UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL ALVES DE SOUSA BARBERINO RODRIGUES

O episódio do furto das peras no livro segundo das *Confissões* de
Agostinho de Hipona
(*Confissões* II, iv-x, 9-18)

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO

2012

RAFAEL ALVES DE SOUSA BARBERINO RODRIGUES

O episódio do furto das peras no livro segundo das Confissões de
Agostinho de Hipona
(*Confissões* II, iv-x, 9-18)

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação do departamento de
filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo, para obtenção do título de
Mestre em Filosofia sob a orientação do
Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.

VERSÃO CORRIGIDA

SÃO PAULO

2012

Para Augusto Rodrigues Junior (*in memoriam*).

“Com isso é claro, não explicamos a possibilidade de um “não” subjetivo radical e definitivo contra Deus. Devemos admitir esta possibilidade como “mistério da iniquidade”. Na singularidade mais radical e existencial, que é ele próprio, o homem tem de contar com o fato de que este mistério da iniquidade não é somente uma possibilidade para ele, mas que também se torna uma realidade.

Mas a peculiaridade dessa presença transcendental de Deus como aquilo de que se ocupa a liberdade permite compreender que este “não” pode acontecer escondido em algo de muito simples, numa situação em que algo de muito insignificante no mundo medeia essa relação para com Deus. Em certas circunstâncias é possível que nada esteja escondido sob aparentemente o maior dos crimes...”

(RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. p.127 e 129).

Agradecimentos

“Et tamem solus id non fecissem”

A meu *“Deus bom, sumo bem, e meu verdadeiro bem”*.

A Moacyr Novaes, pelo cuidado, pela confiança e pela paciência com meus estudos desde a época da graduação e da iniciação científica. Por sua orientação, e, em especial, por sua leitura atenta de meus textos que, na maioria das vezes, tornavam-se muito mais claros a mim mesmo, após a sua explanação.

A José Carlos Estevão, por todas as agradáveis conversações filosóficas feitas pelos corredores do Departamento, conversações essas que, segundo a opinião acertada do professor, constituem a alma mesma da docência. Agradeço também pelas considerações no exame de qualificação que reorientaram, na medida em que minha teimosia permitiu, esta dissertação para seu eixo central.

A Cristiane Negreiros Abbud, que, dentro dos estudos agostinianos, tenho como a uma irmã mais velha. Agradeço-a pelo apoio que desde sempre me tem ofertado, e também pelas sugestões oportunas que, sempre de modo gentil, ofereceu a este trabalho em sua banca de qualificação.

A Renata Tolentino, pelo apoio com a revisão. E a Paulinho Silveira e Joyce Paula, pela leitura e correção de partes deste trabalho.

A todos do Cepame pelas contribuições na partilha dos estudos e trabalhos. Em especial, pela amizade de Fabrício Klain Cristofolletti e Luiz Marcos da Silva Filho (outros dois irmãos mais adiantados, nos quais me espelho, buscando amadurecer a minha adolescência acadêmica).

A Marie Marcia, a Maria Helena, a Verônica, a Geni Ferreira e a Luciana Nóbrega, que, com muita atenção esclareceram e resolveram as várias questões de ordem burocrática com muito boa disposição.

À comunidade beneditina da Cella São José, especialmente na pessoa de Dom Plácido, por me oferecerem uma hospitalidade digna do nome desta ordem. Também pelo acesso à biblioteca que muito me auxiliou e, principalmente, pela amizade e pelo cuidado.

Ao Padre Gian Paulo Ruzzi, pela amizade, pelos comentários e por todo apoio teológico fornecido.

A Vilma Cristina, minha diretora na E.E. Leda Felice Ferreira, bem como a todo o corpo docente e discente desta escola que muito me apoiou e me incentivou para o cumprimento de mais esta tarefa.

Aos meus pais, Augusto e Marly, que me ofereceram muito amor, e a graça de viver em uma família feliz. Que me deram sempre todo apoio que precisei. Que nunca estiveram ausentes. E, além de tudo, ofereceram-me um lar, digamos, propício para a formação de um filósofo.

Aos meus irmãos Leonardo e Yara, pela paciência, pela torcida, pelas conversas e por todo carinho.

A Mariana, minha esposa, que me deu mais apoio do que merecia, e que suportou mais contratempos do que precisava, meus agradecimentos e juras de amor.

Por fim, aos meus familiares e amigos pela compreensão e paciência com minhas inúmeras ausências nesse período de estudos e trabalho na dissertação.

RESUMO

Nas Confissões de Agostinho de Hipona, o episódio do furto das peras, localizado no livro segundo, é possivelmente um dos dois momentos mais importantes no percurso dos seus seis primeiros livros. No entanto, tem boa parte de seu potencial filosófico desprezado. Os comentários são numerosos, mas os melhores tratam-no do ponto de vista de sua composição. Já os trabalhos filosóficos sobre o episódio não têm nem a mesma frequência, nem o mesmo fôlego. O que é de se lamentar bastante, visto o potencial que o episódio tem de fazer pensar. A fim de mudar um pouco este cenário, o que se pretende com essa dissertação é uma leitura mais atenta deste episódio. Planeja-se, em dois capítulos, cumprir dois estudos a seu respeito. Um primeiro, e mais introdutório, visa reunir os resultados daqueles estudos literários sobre o episódio. Estes importam, na medida em que preparam a leitura mesma do texto. Seus símbolos não são simples de compreender, e, além do mais, dão o que pensar. O segundo capítulo se dedica ao estudo filosófico do ato imoral, tal como ele se apresenta no feito no episódio. Por fim, para, entre outras razões, se solucionar algumas dificuldades de ordem teórica que aparecem na leitura do episódio, o terceiro capítulo pretende pensar o episódio dentro da estrutura confessional que o sustenta. Ver-se-á que o livro segundo é um ótimo laboratório para o estudo do conceito de confissão em Agostinho.

Palavras-chave: Agostinho de Hipona. *Confissões*. Episódio do furto das peras. Pecado.

ABSTRACT

In the Confessions of Augustine of Hippo, the episode of the theft of pears, located on the second book, is possibly one of the two most important moments in the course of its first six books. However, most of its philosophical potential is ignored. There are numerous comments, but the most elaborated ones deal with it from the point of view of its composition. The philosophical works on the episode are not as numerous and are not as extensive. Which is unfortunate, because of the potential that the episode has to induce to deeper thinking. In order to change a little this scenario, this thesis has been developed to propose a more attentive reading of this episode. It has been planned to introduce two studies, in two chapters. A first, and more introductory, aims to bring together the results of those literary studies about the episode. They are important to prepare the reader, so that they will be able to truly understand the text. Its symbols are not something simple to understand, and, moreover, they require deeper thinking. The second chapter is dedicated to the study of philosophical immoral act, the way it happens in the episode.

Key words: Augustine of Hippo. Confessions. The episode of the theft of the pears. Sin. Confessions.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

As abreviaturas dos textos da Bíblia seguem aquelas da Bíblia de Jerusalém (São Paulo: Paulinas, 1976). As abreviaturas das obras de Agostinho são citadas, via de regra, conforme adotadas por Cornelius Mayer no *Corpus Augustinianum Gissense*:

<i>acad.</i>	<i>De Academicis libri tres</i>
<i>an. quant.</i>	<i>De animae quantitate liber unus</i>
<i>beata u.</i>	<i>De beata uita liber unus</i>
<i>c. men.</i>	<i>Contra Mendacium liber unus</i>
<i>c. Faust.</i>	<i>Contra Faustum Manicheum libri triginta tres</i>
<i>ciu.</i>	<i>De ciuitate dei libri uiginti duo</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i>
<i>doctr. chr.</i>	<i>De Doctrina Christiana libre quattuor</i>
<i>en. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i>
<i>Gn. adu. Man.</i>	<i>De Genesi aduersus Manicheos libri duo</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio libri tres</i>
<i>mag.</i>	<i>De magistro liber unus</i>
<i>mor.</i>	<i>De moribus ecclesiae catholicae et moribus manicheorum libri duo</i>
<i>mus.</i>	<i>De musica libri sex</i>
<i>nat. b.</i>	<i>De natura boni liber unus</i>
<i>ord.</i>	<i>De ordine libri duo</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones</i>
<i>Simpl.</i>	<i>De diversis Quaestionibus ad Simplicianum libri duo</i>
<i>sol.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo</i>
<i>trin.</i>	<i>De trinitate libri quindecim</i>
<i>uera rel.</i>	<i>De uera religione liber unus.</i>

SUMÁRIO

1.Introdução.....	11
2. Um estudo dos elementos retóricos no episódio-tema.....	13
I – Há algum valor filosófico no furto das peras?.....	13
II - A disposição retórica do episódio do furto das peras.....	31
a) O proêmio: o mal moral apresentado como um enigma a desafiar a razão.	38
b) A narração: operando sobre o imaginário cristão e pagão para consolidar os efeitos do episódio.....	45
b.1) A ação.	47
b.2) O paciente, o local e o objeto.	57
b.3) O agente, o momento e a finalidade: um adolescente segundo Catilina e Caco.....	66
c) a arguição (confirmação e refutação) e epílogos: uma partição à guisa de confirmação.	77
d) O segundo bloco narrativo e argumentativo do episódio.....	83
3. Um estudo do ato imoral no episódio do furto das Peras.....	88
I – De onde vem o mal? (ou por que eram boas as peras roubadas).....	90
II – O desejo de fazer coisas más (libido facti flagitia).....	105
a) A lei	105
a.1) A lei natural como a regra de ouro, e uma controvérsia com Cícero.....	108
b) A lei eterna e a beatitude humana.....	124
c) Sobre os vícios enganadores.....	129
III – O desejo de louvor (libido laudis).....	138
a) Um inusitado amor comum.....	143
IV- A (im)possibilidade do ato imoral completamente gratuito.....	146
4.APÊNDICE:.....	155
5.Bibliografia.....	163

1. INTRODUÇÃO

Nas Confissões de Agostinho de Hipona, o episódio do furto das peras, localizado do livro segundo, é possivelmente um dos dois momentos mais importantes no percurso dos seus seis primeiros livros. Trata-se também, muito provavelmente, do segundo furto de frutos mais comentado da história do Cristianismo. No entanto, tem boa parte de seu potencial filosófico desprezado. Os comentários são numerosos, mas os melhores tratam-no do ponto de vista de sua composição: explica-se qual sua relação com a cena bíblica da queda do homem, tal como narrada no livro do Gêneses; qual a importância da figura de Catilina para a sua compreensão; salienta-se aspectos da disposição retórica do episódio; ou simplesmente se questiona o porquê de tratarem-se justo de peras. Trabalhos de filósofos sobre o episódio não têm nem a mesma frequência, nem o mesmo fôlego. Poucos são os que se detêm nele de modo mais aprofundado. Na mais das vezes, contentam-se com uma visita rápida, atrás de citações que corroborem outras pesquisas. Repete-se o que já se sabe, descobre-se pouco. Todavia, não seria de se lamentar essa carência de comentadores filósofos, não fosse ao fato de se tratar de um episódio feito para provocar o pensamento.

A fim de mudar um pouco esse cenário, o que se pretende com esta dissertação é uma leitura mais atenta do referido episódio (que aqui atende também por episódio-tema). Planeja-se, em dois capítulos, cumprir dois estudos a seu respeito. Um primeiro, mais introdutório, visa reunir os resultados daqueles estudos literários sobre o episódio. Estes importam na medida em que preparam a leitura mesma do texto. Seus símbolos não são simples de compreender, e, além do mais, dão o que pensar.

Trata-se de uma primeira leitura e de um reconhecimento de campo, durante os quais se aproveita para o destaque de uma questão filosófica como tema para as reflexões

do episódio: o delito noturno e adolescente de Agostinho serve como base para uma reflexão sobre os elementos que compõe o ato imoral. Busca-se compreender, em especial, o funcionamento da vontade em uma ação imoral. E mais, aproveita-se também da situação, a fim de se pôr e se radicalizar a questão sobre a possibilidade de uma ação má completamente gratuita.

O segundo capítulo se dedica ao estudo filosófico do ato imoral, tal como ele se apresenta no episódio. Em primeiro lugar, deve-se reconhecer ali a presença de um programa de pesquisa. O episódio se propõe a investigar dois desejos desordenados presentes em ação num ato imoral: o desejo de fazer coisas más e o desejo de louvor que o acompanha. Ademais, permeia todo o episódio uma tensão constante: teria sido o delito dos dezesseis anos de Agostinho um caso particular de ação imoral completamente gratuita. Apesar das aparências, tudo leva a crer que não. No entanto, Agostinho demonstra certa reticência quanto ao seu veredito final, o que evidentemente despertou algum debate entre os comentadores.

2. UM ESTUDO DOS ELEMENTOS RETÓRICOS NO EPISÓDIO-TEMA

A disposição, a invenção e o universo simbólico no episódio do furto das peras

I – Há algum valor filosófico no furto das peras?

Interessa-nos, como já informara o título da dissertação, a leitura de um episódio particular do livro segundo das *Confissões* de Agostinho (bispo) de Hipona: o furto das peras, com seu sucinto relato e toda a longa análise que o segue. Este famigerado e muito controverso episódio já foi, como o todo das *Confissões* também o foram, bastante comentado. O que de modo algum significaria a proximidade de esgotar-se, de tão comentado, o seu interesse¹. Ao contrário, o furto das peras ainda dá a pensar, e isso nós o veremos². Além do mais, muitos dos comentários não lhe fazem a devida justiça. Na verdade, o episódio foi muita vez motivo para confusão. Com efeito, quando se buscava denunciar em Agostinho um autor essencialmente “beato”, isto é, como se sua obra fosse desprovida de interesse filosófico, contendo tão somente um interesse religioso e moralista, citava-se na mais das vezes o livro segundo das *Confissões* e, muito especialmente, as páginas do episódio. Isso porque nelas o tom usado por Agostinho, se mal compreendido, pode aparentar um rigor moral quase desumano. Por isso, este primeiro capítulo se dedicará a desfazer alguns dos possíveis erros de leitura, ao mesmo tempo em que estabelece uma chave de leitura para o episódio em questão.

1 CAMBRONNE, Patrice. Le “*vol des poires*” (Augustin 2.4.9-10,18). In: *R.E.L.* 71 (1993) p. 228: “*On a déjà tout dit – ou presque – sur ces pages très célèbres des Confessions*”.

2 Danuta Shanzer também reclama do excesso de Cambronne, ver: Pears before swine: Augustine, *Confessions* 2.4.9. In: *REA* v. 42 (1996), p. 46.

Ora, o que causa espécie aos leitores do episódio é justamente a importância, a princípio, descabida, que Agostinho lhe confere. Afinal, do ponto de vista do ocorrido, o episódio é muito simples, até mesmo banal. Não há nenhum grande crime, mas tão somente uma travessura adolescente sem maiores riscos ou consequências. Nada mais do que o assalto de um grupo de adolescentes aos frutos de uma árvore à beira do caminho: certa noite, em uma hora já bem adiantada para que garotos permanecessem brincando pelas eiras, alguns adolescentes, entre os quais se deve contar o próprio Agostinho, então com seus dezesseis anos de idade, resolvem saquear os frutos nada atraentes - quer pela beleza, quer pelo sabor - de uma pereira situada nas proximidades da vinha da família de nosso protagonista. Como não o faziam movidos pela necessidade da fome, logo após colhidas as grandes quantidades que conseguiram carregar, lançaram-nas fora, dando-as aos porcos³. Pelo conteúdo do relato, não se despertaria, de forma alguma, a curiosidade do público leitor. Especialmente, se considerarmos a opinião, tão errônea quanto popular, segundo a qual Agostinho fora um verdadeiro devasso até metade de sua vida. Esperava-se, por isso, cenas mais fortes que a de uma simples traquinagem adolescente.

Entretanto, malgrado juízo destes leitores, Agostinho atribui uma importância capital ao episódio. Para ele, há realmente motivos para se denunciar uma maior perversidade nesta travessura do que nos crimes de Catilina, nada mais nada menos do que o autor do *"maior crime da história romana"*⁴. Contudo, como comparar e sobrepor uma simples travessura, ao *"patricídio da pátria, crime que resume todos os crimes"*⁵? A comparação soa, inclusive, como algo de extremo mau gosto. Não há, afinal, a mínima proporção entre as consequências que decorrem destes dois delitos tão distintos.

3 *conf.* II, iv, 9: "Arbor erat pirus in vicinia nostrae vineae pomis onusta nec forma nec sapore inlecebrosis. ad hanc excutiendam atque asportandam nequissimi adolescentuli perreximus nocte intempesta (quousque ludum de pestilentiae more in areis produxeramus) et abstulimus inde onera ingentia, non ad nostras epulas sed vel proicienda porcis".

4 COURCELLE, Pierra, Le jeune Augustin, second Catilina. In: *Revue des études anciennes*, Paris, v. 73, n1-2, p. 144. 1971.

5 *acad.* III, xvi, 36: "*qua patriae parricidium, quo uno continentur omnia scelera*".

Ademais, há uma desproporção flagrante e incômoda entre a extensão do relato e da análise que o segue: muito embora narrado, mesmo na pena de Agostinho, em não mais do que oito linhas, dedica-se-lhes, todavia, quase sete páginas completas de comentários. No fim das contas, são sete capítulos, nove parágrafos, enfim, algo em torno de duas mil palavras, durante as quais, ao menos para alguns, Agostinho não faria mais do que se lamentar muito dura e desproporcionalmente por seu pecadilho noturno e adolescente⁶. Se for realmente este o caso, poder-se-ia, então, sair do episódio com duas impressões igualmente negativas sobre o mesmo. Em primeiro lugar, poder-se-ia ter uma sensação de artificialidade retórica pouco convincente, como se tudo não passasse de uma tentativa sua de exagerar propositalmente a importância do ocorrido, a fim de fazê-lo passar por coisa séria. Valendo, para tanto, inclusive dissimular um sentimento de culpa irreal. Ou, então, e o que parece ainda pior, poder-se-ia levar a retórica do episódio a sério de modo estrito. Neste caso, Agostinho pareceria alguém atormentado por uma consciência moral hipertrofiada, isto é, o episódio serviria de prova daquele rigorismo moral do qual dizíamos no início e que tanta espécie causava nos leitores. De um modo ou de outro, o episódio ensejaria até mesmo o riso em alguns. Ao menos, Nietzsche testemunha o efeito hilariante que a leitura do episódio teve sobre si:

6 Chega a constituir um lugar-comum nos comentários ao episódio a referência a esta desproporção, ora como prova cabal da falta de bom senso do bispo hipoense, ora como indício de um problema filosófico de alguma relevância. Courcelle: *“le récit des faits tient en huit lignes seulement, mais le contexte antérieur et postérieur, qui forme toute la seconde moitié de ce livre II, occupe plus de sept pages”* (COURCELLE, Pierre. *Le jeune Augustin, second Catilina*. In: *Revue des Études Anciennes*, Paris, v. 73 (1971), p. 142). Russell: *“Prossegue ele assim durante sete capítulos, e tudo devido a algumas peras arrancadas de uma árvore durante uma travessura infantil”* (RUSSELL, B. *História da Filosofia Ocidental*. v. 2, p.48). André Mandouze: *“cette narration de quelques lignes n'est là que por lui fournir l'occasion de sept pages de commentaires destinés à nous présenter le petit maraudeur sous les traits d'un affreux criminel”* (MANDOUZE, André. *Saint Augustin, L'aventure de la raison et de la grâce*. p. 70). William Mann: *“Augustine devotes the remaining seven chapters to a meditation upon the theft”* (MANN, Williamm. *Inner-life ethics*. In: MATTHEWS, Gareth B. *The Augustinian Tradition*. p. 157). O'Meara: *“C'est par la même raison qu'Augustin attache une importance aussi excessive à l'histoire du vol des poires à laquelle il ne consacre pas moins de la moitié de son livre II, soit quelque deux mille mots!”* (O'Meara, J.J. *Le jeunesse de saint Augustin*, p. 61). Todavia, como veremos, a brevidade da narração é um preceito retórico, donde não se possa fundar nela qualquer juízo de valor, positivo ou negativo sobre o episódio.

Eu acabo de ler, como que para relaxar, as *Confissões* de santo Agostinho, e com grande pesar de que não estejas aqui comigo. Oh, este retor antigo! Quanta falsidade e lágrimas e soluços, tais. Como eu ri! (Ex.: O furto de sua juventude, basicamente uma história de estudante). Que falsidade psicológica! (Ex.: quando ele fala da morte de seu melhor amigo, com quem “ele era uma alma”). Valor filosófico igual a zero. Platonismo para as massas, isto é, um modo de pensar, que foi inventado para a mais alta aristocracia espiritual, transvestida para naturezas escravas. Em todo caso, você pode ver neste livro, o cristianismo no ventre: eu estou lá com a curiosidade radical de um médico e fisiologista⁷.

O que há exatamente de hilário no episódio? Vejamos que o próprio riso constitui uma questão filosófica de magnitude considerável (não é fácil, pois, dar as razões desta reação própria dos homens). E como se trata de uma questão que interessa aqui apenas de maneira incidente, a fim de poupar-nos um desvio maior do que o necessário, escolhemos apoiar-nos sobre as lições de Bergson sobre esta matéria⁸. Segundo Bergson, faz-nos rir, entre outros motivos, um espírito que dá sinais de *rigidez*⁹. Por exemplo, rimos de alguém que tropeça e cai, isto porque haveria uma aparente *rigidez* do espírito que, não se adaptando com a presteza necessária à nova situação, tomba como se fosse pura matéria,

7 Trata-se de uma carta de Nietzsche datada de março de 1885 e destinada a seu amigo cristão Overbeck: “Ich las jetzt zur Erholung die Confessionen des h[eiligen] Augustin, mit großem Bedauern daß Du nicht bei mir warst. Oh dieser alte Rhetor! Wie falsch und augenverdreherisch! Wie habe ich gelacht! (zb. über den “Diebstahl” seiner Jugend, im Grunde eine Studenten-Geschichte). Welche psychologische Falschheit! (zb. als er vom Tode seines besten Freundes redet, mit dem er eine Seele gewesen sei, “er habe sich entschlossen, weiter zu leben, damit auf diese Weise sein Freund nicht ganz sterbe.” So etwas ist ekelhaft verlogen.) Philosophischer Wert gleich Null. Verpöbelter Platonismus, das will sagen, eine Denkweise, welche für die höchste seelische Aristokratie erfunden wurde, zurecht gemacht für Sklaven-Naturen. Übrigens sieht man, bei diesem Buche, dem Christenthum in den Bauch: ich stehe dabei mit der Neugierde eines radikalen Arztes und Physiologen” (Nietzsche Briefwechsel: Kritische Gesamtausgabe. Berlin/New York, 1982, 3.3.34).

8 A escolha não é gratuita. Para além da alta qualidade filosófica do trabalho de Bergson sobre o riso, segundo André Mandouze, Agostinho anteciparia algo das análises bergsonianas a respeito desta matéria (ver: MANDOUZE, Andre. *Saint Augustin, l'aventure de la raison et de la grâce*. p. 70). Não nos parece exato dizê-lo deste modo, como uma antecipação. Mais exato seria falar de Bergson se apropriando da tradição filosófica que o antecedeu. Todavia, a proximidade de pensamento torna Bergson uma chave de leitura fecunda a compreensão do riso no episódio.

9 BERGSON, Henri. O riso. São Paulo: Martins Fontes; 2007. p.7.

inerte e incapaz de ação livre. Mas, é sobretudo cômico um espírito no qual a rigidez consista em “*esquecer-se de olhar em torno de si e sobretudo para si*”¹⁰.

É deste tipo de rigidez que Agostinho daria sinais em seu famigerado episódio, ao menos assim pode parecer por ora. Pois, para o caso de pensarmos que Agostinho dissimula um sentimento de culpa irreal, então rimos por pegá-lo em sua dissimulação, isto é, ter-se-ia, assim, a impressão de superá-lo em esperteza. Noutras palavras, seu espírito não teria a plasticidade necessária para nos enganar. Já para o caso de pensarmos em Agostinho como não mais do que um atormentado por uma consciência moral hipertrofiada, então se ri porque ele se mostra incapaz de olhar para si e perceber a banalidade do que narra frente a *verdadeiros* crimes, como os de um Catilina, cuja mera menção e recordação bastaria para chocar.

E isso não é tudo. Para este segundo caso, poder-se-ia inclusive, perguntar pelas causas psicológicas de um tão desmesurado sentimento de culpa. Como se assim a enorme lacuna, aberta entre o real valor do delito e o significado a ele conferido por Agostinho, fosse fechada. Para Hopkins, por exemplo, fantasias edipianas mal resolvidas seriam a verdadeira razão do episódio: o furto não seria mais do que a tentativa de dar a si mesmo um delito real sobre o qual se poderia depositar um imenso sentimento de culpa, cuja verdadeira razão não poderia ser assumida conscientemente¹¹.

A fim de dar uma versão um pouco mais palatável para o episódio, Bertrand Russell, em sua *História da Filosofia Ocidental*, julga haver um conflito entre espíritos de épocas distintas. Com efeito, as *Confissões* já distam de nós mais de dezesseis séculos. Assim, aquilo que a nós, modernos, pode parecer até mesmo mórbido, a saber, fazer tamanho escarcéu por uma travessura adolescente, poderia, entretanto, soar a seus

10 BERGSON, H. Idem. p.110.

11 HOPKINS, B. St Augustine's Confessions. The pear-stealing episode. In: *America Imago* 38 (1981), p. 97-104.

contemporâneos como um simples sinal de humildade e santidade¹². Russell, portanto, encontra-se entre aqueles que pensam a gravidade atribuída ao episódio, de um modo ou de outro, como dissimulado por seu autor, ainda que seu público soubesse lidar com isso , ou mais, esperasse isso dele.

Todavia, essa solução, tal como a de Nietzsche e Hopkins, também acaba por esvaziar a relevância do episódio. Pois, se fosse esse o caso, o de se buscar dar sinais, quem sabe fingidos, de humildade e santidade, então seríamos obrigados, ao que parece, a concordar com Nietzsche: o furto das peras não seria mais do que uma peça retórica de valor filosófico igual a zero. Restaria apenas um interesse antropológico: o de se compreender o mau funcionamento fundamental da mentalidade cristã em sua origem.

Ora, de fato é uma coisa muito *“estranha ver um homem fazer uma tempestade num copo d’água por ter roubado uma pereira na adolescência”*¹³. Mas, ainda assim é mister buscar razões para se advogar em favor do episódio e, por conseguinte, das *Confissões*. Afinal, um nome como o de Agostinho de Hipona merece algum crédito de nossa parte. Além do mais, que ele tenha dado tamanho valor ao seu delito adolescente, ao ponto de lhe dedicar metade de um dos livros de suas *Confissões*, já é motivo suficiente para se desconfiar de uma questão filosófica de alguma magnitude. Enfim, não haveria, por ventura, algum pressuposto equivocado e partilhado por todas as leituras apresentadas anteriormente? Pensamos que sim. Vejamos que leituras como as de Nietzsche, Russell e Hopkins visam, antes de mais nada, neutralizar o incômodo causado pelo episódio.

