temporal, incompleto e em inesgotável abertura [86]. A narrativa da confissão, além de criar uma atmosfera psicológica de verdade, na medida em que as afirmações expendidas o são diante do Mestre da Verdade — ditas mais diante de Deus do que ditas a Deus [87] —, é também, aliás ainda como em toda a narrativa, um continuado e vivo juízo, que supõe um padrão de verdade, um juiz supremo, cuja instância última não é a lógica da

[80] Agostinho dirá que, quando estivermos perante uma diversidade de interpretações, adoptemos a que for mais excelente — *excelsior* (*Conf.*XII,32,43).

[81] *Conf.*VI,1,1; VII,1,1.. Aliás, Agostinho, viveu entre o gozo, a esperança e a misericórida (IX,4,8). Como eu desejava a Verdade! (III,6,10): Toma-se o gosto da verdade no mais íntimo do coração (IV,12,18). A investigação da verdade tudo merece (VI,11,19).

[82] *Conf.*IV,6,11.

[83] *Conf.*VII,20,26.

[84] Os fantasmas que havia tomado como verdade (*Conf.*IX,4,9).

[85] *Conf.*X,5,7.

[86] A que também é sensível *Memória e Reconciliação* (Introdução), ao exortar a «Uma renovada avaliação histórica».

[87] *Conf.*II,3,5. Também se confessa diante dos homens (X,3,49).

narrativa, nem a da razão humana [88], mas a fonte de todo o ser. Narrar é dizer as possibilidades do ser, o que significa, agostinianamente, descrever as melhores possibilidades da vida.

É conhecida a doutrina agostiniana que enquadra todo este processo, a da *iluminação*, que não só traduz o horizonte da lógica de toda a afirmação da narrativa, mas que, além disso, introduz, nela, a acção do próprio juiz supremo, onde toda a realidade se alimenta e subsiste [89]. Neste processo hermenêutico, não são suficientes nem a racionalidade da natureza, nem a lógica humana, nem mesmo, se tal pode ser afirmado, a necessitarista lógica divina, uma vez que, sendo o ser humano memória, o que entrou nesta, contingentemente, no tempo, não é para ser delido, mas, antes, para ser desenvolvido.

15. A confissão, porém, nutre-se, em Santo Agostinho, de propósitos que a tornam ímpar dentro desse género literário. Dado o prestígio que a literatura logrou na cultura ocidental, somos propensos a reduzir a acção específica do ser humano à sua função de narrador, sem outro compromisso que não seja o do exercício formal linguístico ou, no máximo, estético. Esta visão é, todavia, insuficiente para entender a actividade linguística. É, por isso, que alguns vêem na narrativa, designadamente a que se exprime na forma da confissão, uma estratégia psicológica ou psicanalítica de purificação interior e de superação de complexos internos, onde se situaria o da culpabilidade. Essa abordagem é, por vezes, aplicada ao texto das *Confissões* agostinianas. É verdade que também o «filho das lágrimas» [90] de Mónica se confessava para não desesperar [91]. No entanto, o que aí se pede é muito mais do que o desenredo de inconfessados complexos: a confissão está destinada, nas *Confissões*, não a atenuar complexos de culpa, mas a pedir e a aceitar o perdão, não a desculpabilizar, mas a louvar a misericórdia de Deus que confere esse mesmo perdão [92]. A comprovar que a confissão é muito mais do que uma purificação psicológica ou, melhor, não é fundamentalmente um processo de purificação, é o facto de ela se apresentar como acto de louvor, que mais não seja o da exaltação da misericórida divina que doou o perdão. Agostinho não confessava só, e sobretudo, o mal, mas o que tinha de melhor [93], não principalmente o mal que fora, mas o convertido

[88] Não somos nós que iluminamos, somos iluminados por Deus (*Conf.*IX,4,10).

[89] Também nas *Confissões* é descrito, com particular vivacidade, o processo da *iluminação* (VII,17,23).