Ora, o riso, ainda segundo Bergson, pede certa frieza daquele que ri, em relação aquilo que lhe é uma ocasião para o riso. Noutras palavras, é preciso, enquanto se ri, distanciar-se emocionalmente do que lhe faz rir. Pois, qualquer sentimento de identificação,

12 RUSSELL, Bertrand. *História da Filosofia Ocidental*. Livro segundo, p.48.

13 A frase é de Oliver Wendell Holmes, escritor do século dezenove, (*“Rum thing to see a man a mountain out of robbing a pear tree in his teens”*), Apud.: STARNES, Colin. *Augustine's Conversion*, p. 37.

como a compaixão, por exemplo, levaria ao sofrimento e impediria o riso¹⁴. Para o que interessa aqui, o riso de Nietzsche pode denunciar exatamente o seu distanciamento em relação ao texto. Isto é, ele ri para fazer calar as emoções ou, mais exatamente, o mal-estar que o texto lhe causava ou, ao menos, tentava lhe causar. Russell, por sua vez, precisa supor um grupo de leitores para o qual a comparação de uma traquinagem adolescente com o patricídio da pátria fosse tranquila, apenas sinal de santidade e humildade, pois assim o episódio já não nos diria respeito, mas apenas a este grupo destinatário, do qual Russell mais do que prontamente nos retira a todos nós que somos “*modernos*”. Por fim, o psicanalista precisa buscar as razões para o sentimento de culpa que atormentaria, ao menos imagina-se assim, tão duramente o autor. Como se a intenção profunda do episódio fosse, simplesmente, fazer de Agostinho o pior dos pecadores, abaixo até mesmo do terrível Catilina.

Todos os três leem, portanto, o texto com um distanciamento maior do que o necessário e com um sentimento de superioridade intelectual quase que flagrante, por vezes disfarçado com algum pudor, por vezes apresentado sem o menor pudor. E não se trata de um distanciamento metodológico, cujo fim seria uma melhor visão do texto. Ao contrário, tudo indica que eles se distanciam do episódio, a fim de evitarem o incômodo, ou melhor, o mal-estar que ele lhes causava.

Mas, por que neutralizar esse elemento provocativo do texto, ao invés de tomá-lo por sua virtude? Afinal, poder-se-ia ler este incômodo, e isso não passa pela cabeça destes leitores, como uma provocação ao pensamento. Para nós, o esforço que o texto pede de seu leitor é, justamente, o de se manter numa zona de desconforto propícia ao exercício do pensamento. E, se tal for o caso, então não seria à toa que, uma vez neutralizado o

14 BERGSON, Henri. *O riso*, p. 3: “Cabe ressaltar agora, como sintoma não menos digno de nota, a insensibilidade que ordinariamente acompanha o riso. (...) O riso não tem maior inimigo que a emoção. Não quero com isso dizer que não podemos rir de uma pessoa que nos inspire piedade, por exemplo, ou mesmo afeição: é que então, por alguns instantes será preciso esquecer essa afeição, calar essa piedade”.

desconforto pelo distanciamento, não restaria muito do episódio, pois ele já não nos faria pensar.

Em primeiro lugar, há, malgrado o riso de alguns, uma questão filosófica relevante e um tratamento adequado da questão no decorrer do episódio. Mas, qual seja essa questão, veremos apenas, após a divisão do texto, no momento da leitura. Por ora, interessa retomar, uma vez mais, o tema do riso que o texto provoca. Insistimos em investigar essa possível reação do leitor porque, embora indesejada pelo autor, ele previa a possibilidade¹⁵, porquanto não possamos deixá-la passar em brancas nuvens, ainda mais quando quem ri tem a importância de um Nietzsche. Insistimos também, porque o riso deve nos instruir, ainda que de modo negativo, a respeito da relação do texto com seu leitor.

Enfim, deve-se lembrar que Agostinho também rira de modo bastante jocoso quando lera pela primeira vez a Sagrada Escritura¹⁶: ela não lhe pareceria digna de ser comparada, por exemplo, à “*dignidade de um Cícero*”¹⁷, do mesmo modo como Nietzsche julgou as *Confissões* sem o menor valor filosófico diante do verdadeiro Platão. Ou seja, ambos os leitores julgam o texto que tem diante de si tendo como parâmetro um cânone literário e conceitual muito preciso, que não é, entretanto, o cânone do próprio texto. Não

15 No livro primeiro o parágrafo que inaugura a confissão sobre a infância começa fazendo uma ressalva quanto ao destinatário da confissão: “... *deixa-me falar, porque é à tua misericórdia que eu falo, não a um homem que me escarnece (irrisor meus)*” (sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, irrisor meus, cui loquor). Isto é, Agostinho bem previa a possibilidade de leitores seus fizessem zombarias de suas Confissões. Também no episódio do furto das peras, Agostinho anteviu a possibilidade do riso por parte do leitor, conforme pode-se perceber na leitura do parágrafo décimo quinto do livro segundo: “*Aquele que, chamado a ti, seguiu a tua voz e evitou estas coisas que lê sobre mim, das quais me recordo e confesso, não se ria pelo fato de, doente, ser curado pelo médico, que lhe estava a disposição, a fim de que não adoecesse, ou melhor, de que adoecesse menos.*” (Qui enim vocatus a te secutus est vocem tuam et vitavit ea, quae me de me ipso recordantem et fatentem legit, non me derideat ab eo medico aegrum sanari, a quo sibi praestitum est, ut non aegrotaret) (grifo nosso).

16 *conf. III, x, 18*: “*Ignorando eu estas coisas (a doutrina cristã), eu me ria daqueles teus santos servos e profetas (os personagens e autores da Sagrada Escritura)*” (*Haec ego nesciens inridebam illos sanctos servus et prophetas tuos*).

17 *conf. III, v, 9*: “*Por isso, decidi aplicar meu espírito às Sagradas Escrituras e ver que tais eram. (...)ela me pareceu indigna de ser comparada a dignidade de Cícero*” (*Itaque institui animum intendere in Scripturas sanctas et videre, quales essent. ...sed visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem*).

que tal operação seja *per si* ilegítima. O ponto é saber se estes leitores chegaram a compreender o texto antes de emitirem seus juízos.

Agostinho, sabemos todos, reviu posteriormente seu julgamento a respeito das Escrituras. E assume não ter sido capaz em sua mocidade de compreendê-las em seu sentido profundo. Ou seja, ele ria porque não compreendia. E mais, porque já rira da Sagrada Escritura, o bispo de Hipona é capaz de prever o riso que suas *Confissões* despertariam em alguns, afinal as *Confissões* mimetizam em parte o estilo das Escrituras. Donde, a fim de que seja possível aproximar-se do episódio-tema, dever-se-á também investigar o elemento que pode parecer risível para alguns, tanto nas Escrituras como nas *Confissões*.

Ora, segundo Auerbach, Agostinho não fora o único em sua época a rechaçar o estilo da Sagrada Escritura. Na verdade, não só as Escrituras, mas também toda a literatura cristã, na medida em que lhe imitava o estilo, parecia à maior parte dos pagãos cultos como *“ridícula, confusa e repugnante. Não apenas o conteúdo (...), também a forma representava um insulto a seu gosto: o vocabulário e a sintaxe pareciam ineptos, vulgares e eivados de hebraísmos, quando não exagerados e grotescos”*¹⁸, de modo que o tema do estilo das Escrituras era recorrente na literatura apologética dos primeiros séculos. O que os autores cristãos buscavam, seja imitando-lhe o estilo, seja discutindo-o, era a formação de um novo ideal de sublime em diapasão com o estilo das Escrituras. Este novo ideal de sublime se condensa, ainda segundo Auerbach, na noção de *discurso humilde (sermo humilis)*, e Agostinho tem sua contribuição neste desenvolvimento.

Ora, o termo “humilde”, bem como todo o seu campo semântico, denotava algo de pejorativo: *humilis* tem a mesma raiz de *humus*, isto é, “solo”; e é aquilo que é baixo ou está em lugar baixo. Havia alguns usos positivos do termo¹⁹, mas em geral o sentido era de algo “insignificante”. No âmbito social e político indicava as origens obscuras, a educação

18 AUERBACH, Erich. *Sermo humilis*. In: ___, *Ensaios de Literatura Ocidental*. São Paulo: Editora 34. p.50.

19 Id. p.44.

insuficiente, a pobreza, etc.; na esfera moral, indicava ações baixas, servilismo e vileza²⁰.

Entretanto, com o Cristianismo, todo este campo semântico se viu transformado, isso em virtude de três grupos de ideias associadas entre si. Em primeiro lugar, “*humilis tornou-se o termo mais importante para designar a Encarnação*”²¹ do Verbo de Deus na pessoa de Jesus de Nazaré: o Verbo eterno de Deus, por assim dizer, “*abreviou-se*”²² no Nazareno, ou seja, fez-se menor do que de fato era, assumindo uma condição abaixo da sua. Em suma, Ele se humilhou assumindo a condição humana e aceitando a morte de cruz. Em segundo lugar, destaca-se a “*humilitas social e espiritual dos destinatários da doutrina*”²³: Jesus não escolheu oradores ou senadores, como lembra Agostinho, mas pescadores²⁴. Por fim, destaca-se também a “*humilitas do estilo da Sagrada Escritura*”²⁵. O estilo humilde da Sagrada Escritura é muito apropriado para o conteúdo que transmite (a humildade da Encarnação) e aos destinatários humildes, aos quais se dirige.

A humildade do estilo não é, entretanto, pobreza de conteúdo. Agostinho mesmo admitirá, após sua conversão, ser a Sagrada Escritura prenhe de muitos *mistérios*, entenda-se: enigmas sobre os quais a razão deveria se debruçar, a fim de conseguir uma melhor, ainda que parcial, compreensão. Mas os mistérios, em virtude do estilo humilde de escrita, não se tornam manifestos às *crianças*, isto é, os destinatários humildes da revelação, que por isso mesmo não se assustavam diante da grandeza do texto, tal como um pobre poderia sentir-se vexado em casa de rico²⁶. Também os soberbos não percebem estes mistérios²⁷, pois, para estes, até mesmo em virtude da erudição acumulada, um texto tão carente do ponto de vista da composição não poderia esconder nada de mais relevante. Por isso, os

20 Id. p. 43 e 44.

21 Id. 45.

22 Cf. ORÍGENES, *Peri archon*, I, 2,8. Apud.: BENTO XVI, Exortação apostólica pós-sinodal *Verbum Domini* (30 de setembro de 2010), 12.

23 AUERBACH, E. *Ibidem*. p. 48.

24 Cf. S. XLIII, 6 e S. LXXXVII, 12.

25 AUERBACH, E. *Ibidem*. p.50.

leitores mais eruditos das Escrituras, a fim de que o texto se lhes abra para a leitura, deveriam exercitar a devida paciência com o mesmo, o que já é um modo de exercitar também a humildade. O estilo humilde das Escrituras força o seu leitor mais erudito a dobrar a cerviz, para que possa adentrar-lhe o sentido²⁸. Em suma, se a humildade do Deus encarnado se apresenta como um caminho a ser seguido pelo homem, então o estilo humilde da Escritura Sagrada representa a própria unidade entre o conteúdo dessa doutrina e a forma de sua exposição (e sabemos muito bem o quão significativa é para um filósofo tal tipo de unidade).

O mesmo, parece-nos, pode ser dito das *Confissões*: ela é prenhe de fecundas questões filosóficas, mas como estão elaboradas a partir de matérias humildes e pequenas, como a infância ou uma simples travessura adolescente, então passam despercebidas por leitores que não lhe reconhecem o devido valor²⁹. É preciso também exercitar a humildade e a paciência para que o sentido profundo das *Confissões* se revelem ao leitor. E tal como

26 Cf. ep. 137, 18: “*Como é acessível a todo tipo de discurso pelo qual a Santa Escritura é composta, embora penetrável por pouquíssimos! O que contém de evidente fala, sem artificios, como um amigo íntimo, ao coração dos cultos e dos incultos. O que oculta em mistérios ela mesma não articula em linguagem altiva, a que a mente vagarosa e se erudição não ousaria aproximar-se, como faz o pobre em relação ao rico, mas antes, com discurso humilde, convida a todos, não só para alimentá-los em uma verdade manifesta como também para exercitá-los em uma verdade secreta, possuindo no que expõe aquilo mesmo que possui no que oculta*” (*Modus autem ipse dicendi, quo sancta Scriptura contexitur, quam omnibus accessibilis, quamvis paucissimis penetrabilis! Ea quae aperta continet, quasi amicus familiaris, sine fuco ad cor loquitur indoctorum atque doctorum: ea vero quae in mysteriis occultat, nec ipsa eloquio superbo erigit, quo non audeat accedere meus tardiuscula et inerudita, quasi pauper ad divitem; sed invitat omnes humili sermone, quos non solum manifesta pascit, sed etiam secreta exercent veritate, hoc in promptis quod in reconditis habens*) Apud.: AUERBACH, E. *Ibidem*. p. 56.

27 conf. III, v, 9: “*Eis que vejo (na doutrina da Sagrada Escritura) uma coisa não manifesta para os orgulhosos, e nem clara para as crianças, mas humilde no começo e sublime na continuação e coberta de mistérios*”. (*Et ecce video rem non compertam superbis neque nudatam pueris, sed incessu humilem, successu excelsam et velatam mysteriis*).

28 Id: “*e eu não era pessoa que pudesse entrar nela (na Sagrada Escritura) ou dobrar a minha cerviz para seus passos*” (*et non eram ego talis ut intrare in eam possem aut inclinare cervicem ad eius gressus*). A expressão “*de cerviz* (o pescoço) *dura*” é de origem bíblica e equivale ao nosso popular “*de nariz empinado*”. Trata-se de um modo soberbo de se pôr. Mas, para entrar no ritmo das Escrituras deve-se dobrar a cerviz (“abaixar o nariz”), isto é, fazer-se mais humilde

29 Cf. RUFINO, José R. Relevância filosófica das coisas pequenas: A infância no livro I das *Confissões* de Agostinho de Hipona. Tese de doutorado em Filosofia – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São paulo 2010.

aqueles leitores humildes eram capazes de ler as Escrituras e ter da leitura algum fruto, mesmo sem divisar nelas os seus maiores mistérios, do mesmo modo estes leitores podem ler as *Confissões* com proveito próprio sem, todavia, reconhecê-la como uma obra de filosofia.

Logo, o leitor corre o risco de acabar ridicularizado pelo texto no exato momento em que o ridiculariza³⁰: basta que o leitor apresse seu juízo antes mesmo de bem compreendê-lo, para que dê sinais daquela mesma rigidez da qual se acusava Agostinho e que, como vimos, é uma das causas do riso. Este parece bem ser o caso da crítica de Nietzsche: o leitor zomba e rejeita o texto; o texto rejeita e ridiculariza seu leitor. De nenhum modo, a partir daí poder-se-ia deduzir que, caso Nietzsche tivesse compreendido bem o texto que tinha diante de si, então ele lhe seria mais favorável. Provavelmente, e por suas razões e princípios, a crítica permaneceria. O ponto é mostrar como este filósofo, em virtude de um modo de posicionar-se frente ao texto, acabou rejeitado pelo texto, antes mesmo de compreendê-lo em sua profundidade.

Uma última consideração sobre a crítica de Nietzsche. É curioso, quando se considera a crítica feita por Agostinho à doutrina neoplatônica, acusar este de pretender disseminar um platonismo para as massas. Seria capaz que o bispo de Hipona também se risse com essa alfinetada. E, em certo sentido, ele concordaria com ela: para ele não há dúvidas de que o fato da religião cristã divulgar entre o vulgo um modo de vida que antes fora reservado a uma elite espiritualizada, é um mérito da religião. E segundo a opinião de Agostinho, um fenômeno surpreendente o bastante para até mesmo converter os antigos filósofos ao cristianismo, caso fossem dignos de suas reputações³¹.

Em primeiro lugar, sabemos que Agostinho não é propriamente platônico, mas neoplatônico: é ao neoplatonismo, especialmente o de Plotino, a que ele se refere sob a expressão “platônico”. E, não obstante a leitura dos neoplatônicos o tenha influenciado

30 *conf. III, x, 18*: “*E que fazia eu, quando me ria deles (os personagens e autores sagrados), senão ser ridicularizado por ti*” (*Et quid agebam, cum inridebam eos, nisi ut inriderer abs te*).

enormemente³², ele compreende muito bem a necessidade de criticá-los do ponto de vista da doutrina cristã³³. Em suma, o problema da doutrina neoplatônica é, fundamentalmente, sua soberba sistêmica: se, como apregoa esta, o fim da natureza humana é o retorno a Deus, e, entretanto, há uma distância infinita a separá-los, então a natureza humana está irremediavelmente condenada à frustração. Isto, é claro, a não ser que o próprio Deus percorra o infinito que o separa do homem, e venha, assim, em seu socorro. Mas este é o ponto a partir do qual o cristianismo completa o neoplatonismo, fazendo-se a verdadeira filosofia, segundo Agostinho³⁴. O neoplatônico é, portanto, essencialmente soberbo por pretender ser capaz de alcançar, contando apenas com as próprias capacidades e no tempo limitado de uma vida, uma meta que é, por definição, inalcançável³⁵.

Ou seja, Agostinho pretendia de fato divulgar seu pensamento entre as massas, mas não era exatamente um platonismo. Ao menos, não uma mera versão eclética de cristianismo e platonismo. Era um platonismo revisitado, reelaborado, repensado dentro de suas próprias necessidades.

O que podemos aproveitar dessa discussão, para a compreensão do episódio em análise? Duas coisas, ao menos. Em primeiro lugar, volta e meia nos deparamos com um conceito central para a leitura do texto, a humildade, como também com seu oposto, a soberba. Deve-se, para a compreensão do episódio-tema, manter a atenção sobre este

31 Ademais, para o bispo de Hipona, a religião se dirigisse às massas era algo de positivo, uma forma de revolução não alcançada pelos filósofos: “Se aqueles grandes homens cujos nomes são exaltados tivessem que viver segunda vida entre nós e deparassem as igrejas repletas e os templos pagãos vazios, o gênero humano vocacionado, pronto a deixar a cobiça dos bens temporais e passageiros, correndo ao encalço da esperança da vida eterna e dos bens espirituais e superiores, então esses grandes pensadores pagãos exclamariam assim – isso no caso de serem tão dignos como é sua fama: Eis o ideal que nós não ousamos realizar: convencer os povos”.

32 Foi no neoplatonismo que Agostinho encontrou, por exemplo, uma explicação adequada para a natureza de Deus. E foi com o arcabouço conceitual neoplatônico que ele revisitou as Escrituras cristãs, encontrando nelas as mesmas “verdades” conhecidas por aqueles filósofos (Cf. *Conf.* VII, ix, 13. e, xxi, 27).

33 HOLTE, Ragnar. *Béatitude et Sagesse*, Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne. Paris: études augustiniennes, 1962. p.193s.

34 *uera rel.* 5, 8-9.

35 *uera rel.* 10, 19.

binômio de conceitos opostos, e por isso, retornaremos a eles mais adiante. Será o caso, inclusive, de se perguntar pelo papel metodológico que a humildade assume dentro de uma *confissão*. Em segundo lugar, se Agostinho cita a tradição, ele não o faz sem a repensar dentro de suas necessidades.

Aproveitando a ocasião, já que se discutiu um pouco sobre o estilo utilizado por Agostinho em suas *Confissões*, não é, por conseguinte, nem um pouco evidente o fato de que o episódio não causasse estranheza a seus contemporâneos. Isso não é mais do que uma suposição de Russell, que pode ser questionada³⁶. Na verdade, há motivos para se pensar que mesmo seus contemporâneos rissem do modo como episódio é narrado. Com efeito, a preceituação retórica, muito bem conhecida por Agostinho³⁷, pedia que os textos fossem compostos, a fim de serem eloquentes, num estilo compatível ao assunto do qual tratassem: “*será eloquente*”, dizia Cícero, “*aquele que conseguir falar de modo submisso sobre coisas pequenas, de modo comedido sobre coisas medianas, de modo elevado sobre coisas grandiosas*”³⁸. Desrespeitar esta preceituação era coisa tida por monstruosa e também por *ridícula*³⁹. O fato é que Agostinho trata a matéria do episódio ao completo arrepio da regra. Por isso, tudo indica que o episódio incomodava, não apenas aos pagãos, mas até mesmo a alguns cristãos que possuísem uma formação mais clássica.

Isso se comprova por uma carta de Enódio (474-521), bispo da Pavia e apenas algumas gerações posterior a Agostinho. Vejamos que já Enódio precisava advogar em favor do episódio. Não há nada de surpreendente em seu argumento: Enódio simplesmente comenta como o episódio é importante, apesar das peras não o serem, isto é, o delito é grave, mesmo que seu elemento material o não seja. No limite, o que Enódio informa é a

36 Cf. COURCELLE, Pierre. Le jeune Augustin, second Catilina. In: *Revue des Études Anciennes*, Paris, v. 73 (1971), p.149: “*L’anecdote augustinienne du vol des poires allait faire, au cours des siècles, l’objet de jugements diamétralement opposés*”. Cf. COURCELLE, Pierre. *Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité*. Paris, 1963. p. 308 e 394.

37 Agostinho cita em *doctr. chr.* IV, xix, 35 o texto de Cícero que é citado logo a seguir nesta dissertação.

38 CICERO, Orator 101. Apud: AUERBACH, E. *Ensaio de Literatura Ocidental*, p.38.

39 AUERBACH, E. *Ibidem* p. 42.

inadequação daquela preceituação retórica para um autor religioso. Afinal, quando se trata da salvação das almas, não há tema que seja baixo⁴⁰. Ao contrário, mesmo um copo d'água dado a um discípulo na qualidade de discípulo ganha um valor imenso⁴¹. Ou ainda, uma simples travessura pode tornar-se tão, ou mais, importante que uma conspiração contra a república. Por isso mesmo, Agostinho recusa conscientemente tratar o episódio, só por se tratar de algo aparentemente simples, num tom anedótico ou cômico. Se o fizesse, não incomodaria o leitor, nem o moveria como pretende.

E, ainda que concedêssemos a Russell que o texto fosse bem recebido, não poderíamos concordar quanto ao objetivo de aparentar humildade e santidade. Até mesmo porque, um tal projeto, como apontamos, poderia ser acusado de cair numa contradição performativa: o quão humilde pode ser escrever sobre si mesmo para aparentar humildade? Não haveria neste projeto o risco evidente de uma soberba velada? Isso passaria despercebido a Agostinho? De forma alguma: Agostinho reconhece bem o risco interno que um texto autobiográfico põe. Ele sabe que tal projeto pode ser lido como motivo de vanglória, mas ele não foge a questão, e sim a enfrenta já de início⁴². Se ele não comete o erro de cair nessa contradição é porque os objetivos de suas *Confissões* vão muito além de

40 *doctr. chr.* IV, xix, 35: “Cícero podia, certamente, mostrar esses três estilos tais como definiu, nas causas do fórum. Mas não poderia mostrá-los aqui, isto é, nas questões da Igreja, sobre as quais versa o orador sacro a quem visamos formar. (...) Em nossas reuniões, ao contrário, considerando que todos os assuntos se estendem, ..., a respeito da salvação eterna dos homens e não sobre a temporal; e sobretudo considerando que pomos os homens em guarda contra a morte eterna, nós não tratamos a não ser de grandes assuntos” (*Haec autem tria ille, sicut ab eo dicta sunt, in causis forensibus posset ostendere; non autem hoc est in ecclesiasticis quaestionibus, in quibus huiusmodi, quem volumus informare, sermo versatur. In istis autem nostris, quandoquidem omnia, maxime quae de loco superiore populis dicimus, ad hominum salutem nec temporariam sed aeternam referre debemus, ubi etiam cavendus est aeternus interitus, omnia sunt magna quae dicimus*).

41 Cf. *doctr. Chr.* IV, xix, 37. Também citado em AUERBACH, E. *Ibidem* p.40.

42 Alípio, certa feita, fora convidado, a pedido de Paulino de Nola, a escrever a história de sua conversão. Ele, entretanto, sentira-se vexado com tal pedido: é que escrever sobre si mesmo poderia aparentar vanglória. Ele transmite a missão de escrever uma *Vida de Alípio* a Agostinho. Ora, essa correspondência pode ser contada como uma das possíveis inspirações para que Agostinho começasse a redigir suas *Confissões* (Ver: SOLIGNAC, A. Introduction aux Confessions. In: *Les Confessions*. Paris: Institut d'études augustiniennes, 1998. p. 26-28. (Bibliothèque Augustinienne 13). Ele é, portanto, muito cômico dos riscos e já os enfrenta no primeiro parágrafo da obra.

simplesmente aparentar para o público uma humildade e santidade, quem sabe, fingidas. De qualquer modo, não é o caso aqui de apresentarmos uma solução para este problema fundamental das *Confissões*, o problema de seu propósito⁴³.

Por fim, também não encontramos em nossa leitura do episódio aquele sentimento de culpa fora do comum que se buscou apontar. Russell, por exemplo, cita a amplificação retórica do final do parágrafo nono⁴⁴ e acusa Agostinho de prosseguir no mesmo tom durante todo o episódio, o que simplesmente não é verdade. Ora, Russell parece estar tão perplexo com as emoções que lhe causaram o final do primeiro parágrafo do episódio, que nem mesmo se apercebe da mudança no tom que ocorre no princípio do parágrafo seguinte. Inicia-se, então, uma investigação racional sobre o ocorrido, e assume-se, para tanto, um tom mais sóbrio. Afora outros momentos de amplificação retórica do texto, os quais precisarão ser compreendidos em sua significação filosófica, o tom não é de uma tão dura autoacusação, mas de uma investigação filosófica. Todavia, mesmo nos momentos em que há a autoacusação, Agostinho não abandona suas razões.

Ainda assim, poder-se-ia argumentar que o episódio, em momentos como a comparação com Catilina, aparenta uma artificialidade retórica incômoda. De fato há algo de artificial no episódio, no sentido de que ele é meticulosamente construído para atingir e excitar as emoções e a inteligência de seus leitores. Não partilhamos a opinião de que Agostinho fosse, de fato, atormentado por um tamanho sentimento de culpa decorrente de seu pecadilho. Não se trata, contudo, de mera dissimulação, a fim de aparentar humildade.

A ficção, ou melhor, a amplificação, tem o intuito de construir uma cena filosófica capaz de

43 A esse respeito recomendamos especialmente a leitura do primeiro capítulo de *Au lieu de soi: l'approche de saint Augustin*, de autoria de J.-L. Marion e o célebre artigo de Ratzinger, J. sobre a originalidade e a tradição do conceito de confissão em Agostinho (Originalité et tradition dans le concept augustinien de "confessio" in: Caron, M. (org.) *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009, p.9-36.

44 *conf. II, iv 9*: "Eis o meu coração, Deus, eis o meu coração, do qual tiveste misericórdia no fundo do abismo. Eis meu coração, e diga agora para ti o que ele desejava, a fim de que o mal fosse gratuito, e que minha malícia não tivesse outra causa senão a malícia. Era feio, e eu o amei. Amei perder-me, amei meu defeito, não algo que me prejudicava, mas amei o meu próprio defeito. Torpe alma saltando do teu firmamento para o seu próprio extermínio, não por desejar algo de maneira indecente, mas desejando ser indecente." (citamos segundo a nossa tradução).

fazer pensar. E não importa qual seja o ponto que Agostinho deseje tratar no episódio, ele não o faz como em um tratado teórico, o qual de direito não excitaria mais do que a inteligência de seus leitores. Para ele, é fundamental mover também suas emoções, para que assim haja uma reação do público após o momento de reflexão. Afinal, o que temos diante dos olhos não é, como dissemos, um tratado sobre o que quer que seja⁴⁵, mas uma *confissão pública de pecado*.