[90] *Conf.*III,12,21.

[91] *Conf.*X,3,4.

[92] Também *Memória e Reconciliação* é sensível ao louvor ao «Senhor da história pelo Seu amor misericordioso» (5.5).

[93] *Conf.*XII,32,43.

que era [94]. Confessar é clamar Deus do mais fundo da vida humana [95], é louvar a Deus por haver perdoado, porque a misericórdia precede a própria confissão [96].

A categoria do perdão, porque associada à do dom, tem dificuldade de acolhimento na racionalidade ocidental, marcada pelo necessitarismo lógico ou pelo equilibrismo jurídico [97]. Em que medida Agostinho introduz, na categoria do perdão, nuclear tanto no texto das *Confissões* como no exercício da sua existência, elementos extrínsecos, de índole religiosa — «infiltration théologique», diz P. Ricoeur [98] —, melhor dito, cristã, e os impõe, também artificialmente, ao processo narrativo da confissão, ele que é tão exigente nos terrenos da racionalidade? Como harmonizar razão e perdão?

O esclarecimento desta questão tem de passar, uma vez mais, pela análise da natureza da memória, dos factores estruturantes da narrativa e da confissão e, obviamente, da noção de perdão. Se à narrativa e, com maior razão, à confissão presidir uma constitutiva intencionalidade orientada para a transcendência, à semelhança do que sucede com o juízo, que aponta para um juiz transcendente, então está aberto o caminho para uma instância vertical que pode ser fonte de dom. Afinal, Agostinho confessava a Deus o que o próprio Deus lhe segredava [99]. Era também Deus a garantia do que Agostinho comunicava aos outros, aos quais o Santo não podia provar a verdade do que afirmava [100]. Por outro lado, já o dissemos repetidamente, também na raiz da memória, mas, por outro lado, excedendo-a, está a Transcendência, que é, tematizadamente, no Agostinho de *De Trinitate*, uma realidade pessoal, impedindo, por isso, a redução da memória ao movimento e lógica de um processo automático fechado. A descida ao abismo da memória é, ao contrário, um percurso que conduz ao encontro com a pessoa de Deus, distribuidor de graças e de dons, encontro esse dificultado pelo mal e recuperado pelo perdão. Urge, entretanto, saber em que medida e como o perdão pode ser a expressão de um dom e, sobretudo, se há possibilidade de ser concedido a alguém que pede perdão pelo mal que outrem perpetrou.

O que é, então, o perdão?

[94] *Conf.*X,4,6.
[95] *Conf.*III,3,5.
[96] *Conf.*I,20,31; II,7,5;III,6,11;V,1,11.
[97] Em sentido oposto, é significativa, contudo, a sua presença em *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 4,col.58-60., da autoria de Manuel da Costa Freitas.
[98] *La Mémoire,L'Histoire,L'Oubli*, p. 604.
[99] *Conf.*X,2,2.
[100] *Conf.*X,3,3.

Não tem sido fácil levar a efeito uma fenomenologia dele [101]. Não se espere, por outro lado, que a linguagem de Agostinho, talvez por tão intensamente o viver, o possa clarificar. As análises habituais do fenómeno-perdão circunscrevem-se quase sempre a um contexto psicológico e, por vezes, também teológico, este, aliás, a sua grande fonte de entendimento. A própria teologia, ao dilucidar os elementos constitutivos e essenciais do sacramento do perdão, não o intepreta de modo unívoco. Onde está a sua essência? Apenas no acto de quem perdoa? No pedido de perdão? No arrependimento? Na reparação do mal infligido?