Ora, todos sabemos que Agostinho era um retor como poucos. E que, a propósito, a retórica que ele aprendera e ensinara tinha uma orientação especialmente voltada para as questões “*dos pleitos forenses*”⁴⁶. Logo, ele sabe muito bem mover a matéria do episódio (o delito, a culpa, o réu) de modo tanto a compor uma acusação eficaz, como também uma defesa capaz de captar a misericórdia dos juízes. Não surpreenderia, portanto, que ele se utilizasse desse conhecimento para compor o episódio. É evidente que alguma adaptação se faria necessária: as *Confissões* não foram redigidas para o fórum, mas para a igreja⁴⁷, e, como foi dito, nem tudo que cabe bem a um orador forense, cabe para um orador sacro⁴⁸. Como compreender, por exemplo, que em um tribunal o réu assumisse a culpa por um crime praticado com dolo, mas ao invés de procurar diminuí-lo, ele o amplificasse? Ao invés de

45 MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi: l'approche de saint Augustin*. Paris: P.U.F., 2008. p. 29-30.

46 *conf.* III, iii, 6: “Tinham aqueles estudos, que se chamavam honestos, uma orientação voltada para os pleitos forenses” (*Habebant et illa studia, quae honesta uocabantur, ductum suum intuentem fora litigiosa*).

47 A posição do leitor das *Confissões* é, sob certo aspecto, desconfortável: o texto põe o leitor diante de um diálogo entre o autor e Deus, ora qual o lugar do leitor nessa estrutura? É quase como se escutássemos uma oração privada de Agostinho por detrás da porta. Isso é claro, não fosse o fato de que, em muitas passagens, o bispo de Hipona fale com Deus sobre seus leitores. Ele mesmo questiona a utilidade de suas *confissões* ao público. A respeito da posição do leitor em relação a oração de Agostinho, penso que deva-se imaginar as *Confissões* como uma oração litúrgica: é diante da assembleia litúrgica reunida e *voltada para o altar (versus Deum)* que Agostinho se dirige a Deus.

48 Cf. *doctr. Chr.* IV, xix, 35.

mostrar seu bom caráter, mostrasse seus defeitos morais⁴⁹? Simplesmente não é possível compreender um tal discurso no fórum, mas na igreja, é possível.

Sob este aspecto Nietzsche tem razão, ainda que isso lhe apareça como algo negativo: o episódio (como as *Confissões* por inteiro) é uma peça retórica. Por isso, Russell também tem alguma razão quando supõe que o texto fosse mais acessível aos seus contemporâneos, não tanto porque fossem mais piedosos, ainda que esta virtude possa facilitar a leitura, mas sim porque eles conheciam bem o solo espiritual a partir do qual Agostinho falava, o mundo antigo, pagão e cristão, e as regras com as quais compunha, a retórica clássica, mas modificada de um ponto de vista cristão.

Entretanto, ao revés do que muitos pensam, uma peça retórica pode ser veículo de boa filosofia e estar a serviço da verdade⁵⁰. É preciso insistir neste ponto: cremos que Agostinho compõe seu episódio muito ciente de seus exageros, mas que ele os compõe com maestria, a fim de excitar a inteligência e os afetos de seus leitores para uma reflexão fundamental. Não há espaço, portanto, para falsa humildade. Todavia, a leitura do episódio só será profícua se o leitor se deixar conduzir para a região de desconforto que o texto o pretende conduzir.

Parece-nos, porquanto, oportuno trabalhar com um pouco mais de profundidade a retórica do episódio, antes de prosseguirmos na exposição das razões que o explicam. De modo especial, a partir de uma trilha aberta por Patrice Cambronne, em seu artigo *Le “vol des poires”*, que já assinalava o episódio como a obra de um retor⁵¹, pretendemos um estudo da *disposição* retórica do texto. A *disposição* (*dispositio*) é a parte da retórica que

49 Cf. PSEUDO-CÍCERO. *Retórica a Herênio*. II, 25; e CÍCERO, *Da invenção* II, xxxv, 106: “Será, pois, necessário que aquele que pedir para que seja perdoado relembre, se de algum modo puder, seus serviços e, se for possível, mostre que eles são maiores do que as faltas que cometeu, ...; depois, mostrar que não fez por ódio nem por crueldade, mas ou por ignorância...”.

50 Cf. *doctr. Chr.* IV, ii, 3 (ver p. 24)

51 CAMBRONNE, Patrice. *Le “vol des poires”* (Augustin 2.4.9-10,18). In: *R.E.L.* 71 (1993) p. 231-233. Ver também: Idem, *Le vol des poires e les effets de miroir dans les Confessions de saint Augustin*. In: Colóquio SEMPAM-AUSONIUS, 2003, Bordeaux. *Saint Augustin la numidie et la société de son temps*. Bordeaux: AUSONIUS, 2005. p. 146-147.

trata de como organizar as ideias no papel, e consiste basicamente numa doutrina sobre as partes do discurso. Dessa forma, uma análise da disposição retórica do texto nos fornecerá o que nos é mais urgente, a saber, uma divisão do texto, a fim de que possamos iniciar efetivamente a leitura. Uma análise de outros elementos retóricos, como, por exemplo, o da *elocução* (*elocutio* – parte da retórica que trata da acomodação das palavras⁵²), teriam também sua valia para a compreensão do episódio. Entretanto, precisamos confessar não nos ser possível levar a um bom termo uma análise mais refinada do estilo e das figuras de estilo utilizadas por Agostinho, bem como de outras partes da retórica. Trataremos também algo da *invenção*, isto é, sobre o modo como se organizam as ideias, a fim de se dar plausibilidade para a causa. A invenção interessará quando tratarmos especificamente da *arguição* do episódio (que, como veremos, está ali à guisa do momento de prova da tese e refutação do erro).

II - A disposição retórica do episódio do furto das peras

Cambronne, no referido artigo, faz uma rápida análise da disposição retórica do episódio. Por isso, em um primeiro momento, seguiremos sua leitura. Mas tão somente em um primeiro momento: ocorre que ela nos parece insuficiente e, em não poucos momentos, deficiente também. Quanto à insuficiência, pretendemos ir além, examinando também o que é concorde e discorde nos preceitos retóricos próprios a cada uma dessas partes e no

52 Cf. CICERO, *Da Invenção*, I, vii, 9.

episódio das *Confissões*. Quanto às partes deficientes, corrigiremos algumas divisões que nos parecem infundadas. De qualquer modo, assinalaremos, conforme a ocasião, onde nos aproximamos e nos afastamos desse comentador.

Nosso primeiro passo deverá ser rever, ainda que de modo breve, quais são as partes adequadas de um discurso. Iniciamos nossa pesquisa sobre a *disposição retórica* em Aristóteles. Ainda que seja improvável que Agostinho tenha lido a *Retórica* - pois da obra do estagirita, sabe-se apenas que ele lera as suas *Categorias*⁵³ - é, no entanto, possível que ele tivesse acesso a resumos da obra. Contudo, o que importa destacar é a presença em Aristóteles de uma divisão quadripartite do discurso, a qual será em essência a mesma divisão adotada por Agostinho. É verdade que não se trata de uma herança direta, ela passa com modificações importantes pela tradição latina, em especial por Cícero e Quintiliano, porém em essência já está em Aristóteles e não nos interessa destacar as sutilezas que os separam.

Dois seriam, segundo Aristóteles, os momentos essenciais do discurso: a exposição do assunto e a prova, isto é, a demonstração do que se pretende⁵⁴. Para o caso do gênero judiciário, a exposição envolve a *narração* (*narratio*) dos fatos em questão. Quanto à prova, Aristóteles mesmo reconhece uma subdivisão: é preciso tanto provar a própria tese, como refutar a dos adversários; estes momentos são tradicionalmente referidos como *confirmação* (da tese) e *refutação* (dos argumentos contrários). Outros dois momentos não fundamentais poderiam ser acrescentados de modo muito apropriado, conforme a conveniência para o orador: o proêmio e o epílogo. O proêmio deveria como que preparar o

53 *conf.* IV, xvi, 28: “quando me chegou às mãos uma obra de Aristóteles a que se dá o título de Dez Categorias”(cum in manus meas uenissent Aristotelica quaedam, quas appellant decem categorias).

54 ARISTÓTELES, *A Retórica*, 1414a: “São duas as partes do discurso. É forçoso enunciar o assunto de que se trata e depois proceder à sua demonstração”.

caminho para o orador⁵⁵, adiantando algo do assunto⁵⁶, para que o público não perdesse seu interesse ficando, então, disperso. O epílogo encerra o discurso, sendo muito conveniente uma recapitulação do essencial. Ambos, proêmio e epílogo, têm também como finalidade *mover* o ouvinte, isto é, dispô-lo a uma emoção como a alegria ou o medo, por exemplo. Totalizam-se, assim, as quatro partes apropriadas de um discurso judiciário: *proêmio, narração, prova, isto é, confirmação e refutação, e o epílogo*⁵⁷.

A tradição retórica, de modo muito didático, resumia as principais características e qualidades de cada uma dessas partes. Agostinho expõe, em harmonia com a tradição, essa síntese num parágrafo de sua *Doutrina Cristã* já citado anteriormente (em nota de rodapé):

Quem ousará afirmar que a verdade deve enfrentar a mentira com defensores desarmados? Seria assim? Então, esses oradores, que se esforçam para persuadir o erro, saberiam desde o proêmio conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil, ao passo que os defensores da verdade não o conseguiriam? Aqueles narrariam seus erros com concisão, clareza e verosimilhança e estes apresentariam a verdade de maneira a torná-la insípida, difícil de compreensão e finalmente desagradável de ser crida? Aqueles, por argumentos falaciosos atacariam a verdade e sustentariam o erro, e estes seriam incapazes de defender a verdade e refutar o erro? [quanto à conclusão] Aqueles, estimulando e convencendo por suas palavras os ouvintes ao erro, os aterrorizariam, os contristariam, os divertiriam, exortando-os com ardor, e estes estariam adormecidos, insensíveis e frios ao serviço da verdade? Quem seria tão insensato de assim pensar?⁵⁸

Em suma, o proêmio tem o objetivo de “*conquistar o auditório e torná-lo benévolo e dócil*”; a narração deve ser feita com “*concisão, clareza e verosimilhança*”; a prova deve “*confirmar a verdade e refutar o erro*” com argumentos que não sejam falaciosos; quanto ao

55 ARISTÓTELES, *A Retórica*, 1414b: “O proêmio é o início do discurso, que corresponde na poesia ao prólogo e na música de aulo ao prelúdio. Todos eles são inícios e como que preparações do caminho para o que se segue”.

56 ARISTÓTELES, *A Retórica*, 1415a: “Nos discursos judiciários e nos poemas épicos, o proêmio proporciona uma amostra do conteúdo do discurso, a fim de que se conheça previamente sobre o que será o discurso e que o entendimento do auditório não fique em suspenso”.

57 ARISTÓTELES, *A Retórica*, 1414b: “As partes necessárias são, pois, a exposição e as provas. Estas são, então, as secções apropriadas; no máximo, digamos proêmio, exposição, provas e epílogo”.

epílogo, ele deve mover o auditório, quer aterrorizando-o, quer os contristando, quer os divertindo, quer os exortando⁵⁹.

Em virtude das peculiaridades do episódio, uma modificação é necessária: não há adversários, cujos argumentos precisassem ser refutados; não há também uma tese que se defenda diretamente. O que há no furto das peras, enquanto ele se apresenta para nós, é um interrogatório, uma arguição, na qual interessa compreender qual fora a intenção de Agostinho ao furtar as peras⁶⁰. Desta forma, as quatro partes do discurso que visamos encontrar no furto das peras são: um proêmio, uma narração, uma arguição e um epílogo. Vejamos, então, como o episódio lhas corresponde. Evidentemente, ainda é possível aprofundar o que é próprio a cada um dos momentos do discurso, mas se terá ocasião para isso, quando, após a divisão do episódio, fomos cuidar de ler cada uma de suas partes separadamente. Vejamos, por ora, como dividir o texto.

Tem-se aqui a primeira surpresa: se um bom discurso deve ter esses quatro momentos, o furto das peras os possui em dobro: há, pois, dois proêmios, duas narrações, duas arguições e dois epílogos. Ora, qualquer leitor que já tenha percorrido as páginas do episódio com alguma atenção, deve ter percebido uma clara divisão entre dois blocos narrativo-argumentativos. Com efeito, o episódio se inicia no parágrafo nono e prossegue linearmente até o décimo quinto, quando aparentemente se encerra, não só o episódio, mas

58 *Doctr. Chr.* IV, ii, 3: (*Quis audeat dicere, adversus mendacium in defensoribus suis inermem debere consistere veritatem, ut videlicet illi qui res falsas persuadere conantur, noverint auditorem vel bene volum vel intentum vel docilem proemio facere; isti autem non noverint? Illi falsa breviter, aperte, verisimiliter et isti vera sic narrent ut audire taedeat, intellegere non pateat, credere postremo non libeat? Illi fallacibus argumentis veritatem oppugnent, asserant falsitatem, isti nec vera defendere nec falsa valeant refutare? Illi animos audientium in errorem moventes impellentesque dicendo terreant, contristent, exhilarant, exhortentur ardentem; isti pro veritate lenti frigidique dormitent? Quis ita desipiat ut hoc sapiat?*). Sobre a importância da retórica como bem médio para Agostinho ver: Taurisano, Ricardo R. *O de libero arbitrio de Agostinho de Hipona* (dissertação de mestrado), a introdução, em especial a p.22.

59 Há um quadro que faz uma boa síntese da doutrina da *disposição* em : CRISTOFOLETTI, Fabrício Klain. *A noção de eloquência no De doctrina christiana de Agostinho de Hipona*. 246p. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. p.81s.

60 *conf.* II, iv, 9.

o próprio livro segundo. Entretanto, retoma-se a discussão a partir da reformulação de um dos dados da narração. Essa nova arguição prossegue até o fim do livro no parágrafo décimo oitavo. Ora, cada um destes dois blocos comporta em si todos os momentos retóricos necessários a um discurso. Mesmo que o segundo bloco seja muito mais sucinto, não é, entretanto, menos importante.

Passemos à divisão do texto, indicando onde se inicia e se finda cada uma de suas partes. O proêmio inaugura-se juntamente com o parágrafo nono: “*O furto, Senhor, certamente tua lei o pune*” (*furtum certe punit lex tua, Domine...*) e, não sendo longo, encerra-se ainda no mesmo parágrafo, abrindo espaço nele para a narração. O proêmio se encerra com a seguinte afirmação: “*nem mesmo queria fruir da coisa desejada no furto, mas sim do próprio furto e do pecado*” (*nec ea re volebam frui quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato*). A narração, também muito breve, ocupa somente a segunda parte do parágrafo nono. Inicia-se em: “*A árvore era, desta feita, uma pereira*” (*arbor erat pirus*). E prossegue até: “*mas desejando ser indecente*” (*sed dedecus appetens*). A arguição se estende do décimo ao décimo quarto parágrafos completos. Ela se inicia em: “*De fato, há para a visão a beleza dos corpos, ...*” (*Etenim species est pulchris corporibus...*). Finaliza-se em: “*Pode agradar o que não é lícito, não por nenhum outro motivo, senão porque não era lícito?*” (*Potuiue libere quod non licebat, non ob aliud nisi quia non licebat?*). O epílogo, por fim, consome todo o décimo quinto parágrafo, de: “*O que retribuirei ao Senhor...?*” (*Quid retribuam Domino...?*); até “*por ele não se vê preso a tantas fraquezas dos pecados*” (*per eum se uidet tantis peccatorum languoribus non implicari*).

O segundo bloco é todo mais simples, isso quanto à forma, não ao conteúdo. Não seria necessário um proêmio, visto que a matéria sobre a qual se trata já é clara, mas compreendemos que a primeira frase do parágrafo décimo sexto possa ser pensada como cumprindo o papel de um pequeno proêmio. Retoma-se bruscamente a arguição: “*Qual fruto tive, eu infeliz, ...*” (*Quem fructum habui miser...*). Na frase seguinte, Agostinho revê um dos

elementos da narração, e é a essa retomada que temos por conta de uma nova narração: “*estivesse eu só de nenhum modo o teria feito...*” (*Et tamen solus id non fecissem...*). Como compreender essa retomada? Cambronne pensa que esta segunda narração tem como objetivo responder a uma questão que teria sido deixada de lado na primeira: com quais ajudantes o adolescente teria praticado seu delito? (*quibus adminiculis?*). Cambronne se pergunta inclusive pelas razões que justificariam o fato de Agostinho deixar essa questão para ser respondida de modo isolado⁶¹. Entretanto, essa leitura nos parece inaceitável. Que Agostinho não estivesse só, não é uma novidade. Sabíamos já no parágrafo nono que o delito noturno de Agostinho fora feito acompanhado de “*adolescentes péssimos*”. Logo, não é a essa questão que se busca responder. O que então? Pensamos que se trata da reformulação de um dos elementos da narração anterior. Não de qualquer elemento, mas daquele que é central para a caracterização moral da ação, e sobre a qual se detivera toda a primeira arguição, a saber, a finalidade: por que ele fizera o que fizera? Estivesse ele só, não o faria de modo algum, portanto ele o fazia também porque amava fazê-lo na presença daqueles, o que, como se pode denotar, muda bastante o cenário da discussão.

O parágrafo décimo sexto prossegue na elaboração desta nova circunstância. No parágrafo décimo sétimo se dá uma nova arguição: “*que era aquele afeto da alma?*” (*quid erat ille affectus animi?*); ele assim falava a respeito do amor que tinha por praticar o mal estando acompanhado. Aqui, novamente nossa leitura se separa da leitura de Cambronne, que não reconhece uma nova arguição neste segundo bloco do episódio (ele também se pergunta sobre os motivos dessa pretensa ausência⁶²). Por fim, tem-se o último epílogo, que não conclui a discussão. Porém, já se oferecera o bastante para mover o leitor a buscar a Deus: “*quem desatará este emaranhado repletíssimo de rodeios e embaraços? (...) Quero-te (Deus)...*” (*Quis exaperit istam tortuosissimam et implicatissima nodositatem? ...Te uolo*).

61 CAMBRONNE, Patrice. Le “*vol des poires*” (Augustin 2.4.9-10,18). In: *R.E.L.* 71 (1993) p.233.

62 Id.

Divisão das partes dos discursos do primeiro Bloco narrativo-argumentativo: Conf. II,9-15.		
Partes do Discurso	Inicia-se	Encerra-se
Proêmio	Conf. II,9a: “ <i>furtum certe punit lex tua, Domine...</i> ”.	Conf. II,9a: “ <i>sed ipso furto et peccato</i> ”.
Narração	Conf. II,9b: “ <i>arbor erat pirus</i> ”.	Conf. II,9b: “ <i>sed dedecus appetens</i> ”.
Arguição	Conf. II,10: “ <i>Etenim species est pulchris corporibus...</i> ”.	Conf. II,14: “ <i>Potuine libere quod non licebat, non ob aliud nisi quia non licebat?</i> ”.
Epílogo	Conf. II,15: “ <i>Quid retribuam Domino...?</i> ”.	Conf. II,15: “ <i>per eum se uidet tantis peccatorum languoribus non implicari</i> ”.
Divisão das partes dos discursos do segundo Bloco narrativo-argumentativo: Conf. II,16-18.		
Proêmio	Conf. II,16a?	Conf. II,16a?
Narração	Conf. II,16b(?)	Conf. II, 16b(?)
Arguição	Conf. II,17	Conf. II,17
Epílogo	Conf. II,18	Conf. II,18.

QUADRO 1 - A disposição retórica do episódio

FONTE: O autor (2012)

É importante investigar como se dá a relação entre as duas partes do episódio, e haverá ocasião para isto. Mas, por ora, os esforços se concentrarão em compreender a primeira parte. Até porque, para se compreender a relação entre as partes, é melhor que já se tenha compreendido o essencial de cada uma, em separado. De qualquer modo, não há aqui ocasião para se pensar que Agostinho componha mal⁶³, e não deve estranhar que Agostinho disponha seu texto como bem entenda. Afinal, “*com frequência é necessário usar essas alterações e transposições quando a própria matéria nos força a mudar com arte a disposição prescrita pela arte*”⁶⁴. Ou seja, desde que se comprove o valor estratégico das motivações para os fins por ele almejados, elas estarão justificadas.

63 Já é célebre a alegação de Marrou segundo a qual Agostinho compõe mal, principalmente *dispõe* mal suas obras (MARROU, Henri-Irenée. *Saint Augustin e la fin de la culture antique*. Paris: Éditions E. De Boccard, 1949, p.61). A esse respeito ver: TAURISANO, Ricardo. *O De libero arbitrio de Agostinho de Hipona*. Dissertação (mestrado em Letras) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007. p. 159-165.

64 CÍCERO. *Retórica a Herênio*. III, 17.

a) O proêmio: o mal moral apresentado como um enigma a desafiar a razão.

O começo do discurso deve sempre não apenas ser preciso, penetrante, munido de pensamentos, de palavras adequadas, mas também próprias das causas. De fato, há como que um primeiro conhecimento e recomendação do discurso no começo, e ele deve continuamente cativar e seduzir o ouvinte⁶⁵.

A tua lei certamente pune o furto, Senhor. Também o pune a lei escrita nos corações dos homens, a qual nem a própria iniquidade pode apagar. Com efeito, qual ladrão suporta de bom ânimo a outro ladrão? Nem mesmo um que fosse rico o suportaria de alguém impelido pela pobreza. E eu quis furtar, e o fiz sem que nenhuma miséria me obrigasse a isso, senão uma penúria e fastio de justiça e uma fartura de iniquidade. Aquilo que furtei, afinal, abundava para mim, e de muito melhor qualidade, nem mesmo queria fruir da coisa desejada no furto, mas sim do próprio furto e do pecado⁶⁶.

Como vimos, há um acordo geral entre os retores quanto às funções principais de um bom proêmio: ele deve captar a benevolência, a atenção e a docilidade do público. Mas antes, a fim de fazê-lo bem feito, deve-se também conhecer qual o gênero da causa a tratar. Cícero elenca, no seu *Da Invenção*, cinco gêneros de causas: o honesto, o admirável, o humilde, o ambíguo e, por fim, o obscuro⁶⁷. Porém, como classificar a causa em questão no episódio do furto das peras? Ora, considerando-se a matéria, tal como um retor clássico o

65 CÍCERO. *Do orador*. II, 315.

66 *conf.* II, iv, 9: “*furtum certe punit lex tua, domine, et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas. quis enim fur aequo animo furem patitur? nec copiosus adactum inopia. et ego furtum facere volui et feci, nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. nam id furatus sum quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato.*”

67 CÍCERO, *Da Invenção* I, xv, 20: “O exórdio é uma introdução que prepara os ânimos do ouvinte de maneira adequada para o restante do discurso. Isso acontece se o fizermos **benévolo, atento e dócil**. Por isso, quem quiser fazer bem o exórdio da causa, é necessário que, antes, conheça com cuidado o gênero da causa. Os gêneros da causa são cinco: o honesto, o admirável, o humilde, o ambíguo, o obscuro”.

faria, tratar-se-ia de uma causa humilde, um simples delito adolescente, visto que é humilde a causa que “*não interessa ao ouvinte ou parece não dever tomar muito sua atenção*”⁶⁸. Poder-se-ia argumentar outrossim se tratar de uma causa admirável, visto que é admirável a causa que “*é contrário o ânimo dos que vão ouvir*”⁶⁹, afinal não se aceita bem a importância que será conferida ao episódio. Entretanto, como vimos a pouco, para o orador sacro não há propriamente assuntos humildes, todo assunto é alto, pois sempre se trata da salvação das almas. Por isso não é de surpreender que o bispo de Hipona trate a questão envolvida no episódio como uma causa honesta, isto é, como uma causa na qual “*o ânimo do ouvinte é imediatamente favorável*”⁷⁰, ou, como defende o autor da *Retórica a Herênio*, “*considera-se honesta a causa quando ou defendemos aquilo que parece que deve ser defendido por todos, ou quando atacamos o que parece que deve ser atacado por todos*”⁷¹.

Ocorre que, para as causas honestas, o proêmio é especialmente dispensável⁷², visto que o ânimo dos ouvintes já é favorável à causa. Neste caso, poder-se-ia ou começar direto pela narração, ou, à guisa de proêmio, pela citação de alguma lei⁷³. Isso porque “*a lei é um tema de base nos discursos judiciais*”⁷⁴, no sentido que se pode tomar a lei como fundamento da argumentação tanto para provar o valor moral da ação em questão como também o próprio valor moral de seu agente. Ora, o episódio se inicia, justamente, citando um duplo código de leis que igualmente punem o furto: a lei divina e a lei inscrita nos corações dos homens. Onde, Agostinho possa, tendo como base este duplo código de leis, qualificar moralmente não apenas seu ato, como também a si mesmo.

68 Idem.

69 Idem.

70 Idem.

71 PSEUDO-CÍCERO. *Ibidem*. I,5.

72 CÍCERO, *Da invenção* I, xv, 21. PSEUDO-CÍCERO. *Ibidem*. I,6.

73 PSEUDO-CÍCERO. *Ibidem*. I,6.

74 ARISTÓTELES, *A Retórica*. 1418A.

Mas isso não é tudo. Agostinho não é um tolo: ainda que ele tome a causa por honesta, ele reconhece bem o que há de surpreendente e de inesperado no tratamento que confere ao episódio, por isso reconhece também a necessidade de preparar o público. Ou melhor, o episódio não pode se contentar em apresentar essas leis à guisa de proêmio sem se preocupar em captar a benevolência, atenção e docilidade de seu público, tal como se a causa fosse de outro gênero, humilde, por exemplo.

De fato, ao mesmo tempo que nos apresenta um duplo código de leis para fundamentar sua argumentação, Agostinho também, através de uma estratégia sutil, busca captar a benevolência de seu público. Com efeito, as leis são apresentadas como cada qual pertencendo a uma parte de seu auditório: tem-se Deus e sua lei, de um lado; tem-se o gênero humano e a lei inscrita em seu coração de outro. Ora, a benevolência pode ser *“preparada a partir de quatro lugares: a nossa pessoa, a dos adversários, a dos juízes e a causa”*⁷⁵. Agostinho parece, portanto, buscar apoio sobre a pessoa dos juízes, compreenda-se metaforicamente (pois não estamos num tribunal) seu duplo público: Deus e o gênero humano. O que é inteligente, pois, como Cícero nos lembra, *“os gregos recomendam que façamos o juiz atento e dócil no exórdio”*⁷⁶. E para captá-la a partir da pessoa dos juízes, será necessário *“apresentarmos as coisas que com coragem, sabedoria e clemência empreenderam, ..., se acerca deles mostrarmos como é honesta a reputação, **como são estimados seu julgamento e sua autoridade**”* (grifos nossos)⁷⁷. É exatamente isso que faz o bispo de Hipona ao começar o episódio apontando como seu público, quer se pense em Deus ou em seus leitores, julga com justiça e correção quando condena o furto. É a benevolência de Deus que se visa em primeiro lugar, mas, logo em seguida, também a do gênero humano.