A experiência hermenêutica da memória, que muitos dos textos agostinianos são, particularmente o das *Confissões*, é muito frequentemente preenchido pelo pedido de perdão e pelo louvor da misericórdia divina que o dispensou. É para os pecados de toda a vida, para o presente — também memória e expectação — que Agostinho implora misericórdia [102]. Por outro lado, é altamente significativa a associação entre perdão e memória, pedindo-se perdão por algo que já passou, mas que continua a estar e a ser presente. A articulação entre perdão e memória é compreensível, se se aceitarem as premissas agostinianas da noção de memória e de juízo, que remetem, uma e outro, na dinâmica do seu próprio exercício, para a Transcendência. Todavia, se a relação entre a vida humana e a Transcendência entra facilmente nos quadros tradicionais de análise, parece ter menor apoio o reconhecimento de que essa relação pode e deve revestir as características do perdão.

Não são, porém, as *Confissões* o testemunho de um ser frágil, mendigando compaixão, junto de uma Divindade discricionária, no arbítrio da qual se esconde todo o enigma da distribuição — ou recusa — do perdão?

Se analisarmos detidamente o contexto, as conclusões apontam num sentido diferente e habitualmente pouco trabalhado. Com efeito, o perdão não se reduz a uma disposição psicológica, por parte do homem Agostinho, que,arrependido, solicitaria a Deus uma espécie de decreto, pelo qual a falta deixaria formalmente de existir, pelo esquecimento formal das dívidas e ofensas, como se se tratasse de um poder que anula o que existiu, interpretação menos verosímil ainda numa antropologia marcada pela constitutiva dimensão da memória.

Este modelo de perdão, porém, carece de sentido, dentro do horizonte agostiniano de vida, onde a colagem ao real é um desígnio, por vezes um es-

[101] A importância e a complexidade do perdão está bem evidenciada nos estudos que tiveram lugar no colóquio organizado pelo Centre Histoire des Idéés (VV., *Le pardon.Actes du colloque organisé par le Centre Histoire des Idées*, Paris, 1987).
[102] As *Confissões* iniciam-se com o louvor: «et laudare te uult homo» (I,1,1).. Por seu turno, *Memória e Reconciliação* refere-se à *confessio peccati* que se torna *confessio laudis* (Introdução).

força, constante. O perdão não se identifica com a aniquilação do que alguma vez existiu, pela simples razão de que um dos mais importantes momentos da vida de Agostinho tem a ver com o reconhecimento de que o mal carece de consistência ontológica, sendo, antes uma falha, uma omissão, uma carência, uma descontinuidade entre os entes, pela intromissão do ilusório vácuo do egoísmo, que renuncia, a maior parte das vezes por fadiga e pusilanimidade, à relação. Quem perdoa, menos ainda Deus, não tem de apagar o que existiu, porque o pecado é mais categoria de ausência do que de nódoa. Com efeito, da noção de ser não é possível deduzir a categoria do mal.

Em contraste com esta característica não ontológica do pecado, não se vê que o perdão não possa — não deva — ser precisamente uma experiência ontológica, inerente à relação constitutiva entre os entes, acidentalmente interceptada, por uma espécie de vazio estéril ou, se queremos, um nó (*nodositas*), uma ruga egoísta [103], que a falta de generosidade do *cidadão terrestre* não evitou, mas que é necessário liquifazer, para revivificar a natural relação. À revelia de toda a linguagem racionalista da cultura ocidental, militantemente avessa a tematizações de ordem ontológica, dever-se-á afirmar a ontológica condição do dom do perdão, que participa da constitutiva dinâmica de relação do ser. Esta, porém, nunca é destruída pelo mal, como o comprova quer o papel unificante da memória quer o da temporalidade, ambas oferecendo a possibilidade — e a oportunidade — de retomar a relação suspensa [104]. Afinal, o perdão que resvalou, frequentemente, na própria cultura religiosa ocidental, para o foro jurídico, polarizando-se mais no arbítrio do que na vontade, assenta, estruturalmente, nesta e na vida da memória, devido ao poder ontológico de unificação delas [105]. Deste modo, vai-se impondo a coerência de todas as peças do sistema. O perdão entra, assim, na ordem do ser, operando uma radical transformação, pela restabelecimento da relação interceptada, não sendo suficientes, repita-se, para esclarecer este processo, nem a alteração psicológica do pecador, menos ainda a de Deus, aliás impossível, nem o modelo jurídico de um decreto de absolvição. Sendo o mal a privação do bem [106] e a cisão acidental das diferenças, estas sempre boas, em si mesmas consideradas, importa constituir, em grande parte reconstituindo, a harmonia do conjunto, que é melhor do que os seus elementos, podendo,entretanto, não ser a melhor possível [107].