75 CÍCERO. I, xvi, 22.

76 CÍCERO. *Do orador* II, 323.

77 Também para o autor da Retórica a Herênio, há diversas estratégias a serem utilizadas para este fim, uma delas se baseia na pessoa dos ouvintes, e deste modo *“alcançaremos a benevolência se citarmos as causas que julgaram com coragem, sabedoria, mansidão e magnificência...”*.

Contudo, a função do proêmio não se esgota nisto. É preciso ainda fazer o público dócil e atento. Para tanto, é preciso, em primeiro lugar, expor o assunto de forma bastante breve, e mostrá-lo como matéria importante; assim, captar-se-á a atenção do público e também sua docilidade, pois “*é dócil aquele que deseja ouvir atentamente*”⁷⁸. E, como dissemos, a retórica deve, pois, ser veículo de boa filosofia, isto é, deve haver uma questão filosófica envolvida no episódio. A estratégia de Agostinho consiste em apresentar ao público uma dificuldade, um quase paradoxo, que merece atenção e esforço para ser resolvido.

A questão oportuna para a reflexão é a seguinte: muito embora a lei moral esteja inscrita no coração do homem, não podendo ser apagada nem mesmo pela iniquidade, ainda assim os homens consentem em agir mal, e, não obstante isso, ainda indigna-lhes sofrerem o mal por parte de outrem. Entre os ladrões, por exemplo, qual deles “*suporta com paciência ser vítima de outro ladrão*”? Não há quem o suporte, mesmo que um ladrão rico seja vítima de outro obrigado a isso pela pobreza (*inopia*). O ladrão, como todo o infrator, não deseja, portanto, que não haja a lei. Ele a deseja para proteger o que é seu, e, além disso, ele deseja também uma exceção para si mesmo, a fim de se apropriar do bem alheio. Ora, que indivíduos consintam em agir assim sem nem mesmo se aperceberem da contradição prática na qual se envolvem, é um fato digno de atenção. É, pois, uma verdadeira questão filosófica. E para aqueles mais familiarizados com a obra do pensador africano, já é fácil reconhecer um dos temas centrais de sua obra, a saber, o problema do mal, ou, mais exatamente, do mal moral: “*donde vem que fazamos o mal*” (*unde male faciamus*)⁷⁹?

É possível tornar a questão ainda mais inquietante, e Agostinho o faz. Com efeito, o episódio do furto das peras não faz simplesmente uma reflexão sobre o mal moral. Trata-se, ao revés, de uma reflexão, fazendo um empréstimo ao vocabulário kantiano, sobre o mal radical, ou ainda sobre a possibilidade de haver uma vontade maligna (ou diabólica) capaz

78 CÍCERO. *Da invenção* XVI,23.

79 *lib. arb.* I, i, 4: “*Unde male faciamus?*”.

de desejar o mal em si e por si⁸⁰. Note-se que nada o obrigava ao furto: ele não o fazia obrigado pela miséria; também não era o desejo de possuir o que não possuía, pois ele já possuía em abundância aquilo que roubava; também não era o desejo de ter em melhor qualidade ou em maior abundância, pois já possuía melhores, e as que roubou, lançou-as fora. Não era, portanto, o desejo de fruir das coisas que roubava que lhe atraía para o crime. Mas, ao revés disso, o desejo de cometer um crime é que o atraía para elas.

Esta é, com certeza, uma questão filosófica que merece nossa atenção. Ela é até mesmo recorrente em nosso dia a dia, não só no meio acadêmico, mas também em conversas informais e nos telejornais. Defrontamos-lha sempre que algum crime especialmente hediondo rompe a cadência cotidiana. No passado, especialmente, os horrores de duas grandes guerras trouxeram à agenda filosófica a questão da *banalidade do mal*. Enfim, temos também nossos Catilinas contemporâneos.

Por ora, cumpre salientar que o episódio do furto das peras é um verdadeiro e oportuno exercício filosófico, no sentido mais agostiniano do termo. De fato, o pensador africano tem uma noção muito peculiar de exercício filosófico, noção essa que acaba por caracterizar sua obra como um todo. Com efeito, quando se trabalha “*a filosofia e a obra de Agostinho*”, adverte Moacyr Novaes, deve-se “*observar suas razões para não compor um sistema filosófico...*”. Ao contrário de outros filósofos, cuja intenção é elaborar um sistema de

80 A bem da verdade, é Hannah Arendt que se utiliza da expressão “mal radical” como “mal absoluto” (ver.: ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2007. p.253) Kant, na verdade, compreende o mal radical como o mal que criou raiz na natureza humana, assim se referindo ao fato de que todos os homens agem mal. Todavia, é importante para Kant a distinção entre uma meramente vontade pervertida (isto é, que inverte os motivos para ação, pondo o próprio prazer antes do dever moral) e outra maligna ou diabólica. Maligno é aquele que, mais que inverter os motivos para ação, desejaria que o próprio dever não existisse. Não se trata de patologia, ou de ter prazer no mal. Mais do que isso, maligno seria alguém de bom senso que, mesmo reconhecendo o valor moral de uma ação como má, e sem que qualquer inclinação o obrigasse a tal (sem qualquer prazer especial), faz o mal sem qualquer remorso. Ao contrário do pervertido que sempre pode se converter (voltar a pôr o dever antes do prazer entre os motivos para ação), um agente maligno não pode-se converter, pois sua ação é feita na mais absoluta liberdade e consciência. Por isso é importante para Kant que, num ato de *fé racional e prática*, creiamos, a despeito da falta de provas, na impossibilidade de um homem ser de fato maligno. Ver: KANT, I. Da inerência do mal princípio ao lado do bom ou sobre o mal radical na natureza humana. In: *A religião nos limites da simples razão*. São Paulo: Abril Cultural, 1974. p.365-389 (Os Pensadores, XXV).

razões que dê conta da totalidade do real, no caso de Agostinho, “a unidade da obra parece dever-se precisamente à reiteração de uma concepção de filosofia como exercício” de uma razão que opera muito consciente de seus limites, de sua insuficiência em si mesma e de sua dependência face a Deus⁸¹. De modo que, não importando qual seja o ponto de partida para o pensamento, o elemento que o suscita se apresenta, ao menos inicialmente, como problemático. Trata-se sempre de uma dificuldade, de um quase paradoxo, que desafia a compreensão. É o caso, por exemplo, do próêmio do diálogo *Sobre a Ordem*:

Seguir e observar a ordem das coisas, caro Zenóbio, a que se refere a cada uma em particular, e ainda mais ver e explicar a ordem do universo, que guia e governa o mundo, é muitíssimo difícil e raro para os homens. (...) No entanto, nada há que as grandes inteligências, como também os que de cabeça erguida observam as dificuldades e tempestades desta vida, mais avidamente esperam e desejam ouvir e aprender sobre a questão de como pode ser que, ao mesmo tempo em que Deus cuida das coisas humanas, haja tanta perversidade nas coisas humanas⁸²

Perceba-se a dificuldade: tem-se, por um lado, a dificuldade em seguir-se e observar-se (ambos no sentido da obediência a preceitos) a ordem que é própria a cada coisa em particular; por outro, a dificuldade de tornar clara e explicada a ordem do todo do universo. Noutros termos, há uma ordem universal que governa todas as coisas sem exceção, que, no entanto, é dificilmente obedecida pelos particulares, e não é evidente no conjunto do universo. Donde pareça que ou a ordem não é universal, mas apenas geral, ou, então, que trata-se de uma ordem perversa.

81 NOVAES FILHO, Moacyr A. *A razão em exercício*, estudos sobre a filosofia em Agostinho, p.13.

82 ord. I,i,1: “*Ordinem rerum, Zenobi, consequi ac tenere cuique proprium, tum vero universitatis quo coercetur ac regitur hic mundus, vel videre vel pandere difficillimum hominibus atque rarissimum est. Huc accedit quod etiamsi quis haec possit, non illud quoque valet efficere, ut dignum auditorem tam divinis obscurisque rebus, vel vitae merito, vel habitu quodam eruditionis, inveniat. Nec tamen quidquam est quod magis avide expetant quaeque optima ingenia, magisque audire ac discere studeant qui scopulos vitae huius et procellas, velut erecto quantum licet capite, inspiciunt, quam quomodo fiat ut et Deus humana curet, et tanta in humanis rebus perversitas usquequaque diffusa sit, ut non divinae, sed ne servili quidem cuipiam procurationi, si ei tanta potestas daretur, tribuenda esse videatur.*”

Como foi dito, a filosofia é para Agostinho um esforço para esclarecer dificuldades semelhantes a essas apresentadas. Não era nem mesmo necessário sair das *Confissões* para encontrar outros exemplos de exercício filosófico semelhantes⁸³. No entanto, recorreu-se ao exórdio do diálogo *Sobre a ordem*, porque o exercício que aí se propõe é como um paradigma de todos estes exercícios: o que faz pensar é, justamente, um evento que, segundo as aparências, não se encaixa na ordem universal. Pode tratar-se de uma simples goteira desordenada no meio da noite⁸⁴, ou, então, de uma rinha de galos⁸⁵; ou ainda pode ser o caso de se pensar o saque da urbe de Roma⁸⁶.

É deste tipo de exercício filosófico que se trata no furto das peras. Algo há, ao menos em aparência, fora da ordem: ao que tudo indica, uma maldade completamente gratuita foi perpetrada por um grupo de jovens adolescentes, e isso, de fato, ocorreu; pouco importa qual seja a própria ação, uma conspiração contra a república ou uma simples travessura, tanto faz. O fato é que não deveria ter ocorrido, pois não deveria ser possível a um homem desejar o mal pelo mal, sem que houvesse qualquer outra razão. É preciso, por isso, investigar os acontecimentos daquela noite do ano de 370. Trata-se mesmo de uma questão digna de consumir metade de um dos livros das *Confissões*.

83 Vide, por exemplo, *Confissões* I, i, 1: o livro mesmo se abre apresentando uma dificuldade para ser considerada: não é estranho que um Deus infinitamente louvável, seja louvado por uma criatura finita e tão insignificante diante do Criador? Ou melhor, se Deus resiste aos soberbos, ora, não haveria uma soberba na própria pretensão de louvar a Deus, de estabelecer com Ele alguma relação?

84 Cf. *ord.* I, iii, 6.

85 Cf. *ord.* I, viii, 21.

86 AGOSTINHO, Sermão sobre a queda da urbe romana. In: NOVAES, Moacyr. *A legitimação da razão: linguagem e vontade na filosofia agostiniana*. Tese (Livre-docência em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. p.133-147.

b) *A narração: operando sobre o imaginário cristão e pagão para consolidar os efeitos do episódio.*

Como vimos, são características de uma boa narração a brevidade, a clareza e a verossimilhança. Já havíamos anteriormente apontado para a brevidade da narração. Mas, a propósito, sendo a brevidade um preceito retórico, não vemos como poder-se-ia ainda tentar fundar neste fato um juízo de valor qualquer, seja ele positivo ou negativo, sobre o episódio⁸⁷. A narração também é clara, isto é, “*segue-se a ordem das coisas e dos tempos*”⁸⁸, narrando primeiro o que vem primeiro, e seguindo a ordem dos acontecimentos, de tal modo que, após o sucinto relato, não se tem dúvida sobre o que fundamentalmente aconteceu. E o que dizer sobre a sua verossimilhança? Não nos parece uma cena muito corriqueira que jovens adolescentes façam esse tipo de brincadeira? Não parece até mesmo familiar uma cena como essa? Ao menos para Agostinho, nós veremos, assim lhe parece. Ademais, há uma ocasião e um lugar oportuno. Enfim, tudo leva a crer que o episódio seja verdadeiro. Se ele o é, essa é uma outra questão. Sobre a verossimilhança do episódio, ainda há bastante para comentar, mas o faremos mais adiante.

O fundamental é que, a despeito de sua brevidade (que não é incompletude), Agostinho nos fornece todas as circunstâncias morais relevantes para a análise que se seguirá⁸⁹: o *agente*, quem fez a ação, com descrição de sua idade, seu caráter e seus costumes; a própria *ação*, o que foi feito; o *paciente*, quem a sofreu; qual o *objeto*, o que do paciente sofreu a ação; o *modo*, como ele agiu; a *finalidade*, com que fim praticou-a; o *local* (espaço) e o *momento* (tempo), onde e quando ele agiu; e, por fim, qual o instrumento ou o(s) cúmplice(s), com o que ou com quem ele praticou conjuntamente a ação.

87 Ver páginas 11 e 12 dessa dissertação

88 CÍCERO. *Da Invenção* I, xx, 29.

89 Cf. CAMBRONNE, Patrice. *Le “Vol des poires”*. p. 231.

A árvore era, desta feita, uma pereira das proximidades de nossa vinha que estava carregada de frutos nada sedutores, nem pela aparência, nem pelo sabor. Já na calada da noite, até o onde prolongávamos, por maus costumes, as brincadeiras pelas eiras, avançamos-lhe, adolescentes péssimos que éramos, a fim de sacudi-la e espoliá-la. E trouxemos de lá grandes quantidades, não para nosso banquete, mas para as lançarmos aos porcos, ainda que comêssemos alguma, contanto que se fizesse o que agradava, porque não era lícito.

Donde,

- (i) **O agente** fora o próprio Agostinho (*ego*).
- (ii) **A ação** foi furtar
- (iii) **O paciente** foi a árvore (*Arbor*).
- (iv) **O objeto** foram os frutos da árvore (*poma*).
- (v) **O modo** fora sacudindo-a e espoliando-a (*ad hanc excutiendam e asportandam*).
- (vi) **A finalidade**, eis a questão, não havia nenhuma, senão a ocasião para se agir mal.
- (vii) **O local** fora nas proximidades da vinha de sua família (*in uicina nostrae uinae*)
- (viii) **O momento**, já na calada da noite (*nocte intempesta*).
- (ix) Foram **cúmplices** um grupo de péssimos adolescentes (*nequissimi adulescentuli*)

Cumpra analisar com mais rigor cada uma destas circunstâncias morais. Mas já adiantamos que todos estão profundamente enraizados na cultura, tanto cristã como pagã, do tempo de Agostinho. Não as trataremos nem individualmente, exceto a ação, nem todas a uma só vez, mas em três grupos: (1) a ação, (2) o paciente, o objeto e o local; (3) o agente e seus cúmplices, a finalidade, o modo e o momento.

b. 1) A ação.

O proêmio nos ofereceu uma questão filosófica: o episódio tratará do *mal moral*, mais especificamente, da possibilidade de um homem agir movido por uma vontade puramente maligna. Agora, a leitura da narração, suscita uma nova série de perguntas: por que tratar uma questão filosófica tão relevante tomando como base para a reflexão um episódio tão banal? Por que uma travessura adolescente? Por que exatamente o furto dos frutos de uma árvore?

Para compreender por que Agostinho escolhe um exemplo tão banal, deve-se, em primeiro lugar, abandonar a ideia de que fosse o interesse do episódio fazer Agostinho figurar como o pior dos facínoras, pior até mesmo que o terrível Catilina. Não é esse o interesse aqui. Ao revés, o que há é um deslocamento de uma questão filosófica para um âmbito no qual ela não é debatida. Ora, é comum se perguntar pela possibilidade de um homem ser maligno em suas ações. No entanto, em geral tomam-se os exemplos de homens já postos no limite entre a humanidade e a bestialidade, isto é, homens como um Catilina. E cada época tem o seu Catilina, o seu Eichmann (a sociedade brasileira, por exemplo, vê no presente momento a ideia do mal encarnar-se em um jovem, Lindenberg Alves. No mundo, poderíamos falar de Anders Behring Breivik, terrorista norueguês de extrema direita responsável pela morte de 76 pessoas). O incomum no episódio é fazer este mesmo debate a partir de uma ação que poderia ser a de qualquer um dos “cidadãos de bem”.

Noutros termos, basta que não pensemos em Agostinho como um atormentado por um sentimento de culpa oriundo quer seja de uma consciência religiosa e moral hipertrofiada, ou ainda mesmo de fantasias edipianas inconscientes. Ou melhor, basta que suponhamos por um instante não ser sua intenção primeira se fazer passar pelo pior dos

facínoras (a não ser por uma estratégia argumentativa). Mas, ao contrário, que ele bem reconhecesse não ter sido o único adolescente a cometer uma traquinagem sem que houvesse o menor ganho próprio⁹⁰, que ele julgasse tal evento como muito comum nas histórias individuais dos homens⁹¹, ou mesmo que tal assunto fosse um lugar retórico de sua época⁹². E, neste caso, o especial acento sobre seu delito seria, na verdade, uma provocação ao leitor que, ao invés de deixá-lo sozinho na comparação com Catilina, ver-se-ia na incômoda obrigação de ter que o acompanhar. O leitor é incomodado, no entanto, não para desenvolver uma consciência moral hipertrofiada ou para descobrir um lugar onde dar vazão ao sentimento de culpa oriunda de suas próprias fantasias edipianas inconscientes, mas para pensar de maneira muito mais próxima este aspecto fundamental da atual condição humana que é o mal moral.

Então, o que o bispo de Hipona nos ofereceria em seu episódio do furto das peras seria uma *figuração*⁹³ do delito fundamental de todo homem, a desobediência quase que incompreensível da lei moral. Isso a fim de que ele mesmo e seus leitores, reconhecendo no furto das peras o que é essencial em todo delito, refletissem sobre o mal moral. É o caso de fazer pensar sobre o Catilina que há, por assim dizer, dentro de cada um dos “cidadãos de bem”. Por isso, é estratégica a escolha de um delito banal: é justamente a banalidade do relato que possibilita a identificação do leitor com o episódio.

Ora, se essa chave de leitura para o episódio é correta, então é importante mostrar que Agostinho julgasse a adolescência, tal como hoje ainda pensamos, como idade da

90 Cf. *conf.* IX, viii, 18 (texto citado logo adiante).

91 Cf. *ciu.* XXI, xvi, 1 (texto citado logo adiante).

92 Ver p. 42, especialmente a nota 76.

93 Sobre o conceito de *figuração*, ele é utilizado por Erich Auerbach: “A interpretação figural ‘estabelece uma relação entre dois acontecimentos ou duas pessoas, na qual um deles não só se significa a si mesmo, mas também ao outro e este último compreende ou completa o outro. Ambos os polos da figura estão separados temporalmente, mas estão, também, como acontecimentos ou figuras reais, dentro do tempo. (...) Só é possível estabelecer esta relação quando se unem os dois acontecimentos, verticalmente, com a providência divina, que é a única que pode planejar a história desta maneira e a única que pode fornecer a chave para a sua compreensão” (ver: AUERBACH, Erich. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2009. p.62-63).

rebeldia. E que, portanto, ele reconhecesse também o quão corriqueiros são, nessa idade do homem, delitos semelhantes aos narrados no episódio. E não é difícil mostrá-lo. Vejamos, em primeiro lugar, uma citação da *Cidade de Deus* muito interessante a esse respeito:

Mas contam-se nos dedos os homens tão felizes que hajam passado a adolescência sem cometerem algum pecado mortal, sem caírem em algum excesso, em algum crime ou em algum erro ímpio e hajam reprimido com grande liberdade de espírito quando lhe haja sugerido a concupiscência carnal. Recibo o preceito da lei, a maioria violou-o e, deixando-se arrastar pela impetuosa corrente dos vícios, depois recorreu à graça adjuvante, que, penitência mais amarga e luta mais brava, a torna vencedora⁹⁴.

A passagem é rica e deveremos retornar a este excerto mais de uma vez. Por ora, interessa apenas sublinhar que Agostinho reconhece muito bem a raridade de se encontrar um adolescente que não tenha se envolvido em coisas semelhantes, ou realmente piores, às narradas no episódio. E mais, tão raro são aqueles que conseguem passar a adolescência sem um crime, que nem mesmo sua “*santa*” mãe o conseguiu. Ora, não é preciso nem mesmo sair das *Confissões* para encontrar outro delito adolescente bastante banal e gratuito. Basta para isso avançar até o livro nono, e lá estará a tão elogiada mãe de nosso protagonista, Mônica, envolvida também em uma dessas banalidades. Com efeito, houve um período em sua adolescência, no qual Mônica acostumara-se a roubar vinho da adega de sua família. Ela ia à adega para buscar vinho a pedido de seus pais, que julgavam-na sóbria. A princípio só molhava os lábios; por fim, já tomava vários copinhos do vinho roubado. O curioso é que, segundo o relato de Agostinho, ela não o fazia pelo gosto do vinho, o qual ela rejeitava, mas “*por certos excessos transbordantes da idade, que fervilham impetuosamente em impulsos de brincadeira, e que a autoridade dos mais velhos*

94 *ciu.* XXI, xvi, 1: “*Paucissimi autem sunt tantae felicitatis, ut ab ipsa ineunte adulescentia nulla damnabilia peccata committant vel in flagitiis vel in facinoribus vel in nefariae cuiusquam impietatis errore, sed magna spiritus largitate opprimant, quidquid eis posset carnali delectatione dominari. Plurimi vero praecepto legis accepto, cum prius victi fuerint praevalentibus vitiis et praevaricatores eius effecti, tunc ad gratiam confugiunt adiuvantem, qua fiant et amarius paenitendo et vehementius pugnando prius Deo subditi atque ita carni praeposita mente victores.*”

*costuma reprimir nos espíritos infantis*⁹⁵. Há um paralelismo muito evidente quanto à motivação de ambos os episódios. Afinal, Agostinho também não roubara as peras pelo sabor ou beleza: ele nem as provou, e ainda possuía peras melhores em sua própria casa. O que havia, então? Segundo ele mesmo diz, nada mais do que um “*um riso que lhe titilava o coração, para que engasse aqueles que não esperavam ser engados por ele*⁹⁶”.

Portanto, mesmo Mônica seria comparável a Catilina. Agostinho, entretanto, economiza na comparação em favor de sua mãe. E, antes que apareçam mais suposições a respeito de fantasias edipianas, basta ponderar quão mais estranho ainda seria fazer o mesmo exercício de pensamento proposto pelo furto das peras, mas partindo do delito de outrem, ainda mais tão íntimo, fiel e, por fim, defunta. Ou melhor, é preciso reconhecer a diferenças de intenções do autor nestes episódios distintos: aqui se trata de confessar o próprio pecado; lá, no livro nono, de louvar a Deus pela rápida conversão de Mônica. Mas, o que interessa sublinhar é o fato de um delito aparentemente gratuito feito na adolescência parecer constituir um momento da vida do homem em geral. O que corrobora a nossa tese: tem-se, portanto, motivos para se pensar a escolha do delito adolescente como estratégica para provocar o leitor a aproximar-se do texto, e se identificar com o jovem ladrão de peras.

Será importante caracterizar melhor o que o bispo de Hipona pensa sobre a adolescência, mas o faremos quando for a ocasião de determinar as características do agente (i)moral do episódio. Por ora, interessa compreender a própria ação. Mais exatamente, agora é preciso saber: por que o furto dos frutos de uma árvore?

Há, como vimos, muitos que procuram ridicularizar o episódio: “*se este foi o maior pecado que Agostinho conseguiu escolher em seu repertório, então ele foi um adolescente realmente exemplar*⁹⁷. Vale lembrar, por isso, um outro episódio das *Confissões*. No final do

95 *conf.* IX, viii, 18: “*non enim ulla temulenta cupidine faciebat hoc, sed quibusdam superfluentibus aetatis excessibus, qui ludicris motibus ebulliunt et in puerilibus animis maiorum pondere premi solent*”.

96 *conf.* II, ix, 17: “*risus erat quasi titillato corde, quod fallebamus eos qui haec a nobis fieri non putabant et vehementer nolebant*”.

97 Cf. MANN, Willian. The theft of the pears. In: *Apeiron*, vol. 12, 1978. p.51 (essa não é a opinião do autor, mas ele fala sobre um sentimento geral a respeito do episódio).

livro primeiro, Agostinho conta o costume que tinha de roubar a dispensa e a mesa da casa paterna. Ele o fazia, ora movido pela gula, ora para ter com que subornar seus amigos de brincadeira, a fim de que lhe facilitassem o jogo. Analisado do ponto de vista da “seriedade” e das “consequências”, poder-se-ia argumentar ter sido este primeiro furto (o furto da dispensa paterna) ainda mais grave do que o furto das peras. Entretanto, havia aí ao menos um motivo, um ganho próprio. E é justamente isso que falta, por sua vez, ao episódio do livro segundo, uma finalidade, qualquer que fosse.

Ainda quanto à escolha do episódio, podemos postular que o furto das peras não fosse o único ato aparentemente maligno destes “*péssimos adolescentes*”. Afinal, bastava que um dissesse “*vamos façamos*”, para que o grupo se apressasse em agir mal sem motivo⁹⁸, e com certeza fizeram coisas piores do que roubar os frutos de uma árvore. Mas, então por que especificamente este episódio foi destacado por Agostinho? Há, ao menos, três razões que tornam essa escolha especialmente estratégica: (i) haveria alguma travessura adolescente mais comum do que esta?; depois, (ii) trata-se também de uma provocação muito fina e aguda ao pensamento moral maniqueu; por fim, (iii) não pode passar despercebido ao leitor do episódio o paralelismo com a cena bíblica da queda do homem pelo furto do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Vejamos essas três razões com mais vagar.

Temos insistido sobremaneira a respeito da intenção de Agostinho em aproximar o seu leitor do episódio, e aproximá-lo assim da questão do mal moral, a fim de que a reflexão não seja meramente intelectual, mas que envolva também os seus afetos, para que se produza uma reação no leitor contra o mal que ele deve saber confessar em si mesmo. Portanto, parece ser estratégico que o pensador africano tenha escolhido como exemplo um delito que, para além de não ter grandes consequências, é muito corriqueiro. Na verdade, parece se tratar de uma travessura quase universal entre os adolescentes que têm a

98 *conf.* II, ix, 17.

oportunidade de viver nos campos. Quase tão universal quanto é para os jovens de hoje que vivem nos bairros residenciais das cidades, percorrer as ruas apertando as campainhas das casas de toda a vizinhança. Isto é, a escolha de Agostinho por exemplificar o mal moral absoluto num simples furto de frutos deveu-se, conforme nos parece e entre outras razões, ao fato de que soaria familiar a um bom número de leitores. Mas, será que isso que hoje nos parece uma travessura comum também o era na época de Agostinho? Parece-nos que sim. Lembremos, em primeiro lugar, de um episódio também muito similar ao nosso: também o monge do deserto Macário Egípcio se envolvera em sua adolescência num furto de frutos; figos, para ser mais preciso. Segue a pequena anedota: “*Quando eu era criança, eu cuidava das vacas na companhia de outras crianças que estavam roubando figos. Como eles fugiram, e deixaram cair um figo, eu o comi. Cada vez que me lembro disso, sento-me para chorar*”⁹⁹. Há uma diferença fundamental entre o episódio que estudamos e essa pequena anedota envolvendo Macário Egípcio: a partir do que nos é contado, ele limita-se a chorar por seu delito ainda mais inocente, ou ao menos, ele não informa quais reflexões faz a partir dele. Se Agostinho lamenta também muito duramente seu pecadilho, não o contenta permanecer nessa lamentação. É preciso também investigar racionalmente as motivações daquela ação¹⁰⁰. De qualquer modo, o paralelo entre estes episódios oferece um fundamento para que se pense o roubo de algum fruto feito na adolescência como constituindo um lugar-comum para a literatura ascética cristã dos primeiros séculos¹⁰¹. E mais, dá-nos também a expectativa de que se tratasse de uma travessura banal, corriqueira, cotidiana. Quem sabe a natureza do adolescente seja sempre muito semelhante em todas as épocas. Seriam semelhantes, inclusive, os seus pequenos crimes, como por exemplo,

99 MACARII AEGYPTII. *Epistolae, homiliarum loci, preces*. Ed. FLOSS, H. J. Bruxeles, 1850. p. 163 Apud: VISCHER, E. Eine anstössige Stelle in Augustins Konfessionen, in: *Harnackehrung*. Leipzig, 1921. p. 183-194.