Agostinho, todavia, porque dirigido, na confissão, a um único interlocutor, Deus, não parece ontologizar o perdão, generalizando-o a todos os seres livres. No entanto, as análises sobre o amor e a amizade, parecendo embora pairar a nível psicológico, mostram como a vida de Agostinho não pode subsistir sem essas relações [108]. Em texto que se celebrizou, lamenta que tão tarde houvesse recuperado aquele para o qual essencialmente vivia [109], a denotar essa nostalgia ontológica, polarizada em Deus, em relação profunda, mas não exclusiva.

III

17 Há que terminar, mas não sem o regresso, por alguns instantes, ao texto e respectivos pretextos de *Memória e Reconciliação. A Igreja e as Culpas do Passado*, que constituiu o estímulo desta reflexão.

A analogia entre os pecados — e respectivo perdão — do homem-Agostinho das *Confissões* e os acontecimentos negativos, a que se reporta a *Memória e Reconciliação* — males do passado de que a Igreja é acusada, pedindo-se-lhe, agora, uma satisfação ou, ao menos, uma reparação —, tal analogia, dizíamos, não pode ser generalizada a todas vertentes da questão, mas o enquadramento fundamental oferecido pelas *Confissões* é de inegável fecundidade, chamando à colação instâncias indispensáveis, mas geralmente esquecidas.

À luz das *Confissões*, se há motivos para a Igreja católica se sentir responsabilizada — questão de facto a dirimir —, o que se espera dela, comunidade vertical e horizontal, não é apenas o reconhecimento e a satisfação formais do mal perpetrado pelos seus membros, mas o pedido de perdão, que passa pela

[103] «Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissimam nodositatem? Foeda est;nolo in eam intendere (...) et factus sum mihi regio egestatis.» (*Conf.*II,10,18).

[104] Não obstante Agostinho afirmar, por vezes, que o tempo pulveriza — *devorans tempora* (*Conf.*IX,,4,10) —, tendo-se o mesmo Agostinho dissipado (*dissilui*), por não saber a ordem do tempo (XI,29,30), este é factor de unidade, pela sucessão (IV,11,17). A unidade estabelece-se pela expectação das coisas futuras e pela memórias das passadas, distendendo-se, assim, o sentido (XI,31,41).

[105] *Conf.*II,1.Numa expressão feliz, Agostinho diz que quem se afasta de Deus vive em adultério (*Conf.*II,,6,4;IV,2,3).

[106] *Conf.*III,7,12.

[107] «(...) non istam desiderabam meliora, quia omnia cogitabam, et meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora iudicio saniore pendebam.» (*Conf.*VII,13,19).

[108] Significativas expressões sobre o amor, de inequívoco alcance ontológico: «Pondus meum amor meus.» (*Conf.*XIII,9,10); «(...) Nondum amabam et amare amabam (...).» (*Conf.* III,1,1). Referindo-se à morte do amigo: «Com esta dor fez-se trevas o meu coração, e tudo o que via era morte. E a pátria era para mim um suplício, e a casa paterna uma incrível infelicidade, e tudo aquilo, que com ele partilhara, sem ele se tornara num horrível tormento. De todos os lados o esperavam os meus olhos, mas ele não aparecia; e eu odiava todas as coisas, porque não o tinham e já não me podiam dizer: 'Ele vem aí', como quando estava vivo e se ausentava. Eu próprio me tornara para mim uma questão magna e perguntava à minha alma porque estava triste e porque se perturbava tanto dentro de mim, e ela nada sabia responder-me.» (*Conf.*IV,4,9).E ainda: «(...) visto que eu era o outro ele.» (*Conf.*IV,6,11):

[109] «Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!» (*Conf.*X,27,38).

dinamização da memória, em cujo processo se deverão encontrar aqueles que eventualmente foram repudiados, de modo unilateral ou recíproco.