100 CAPITANI, F. Il libro II delle confessioni. In: PIZZOLATO, L. F.; GIANCARLO, C.; CAPITANI, F. “*Le Confessioni*” di Agostino d’ippona. Palermo: edizioni “augustinus”, 1984. p. 113.

101 E. Vischer encontrou uma anedota paralela em Macário Egípcio (ver: Eine anstössige Stelle in Augustins Konfessionen. In: *Harnackehrung*. Leipzig, 1921 p.183-194).

tomar os frutos de uma árvore, mesmo quando não se precisa deles para nada, senão para fazer o que é proibido.

O episódio também é estratégico em função da querela de Agostinho contra os maniqueus. Com efeito, para nós, colher os frutos de uma árvore é algo natural, mas para um maniqueu se trata de um verdadeiro crime. Lembremos que, segundo a doutrina dos maniqueus, à qual Agostinho dera assentimento durante nove anos, o universo seria o palco de uma batalha entre os dois princípios, o bem e o mal, a luz e as trevas. Mais precisamente, o universo seria o resultado da própria batalha, de modo que tudo seria uma mistura de ambos os princípios. Uma mistura heterogênea de princípios opostos: no homem, por exemplo, o corpo teria seu princípio no reino das trevas e, por conseguinte, seria mau; já a alma teria seu princípio no reino das luzes, e seria, por isso mesmo, boa. No que nos interessa imediatamente, os maniqueus acreditavam (se é que tal palavra cabe para o pretenso racionalismo materialista da seita em questão) que as árvores e seus frutos guardavam partículas do reino da luz em sua matéria. Agostinho mesmo cita esta curiosa crença maniqueia no livro terceiro das Confissões:

...acreditava que um figo, ao ser cortado, chorava com a árvore sua mãe lágrimas de leite. Se algum eleito comesse esse figo colhido não por crime seu sem dúvida, mas alheio, misturaria na sua barriga e exalaria dele anjos, ou mais ainda, partículas de Deus, gemendo em oração ou arrotando: estas partículas do supremo e verdadeiro Deus continuariam ligadas naquele fruto, se os santos eleitos não as libertassem com os seus dentes e o seu estômago. Eu infeliz acreditei que devia ter mais piedade com os frutos da terra do que com os seres humanos para os quais aqueles tinham nascido. Se alguém com fome, não sendo maniqueu, o pedisse, pareceria ser condenado à pena de morte aquele bocado, se lhe fosse dado¹⁰².

102 *conf.* III, x, 18: “ ut crederem ficum plorare, cum decerpitur, et matrem eius arborem lacrimis lacteis? Quam tamen ficum si comedisset aliquis sanctus alieno sane, non suo scelere decerptam, misceret visceribus et anhelaret de illa angelos, immo vero particulas Dei gemendo in oratione atque ructando; quae particulae summi et veri Dei ligatae fuissent in illo pomo, nisi electi sancti dente ac ventre solverentur. Et credidi miser magis esse misericordiam praestandam fructibus terrae quam hominibus, propter quos nascerentur. Si quis enim esuriens peteret, qui Manichaeus non esset, quasi capitali supplicio damnanda buccella videretur, si ei daretur.”

Há um texto paralelo a este em outra obra de Agostinho, o *De moribus manichaeorum*, no qual mais uma vez se questiona o bom senso dessa crença, pondo em cena um necessitado que pede justamente que se colha uma *pera*, a fim de lhe restabelecer as forças:

mas o verdadeiro e claro é que existe em você uma crueldade que vem do seu próprio erro. Afinal, se um homem que, abalado por uma doença do corpo e oprimido por fadiga, está caído na estrada, e quase morto. Com muita dificuldade, ele é capaz de dizer apenas que seria uma refeição para seu corpo não mais do que uma pera. Você passa a sua frente e vê que pede o seu apoio e roga-lhe que pegue na árvore mais próxima algumas frutas, que nenhum direito, humano ou divino, prejudica a iminência da morte, mas você, ..., segue o seu caminho, deixando para trás as lágrimas deste homem por compaixão para com a árvore e o mérito de não ser condenado à punição maniqueísta, como violar o selo. Que costumes estranho!¹⁰³

Em ambos os textos o que está em jogo é levar a tese maniqueia ao absurdo, tendo como pano de fundo a parábola do bom samaritano (Lc 10, 25-37): sendo a caridade o preceito mais importante do cristianismo, como poderia fazer sentido ver o próximo em apuros à beira do caminho e nada fazer para socorrê-lo? O preceito maniqueu se revela em plena contradição com a regra da caridade, e é, por conseguinte, um absurdo para uma doutrina que se pretenda cristã.

No que toca à compreensão do episódio, o furto das peras incomoda o maniqueu, mas pelo motivo errado. Incomoda-o que os frutos sejam arrancados e dados aos porcos, e não a um de seus “santos eleitos”. Depois do trecho do livro terceiro citado acima, porém, não se deve pensar que Agostinho ainda considerasse isso como algo especialmente ruim.

103 *mor.* II, 18, 58: “*nam certa et manifesta crudelitas in vobis esse convincitur ex eodem ipso errore manans. Si quis enim per morbum corpore dissoluto, fessus ab itinere ac peste semianimis in via iaceat, nihil valens amplius quam utcumque verba proferre, cui prosit ad stringendum corpus pium dari, teque transeuntem ut subvenias oret atque obsecret ut de arbore proxima, a qua nullo humano, nullo denique vero iure prohiberis, pomum afferas homini, post paululum nisi feceris morituro; tu vir christianus et sanctus transibis potius et hominem sic affectum precantemque deseres, ne arbor ploret dum fructus demitur et tu signaculi dissolutor ad poenas manichaeas destineris. O mores et innocentiam singularem!*”

Não resta dúvida: o que é preocupante no furto das peras é sua motivação, e não o ato de colher os frutos, em si mesmo até muito justo se o fosse feito para a alimentação do homem.

Por fim, não deve passar despercebido ao leitor do episódio as semelhanças com o episódio bíblico da queda do homem pelo furto do fruto proibido, o fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. Ora, em ambos os casos tem-se um preceito que proíbe que se tome os frutos da árvore. E, em ambos os casos, em menoscabo do preceito, os personagens preferiram tomar-lhos.

E mais, há, para além da mera similaridade do ato, ao menos duas referências textuais tomadas do episódio do Gêneses. Primeiramente, enquanto as peras que Agostinho roubara não lhe apeteciam nem pelo sabor, nem pela aparência; *“a mulher (Eva) percebeu que a árvore tentava o apetite, era uma delícia de ver e desejável para adquirir discernimento”* (Gen 3,6)¹⁰⁴. Mais adiante no episódio, Agostinho falará, trata-se de uma metáfora para sua condição de pecador, de um escravo que, fugindo do seu senhor, procura por sombra. Lembremos que Adão, após pecar, procurou refugiar-se de Deus escondendo-se nas sombras das árvores (Gen 3,8).

A propósito, deve-se sublinhar também a última frase do parágrafo nono, a qual pode estar se referindo também à queda de Lúcifer: *“torpe alma saltando do teu firmamento para o seu próprio extermínio”*. A expressão parece mimetizar, por exemplo, Isaías 14, 12: *“Como caíste do céu, luzeiro da aurora, e estás abatido por terra, agressor das nações?”* A Bíblia de Jerusalém lembra no comentário a este versículo, que *“os Padres da Igreja interpretaram a queda da estrela d'alva (Vulg., “Lucifer”) como a do príncipe dos demônios”*¹⁰⁵.

104 Citamos conforme a tradução da *Bíblia do Peregrino*. Como em trabalhos acadêmicos prefere-se, quase que universalmente, a tradução da *Bíblia de Jerusalém*, sentimos a necessidade de justificarmos os motivos da escolha. Trata-se de uma tradução com todos os méritos acadêmicos. É também Bíblia de especialistas, mas destaca-se especialmente pelo cuidado poético. A *Bíblia do Peregrino* é fruto do trabalho de Luís Alonso Schökel (com diversos colaboradores), biblista especializado nos elementos da poesia hebraica. Como o que citamos é, na maioria das vezes, do Antigo testamento (especialmente os Salmos), essa tradução pareceu preferível.

105 Ver a nota “L” da Bíblia de Jerusalém sobre o capítulo 14 de Isaías.

Trata-se, mais do que simplesmente de uma inspiração literária: há uma ligação conceitual forte entre o pecado primal dos anjos e dos primeiros pais da humanidade e o pecadilho adolescente de Agostinho. A ideia é que o furto das peras represente, no âmbito da história individual de Agostinho, o mesmo que o pecado de Lúcifer representou para a criação, ou o que o pecado de Adão e Eva representou para a história da humanidade: a queda no mal. Não se trata evidentemente, como já se apontou, do primeiro pecado de Agostinho. Todavia, sob o ponto de vista da lógica da obra e dos eventos que se desdobram a partir daí, o furto das peras ocupa este lugar de pecado primal. Ainda que ele já fosse um pequeno soberbo desde a infância¹⁰⁶, o que há de novo no momento do episódio é que agora Agostinho chegara a idade da razão, e, por isso, sua desobediência ao preceito moral é mais grave.

Falávamos há pouco do furto das peras como uma *figuração* do delito fundamental de todo homem¹⁰⁷. Este conceito ganha agora nova significação: o furto das peras não é senão uma figuração daquele delito fundamental da humanidade nos primeiros pais. Ou seja, não é a si mesmo que Agostinho deseja atrair os leitores, quando espera que estes identifiquem-se com o jovem ladrão de peras. É ao próprio relato bíblico que interessa chegar. Sobre a importância do texto bíblico voltaremos depois. Por ora, importa perceber como a história individual de cada homem é marcada por este mesmo corte vertical que é a queda. E mais, como a *confissão* do bispo de Hipona tem este poder de congregar seus leitores a si mesmo, mas não só a si, mas à própria humanidade. Também não só à humanidade, mas à humanidade vista do ponto de vista de Deus, tal como se pode conhecê-lo pela leitura das Escrituras.

A fim de compreender melhor como o episódio do furto das peras possa funcionar como uma “*parábola do pecado original*”, passemos à análise de um outro elemento da

106 Cf. *conf.* I, vi, 8.

107 Ver p. 44.

narração: o seu paciente. Para tanto, tomamos a árvore do episódio como paciente da ação de Agostinho e seus cupinchas.

b.2) O paciente, o local e o objeto.

É curioso notar como em geral associa-se a árvore em questão no episódio como propriedade alheia: tratar-se-ia, para Russell e muitos outros, da pereira do vizinho da família de Agostinho¹⁰⁸. Mas o texto, nem mesmo as traduções mais usuais, dizem algo semelhante. Ora, Agostinho se limita a nos dizer que a árvore era próxima à vinha de sua família, estava “*na vizinhança*” (*in vicinia*). Evidentemente, poderia estar em terreno alheio, mas isso não é claro. Afinal, não está descartada a possibilidade de que a árvore estivesse simplesmente à beira do caminho e não tivesse um dono. E que, por assim dizer, o único ofendido pelo delito (o paciente da ação) de Agostinho fosse a própria árvore. Parece difícil decidir em favor de qualquer uma das opções.

Poder-se-ia argumentar em favor de que a ofendida pela ação dessa súcia fosse a própria árvore, alegando assim que o delito de Agostinho seria ainda mais banal, tal como ele, ao que tudo indica, queria fazer parecê-lo. Poder-se-ia argumentar também que árvore teria um dono, pois de outro modo a travessura não incomodaria tanto aos adultos, e, então, não haveria muitos motivos para o riso, menos ainda para se agir na “*calada da noite*”.

De qualquer modo, no centro do episódio tem-se esta árvore (*arbor*), e não importa muito que seja uma pereira, contanto que seja uma árvore a desempenhar no interior das

108 RUSSELL, B. *A história da filosofia ocidental*. v.2, p.47.

Confissões, malgrado certa casmurrice de Courcelle¹⁰⁹, papel semelhante àquele desempenhado pela árvore do conhecimento do bem e do mal na Escritura. Não importa que seja uma pereira, porque não é o caso de identificá-la com a árvore do conhecimento do bem e do mal. Ao contrário, Agostinho não se interessa por esta questão. Até porque, para ele, não se deve compreender que o bem e o mal pendessem da árvore, qual frutos seus, mas ao invés disso, que pela desobediência do preceito dado por Deus ao homem, ele passaria a experienciar na própria pele, por assim dizer, a diferença entre o bem e o mal, como se pode aferir na seguinte passagem do *Comentário ao salmo*:

Foi a desobediência que te sujeitou à morte, porque tocaste no fruto proibido. Por isso, aquela árvore foi denominada árvore do conhecimento do bem e do mal, mas não porque o bem e o mal pendessem dele, quais frutos seus; mas seja o que for que aquela árvore fosse, qualquer fosse a fruta, qualquer fosse seu produto, foi assim denominada porque o homem, que não quisesse discernir o bem e o mal através do preceito, haveria de discerni-los pela experiência, de tal modo que tocando no fruto proibido, encontraria o castigo¹¹⁰.

Tanto Agostinho não se preocupava em identificar a pera com o fruto proibido, que em nenhum momento do episódio ele fala das peras roubadas (*piri*); ele sempre fala dos frutos (*poma*)¹¹¹. A bem da verdade, o que temos é o *episódio do furto dos frutos*. Só sabemos se tratar de peras, porque não se poderia esperar outra coisa de uma pereira: o

109 Courcelle exigia de Ferrari, que este provasse que Agostinho identificava a pera com o fruto proibido, pois de outro modo não aceitaria a existência da relação entre o episódio das *Confissões* e o bíblico (Ver: COURCELLE, Pierre. Le jeune Augustin second Caililina. In: Revue des Études Anciennes, Paris, v. 73, p. 140-150, 1971. p. 142. Ver também: O'DONNELL, J.J. *Augustine, Confessions* (Oxford, 1992), v. 2, p. 126-128).

110 en. Ps. 70, ii, 7: "*Sed inobedientia te subiecit morti, quia prohibita tetigisti. Ideo arbor illa appellata est scientiae dignoscendi boni et mali 24, non quia inde talia quasi poma pendebant; sed quidquid esset arbor illa, cuiuslibet pomi, cuiuslibet fructus esset, ideo sic vocata est, quia homo qui nollet bonum a malo discernere per praeceptum, discreturus erat per experimentum; ut tangendo vetitum, inveniret supplicium.*"

111 DUBREUIL, Laurent. Les fruits symboliques. Sur le "vol des poires" d'Augustin (Confessions, II). In: *Rue Descartes*, 2001/2 n° 32, p. 61-76. p.63. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2001-2-page-61.htm>.

episódio começa determinando que há uma árvore e qual a sua espécie, mas na sequência só se fala dos frutos roubados.

E mais, quando se fica sabendo se tratar de uma pereira (*“arbor erat pirus”*), mesmo aí acentua-se o fato de se tratar de uma árvore, mais do que se tratar de uma pereira. Afinal, a gramática latina, em virtude de seu sistema de declinação, permite dispor as palavras quase que ao bel-prazer do autor. Ou melhor, a ordem das palavras passa a ter uma função de indexação de sentido, isto é, o autor pode começar a oração justamente pela palavra que mais convém ser destacada. No caso, convém marcar a existência de uma árvore, que fosse uma pereira, não é mais do que um acidente.

Ainda a respeito desta oração, Danuta Shanzer levanta uma questão sobre a sua tradução: *“arbor erat pirus”*; os tradutores em geral compreendem que *arbor* e *pirus* formam um sintagma, a *árvore-pereira*, o que equivaleria na tradução simplesmente por pereira. Neste caso, o verbo *erat* cumpriria uma função de quantificador existencial. E a tradução ficaria algo como: *“havia uma pereira”*. Entretanto, Shanzer nota o quão incomum é em Agostinho o uso de tal estrutura gramatical para se referir a uma espécie de árvore. Há, na verdade, quatro modos no latim para fazê-lo: poder-se-ia, em primeiro lugar, (i) dizer apenas o nome da espécie, isto é, *“pirus”* (*pereira*); (ii) seria possível também dizer *“arbor piri”*, isto é, o substantivo *arbor* em qualquer caso, mais a espécie da árvore no genitivo (*árvore de peras*); além disso, (iii) seria possível dizer algo como *árvore pereirosa*, ou seja, o mesmo substantivo em qualquer caso, mais a forma adjetivada do nome da espécie declinado por concordância (algo como *arbor pirunea* – o exemplo clássico seria: *arbor ficulnea*); por fim, (iv) tem-se ainda a possibilidade de se dizer *árvore-pereira*, tanto *“arbor”*, como o nome da espécie, no mesmo caso (*arbor pirus*, ambos nominativos). A referida frase da narração estaria de acordo com esta última possibilidade. Todavia, fora do episódio, Agostinho se utilizaria de tal estrutura gramatical apenas uma outra vez em toda a sua obra, a saber, *no comentário ao salmo 51*, no qual aparece uma *arbore olea*.

Sendo uma estrutura tão rara, Shanzer prefere outra interpretação da sentença: o verbo “*erat*” cumpriria a função de cópula entre o sujeito “*arbor*” e o seu predicativo “*pirus*”: “*A árvore era uma pereira*”. Traduzindo-se deste modo, a árvore do episódio parece como que nos remete imediatamente a outras árvores de outros episódios. Como se já aqui, na primeira oração do episódio, houvesse uma referência à cena bíblica do furto do fruto proibido. Quem sabe Agostinho não tenha em vista também a figueira de Macário? Ou, por que não outras árvores de outros episódios que não chegaram ao nosso conhecimento? No fim das contas, é como se Agostinho nos dissesse: “*a árvore era desta feita uma pereira*”. Assim, fica ainda mais claro, mesmo em português, que o importante era se tratar de uma árvore, não importando de qual espécie fosse¹¹².

É preciso dizer ainda algo a respeito do valor simbólico das árvores no interior das *Confissões* e de nosso episódio. Ora, árvores e frutos são elementos recorrentes nas *Confissões*, sendo quase onipresentes pelos livros¹¹³. De modo especial, segundo Leo Ferrari, chama a atenção a presença de duas árvores no decorrer dos dez primeiros livros: a pereira do livro segundo e a figueira no jardim em Milão, onde se dá a conversão de Agostinho. A própria narrativa de toda a primeira parte das *Confissões*, que pode ser dita autobiográfica, polariza-se entre a queda do personagem no mal e de seu retorno para o bem. Por isso, chama a atenção a presença destas duas árvores nos momentos capitais da narrativa. Segundo Leo Ferrari, Agostinho estaria mimetizando em suas *Confissões* uma polarização que é própria das Escrituras. Com efeito, também a revelação se polariza entre a queda da humanidade no mal e a redenção do gênero humano pelo sacrifício de Cristo. E também nas Escrituras uma árvore comparece como elemento simbólico em cada uma das

112 SHANZER, Danuta. Pears before Swine: Augustine, Confessions 2.4.9. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v.42, n. 1, p. 45-55, 1996. p.46-48.

113 “*Todos os livros, com exceção do sexto, décimo primeiro e décimo segundo, contém ao menos uma referência (à árvores, frutos ou madeira), e alguns (por exemplo, o sétimo) possui várias. O maior número de alusões se encontra no décimo terceiro e último livro das Confissões, o qual contém cinco referências*” (FERRARI, Leo. *The Pear-Theft in Augustine’s Confessions*. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 16, n. 3-4, p. 233-242, 1970. p. 234-235).

cenar: como já dissemos, na cena da queda da humanidade, há a árvore do conhecimento do bem e do mal; no sacrifício de Cristo, tem-se o lenho da cruz que é compreendida metaforicamente pela tradição cristã como a árvore da redenção. Ferrari denomina esta polarização entre queda no mal e retorno ao bem simbolizada por este par de árvores, tanto nas *Confissões* como nas Escrituras, de “*polarização arbórea*”¹¹⁴. Pode-se representar o essencial nesta polarização no seguinte esquema:

	Queda no mal	Conversão para o Bem
Confissões/ Agostinho	Pereira	Figueira
Sagrada Escritura/Humanidade	Árvore do conhecimento do bem e do mal	Lenho da Cruz.

QUADRO 2 – A polarização arbórea nas *Confissões* e na *Sagrada Escritura*

FONTE: adap. de FERRARI, Leo. The pear-theft in Augustine's *Confessions*. In: *R.E.A.* Vol. XVI, nº 3-4, 1970. p.241.

Focalizando a atenção sobre a pereira do livro segundo, ainda há muita coisa para se dizer a seu respeito. Deve-se notar, em primeiro lugar, que se trata provavelmente de uma árvore silvestre, não cultivada e pouco saudável, julgando-a por seus frutos pouco atraentes quer pela aparência ou pelo sabor (Cf. Mt 7, 16-20). O que contrasta fortemente com a figueira cultivada no jardim em Milão, onde se dará o retorno de Agostinho para a graça. A insistência sobre este tema decorre de uma série de expressões utilizadas por Agostinho para simbolizar o mal no decorrer do livro segundo. Vejamos que no primeiro parágrafo do livro, Agostinho usa o verbo “*silvesco*”¹¹⁵, o qual significa tornar-se selvagem ou não cultivado. Emprega-se a respeito de campos que, por falta de cultivo, tornam-se de novo selvagens. Agostinho comparar-se-á durante o livro com um campo que fora cultivado outrora, e que agora, por descuido seu, volta a ser selvagem. A tradução, no entanto, é

114 FERRARI, Leo. The Arboreal Polarisation in Augustine's *Confessions*. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 25, n. 1-2, p. 35-46, 1979.

115 Trata-se da tese central em FERRARI, Leo. Symbols of sinfulness in book II of Augustine's “*Confessions*”. In: *Augustinian Studies*, 2, p. 93-104, 1971.

complicada. “*tornava-me um selvagem*” é uma opção, mas parece mais pesada do que Agostinho pretende: ele não se tornava um troglodita, mas um campo não cultivado. É possível algo como: “*por amores vários e sombrios tornava-me como que um campo abandonado*”. Parece mesmo ser uma opção o “*embrenhar-se em mata fechada*”. Como “embrenhar-se” é verbo de movimento, tem-se imediatamente a ideia de que se parte de um lugar cultivado para entrar-se em um selvagem.

Há várias referências bíblicas sustentando a metáfora. Em primeiro lugar, Gên. 3, 17s. Trata-se da maldição de Deus sobre o homem como consequência do pecado: “*E disse ao homem: porque deste atenção à tua mulher e comeste da árvore proibida, **maldito seja o solo por tua culpa: dele comerás com fadiga enquanto viveres; para ti produzirá cardos e espinhos e comerás a erva do campo***”. Ora, vejamos que Agostinho (2, ii, 3) diz que Deus “*pode impor mão suave para amaciar a dureza dos **espinhos (spinarum) daqueles que foram expulsos do paraíso***”¹¹⁶. Os cardos aparecem logo a seguir (em 2, iii, 6): “*os cardos de meus desejos cresceram acima da minha cabeça, e não havia mão que os arrancasse*”¹¹⁷.

Leo Ferrari diz encontrar ao menos nove passagens bíblicas, nas quais espinhos e cardos comparecem, justamente, a fim de denotar que uma região antes cultivada, agora voltou a ser selvagem¹¹⁸. Destas, seis encontram-se na primeira parte do livro de Isaías¹¹⁹, a qual é dedicada, segundo Tomás de Aquino, à “*comunicação da divina punição dos pecadores*”¹²⁰.

Os espinhos podem recordar, outrossim, a parábola do semeador. O coração de Agostinho, para ser fiel à metáfora, não é um bom terreno. Ao contrário, está tomada por

116 *conf. II, ii, 3: “Domine, qui formas etiam propaginem mortis nostrae, potens imponere lenem manum ad temperamentum spinarum a paradiso tuo secluserum”.*

117 *conf. II, iii, 6: “excesserunt caput meum vepres libidinum, et nulla erat eradicans manus”.*

118 FERRARI, Leo. *Ibidem*, p. 95

119 Is. 5,6; 7,23; 7,24; 7,25; 32, 13.

120 TOMAS DE AQUINO, *In. Isai. 1,2*. Apud: FERRARI, Leo. *Ibidem*. p. 96.

espinhos que sufocam as boas plantas. Outra referência à parábola pode ser encontrada em *Conf. II, ii, 2*: “*e eu continuava a afastar-me de ti atrás de várias e várias estéreis sementes de dores*”¹²¹. Como esta frase encerra o parágrafo segundo, que começara tratando dos excessos sexuais de sua idade (ele se deleitava em amar e ser amado, mas não se mantinha nos limites da amizade), estas “*várias várias sementes de dor*”, bem podem estar repetindo os “*vários e sombrios amores*” (*variis et umbrosis amoribus*) que o tornavam um campo selvagem. Ademais, deve-se recordar também *Conf. II, iii, 5*:

...meu pai não se preocupava em como eu crescia para ti ou como seria casto, desde que eu fosse disserto, não se preocupava igualmente que **fosse um deserto quanto ao teu cultivo, Deus, que és o único verdadeiro e bom senhor do teu campo, que é meu coração**¹²²

A parábola do filho pródigo (Lc. 15,11ss) completa o sentido da metáfora. Ora, o livro se encerra, justamente, dizendo: “*eu, na adolescência, me despenquei para longe de ti e vaguei por demais afastado das sendas de tua estabilidade e fiz de mim mesmo uma 'região de miséria'*” (II, x, 18). A região onde o filho gastava prodigamente sua herança veio a sofrer uma grande miséria (egestatis), o que o levou a desejar a comida dos porcos, e depois a voltar a casa paterna. E em várias vezes no livro segundo, Agostinho fala em distanciamento em relação a Deus.

Em suma, à medida em que Agostinho em sua adolescência se afastava de Deus, ele corria dos jardins de D’Ele, para as selvas cheias de espinhos e cardos. Ou ainda, o seu coração tomado como um campo, perdia seu bom agricultor, e tornava-se, então, um deserto cheios de espinhos e cardos, uma região de miséria.

De onde vem que uma árvore um tanto selvagem, pouco cultivada, e mesmo sem saúde sirva exemplarmente de cenário para este delito que marca a queda de seu agente

121 “*et ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum*”.

122 “*pater, qualis crescerem tibi aut quam castus essem, dummodo essem disertus vel desertus potius a cultura tua, Deus, qui es unus, verus et bonus Dominus agri tui, cordis mei*”.

para longe da graça divina. Bem como será apropriado converter-se debaixo de uma figueira bem cultivada num jardim em Milão.

Especialmente simbólico, como vimos, era o fato de tratar-se de uma árvore, e Agostinho não pretende qualquer identificação da pereira com a árvore do conhecimento do bem e do mal. Mas, por que exatamente uma pereira? Ferrari propõe uma razão bíblica: não lhe teria passado despercebido o fato de peras não serem mencionadas na Bíblia¹²³. Mas esse argumento *lucus a non luncendo* é fraco¹²⁴. Neste ponto, Danuta Shanzer oferece um melhor argumento. Haveria, segundo a comentadora, uma razão na tradição romana para essa escolha: peras compareceriam àquela época em situações quase proverbiais como coisa de pouco valor, coisa barata. Muito semelhante ao nosso contemporâneo tupiniquim “a preço de banana”. O fundamento para este argumento se encontra, segundo Shanzer, numa carta a Horácio (*epist.* 1,7) e no fragmento do *De moribus manichaeorum* já citado anteriormente¹²⁵.

Primeiramente, no *De moribus*, seria muito mais estratégico para o argumento que o necessitado caído no caminho não pedisse alguma fruta sofisticada para restabelecer-se, mas, ao contrário, que ele pedisse uma fruta o mais comum possível, “*nada mais do que uma pera*”. Pois, assim, o costume maniqueu seria tão mais ridicularizado, quanto mais comum e barata fosse a iguaria pedida.

123 FERRARI, Leo. The Pear-Theft in Augustine's Confessions. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 16, n. 3-4, p. 233-242, 1970. p. 241.

124 Cf. SHANZER, Danuta. Pears before Swine: Augustine, Confessions 2.4.9. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v.42, n. 1, p. 45-55, 1996. p. 48.

125 *mor.* II, 18, 58: “*nam certa et manifesta crudelitas in vobis esse convincitur ex eodem ipso errore manans. Si quis enim per morbum corpore dissoluto, fessus ab itinere ac peste semianimis in via iaceat, nihil valens amplius quam utcumque verba proferre, cui prosit ad stringendum corpus pirum dari, teque transeuntem ut subvenias oret atque obsecret ut de arbore proxima, a qua nullo humano, nullo denique vero iure prohiberis, pomum afferas homini, post paululum nisi feceris morituro; tu vir christianus et sanctus transibis potius et hominem sic affectum precantemque deseres, ne arbor ploret dum fructus demitur et tu signaculi dissolutor ad poenas manichaeas destineris. O mores et innocentiam singularem!*”.

Quanto à carta de Horácio, ela trata da relação que há entre o doador e o destinatário da doação. O que Horácio tem a dizer a este respeito, ele o ilustra em quatro parábolas, das quais duas merecem menção. Primeiramente, a parábola da *pequena raposa*, que não interessa tanto para a compreensão direta do furto das peras, mas pelo fato de ser citada por Agostinho em seu *contra a mentira*¹²⁶, o que nos permite afirmar a familiaridade de Agostinho com a epístola em questão. A segunda parábola é a do *anfitrião calabrés*. Muito coincidentemente, entre os elementos desta parábola estão também peras, garotos e porcos. Este anfitrião oferece a seu convidado todas as peras que ele quiser tomar de uma árvore em seu quintal. O convidado agradece recusando, pois já está satisfeito. Mas, o anfitrião insiste, dizendo que não seria um pequeno presente para os seus garotos. O convidado diz não precisar dessa carga. O anfitrião completa: “*como quiseres, estas você deixará para os porcos comerem ainda hoje*”. O sentido da parábola é que o valor do presente é calculado pela necessidade de quem recebe e pelo valor do que é dado para quem o doa. No caso nem o convidado precisa das peras, nem o anfitrião lhes dá valor.

O que chama a nossa atenção para esta parábola é, justamente, o número de elementos comuns com o episódio do furto das peras (peras, garotos, porcos) em um texto com o qual Agostinho teve contato. Para o que interessa agora, isto é, compreender o porquê da opção por peras, Shanzer suspeita de uma figura proverbial da época: “*generoso como um calabrés com suas peras*”¹²⁷. Outros textos há também onde peras comparecem em diversas situações proverbiais como coisa abundante e silvestre. Por exemplo, em Plauto (*Poenulus* 2,38) “*caiam tão numerosos sobre a terra quanto peras*”; ou ainda em *Mostellaria* 559: “*tão fácil de vencer como raposas comendo peras*”¹²⁸. Desta forma, se uniriam no episódio do furto da peras uma referência à tradição cristã do furto de uma fruta,

126 c. *men.* 13,28: “*nec apud auctores tantum saecularium litterarum, ut apud Horatium, mus loquitur muri et mustela vulpeculae, ut per narrationem fictam ad id quod agitur verax significatio referatur*”.

127 SHANZER, D. *Ibidem*. p. 52.

128 *Id.*

cujas espécies não são ditas, com a tradição pagã, na qual a pera comparece em diversas situações proverbiais¹²⁹. Em síntese, Shanzer apresenta este esquema:

FIGURA 1 – Organograma das fontes culturais do episódio a respeito de frutos e peras
FONTE: SHANZER, Danuta. *Pears before Swine: Augustine, Confessions 2.4.9. R.E.A.*, Paris, v.42, n. 1, p. 45-55, 1996. p.53.

b.3) O agente, o momento e a finalidade: um adolescente segundo Catilina e Caco.

O “eu” que narra o episódio não se identifica mais com aquele “eu” que furtou as peras em sua adolescência: é importante distinguir o Agostinho narrado do Agostinho narrador. Aquele “eu” que roubara tem apenas, como o narrador nos lembra em três ocasiões, dezesseis anos de idade¹³⁰. Como não é coisa usual nas *Confissões* qualquer insistência sobre a idade, vale que nos atentemos a ela. Em primeiro lugar, é nesta idade

¹²⁹ SHANZER, D. *Ibidem*. p.53.

¹³⁰ *conf.* II, ii, 4; iii, 6; vi, 12.

em que, segundo a tradição antiga, começa a adolescência. Vale, portanto, o esforço de ver como Agostinho caracteriza esta idade do homem.

Ela é a terceira das sete idades do homem. A primeira fora a infância, cuja principal característica é a falta da palavra (infante é aquele que não fala) e da memória. Segue-se, após a infância, a puerícia, idade da meninice. Segundo a tradição antiga, ela se estendia até os dezesseis anos de idade, onde começaria a adolescência, a qual se estenderia, por sua vez, até os vinte e oito. Seguir-se-ia, então, a juventude até os quarenta e cinco etc. Segundo a tabela construída por Agostinho em sua *Verdadeira Religião*, é próprio da adolescência o desenvolvimento das capacidades reprodutivas¹³¹. Também é próprio da adolescência, como consta no comentário ao *Gênesis contra os Maniqueus*, o desenvolvimento da razão¹³². Ocorre, contudo, que na atual condição decaída do homem, este desenvolvimento simultâneo da razão e das capacidades reprodutivas não procede de maneira harmônica e pacífica. Ao contrário, a capacidade reprodutiva se desenvolve mais rápido do que a razão, e traz consigo o desejo sexual, o qual acaba por ofuscar a própria razão, ainda imatura, principalmente no que se refere ao discernimento do bem e do mal. Tal como ainda hoje, a adolescência sempre foi uma fase difícil de ser vivida; é mais do que uma fase de mudanças, é uma fase de perturbações, as quais só tendem a se agravar, quando os responsáveis pela educação do adolescente lhe soltam as rédeas para além do que permitiria a justa medida. Foi bem este o caso de Agostinho. Com efeito, a primeira metade do livro segundo se dedicara especialmente às desordens sexuais de Agostinho adolescente e à condescendência de seus pais para com seu comportamento desregrado.

131 *uera. rel.* XXVI, 48: “À infância sucede a adolescência. Nela, a natureza torna o homem capaz de procriar e tornar-se pai. À adolescência segue-se a juventude...” (*Huic succedit adolescentia, cui iam propagationem proles natura permittit, et patrem facit. Porro adolescentiam iuventus excipit*).

132 *Gn. adu. Man.* I, xxiv, 42: “Mas da adolescência em diante, quando a razão começa a prevalecer no homem, aos cinco sentidos achegam-se o conhecimento e a razão, com os quais o homem governa e administra a vida” (*Iamvero ab adolescentia et deinceps, ubi ratio iam incipit in homine praevalere, accedit quinque sensibus cognitio et actio, quibus vita regitur et administratur*).

Os primeiros três parágrafos condensam bem a dificuldade: “*outrora desejei ardentemente saciar-me de baixezas durante a minha adolescência e por vários e sombrios amores ousei tornar-me um campo abandonado*”¹³³; “*exalavam-se vapores do lodo da concupiscência da carne e do borbulhão da puberdade, e obnubilavam-me e ofuscavam-me o coração*”¹³⁴; “*quem poderia moderar a minha tribulação e tornar proveitosas as belezas fugazes das coisas inferiores, ..., a fim de que os turbilhões da minha idade rebentassem junto do leito conjugal..., segundo o que prescreve a tua Lei?*”¹³⁵

Fala-se primeiro de um “*borbulhão da puberdade*” e depois dos “*turbilhões da idade*”, mas em ambos os casos a adolescência é água fora de controle, sem medida certa. Vale a insistência sobre a metáfora, porque Agostinho associa com muita frequência em sua obra as sete idades do homem com os sete dias da Criação, não sendo difícil encontrar na descrição da adolescência feita nas *Confissões* alguma referência ao terceiro dia do relato da criação. Lembremos que no terceiro dia foi criado, justamente, o firmamento para as águas, separando-as da terra firme. Alegoricamente, Agostinho interpreta essa separação como o aparecimento da razão para o homem e, conjuntamente, da lei de Deus¹³⁶: a razão e a lei são a terra firme e, por conseguinte, segura onde rebentam as ondas das paixões e da libido.

133 *conf. II, i, 1*: “*exarsi enim aliquando satiari inferis in adulescentia, et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus*”.

134 *conf. II, ii, 2*: “*exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum*”.

135 *conf. II, ii, 3*: “*Quis mihi modularetur aerumnam meam et novissimarum rerum fugaces pulchritudines in usum verteret, ..., ut usque ad coniugale litus exaestuarent fluctus aetatis meae, ..., sicut praescribit lex tua*”.

136 *Gn. Adu. Man. I, xxv, 43*: “*No terceiro dia, no qual se dirige sua mente para produzir os frutos das boas obras, afasta-se do pecado e das ondas das tentações carnis, assim como a terra seca se separa das agitações do mar, para assim poder dizer: pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado*” (*Tertio die, quo mentem suam ad ferendos bonorum operum fructus, a labe et fluctibus tentationum carnalium, tamquam aridam terram a perturbationibus maris secernit, ut iam possit dicere: Mente servio legi Dei, carne autem legi peccati*).

A adolescência, em virtude de suas características próprias, acaba se tornando “*um momento simbólico do pecado original*”¹³⁷. Afinal, é com o advento da razão que o homem recebe propriamente o preceito da lei que a maior parte dos homens acaba por desobedecer, como vimos na citação da *Cidade de Deus*¹³⁸. Agostinho, como qualquer outro de seu gênero, também poderia escolher andar pelos caminhos seguros postos pela lei moral. Entretanto, a situação de nosso ladrãozinho de peras não é a de um rapaz com os pés em terra firme, isto é, de alguém capaz de se conduzir pela razão e pela lei. Como também não é este o caso do mais dos homens. Ao contrário, ele é lançado de um lado para outro pelas ondas de seus desejos, sem que seu coração pudesse discernir racionalmente o que deveria ser feito. Entre estes desejos nada o deleitava tanto quanto “*amar e ser amado*”¹³⁹.

A propósito, muito embora nunca tenha encontrado quem defendesse tal tese diretamente, há comentador do episódio que se dá ao trabalho de esclarecer o fato deste não se tratar de uma metáfora para o ato sexual¹⁴⁰. Afinal, Agostinho veio narrando até metade do livro segundo os problemas de lidar com sua sexualidade, mas tudo de forma indireta. Esperava-se, por isso, que na segunda metade, ele fosse exemplificar, contando-nos algo picante. É justo o contrário que se dá. O que se tem é o presente episódio. Provavelmente, em virtude de uma mentalidade cristã bem primitiva (primitiva o suficiente para ser criticada por Agostinho), mas ainda persistente, é que se deva essa crítica dirigida ao léu: insisti-se em identificar o pecado original, o furto do fruto proibido, com o ato sexual. Essa chave de leitura não funciona nem para o texto bíblico - quem nos garante é o próprio

137 DERYCKE, Hugues. Le vol des poires, parabole du péché originel. In: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* vol 88. p.346.

138 *ciu XXI,xvi, 18.*

139 *conf. II, ii, 2: “amare et amari”.*

140 Por exemplo, WILL, Garry. Augustine's Pears and the Nature of Sin. In: *Arion* Vol. 10, No. 1 (Spring - Summer, 2002), pp. 57-66. p. 57: “Some try to ease their letdown by teasing some convert sexual meaning out of pears”

Agostinho¹⁴¹-, tampouco serve para compreender o livro segundo das *Confissões*: é fundamental para o que se discute no episódio que ele tenha feito o delito de modo completamente gratuito, que nada o atraia para o crime. Seria difícil sustentar o mesmo para o caso de uma relação sexual.

Voltando à expressão “*amar e ser amado*”, Courcelle, que acredita encontrar no nome de Catilina o fio condutor para bem compreender o episódio, sublinha como esta sentença, além de ter a felicidade de resumir em uma fórmula breve todas as desordens de uma sexualidade sem freio, tão própria a adolescentes, é também uma citação de Cícero, de suas *Catilinárias*. Na verdade, essa mesma expressão é usada por Cícero para descrever os maus costumes dos jovens conjurados de Catilina¹⁴².

Segundo Courcelle, ainda que a comparação com Catilina se dê de nominalmente apenas no parágrafo décimo primeiro, ela já está presente na própria narração do episódio: algumas das expressões usadas por Agostinho tanto para se caracterizar, como para caracterizar o seu grupo de amigos e o próprio delito são, na verdade, citações de textos sobre Catilina e sua conjuração, em especial a *Conjuração de Catilina* de Salústio. Deste modo, em nenhum momento do texto se perderia, essa é a tese de Courcelle, a referência ao maior crime da história romana¹⁴³.

Construir o relato sobre seu pecadilho à sombra dos relatos deste crime é, a um só tempo, uma estratégia para corroborar a importância do que é narrado, utilizando-se para isso do solo cultural pagão. Além do que, é uma forma também de aumentar a virtude

141 Gn. *litt.* XI, xli, 57: “*Visum est et quibusdam, duos illos primos homines nuptias suas fuisse furatos, et ante mixtos esse concubitu, quam eos qui creaverat copulasset; quam rem nomine ligni fuisse significatam, unde prohibiti erant, donec opportuno tempore iungerentur. Quasi vero in ea aetate facti esse credendi sunt, ut exspectanda esset maturitas pubertatis; aut non illud tunc legitimum esset, cum primum fieri potuisset, cum autem non potuisset, non utique fieret: nisi forte sponsa erat a patre tradenda, et exspectanda erat votorum solemnitas, et convivii celebritas, et dotis aestimatio, et conscriptio tabularum. Ridiculum istud est; praeter quod a rerum gestarum proprietate discedit, quam suscepimus asserendam, et quantum Deus donare voluit asseruimus*”.

142 CÍCERO, *In Catilinam*, II, 5, 11.

143 COURCELLE, Pierre. Le jeune Augustin second Catilina. In: *Revue des Études Anciennes*, Paris, v. 73, p. 140-150, 1971. p.142-144.

provocativa do texto, a qual já não era pequena: se já nos causa espécie ver tamanha importância dedicada a uma simples traquinagem adolescente, o que não sentiria um de seus contemporâneos ao ver o pior crime de sua história servindo de pano de fundo para narrá-la?

Como se poderá observar, a comparação será sempre negativa para o grupo de jovens ladrões de peras. Nada mais natural que o seja assim, quando se considera o efeito retórico que se pretende com a comparação. Segundo Cícero, um dos lugares sobre os quais se pode apoiar um discurso que pretenda mover o público ao ódio e à aversão a alguém ou a algo, é a comparação. Ele diz: *“por meio do qual comparamos o crime em questão com outros reconhecidos como tais, e, por meio da confrontação, mostramos quão mais atroz e indigno é aquele que se debate”*¹⁴⁴

Catilina é uma figura recorrente nos textos de Agostinho, quando se debate a natureza do vício. Não se trata nem da primeira, muito menos da última vez que Agostinho recorre a Catilina como modelo exemplar de homem viciado. Ele é citado já nos diálogos de Cassicíaco, no *Contra Acadêmicos*, para ser mais preciso. Neste diálogo, ele aparece, quando Agostinho faz uma experiência de pensamento com o intuito de refutar a doutrina prática dos cétricos. Como é sabido, para os cétricos não é possível distinguir cabalmente uma asserção verdadeira de outra falsa, donde, para se evitar o erro, deva-se suspender o juízo, e agir segundo a verossimilhança. Agostinho se pergunta, então, sobre a possibilidade de que alguém se defendesse de uma acusação qualquer dizendo que não errara, porque não dera seu assentimento, mas agira apenas conforme lhe parecia melhor (algo como Eichmann dizendo ter agido em obediência ao imperativo categórico¹⁴⁵). Catilina comparece nessa situação para indicar como é possível induzir pessoas a que ajam desta forma:

¹⁴⁴ CÍCERO, *Da invenção* I, lvi, 104.

¹⁴⁵ ARENDT, Hannah. *Eichmannem Jerusalém*. Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p.153.

...não dei meu assentimento e portanto não errei. Como não fazer o que me pareceu provável? Os que pensam que não se pode persuadir tais crimes [*homicídios, parricídios, sacrilégios etc*] em nome da probabilidade, leiam o discurso de Catilina no qual aconselham o parricídio da pátria, crime que resume todos os crimes¹⁴⁶.

O discurso de Catilina a seus conjurados, tal como Salústio o narra (*De coniuratione Catilinae*, XX) é fundamental para nós, em virtude do paralelo que se pode estabelecer com nosso texto. Com efeito, Catilina e seu bando planejavam contra a República obrigados a isso, segundo o tal discurso, pela miséria ou pobreza. O termo latino é *inopia*. A *inopia* comparecerá em diversos momentos, que na sequência citamos, como motivo para o crime. Ora, no proêmio, Agostinho era mais condescendente com o ladrão que roubava por causa da *inopia*, ou melhor, ele a compreendia como motivo para o crime: “Com efeito, qual ladrão suporta de bom ânimo a outro ladrão? Nem mesmo um que fosse rico o suportaria de alguém impelido pela pobreza (*inopia*)”¹⁴⁷. Vejamos o tema no texto de Salústio:

Mas, para nós, dentro de casa fica a miséria (*inopia*) e fora dela, as dívidas, as adversidades e um futuro bem mais sombrio; enfim, o que nos resta além de uma vida miserável? Por que não acordais? Ei-la, eis aquela que tanto desejastes: a liberdade; e com ela as riquezas, as dignidades, a glória estão diante de vossos olhos; a fortuna ofereceu todas essas recompensas aos vencedores. O empreendimento, a ocasião, os perigos, a necessidade (*egestas*), os magníficos espólios de guerra hão de vos entusiasmar mais que esse meu discurso...(Catilina encerra o discurso). Ouvidas tais palavras, esses homens, que tinham em abundância todas as más qualidades (*quibus mala abunde omnia erant*)...¹⁴⁸.

Em outro lugar se diz:

Assim que seus objetivos [*os de Catilina*] foram suficientemente esclarecidos, convoca para uma reunião todos aqueles que se encontravam na pior indigência e que eram dotados de muita coragem. (...) Havia também um bom número de nobres que participavam um pouco mais

146 *acad.* III, xvi, 36: “Nihil consensi, et ideo non erravi. Quomodo autem non facerem quod probabile visum est? Qui autem non putant ista probabiliter posse persuaderi, legant orationem Catilinae, qua patriae parricidium, quo uno continentur omnia scelera, persuasit”.

147 *conf.* II, iv, 9.

148 SALÚSTIO, *De coniuratione Catilinae*, XXI

discretamente desse plano, incentivados mais pela esperança do poder que pela pobreza (*inopia*) ou por qualquer outra necessidade¹⁴⁹.

O mesmo se diz de um certo Cneu Pisão, que era “*jovem nobre, de incrível coragem, arruinado, ..., a quem a indigência (inopia) e os maus costumes davam força para subverter a ordem da república*¹⁵⁰”.

Outro motivo na narração que aproxima o crime de Agostinho ao o de Catilina é o momento em que ele foi cometido: ambos ocorreram em *nocte intempesta*, isto é, “*na calada da noite*”. Também segundo os preceitos retóricos, o tempo e o lugar devem ser convenientes para o crime, de modo a tornar a narração mais verossímil¹⁵¹. No caso do episódio, o lugar do delito era especialmente conveniente em virtude de sua proximidade em relação à vinha de seus pais. Quanto ao momento (o tempo), a noturnidade também é favorável ao crime.

Ora, a *calada da noite (nocte intempesta)* é aquele momento, no qual os “*cidadãos de bem*” já se encontram no conforto de suas casas e dormem¹⁵². E, por isso mesmo, a calada da noite é um momento oportuno para que ocorram os crimes. É curioso pensar como aqueles jovens conseguiram fazer tanta coisa em uma hora já assim tão adiantada. A esse respeito há uma bela gravura do episódio feita por Pierre-Jean Mariette (1694-1774) em um frontispício do livro segundo, na qual a escuridão da calada da noite é iluminada por um luar distante. A gravura ilustra “*maravilhosamente a ideia agostiniana dos prazeres na cumplicidade no mal*”¹⁵³.

149 SALÚSTIO, *Ibdem*. XVII.

150 SALÚSTIO, *Ibdem*. XVIII, 4.

151 CÍCERO, *Ibdem*, p. I, xvi, 38 e 39.

152 COURCELLE, Pierre. Le jeune Augustin second Catilina. p. 145.

153 COURCELLE, Jeanne; COURCELLE, Pierre. *Iconographie de saint Augustin*. Les cycles du XVI^e et du XVII^e siècle. p. 145.

FIGURA 2: O furto das peras
FONTE: MARIETTE, Pierre-Jean.

Ademais, Agostinho e Catilina são comparáveis, porque o crime que cometem é, segundo as aparências, sem motivação. Salústio diz a seu respeito, e este é o fragmento da *De coniuratione Catilinae* citado por Agostinho no parágrafo décimo primeiro do livro segundo:

Se o momento não lhe apresentava um pretexto para praticar o mal, nem por isso deixava de perseguir e oprimir inocentes e culpados; e, naturalmente para impedir que seus braços e seu coração não se entorpecessem na ociosidade, ele preferia praticar sem motivos atos de maldade e crueldade¹⁵⁴.

Como dissemos, a comparação visa mostrar Agostinho como pior que Catilina. Onde, Agostinho se esforça em advogar em favor de Catilina: seus crimes não eram de fato gratuitos, mas ele o fazia seja para que “seus braços e seu coração não se entorpecessem na ociosidade”, seja para “a fim de obter, tendo a cidade capturada pela prática dos crimes, as honras, poderes e riquezas, e carecer-se de medo da lei ou de dificuldades em virtude da “pobreza do patrimônio de sua família, ou pela consciência de seus crimes”¹⁵⁵.

154 SALÚSTIO, *Ibidem*. XVI, 3.

Não é só de Catilina que Agostinho sai em defesa quando se trata de uma acusação de mal gratuito. Ele defende também a Caco desta mesma acusação. Trata-se de uma figura mitológica retirada do canto oitavo da *Eneida*¹⁵⁶ para ser citada no livro décimo nono da *Cidade de Deus*. Vejamos como Agostinho o descreve:

Imaginemos alguém descrito com as pinceladas da fábula e dos poetas. Talvez por causa da invariável ferocidade, a chamá-lo homem preferiram chamá-lo semi-homem. Seu reino seria a solidão espantosa de antro deserto e tão enorme sua malícia, que recebeu o nome grego de *Kakós* (mau). Sem esposa com quem ter conversas amorosas, nem filhos pequeninos que lhe alegrassem os dias, nem maiores a quem mandasse. Não gozava da conversa de nenhum amigo, nem mesmo de Vulcano, seu pai, mas ao menos era feliz que ele, porque não gerou outro monstro semelhante¹⁵⁷. Longe de dar o que quer que fosse a quem quer que fosse, roubava os demais, quando e quanto podia e queria. Contudo, em seu antro solitário, cujo chão, segundo o poeta, estava sempre regado de sangue, somente ansiava pela paz, repouso sem transtorno e sem turbações de violência e medo. (...) Embora inumano e fero, velava, inumana e ferozmente, pela paz de sua vida e saúde. Não era cruel por desejo de fazer mal, mas por necessidade de viver. Mas caco não existiu ou, o que é mais crível, não foi tal qual o poeta o pinta, porque, se não alargasse tanto a mão em acusá-lo, seriam poucos os louvores de Hércules¹⁵⁸.

Ora, Caco ocupa aqui o lugar que é em muitos outros textos o de Catilina, isto é, o de um exemplar de um mal *aparentemente* gratuito, e deve-se matizar o “aparentemente”.

155 Cf. *conf. II, v, 11*: “*Nam et de quo dictum est vaecordi et nimis crudeli homine, quod gratuito potius malus atque crudelis erat; praedicta est tamen causa: Ne per otium, inquit, torpesceret manus aut animus. Quaere id quoque? Cur ita? Ut scilicet illa exercitatione scelerum capta urbe honores, imperia, divitias assequeretur et careret metu legum et difficultate rerum propter inopiam rei familiaris et conscientiam scelerum. Nec ipse igitur Catilina amavit facinora sua, sed utique aliud, cuius causa illa faciebat.*”

156 VIRGÍLIO. *Eneida* VIII, 191ss (Trad.: Odorico Mendes):

Era a espelunca do semi-homem Caco
Monstro Imano; e, em recente morticínio
Sempre o chão tépido, aos portais soberbos
De homens saniosas lívidas cabeças
Fixas pendiam. De Vulcano Filho,
Túrbidos fogos vomitados, a enorme
Corpulência movia.

(...)

Caco, inferne e brutal, que não se abstinha
Do mor flagício ou dolo,

157 Impossível não recordar aqui o capítulo final das *Memórias Póstumas de Brás Cubas* de Machado de Assis, o seu pequeno saldo a sair da vida: “*Não tive filhos, não transmiti a nenhuma criatura o legado da nossa miséria.*”.

Pois, é só na aparência que se encontra a gratuidade. Quando se analisa profundamente as motivações, sempre se encontra alguma. Este será o tema da arguição. Será, pois, necessário investigar o furto das peras, para nele encontrar alguma motivação. De qualquer modo, já se tem um bom motivo para “carregar nas tintas” quando se descreve a maldade do jovem ladrão de peras: tal como o poeta deveria acusar largamente, para assim melhor louvar Hércules por seu feito; tanto mais, Agostinho tem motivos para acusar-se largamente, para melhor louvar aquele que o salva e perdoa. Se até mesmo ele, que fora capaz de praticar o mal sem causa, foi salvo e remido por Deus, o que Deus não poderia fazer?¹⁵⁹ Aos poucos o valor metodológico da humildade na *Confissões* vai se tornando mais claro.