Se se aceitar a noção agostiniana de memória, trabalhada nas *Confissões*, a possiblidade teórica de responsabilização da Igreja é admissível, ainda que incida sobre factos do passado, protagonizados por outros, não já pelos que vão pedir perdão na actualidade. Também aqui, como diria o mesmo Santo Agostinho, o tempo não trabalhou em vão [110]. Com efeito, da mesma sorte que o Santo transformou a noção antiga de memória, também a especulação posterior a enriqueceu com a dimensão da cultura, que permite falar de uma memória cultural, que nos permitimos fazer corresponder à *memória colectiva* evocada em *Memória e Reconciliação* [111]. Aliás, o próprio Santo Agostinho pressentiu esta ampla dimensão vertical da memória, ao ver o itinerário da humanidade como um único homem gigante — «tanquam unius hominis vita est ab Adam usque ad finem hujus saeculi (...)» [112], modelo que se enquadra apropriadamente quer na ideia de realização histórica da *Cidade de Deus* [113], quer na coesão que a condição comunitária da Igreja supõe. Com efeito, a noção de comunidade remete para uma relação vertical de património humano. Mesmo que a voz do pedido de perdão seja a nossa, actual, o corpo que por ela se exprime e onde o mal se imiscuiu é mais amplo.

Neste contexto, o que urge é esclarecer o que se entende por responsabilidade e em que termos e graus é possível o seu justo apuramento. Também nesta delicada questão a companhia de Agostinho é privilegiada.

O modelo ético e jurídico, sobretudo este, tem-se apoderado da categoria da responsabilidade, particularmente a de âmbito social. No foro jurídico, a responsabilidade reporta-se a uma acção negativa do passado, à luz da lei, de que podem resultar obrigações — punições — a cumprir no futuro, partindo-se do princípio, quase nunca clarificado, de que os protagonistas do crime não alteraram a sua identidade, desde o momento da falta até à sua condenação. Lembra-se, por contraste, a vida da memória agostiniana que identifica

[110] O tempo não trabalha em vão, deixando na alma efeitos maravilhosos (*Conf.*IV,7,13).

[111] «(...) *memória colectiva* que «(...) testemunha de modo eloquente a solidariedade existente entre aqueles que fizeram o mal no passado e os seus herdeiros no presente. É então que se torna possível falar de *responsabilidade comum objectiva*.» (5.1.) Reconhece, por outro lado, que «O passado da Igreja estrutura em larga medida o seu presente.» (1.4.).

[112] *De vera religione*, XXVII,50.

[113] «Sicut autem unius hominis, ita humani generis, quod ad Dei populum pertinet, recta eruditio per quosdam articulos temporum tanquam aetatum profecit accessibus, ut a temporalibus ad aeterna capienda (...).» (X,14).

por diferenciação. Salvo numa possível satisfação às vítimas, que muitas vezes já não podem dela beneficiar, nada, no processo de teor jurídico, é verdadeiramente transformado. Tudo tem lugar num espaço exterior à acção, não passando, eventualmente, a justiça feita de uma pacificação, também esta apenas formal, da consciência social ou de um exemplo, actuante na exterioridade, para acautelar situações afins futuras.

Sem se menosprezar a importância da ordem jurídica, de grande alcance no foro social, deve reconhecer-se que o desenvolvimento da acção em pouco se reconhece nela.