158 *ciu.* XIX, xii, 2: “*Sed faciamus aliquem, qualem canit poetica et fabulosa narratio, quem fortasse propter ipsam insociabilem feritatem semihominem quam hominem dicere maluerunt. Quamvis ergo huius regnum dirae speluncae fuerit solitudo tamque malitia singularis, ut ex hac ei nomen inventum sit (Graece namque "malus" dicitur, quod ille vocabatur), nulla coniux ei blandum ferret referretque sermonem, nullis filiis vel alluderet parvulis vel grandiusculis imperaret, nullo amici colloquio frueretur, nec Vulcani patris, quo vel hinc tantum non parum felicius fuit, quia tale monstrum ipse non genuit; nihil cuiquam daret, sed a quo posset quidquid vellet et quando posset quem vellet auferret: tamen in ipsa sua spelunca solitaria, cuius, ut describitur, semper recenti caede tepebat humus, nihil aliud quam pacem volebat, in qua nemo illi molestus esset, nec eius quietem vis ullius terrorve turbaret. (...) et quamvis immanis ac ferox paci tamen suae vitae ac salutis immaniter ac ferociter consuleba. (...) forte non nocendi cupiditate, sed vivendi necessitate saeviebat. Verum iste non fuerit vel, quod magis credendum est, non talis fuerit, qualis poetica vanitate describitur; nisi enim nimis accusaretur Cacus, parum Hercules laudaretur.*”

159 Cf. *conf.* II, 15: “*Amar-te-ei, Senhor, (...) porque me perdoaste tantas obras más e infames. (...) À tua graça também devo também não ter cometido todos os males que não cometi: que podia não ter feito eu, que amei até o crime gratuito.*” (*Diligam te, Domine, ..., quoniam tanta dimisisti mihi mala et nefaria opera mea. (...) Gratiae tuae deputo et quaecumque non feci mala: quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amavi? Et omnia mihi dimissa esse fateor, et quae mea sponte feci mala et quae, te duce, non feci.*)

c) a arguição (confirmação e refutação) e epílogos: uma partição à guisa de confirmação.

O comentário à arguição do episódio não se estenderá o tanto que se estendeu o comentário à narrativa. Porém, o único motivo para isso é o fato de que se dedicará todo o próximo capítulo da dissertação ao conteúdo filosófico deste trecho. Assim, por ora, contenta-nos uma apresentação da arguição do episódio do ponto de vista de sua *invenção retórica*. A invenção (*inuentio*) é uma das partes da retórica, tal como a disposição ou a elocução; na invenção faz-se “a cogitação das coisas verdadeiras e verossímeis que tornem *plausível a causa*”¹⁶⁰.

Em virtude de nosso argumento a respeito da invenção retórica tal como ela se dá na arguição do episódio, faz-se necessário mencionar um dos momentos da *disposição* que não mencionáramos anteriormente, a saber, a *partição* (*partitio*) ou *divisão* (*diuisio*). Omitimos-lhe quando se dividia o texto em seus momentos, pois fazíamos tendo como base uma divisão quadripartite do discurso, na qual a partição era compreendida como momento final da narração. De qualquer modo, a *partição* deve expor de maneira também breve e ordenada o assunto sobre o qual o discurso se aterá. Isto é, isola-se um ou alguns problemas que se constituem a partir dos fatos narrados, para sobre eles se argumentar no restante do discurso. No presente episódio, a partição seria a parte final do parágrafo nono, onde, após narrado o delito, Agostinho aproveita para isolar o problema de sua finalidade e amplifica-o, a fim de mover os afetos de seu público.

Eis o meu coração, Deus, eis o meu coração, do qual tivestes misericórdia no fundo do abismo. Eis meu coração, e diga agora para ti o que ele desejava, a fim de que o mal fosse gratuito, e que minha malícia não tivesse outra causa senão a malícia. Era feio, e eu o amei. Amei perder-me, amei meu defeito, não algo que me prejudicava, mas

160 CÍCERO. *Da invenção* I, vii, 9.

amei o meu próprio defeito. Torpe alma saltando do teu firmamento para o seu próprio extermínio, não por desejar algo de maneira indecente, mas desejando ser indecente¹⁶¹.

E não há nada de insólito no procedimento de Agostinho. Já se mencionara anteriormente como a reação Russell a este momento de amplificação era inadequada: ele a citava como modelo de tudo que seguiria pelos sete capítulos seguintes do livro segundo. O que, como se apontou na mesma ocasião, é falso¹⁶². Seguir-se-á, na verdade um inquérito, a fim de se descobrir qual fora a finalidade do delito (se é que houve alguma). E, como acabamos de ver, essa amplificação dos próprios delitos que faz de quem acusa a si mesmo humilde, é estratégica para o posterior louvor de Deus.

Indo ao ponto, interessa mostrar na partição do episódio, como nela a apresentação da causa em questão se faz de forma incompleta, isto é, não se desenvolve a controvérsia até que se chegue a qualquer judicação a respeito. Ora, conforme rezam os preceitos da invenção, em toda causa há uma controvérsia entre posições opostas, o sim e o não, da qual nasce uma questão. Por exemplo, da acusação que imputa a alguém um crime qualquer (“fizeste”, diz o promotor) e da negação do delito (“Não fiz”), ou da alegação do direito de fazê-lo (“fiz por direito”) por parte do acusado, nasce uma questão: “*Acaso fez o que se lhe imputa?*” ou “*Acaso tinha o direito de fazê-lo?*”. Este conflito inicial das causas e a questão a que se chega pelo conflito das causas denomina-se de *constituição* (*constitutione*). Há alguns gêneros de constituição: a constituição pode ser de *conjectura*, quando a controvérsia é sobre um feito; pode ser de *definição*, quando o que está em causa diz respeito à denominação correta de algo; há uma constituição de *gênero*, quando a questão é sobre a qualidade, isto é, a natureza, da ação; e, por fim, pode-se ter uma

161 conf. II, iv, 9: “*Ecce cor meum, Deus, ecce cor meum, quod miseratus es in imo abyssi. Dicat tibi nunc ecce cor meum, quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens.*”

162 Ver página 21 dessa dissertação.

constituição de *transferência*, que é aquela na qual se alega dever transferir a culpa pela ação a outrem, ou alguma outra mudança¹⁶³.

Até este ponto não é difícil classificar a causa em jogo no episódio. A controvérsia inicial é “*desejou-se o mal de modo gratuito*” e “*não, algo foi amado do delito*”, de onde se extrai a questão: “*acaso algo foi amado no delito?*”. Trata-se, como se pode perceber, de uma *constituição de gênero*, afinal não se debate sobre se algo foi feito, ou como se deve denominá-lo, ou a quem transferi-lo, mas qual sua qualidade: foi ou não foi gratuito, é isto o que está em jogo.

Todavia, uma vez que se conhece a constituição de uma causa, dever-se-ia apresentar uma razão, isto é, o ponto alegado em defesa que, caso refutado, não restaria mais qualquer controvérsia. O exemplo oferecido por Cícero é o de Orestes acusado de matricídio. Ele não o nega, mas alega tê-lo feito por direito, visto que ela havia antes matado seu pai, Agamenon (*fiz por direito, pois ela matou meu pai*). Contra a qual se põe a *refutação da razão*: dirá o acusador que o crime da mãe poderia ser punido sem o crime do matricídio. Tem-se, então, do conflito da razão apresentada e de sua refutação, a mais alta controvérsia, a qual se denomina de *judicação*: “*acaso teria sido correto a mãe ser morta por Orestes, quando ela matou seu pai?*”¹⁶⁴

Ora, falta à causa em questão no episódio, a fim de que sua apresentação fosse completa, uma razão, sua refutação e a judicação que nasce deste conflito. Todavia, não lhe falta até o final do episódio. Na verdade, aquilo que apresentamos como *arguição*, aquele inquérito sobre a finalidade que cumpriria a função da *confirmação* e da *refutação*, acaba por completar a função da partição, conduzindo a causa até uma possível judicação, a partir da qual caberia argumentar-se a favor ou contra.

163 CÍCERO. *Da invenção* I, viii, 10.

164 CÍCERO. *Da invenção* I, xiii, 18.

Contudo, o episódio não oferece essa argumentação; ao invés, corta-a passando diretamente ao epílogo. Onde se tem, a bem da verdade, uma partição à guisa de arguição. É preciso sublinhar este fato: Agostinho só desenvolve o tema até o limite de encontrar uma *judicação possível* para a causa:

Acaso agradou agir contra a lei ao menos por manha, pois não o poderia pela força, a fim de imitar, estando cativo, uma liberdade mutilada, fazendo impunemente o que não era lícito numa tenebrosa similitude da onipotência? Eis, aquele servo fugindo do seu senhor e perseguindo uma sombra. Ó podridão, ó monstro de vida e abismo de morte! Pode agradar o que não é lícito, não por nenhum outro motivo, senão porque não era lícito?¹⁶⁵

Sintetizando todo o movimento argumentativo da primeira parte do episódio, ter-se-ia o seguinte. Uma razão apresentada em favor da completa gratuidade do ato: não houvera o menor ganho próprio, ou beleza alguma no ato para que se deleitasse nela a vontade. Uma refutação é apresentada: todo aquele que age mal, imita, ainda que perversamente, a Deus, logo a intenção fosse ser semelhante a Deus. Tem-se a judicação: “*Acaso agradou agir contra lei ao menos por manha...?*”. Este seria, enfim, o momento de se iniciar uma argumentação. O que se tem, no entanto, é mais um trecho de amplificação retórica. E, logo em seguida, a retomada da questão central do episódio (se é possível desejar o mal gratuitamente, por si mesmo), como se a possibilidade levantada para a explicação não fosse mais considerada. Ou, então, como se desejar imitar a onipotência deste modo equivalesse, no fim das contas, a desejar o mal gratuitamente. De qualquer modo, passa-se, então, ao epílogo.

165 conf. II, vi, 14: “*An libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut mancam libertatem captivus imitarer faciendo impune quod non liceret tenebrosa omnipotentiae similitudine? Ecce est ille servus fugiens dominum suum et consecutus umbram. O putredo, o monstrum vitae et mortis profunditas! Potuitne libere quod non licebat, non ob aliud, nisi quia non licebat?*”

Sublinha-se com muita frequência o corte abrupto que encerra o livro e a segunda parte do episódio. Porém, o mesmo se dá na primeira parte. Não se tem no encerramento do parágrafo décimo quarto senão um par de questões, aparentemente, sem resposta.

Algumas questões devem ser levantadas: por que Agostinho não afirma ter sido este seu desejo? Trata-se de uma pergunta retórica, ou ele de fato exita em afirmá-lo? E de nossa parte, por que, então, tomar o trecho do parágrafo décimo ao décimo quarto como uma arguição, ao invés de uma partição, e deixar o episódio sem argumentação?

Agostinho, que nega que o mal tenha sido desejado gratuitamente quer por Catilina, quer pelo semi-homem Caco, não deve pretender seriamente defender que ele mesmo o tenha desejado deste modo. Por que, então, ele exita na afirmação? Pensamos que três seriam as possíveis explicações, não excludentes entre si. Em primeiro lugar, talvez seja o caso de se pensar, uma vez mais, aquele valor metodológico da *humildade* nas *Confissões*. Poder-se-ia, então, pensar no paralelo entre o episódio-tema, e aquele do livro sexto, no qual Agostinho encontra-se com um mendigo bêbado, e todo o exercício é mostrar como ele mesmo era ainda mais infeliz do que este. Outra hipótese seria pensar que Agostinho não pretenda explicar o episódio, ou melhor, seria sua intenção manter a tensão e manter em suspenso as possíveis motivações para seu pecadilho. Por fim, pode-se considerar que o pecadilho adolescente de Agostinho é tratado à guisa de pecado primal (como se presentificasse na vida deste indivíduo o pecado original de sua espécie). Quem sabe Agostinho tenha realmente alguma dúvida sobre a natureza deste tipo de pecado, que não é, de fato, semelhante aos demais.

Quanto ao tratamento deste trecho do episódio como *arguição*, e não como a sua partição, justifica-se, quando se considera que por trás da aparência de aporia, o autor deixou todas as pistas necessárias para a solução. Ou ainda, porque por vezes todo o trabalho do filósofo consiste apenas em dar a uma questão trivial uma formulação mais exata, e não em respondê-la. É possível também que este seja o caso do episódio. O que

nos remete, uma vez mais, à noção de exercício filosófico. Quem sabe o objetivo do exercício fosse mais modificar aquele que o pratica, do que propriamente explicar o delito. Ademais, esse tipo de situação, digamos, aporética, não é rara na obra de Agostinho, como observa Moacyr Novaes:

Além disso, o leitor de Agostinho não raro depara com erros e fracassos meticulosamente construídos. Quando esperamos a irrupção da solução para um problema, descobrimos que é possível finalmente divisar apenas a magnitude do mesmo problema. Deste modo, a conclusão de uma obra convida a investigação, ou simplesmente a recomeçar o livro, para seguir o rastro dos “erros” cometidos em suas primeiras páginas, refazendo os passos à luz do conjunto do trajeto já percorrido¹⁶⁶.

Também a esse respeito, alguns comentadores¹⁶⁷ chamam a atenção para o fato de como o episódio se constrói como um *circunlóquio*: gira-se em torno do tema principal, vendo-o de vários pontos de vista, algo semelhante ao que se fará no livro décimo primeiro quanto ao problema do tempo. Marrou, falando a respeito da importância do exercício filosófico como método de descoberta e exposição, anota a seguinte passagem dos *Solilóquios* como síntese do próprio método¹⁶⁸:

Tu pedes uma coisa que ninguém pode ver senão tiver muita limpidez de mente e para cuja visão estás pouco exercitado. Aliás, não fazemos outra coisa, com todos esses rodeios (*circuitus*), senão fazer com que te exercites para estar apto a vê-la¹⁶⁹.

166 NOVAES FILIHO, Moacyr A. *A razão em exercício*, estudos sobre a filosofia de Agostinho, p. 17.

167 CAPITANI, F. Il libro II delle confessioni. In: PIZZOLATO, L. F.; GIANCARLO, C.; CAPITANI, F. “*Le Confessioni*” di Agostino d’ippona. Palermo: edizioni “augustinus”, 1984. p. 116. Ver também: SINISCALCO, Paolo. Commento al libro II. In: SANT’AGOSTINO. *Confessioni*. Trad: CHIARINI, Gioacchino. Italia: Fondazione Lorenzo Valla e Arnoldo Mondadori Editore, 2007. p. 188

168 MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin e la fin de la culture antique*. Paris: De Boccard, 1958, p308s.

169 sol. II, xx, 34: “*hoc quaeris quod videre nisi mundissimus non potest, et ad cuius rei visionem parum es exercitatus; neque nunc per istos circuitus aliud quam exercitationem tuam, ut illud videre sis idoneus*”.

d) O segundo bloco narrativo e argumentativo do episódio.

Como compreender, por fim, aquele excuro final do episódio? Há algo de inquietante nos parágrafos finais do livro segundo, a saber, o dezesseis, o dezessete e o dezoito: ocorre que o livro segundo parecia encerrado no parágrafo quinze. O dezesseis, por assim dizer, "reabre um caso encerrado", que continuará agora sem nova solução, visto que o dezoito fecha o livro com um aparente abandono da questão.

Em primeiro lugar, vejamos por que seria possível considerar o livro segundo como encerrado pelo parágrafo quinze, e os parágrafos finais como uma digressão, quem sabe infeliz, anexada ao livro. Há, ao menos, duas razões para se pensar assim. A primeira, e mais forte, consiste em se verificar que o objetivo programado para o livro em seu proêmio é cumprido exatamente no décimo quinto parágrafo. Com efeito, o livro planejava um exercício mnemônico (*"Recordari uolo"*), cuja finalidade era despertar o amor a Deus (*"... ut amem te, Deus meus"*). Pois bem, o parágrafo décimo quinto se abre proclamando o amor a Deus que surge, justamente, em função deste exercício: *"Que retribuerei ao Senhor, por minha memória recordar estas coisas e a minha alma não temer por isso? Amar-te-ei (diligam te), Senhor, e dar-te-ei graças e confessarei o teu nome..."*¹⁷⁰. Ora, se o escopo posto era despertar o amor a Deus, então, como vimos, o exercício poderia-se considerar encerrado aqui.

Ademais, a análise do episódio também parecia encerrada com o quatorze: em sua soberba, o jovem infrator desejava imitar a onipotência divina, isso através da desobediência à sua lei: desobedecendo a lei, ter-se-ia a falsa sensação de sobrepujar o próprio legislador. Era nessa falsa sensação que se encontrava o prazer de nosso jovem. De modo que não

170 *"Quid retribuam domino quod recolit haec memoria mea et anima mea non metuit inde? diligam te, domine, et gratias agam et confitear nomini tuo"*

faltaria nada, quer ao livro em si quer ao episódio, para se considerar a análise como encerrada.

Porquanto, se faz necessário um esforço para tentar encontrar qual o lugar dos parágrafos finais na estrutura argumentativa das *Confissões*.

Ora, mesmo aceitando que este trecho tenha a aparência de uma digressão, deve-se lembrar, todavia, que este exercício mnemônico e *público* não tinha apenas a intenção de despertar o amor deste que o faz a Deus. Mas, uma outra intenção também fora anunciada, quando no parágrafo quinto, o próprio Agostinho se questiona sobre a utilidade deste exercício para seu público leitor: importava, então, chamar a atenção tanto de Agostinho como também de seus leitores, para o quão profundo é o abismo do qual o homem deve clamar a Deus¹⁷¹. A aparência de digressão pode, deste ponto de vista, adquirir um valor estratégico: a impressão de se estar diante de uma descoberta de última hora, algo que não tivesse dentro do planejado, mas que surpreenderia o próprio autor, contribui para a ideia de que o coração do homem é um abismo, do qual nem mesmo ele divisa o fundo¹⁷².

171 *conf.* II, iii, 5: “*Para quem narro estas coisas? Não para ti, meu Deus, mas diante de ti narro estas coisas ao meu gênero, o gênero humano, não importando quão pequena seja a sua parte que lhe cair estas minhas páginas. E isto, para quê? Evidentemente, a fim de que eu e aquele que lê estas coisas pensemos de quão profundo se deve clamar a ti.*” (*Cui narro haec? Neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. Et ut quid hoc? Ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te*).

172 Cf. *conf.* X, v, 7: “*És tu, na realidade, Senhor, que me julgas, porque, embora nenhum homem saiba o que há próprio do homem, a não ser o espírito do homem que está nele, todavia há alguma coisa no homem que nem o próprio espírito do homem, que nele está, conhece; mas tu, Senhor, que o fizeste, conheces todas as suas coisas.*” (*Tu enim, Domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est, tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum*). Ver também *en. Ps.* XLI, 13: “*Acreditais haver no homem tão grande profundidade que ele mesmo não sabe o que existe em si? Quanta profundidade tinha a fraqueza latente de Pedro, quando desconhecia o que o que se passava no seu íntimo e com temeridade prometia que haveria de morrer com o Senhor ou por ele! Que abismo! Este abismo, contudo era patente os olhos de Deus. Pois, Cristo lhe pronunciou o que ele mesmo ignorava*” (*Tantamne profunditatem creditis esse in homine, quae lateat ipsum hominem in quo est? Quanta profunditas infirmitatis latebat in Petro, quando quid in se ageretur intus nesciebat, et se moriturum cum Domino vel pro Domino temere promittebat 31! quanta abyssus erat! Quae tamen abyssus nuda erat oculis Dei. Nam hoc illi Christus praenuntiabat, quod in se ipse ignorabat*). A passagem se refere ao fato de Cristo ter predito a tríplice negação do apóstolo Pedro.

Além do mais, é preciso corrigir o que foi dito anteriormente acerca do pretensão encerramento da análise do episódio no parágrafo quatorze. Tal impressão é possível apenas se desconsiderarmos que, antes da apresentação do episódio, já constava a necessidade de uma análise do ato imoral em dois momentos. Afinal, é dito no parágrafo sétimo que o jovem Agostinho e seus coetâneos não praticavam suas maldades apenas pelo prazer que tinham nas ações, mas também pelo louvor que obtinham do grupo por meio de tais ações¹⁷³. Ora, o prazer que tinham nas ações foi o tema da reflexão entre os parágrafos nono e décimo quarto, onde, de fato, encerra-se essa parte. Contudo, faltaria, não fossem os parágrafos dezesseis e dezessete, a análise da necessidade de louvor que também acompanhava o ato imoral. E, portanto, a análise do episódio ficaria ainda mais inconclusa, não fossem estes parágrafos.

Em síntese: os três parágrafos finais do livro segundo, que aparecem como um apêndice à estrutura do livro, são, no entanto, estratégicos, quando se considera o escopo da *confissão pública de pecado*, e constituem parte necessária da análise pretendida no episódio do furto das peras.

* * *

Com o que foi dito, espera-se que se tenha demonstrado que o exercício de leitura do episódio do furto das peras seja mais do que pérolas de tempo lançadas aos porcos. Ao contrário, decifrar este texto é tarefa mui digna para um historiador da filosofia, mesmo que distante da obra mais de dezesseis séculos.

Uma última dificuldade antes de encerrarmos o presente capítulo: uma estratégia filosófica tão propícia a ser mal compreendida, não deveria ser previamente rejeitada em favor de um estilo mais direto de abordar o problema? Não se tem em vista aqui só os

¹⁷³ *conf. II, iii, 7: "E agradava fazê-las (as flagitia – as "maldades") não somente pelo desejo de fazê-las, mas também pelo desejo de louvor" (et licebat facere non solum libidine facti uerum etiam laudis).*

circunlóquios, mas muito especialmente a linguagem figurada da confissão. Ora, já se vão cinquenta páginas de um trabalho de decifração dos símbolos de um pequeno texto de não mais que nove parágrafos.

A esse respeito, e em primeiro lugar, deve-se lembrar o quão importante é para uma obra filosófica conciliar seu conteúdo à forma de expressá-lo. Não é claro que haja para uma obra de filosofia algo mais importante. Ora, as *Confissões* conseguem realizá-lo de modo muito particular. Mas, para percebê-lo, deve-se ter bem claro qual é o seu objetivo primordial. Ora, não era o objetivo primordial do livro segundo analisar o ato imoral, nem mesmo responder algo sobre a possibilidade do mal gratuito. Como temos insistido, seu objetivo era, sobretudo, conduzir seu público e a si mesmo, primeiro, a louvarem a Deus, depois (mas não menos importante) a conhecerem o próprio coração como um abismo. O furto das peras e a pergunta pelo mal gratuito não é senão uma ocasião para tanto.

Realmente não se tem aqui um texto fácil de se decifrar. E a dificuldade deriva, entre outras coisas, de sua linguagem, digamos, simbólica. Mas, “*o símbolo dá que pensar*”. Por isso, dedicou-se este primeiro capítulo à sua decifração, pois à medida em que se decifrava seus símbolos, suas estratégias, construía-se uma questão e já se pensava a respeito. Como ainda voltaremos a repetir: por vezes, a formulação de boas questões é todo o trabalho que o filósofo almeja.

Por fim, vale lembrar que as *Confissões* estão escritas em um registro não muito distante dos *diálogos platônicos*. Deve-se mesmo reconhecer que em um diálogo de Platão tudo faz pensar: o cenário onde se discute tem sua significação filosófica; os personagens não são escolhidos aleatoriamente. E é belo como, em geral, costura-se a discussão de uma questão filosófica com o concomitante elogio da própria pessoa de Sócrates e com sua defesa contra as acusações que veio a receber. Em alguns diálogos, a decifração destes elementos é mais importante para a devida compreensão do mesmo, do que o comentário

daquilo que é propriamente dito. É possível que todo o argumento se encontre na cena composta no diálogo, e não no que se debate.

Alguém que se propusesse a fazer uma leitura do *Hípias menor* de Platão ao modo da filosofia analítica e sem se atentar ao contexto do cenário, ao formalizar a linguagem de Sócrates daria muito provavelmente razão a Hípias: Sócrates argumenta com dolo e utiliza-se de argumentos, para dizer o mínimo, sutis. Uma outra leitura do texto é possível se se considera que Sócrates faz-se de Ulisses no diálogo contra Hípias. Afinal, era tese de Hípias que Aquiles deveria servir, por sua sinceridade, de modelo para a educação dos jovens. Sócrates desbanca-o não com argumentos, mas o fazendo passar por Aquiles, enquanto supera em espertezas o próprio Ulisses. O resultado do diálogo não é aquela aporia a que se chega, segundo a qual seria moralmente melhor aquele que mente consciente e intencionalmente do que aquele que mente inconscientemente e sem dolo¹⁷⁴. Antes, porém, a pessoa mesma de Sócrates aparece como novo modelo de educação para os Atenienses.

Mas é muito fácil deixar a chave de leitura escapar, perdendo-se o sentido do próprio diálogo. Por isso Platão deveria ter escrito em uma linguagem mais direta o que queria? Penso que não. Cumpre ao leitor a tarefa de aprender a ler o texto que tem diante dos olhos.

174 PLATÃO, *Hípias menor*. 376 c.

3. UM ESTUDO DO ATO IMORAL NO EPISÓDIO DO FURTO DAS PERAS

Os elementos do ato imoral e a (im)possibilidade de um que seja gratuito

“...et licebat facere non solum libidine facti uerum etiam laudis” (Conf. II, iii, 7)¹⁷⁵.

O episódio do furto das peras, como se viu, é sobretudo uma ocasião para se pensar o ato imoral. O objetivo do presente capítulo será acompanhar, através da leitura do próprio episódio, a reflexão que aí se faz. Em primeiro lugar, deve-se lembrar que, conforme apontado anteriormente¹⁷⁶, a epígrafe deste capítulo apresenta o programa da análise a ser realizada pelo episódio: há, com efeito, dois desejos desordenados (*libidines*) em ação no ato imoral (ou seriam dois aspectos de um único desejo desordenado?): há o *desejo de fazer o mal* (*libido facti flagitia*), em primeiro lugar; e, concomitante a este, há o *desejo de ser louvado* por isso (*libido laudis*). De forma respectiva, cada um dos blocos do episódio se ocupa com um destes dois desejos.

Como o que se propõe aqui é um exercício de leitura, acompanhar-se-á o mesmo fio condutor. Isto é, o presente capítulo também se subdividirá em dois grandes blocos de estudos sobre o ato imoral, e cada qual se dedicará, de modo especial, a um destes dois desejos desordenados.

Além disto, deve-se também considerar a presença daquela questão periclitante que acompanha todo o percurso do episódio: o delito noturno e adolescente de Agostinho fora, ou não, um exemplo de maldade gratuita? No primeiro bloco, em função desta questão, percebe-se com nitidez uma tensão constante entre dois movimentos que se entrelaçam: o primeiro se ocupa em apresentar um paradigma geral para se pensar o ato imoral (§10, 11 e

¹⁷⁵ “E agradava fazê-las (as *flagitia* – as “maldades”) não somente pelo desejo de fazê-las, mas também pelo desejo de louvor”.