Em primeiro lugar, tendendo a intencionalidade da acção — da memória — para o futuro e não para o passado, o epicentro da responsabilidade deve ser situado no movimento de possibilitação do futuro e não na declaração formal e definitiva do mal do passado, o que equivaleria a uma cada vez maior absolutização desse mal, pesando negativamente sobre a construção do futuro, que não poderia contar com o impulso positivo de um presente prenhe de vida do passado. A viabilização do futuro, que o homem-memória reclama, não se realiza por decreto, mas, antes, pela transformação do presente do passado, levando a efeito a desnodolação dos enquistamentos existentes, em vez de os robustecer. Nas *Confissões* de Santo Agostinho é bem visível essa inversão da orientação da responsabilidade: lamentando embora o passado, não é essa a preocupação essencial da confissão, mas, antes, o louvor da transformação operada no presente e a esperança de a prosseguir no futuro, esse horizonte para que a vida da memória constitutivamente tende.

Sendo a responsabilidade ontológica diferente da responsabilidade jurídica — se é que se pode falar da primeira —, é também outro o percurso que conduz ao apuramento da responsabilidade ontológica. Não cura, primariamente, da denúncia e identificação dos algozes, mas da melhor forma de administrar e orientar os vectores do presente, onde está consignada, embora transformada, a vida do passado. Não se trata de apurar um veredicto de condenação, tanto quanto possivel definitivo, e de, em conformidade, estabelecer uma adequada — justa — satisfação, mas de um processo vital, em que o discernimento do bem e do mal se faz no próprio acto de liquefacção dos nódulos bloqueantes. É um trabalho hermenêutico que se concretiza numa contextualização permanente e num vaivém constante entre o começo inabarcável e um futuro inesgotável. Neste processo, não há lugar para sentenças jurídicas, menos ainda definitivas, sendo mesmo plausível que, no decurso da interpretação, se alterem os protagonistas quer do bem quer do mal. Santo Agostinho, num significativo episódio de imputação indevida de um crime, dirige aos juristas oportunas ad-

vertências [114]. Por seu turno, *Memória e Reconciliação* mostra que, em boa medida, a satisfação a dar às vítimas não reside no cumprimento de juízos definitivos, onde por vezes os algozes ocupam o lugar das vítimas, mas no aprofundamento infatigável da verdade histórica [115]. Os senhores das interpretações históricas não são menos perigosos do que os senhores da história efectiva. As explanações recentes do processo de causalidade, que se julgava definitivamente esclarecido ou nas suas objecções cépticas ou nos seus moldes mecanicistas, representa um flagrante desafio aos nossos juízos definitivos, que são sempre simplificações de um enredo inextricavelmente complexo.

A melhor homenagem às vítimas é o puramento da verdade e a dinamização desta na possibilitação de um futuro, desvanecendo as soluções de continuidade e os enquistamentos.

As soluções para os momentos negativos da história têm de ser também históricas, pela temporalização constante da memória, onde não há lugar para factos e interpretações definitivos. Os julgamentos definitivos são sempre absolutizações paralisantes, de teor ideológico, diria *Memória e Reconciliação* [116], que se servem, muitas vezes, do prestígio do saber histórico cientificista, para se impor, não obstante não haver neste nem memória viva nem temporalização.

Se, como referimos acima, à Igreja não resta senão o perdão — o que pede e o que distribui —, também a ela incumbe transmitir, numa sociedade onde não há lugar para tal categoria, a mensagem do perdão, que, no momento, carece de uma lúcida desmontagem especulativa, para ter jus a figurar entre os eixos fundamentais sobre que rola comunidade humana, não apenas a de índole religiosa.

As *Confissões* agostinianas representam, em termos culturais, a mais valia insuperável desse processo.

[114] Agostinho mostra bem como é difícil deslindar a responsabilidade, ao analisar pormenorizadamente a imputação injusta a Alípio de um roubo que, efectivamente, não cometera (*Conf.* VI, 9,14-15).

[115] 4.2.

[116] *Memória e Reconciliação* reconhece que uma das dificuldadesd a investigação histórica são os «preconceitos de tipo confessional ou ideológico» (4.2.).