¹⁷⁶ Ver p. 80ss especialmente 82 desta dissertação.

13); e, em meio a isso, tenta-se pôr o furto das peras em harmonia com o paradigma descrito (§12 e 14), sendo este o segundo movimento. Não é exatamente claro, entretanto, qual o sucesso deste segundo movimento; sabemos bem que a finalidade do delito tal como se apresenta gratuita, no limite, quebra o paradigma.

O segundo bloco constrói-se também sob a mesma tensão, mas isso se dá de forma ainda mais entrelaçada, de modo que não é conveniente subdividi-lo. Além disso, a solução que se apresenta nessa segunda parte do episódio parece conduzir o delito ao paradigma com um maior grau de convencimento. Não deixando de ser, todavia, desconcertante.

A leitura, uma vez mais, acompanha a tensão do próprio texto, no entanto com uma diferença importante: isola-se os dois movimentos, isto é, primeiro se investiga o paradigma, considerando aquele duplo desejo desordenado (em blocos individuais) que, como apontado, está em ação em todo ato imoral; depois, em um último bloco, considera-se a possibilidade de um ato imoral completamente gratuito.

A estes três blocos, um outro deve anteceder, a fim de preparar-lhes o caminho. Primeiramente, deve-se interrogar qual a validade do próprio programa proposto como fio condutor para a análise. Afinal, por que se deveria analisar o ato imoral a partir dos desejos desordenados que o compõem? Isso não é coisa óbvia. Ademais, tratando-se de uma análise filosófica do mal moral, parece, então, mais prudente que se interroge primeiro o problema mais geral do qual este não é senão uma espécie. Isto é, prudente seria interrogar antes o problema do mal enquanto tal. E, no fim das contas, nem se separa do episódio para fazê-lo, afinal seria mesmo necessário explicar por que as peras roubadas eram boas. Há também mais alguns elementos que aparecem no episódio, mas não diretamente relacionados com a análise do ato imoral, que se aproveita bem para completar o cenário no qual se pensa o ato imoral no episódio.

I – De onde vem o mal? (ou por que eram boas as peras roubadas).

O livro segundo se inicia com a proposta de uma espécie de exercício mnemônico (*"recordari uolo"*), cujo um dos objetivos é, segundo o autor, recompor a unidade de seu próprio ser, que fora antes retalhado no comércio com a multiplicidade. Comércio este que se fazia por aversão à unidade, ou melhor, ao próprio Deus e criador ¹⁷⁷. O plano é, em suas linhas mestras, afastar-se da multiplicidade criada, para concentrar-se na unidade criadora. Todavia, rascunhando-se, de modo tão rápido, o cenário para este exercício, e acentuando-se a contraposição entre unidade criadora e multiplicidade criada, pode-se chegar a uma interpretação muito pouco agostiniana do universo: afinal, como fora no comércio com a multiplicidade que ele se esvaía, pode-se ter a impressão de que a multiplicidade é por si mesma má; e que, portanto, deveria ser evitada a todo custo, para manter-se unido apenas com Deus e em Deus, que é a unidade. A multiplicidade não é, entretanto, má por si mesma, mas mau foi uso que o homem fez dela. De qualquer modo, a justa compressão do cenário no qual se apresenta o episódio tema pede, como adiantamos, uma compreensão mais adequada do problema do mal por Agostinho.

O problema do mal tal, como elaborado por Agostinho, pode ser expresso muito sucintamente: como se pode explicar a coexistência de um Deus, cuja a piedade pede que se tenha sempre no mais alto conceito¹⁷⁸, e do mal, especialmente sob a forma do sofrimento do justo? Deus não deveria, para que fosse digno dos conceitos superlativos de

177 *conf. II, i, 1: "recolens vias meas nequissimas in amaritudine recogitationis meae, ut tu dulcescas mihi, ..., et colligens me a dispersione, in qua frustatim discissus sum, dum ab uno te aversus in multa evanui"*.

178 *lib. arb. I, ii, 5: "De fato, ter acerca de Deus a melhor das opiniões é o mais verdadeiro começo da piedade" (optime namque de Deo existimare verissimum est pietatis exordium)*.

bondade e poder, ter criado um mundo melhor, no qual não houvesse espaço, ao menos não um tão vasto, para o mal?

O problema do mal é um daqueles que mais angustiou santo Agostinho, seja antes de sua conversão, quando adotou a solução maniqueísta, seja após, quando, sob à luz da fé católica, ele ensaiou, ..., fixar uma doutrina que permaneceria, em suas grandes linhas, a dos doutores escolásticos e singularmente a de santo Tomás¹⁷⁹.

De fato, as principais querelas intelectuais de sua carreira eclesiástica envolviam, ao menos como pano de fundo, o problema do mal. Pode-se citar os problemas da relação entre a graça e a liberdade, ou da relação entre livre-arbítrio do homem e a presciência divina, ou ainda os temas do pecado original, da predestinação¹⁸⁰, da ordem escondida, entre outros. Não deve espantar que Agostinho ainda concedesse, mesmo após sua conversão, tanto espaço em sua agenda filosófica ao problema do mal. Não se trata de um pessimismo exagerado sobre a condição humana. Pelo contrário, Agostinho é um pensador muito otimista. O fato é que o mal pede muita reflexão, pois, caso se considere, tal como Agostinho, que a filosofia tem como finalidade última a felicidade humana¹⁸¹, então percebe-se por que o filósofo não poderia deixar passar em branco seu maior empecilho. Sob certo aspecto, o mal é inclusive o maior desafio que se apresenta à razão. De fato, há muitos desafios que ultrapassam a nossa capacidade de compreensão; este é o caso do ser de Deus, por exemplo. No entanto, quando se concebe um Deus absoluto que, não obstante, relaciona-se e se interessa pelo mundo que criou, o problema do mal adquire uma importância radical: fosse Deus um ser completamente apartado, dentro de um mundo que sempre existiu e sem qualquer interesse pela vida e felicidade dos homens, então o problema do mal não lhe diria respeito diretamente. Mas quando se concebe um Deus

179 JOLIVET, Régis. *Le problème du mal d'après saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne et ses Fils, 1936. p. 9.

180 Id.

181 *ciu.* XIX, i, 3: "... Não há nenhum outro motivo para o homem filosofar, senão para ser feliz" (...nulla est homini causa philosophandi nisi ut beatus sit).

criador e próximo de sua criação, então o problema do mal lhe diz respeito diretamente. Daí o fato de ser tão urgente ao pensador cristão considerá-lo devidamente, ainda que não só os cristãos se ponham a questão. Na verdade, pagãos e cristãos, maniqueus e pelagianos¹⁸², antigos e contemporâneos, filósofos e poetas, todos concordam que o homem está sujeito a diversos tipos de misérias e sofrimentos, seja em seu próprio corpo, seja no convívio com seus semelhantes.

Dada a tarefa de se investigar uma solução para um problema filosófico específico, o primeiro passo, e em geral não o mais simples, é trabalhar a sua formulação, para que esta se dê em termos os mais claros possíveis. Por vezes, este é todo o trabalho que o filósofo pretende, ou que lhe é possível dar conta. O problema sobre o qual agora nos detemos não é uma exceção à regra. É preciso, pois, dar-lhe uma formulação precisa. Neste sentido, Agostinho é capaz de nos conduzir em uma fórmula lapidar e muito concisa ao centro do problema, ao menos, no modo como este lhe aparece: “*seria Deus o autor do mal?*”¹⁸³. Todavia, como mesmo uma fórmula assim tão breve é capaz de esconder muita filosofia, sua brevidade não dispensa o comentário. Os termos primeiros do problema são claros: trata-se de saber qual relação há entre Deus e o mal, supondo, na pior das hipóteses, uma relação Criador-criatura. Na pior das hipóteses, porque ela limitaria a bondade divina, na medida em que Deus não fez só bens, mas também males. Ou seja, ter-se-ia assim espaço para se pensar um Deus maligno, conceito cuja piedade recusa sobremaneira.

É possível aprofundar ainda mais a formulação do problema. Com efeito, pode-se reconhecer na fórmula “*seria Deus o autor do mal?*” o segundo termo do célebre dilema de Epicuro, o qual nos parece ser a mais precisa formulação filosófica que já se apresentou. Ou (i) Deus deseja eliminar o mal, mas não o pode, então ele não é onipotente. Ou (ii) ele é

182 JOLIVET, R. *Ibidem*. p. 44.

183 *lib. arb.* I, i, 1: “*Utrum Deus non sit auctor mali?*”

capaz de eliminá-lo, mas não o quer, então não é onibenevolente. Ou (iii) simplesmente o mal não existe. Em outros termos, a afirmação concomitante, tão trivial para o senso comum, da (i) onipotência divina e de (ii) de Sua onibenevolência não são consistentes com a afirmação conjunta da existência do mal¹⁸⁴.

A bem da verdade, temos aqui um trilema. São três os termos que se põem, e um deles deverá ser sacrificado, a fim de que uma solução final seja possível, pois, dada a força lógica do argumento, enquanto se mantiverem os três, não parece ser possível qualquer solução consistente. Curioso, entretanto, é que se leia o trilema, de forma muito sintomática, imediatamente como um dilema: como se, dado o apelo existencial do mal, não fosse possível optar por negar-lhe a existência; como se desde o princípio a opção fosse escolher entre sacrificar a onipotência ou a onibenevolência divina. Ainda que tenhamos nos afastado do texto de Agostinho, é exatamente nestes termos que ele formula a questão. Tendo, no entanto, muita clareza de se tratar ainda de um trilema:

. ..como acontece que, tomando Deus o cuidado das coisas humanas, haja tanta perversidade nos assuntos dos homens, espalhada a tal ponto que não parece dever atribuir-se à administração divina, nem mesmo à de um escravo, se lhe fosse dado um tão grande poder. Por isso é admissível que aqueles que estão atentos a estas coisas sejam necessariamente levados a acreditar que a providência divina não chega a estes pormenores mais recônditos e ínfimos, ou que, certamente, todos os males derivam da vontade de Deus. As duas coisas são ímpias, mas mais a última¹⁸⁵.

184 MATTHEWS, Gareth. *Santo Agostinho*. Trad. CABRAL, Álvaro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. p. 162.

185 ord. I, i, 1: *"quam quomodo fiat ut et Deus humana curet, et tanta in humanis rebus perversitas usquequaque diffusa sit, ut non divinae, sed ne servili quidem cuipiam procurationi, si ei tanta potestas daretur, tribuenda esse videatur. Quamobrem illud quasi necessarium iis quibus talia sunt curae, credendum dimittitur; aut divinam providentiam non usque in haec ultima et ima pertendi, aut certe mala omnia Dei voluntate committi. Utrumque impium, sed magis posterius. Quamquam enim desertum Deo quidquam credere, cum imperitissimum, tum etiam periculosissimum animo sit; tamen in ipsis hominibus nemo quemquam non potuisse aliquid criminatus est: negligentiae vero vituperatio multo est quam malitiae crudelitatisque purgatior. Itaque velut compellitur ratio tenere non immemor pietatis, aut ista terrena non posse a divinis administrari, aut negligi atque contemni potius quam ita gubernari, ut omnis de Deo sit mitis atque inculpanda conquestio"*.

De modo que, muitos preferem acreditar em um Deus limitado, isto é, optam por negar-lhe a onipotência. Platão, por exemplo, preferiu limitar o campo de ação da providência divina, justamente, para não lhe imputar tão grande número de males que abundam na vida do homem:

Deus, uma vez que é bom, não poderia ser a causa de tudo, como diz a maioria das pessoas, mas causa apenas de um pequeno número das coisas que acontecem aos homens, e sem culpa do maior número delas. Com efeito, os nossos bens são muito menos do que os males, e se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o deus¹⁸⁶.

Mas há também quem postule a outra tese, a de um Deus mau. Este é o caso, por exemplo, de Lactâncio, quando propunha que “*Deus pode suprimir os maus, ele não o quer*”¹⁸⁷.

O problema é, portanto, muito mais agudo para o bispo de Hipona do que o é para estes outros pensadores, afinal não lhe é uma opção apelar para nenhuma das duas teses ímpias. Mas não só por serem ímpias: algo há de contraintuitivo em conceber um deus que seja limitado ou, ainda mais, maligno. Tudo se passa como se a razão se visse obrigada, bem a contragosto, a aceitar a limitação de Deus, para não cair em uma inconsistência lógica, da qual não sabe como escapar. O problema do mal será para Agostinho uma excelente oportunidade, então, para apontar a fé como a razão madura: a fé põe o desafio, a razão investiga-o¹⁸⁸. E, de fato, é possível uma solução racional e piedosa, desde que se considere o problema como um trilema, e que se aceite a trabalhar com o seu terceiro termo: a existência do mal.

186 PLATÃO, *A República*. 379 c.

187 LACTÂNCIO. *De ira dei* 13,22. Apud: BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle. *Ordre caché*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004. p. 236.

188 Sobre a relação entre a fé e a razão em Agostinho ver: GILSON, Étienne. *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*. Trad.: AYOUB, Cristiane N. Abbud. São Paulo: discurso editorial, 2006. Parte I, cap.I: primeiro grau: a fé. NOVAES, Moacyr. *A razão em exercício*. cap. 2: Fé e Razão.

Em primeiro lugar, tomada essa decisão, é preciso considerar quais são as possibilidades que se oferecem à reflexão: quais seriam as possíveis soluções? Ao menos, duas se oferecem. Primeiramente, é possível propor de modo razoável a existência de um princípio eterno concorrente a Deus, porém maligno, o qual seria, então, a causa de todo o mal. Deste modo, a existência do mal é radicalizada e substancializada. Por fim, restaria ainda a opção contrária: negar a existência do mal.

Vejamos a primeira opção: se o mal deriva de um outro princípio que não seja Deus, então Ele não possuiria responsabilidade sobre a sua existência. Poder-se-ia, então, manter Deus no mais alto conceito, salvaguardando, assim, sua bondade e seu poder. Essa é a essência da solução maniqueísta, e, convenhamos, há um grau de razoabilidade na doutrina de Mani. Afinal “*o mal não pode resultar senão do mal. Logo, se o mal existe – e como o negar? - é preciso admitir, face ao princípio do bem, um princípio radicalmente mal*”¹⁸⁹. Vale lembrar que Agostinho, mesmo ainda muito moço, já se via bastante angustiado com o problema do mal, e, como não conseguisse encontrar qualquer solução minimamente aceitável, acabou atraído pela solução que lhe ofereciam os maniqueus¹⁹⁰, o que fez com que aderisse oficialmente a esta seita durante nove anos de sua vida.

Todavia, a doutrina não termina aqui, mas prossegue numa cosmovisão muito peculiar. Em síntese, para os maniqueus, o mundo tem sua origem num conflito entre dois reinos, dois princípios: haveria um reino das luzes, princípio do bem, e um reino das trevas, princípio do mal. Tratam-se propriamente de reinos, cada qual com sua estrutura de poder. Seriam príncipes do reino da luz Deus e Jesus. O reino das trevas teria também os seus príncipes; na verdade, haveria toda uma hierarquia de príncipes até seu chefe supremo. Do conflito entre estes dois reinos surge o mundo, o qual, em virtude de seu duplo princípio, é um misto de luzes e trevas. Partículas do reino das luzes foram, então, aprisionadas pelo reino das trevas, isto é, espíritos foram presos à matéria. Faz parte, deste modo, da doutrina

189 JOLIVET, Régis. *Le problème du mal d'après saint Augustin*, p. 29.

190 Cf. *lib. arb.* I, ii, 4.

maniqueísta, um dualismo radical: todas as oposições existentes tem seus elementos reduzidos a um destes reinos, um será bom, o outro mau. Por exemplo, a relação entre a alma e o corpo. A alma seria boa, pois tem sua origem no reino das luzes; o corpo, por vir do reino das trevas, seria mal. Faz parte também da doutrina maniqueísta um radical materialismo. Com efeito, os dois reinos são entendidos de forma estritamente material.

Por mais curiosa que seja a cosmovisão maniqueísta, seu materialismo e dualismo não são estranhos à tradição filosófica. São, na verdade, heranças da filosofia grega¹⁹¹. Esta é uma síntese bastante rápida da doutrina de Mani, mas é o suficiente para que se perceba como elementos bastante razoáveis se misturam a outros muito imaginativos e até mesmo infantis.

Agora, a despeito da aparência de razoabilidade, é preciso denunciar a solução dos maniqueus como uma falsa solução. Isto é, ela não soluciona a dificuldade, mas a escamoteia, de modo que, a fim de invalidá-la, bastam-nos dois argumentos. Em primeiro lugar, o que poderia o reino das trevas contra o reino das luzes? Pode algo, então o príncipe das luzes não é onipotente. Nada pode, então não se compreende por que Deus permitiu o aprisionamento de seres espirituais à matéria, senão por crueldade¹⁹². Basta, portanto, um passo, e eis que ressurgem as mesmas alternativas das quais queríamos escapar. Ademais, a própria proposta da existência de um princípio completamente maligno não parece consistente, e o argumento para refutá-lo é bem claro: se existir é um bem, então o puro mal não pode existir. A propósito, que houvesse uma hierarquia de príncipes no reino

¹⁹¹ JOLIVET, R. *Ibidem*. p. 29s.

¹⁹² Cf. *nat. b.* 43: " *E se não havia a necessidade de lutar, deduz-se que a luta foi voluntária; neste caso, porém, de onde se terá originado esse tão grande mal de Deus mesmo querer causar dano à sua própria natureza, que o inimigo não podia danar, enviando-a para mesclá-la cruelmente, purificá-la torpemente e condená-la iniquamente? Aí está o grande mal de uma pecaminosa, danosa e crudelíssima vontade, antes que se mesclasse com ela nenhum mal procedente da raça adversária*" (*Si autem necessitas non erat, voluntas ergo erat: unde et hoc tam magnum malum, ut Deus ipse naturae suae nocere vellet, cui noceri ab hoste non poterat, mittendo eam crudeliter miscendam, turpiter purgandam, inique damnandam? Ecce quantum malum perniciosae et noxae et immanissimae voluntatis, antequam ullum malum de gente contraria misceretur*).

das trevas já era um sinal de que não fossem completamente maus, afinal havia também lá algum consentimento legal, o que é bom¹⁹³.

Logo, não foi sem bons motivos que Agostinho viu seu entusiasmo pela doutrina de Mani esfriar até desaparecer por completo. E, após mais um período sem uma resposta minimamente razoável, e muito perto de perder por completo as esperanças de achá-la, Agostinho encontra no neoplatonismo os elementos para formular uma resposta mais madura. Contudo, resta agora apenas uma opção: negar que o mal exista.

Antes de mais nada, Agostinho faz perceber a existência de dois problemas distintos em relação ao mal. Como dissemos, o primeiro passo para a solução de problemas filosóficos é formulá-los com precisão. Uma vez claro o dilema que se apresenta na relação entre Deus e o mal, é preciso distinguir duas questões: primeiro, é preciso interrogar qual a natureza do mal (o que é o mal?), para em seguida interrogar qual a sua origem. Ora, boa parte das confusões acontece porque se pergunta pela origem do mal sem que, no entanto, tenha-se clareza do que ele seja ao certo¹⁹⁴.

Como vimos, não é possível a existência do puro mal, porque existir é por si só um bem. Ora, é preciso dar um passo a mais e reconhecer a unidade entre existir e ser bom: tudo o que é, na justa medida em que é, é bom. Desta forma, Deus que existe de modo supremo, é, por isso, bom de modo supremo, ou melhor, Deus é o próprio Ser e o próprio Bem. Ser sumamente, significa não estar aberto a mudança, pois a mudança seria ou um progresso ou uma corrupção: mas aquilo que já é de modo supremo não pode aperfeiçoar-

193 *nat. b.* 41: "Tão grande é o seu erro, o seu delírio e, mais propriamente, a sua loucura, que não veem que no que chamam a natureza do sumo mal eles mesmos supõem, concomitantemente, muitos bens. (...) Também a paz era necessária ali [no reino das trevas], porque de outro modo não teriam obedecido ao seu príncipe [o da reino das trevas]" (*ita errantes, ita delirantes, imo vero ita insanientes, ut non videant, et in eo quod dicunt naturam summi mali, ponere se tanta bona. (...) Et nisi pax aliqua ibi esset, principi suo non obedirent*).

194 *mor.* II, ii, 2: "Percunctamini me unde sit malum; at ego vicissim percunctor vos quid sit malum. Cuius est iustior inquisitio? Eorumne qui quaerunt unde sit, quod quid sit ignorant, an eius qui prius putat esse quaerendum quid sit, ut non ignotae rei - quod absurdum. est - origo quaeratur". *Nat. b.* 4: "*Proinde cum quaeritur unde sit malum, prius quaerendum est quid sit malum*". Ambos os textos citados por JOLIVET, R. *Ibidem*. p. 19.

se no que é supremo, não há mais qualquer bem que um ser supremo pudesse almejar; e a mera possibilidade de corrupção já lhe negaria a supremacia. Não há, para ele, o que ganhar ou que perder; não há qualquer mal que desperte temor no ser supremo, nem qualquer bem que atice seu desejo. De sorte que Deus só possa ser concebido como eterno e imutável.

Outra situação ontológica é aquela da criatura: fora a partir do nada que Deus conferiu, em diversos graus, o ser a suas criaturas. Porquanto, toda criatura é partícipe tanto do ser de Deus, que a criou, como do nada, do qual viera¹⁹⁵. Elas não Lhe podem, por conseguinte, igualar em nada, especialmente no ser. Só o Ser (eterno e imutável) poderia engendrar o ser, ainda que limitado e mutável. Mas porque são limitadas e finitas, ou ainda, porque não são supremas, há nelas alguma privação de ser, e consequentemente de bem. Essa privação de ser nas criaturas, dada a sua origem a partir do nada, era absolutamente inevitável.

Todavia, a carência de ser por si só não constitui um mal. Ao menos, Agostinho não aplica o nome de mal a essa limitação natural das criaturas, a qual Leibniz denomina de *mal metafísico*¹⁹⁶. Até porque senão, como pontua Tomás de Aquino, todas as criaturas seriam más neste sentido¹⁹⁷. Mas, Agostinho insiste frequentemente que nada é mal por natureza ou ainda que não há natureza que seja má¹⁹⁸.

195 Nat. b. 10: "*Omnes igitur naturae corruptibiles nec omnino naturae essent nisi a Deo essent, nec corruptibiles essent si de illo essent, quia hoc quod ipse est essent. Ideo ergo quocumque modo, quacumque specie, quocumque ordine sunt, quia Deus est a quo factae sunt; ideo autem non incommutabiles sunt, quia nihil est unde factae sunt. Sacrilega enim audacia coaequantur nihil et Deus, si quale est illud, quod de Deo natum est, tale velimus esse illud quod ab eo de nihilo factum est.*" (grifo nosso).

196 JOLIVET, R. *Ibidem*. p. 40: "*Saint Augustin n'a jamais appliqué le nom de mal à cette limitation de l'être, essentielle à toute créature, que Leibniz, le premier, a qualifiée de mal métaphysique. En effet, cette limitation n'est pas une privation, mais la simple négation ou la simple absence d'une perfection plus grande.*"

197 AQUINO, sto. Tomás de. *Summae Theologiae* I, q. 48, art. 5. Apud: JOLIVET, R. *Id.*

198 nat b. 17: "*Nenhuma natureza, por conseguinte, é má enquanto natureza; a natureza não é má senão enquanto diminuir nela o bem*" (Non ergo mala est, in quantum natura est, ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono).

O que é, então, o mal? O mal será, justamente, uma *privação de um bem que o indivíduo deveria possuir*, ou seja, o mal é um *defeito*. Ora, como dissemos, Deus, ao criar, conferiu o ser em diversos graus às suas criaturas: tudo foi feito com “*medida, número e peso*”(Sáb. 11,20), isto é, tudo foi feito de modo ordenadíssimo pelo criador: as criaturas operando o que é próprio de suas respectivas naturezas dão um muito belo espetáculo. “*E tudo que ele fez era muito bom*” (Gn. 1,31). Contudo, diferentemente do Criador, a criatura é mutável, e inclusive corruptível. Ou seja, é possível que uma mudança corrompa a criatura, de modo que ela já não corresponda de modo perfeito à sua própria natureza e seja, por isso, de todo ou em parte impossibilitada de cumprir a operação que lhe é própria. Essa privação de um bem que o indivíduo deveria possuir, a fim de que lhe fosse possível realizar sua própria natureza de modo perfeito, isto é um mal. Falamos, portanto, de uma falta, de uma ausência, em suma, de um *nada*: Não há nada de mau em nenhuma criatura, a não ser aquilo que lhes falta para que fossem perfeitas em seus devidos gêneros.

Vale ressaltar o erro maniqueu de considerar, por exemplo, o corpo e a matéria em geral como substâncias más. Como ficou assegurado, não há qualquer substância que seja má por sua própria natureza. Se há algum mal, é por privação do bem que lhe era próprio. Sobre um outro aspecto, deduz-se, portanto, a radical dependência do mal frente ao bem: o bem pode ser por si mesmo, mas o mal depende de algum bem existente para que possa o corromper. Não houvesse qualquer bem para ser corrompido não haveria, então, mais *nada*¹⁹⁹.

Dada a definição geral de mal como privação, deve-se considerar também as suas formas específicas. Há, ao menos, dois níveis ontológicos muito claros no pensamento de Agostinho: a matéria e o espírito²⁰⁰, em especial o espírito livre, isto é, aquele que realiza sua natureza por um ato espontâneo de sua liberdade, ou, do mesmo modo, deixa de fazê-

199 Id: "Se o bem, ao diminuir nela, acabasse por desaparecer de todo, assim como não subsistiria bem algum, assim também deixaria de existir toda e qualquer natureza... que se possa imaginar." (Quod si minuendo absumeretur, sicut nullum bonum, ita nulla natura relinqueretur... qualem potest quilibet inducere).

lo. Há, portanto, dois tipos de privações, ou de males, que podem afetar as criaturas: o mal físico e o mal moral.

O mal físico consiste na dissolução do corpo. Nos seres dotados de sensibilidade, ela é acompanhada de dor, e o seu máximo é a morte. O mal físico não é, entretanto, um grave problema do ponto de vista do quadro geral da criação. Na verdade, até lhe é útil. É útil, por exemplo, que os jovens tomem os lugares que antes foram dos que agora são velhos²⁰¹. Há nisso uma renovação constante que impede a dissolução e o envelhecimento completo da criação. A própria dor física é útil para que quem a sofre, trata-se de um sinal para que cuide de seu corpo²⁰². Enfim, do ponto de vista universal não há mal físico, tudo constitui a ordem universal: se cada indivíduo é, em si mesmo, bom, o espetáculo de toda a criação é muito bom.

O verdadeiro problema se encontra no mal moral. O mal moral ocorre quando a alma racional e livre se vê privada da justiça²⁰³, e por impulso próprio perverte a ordem que lhe seria natural. Noutros termos, o mal moral é o pecado. Como é aqui que o problema do

200 Essa distinção assume diversas formas no decorrer da obra de Agostinho, elencamos a seguir alguns exemplos. Em *lib arb.* II, xvii, 46 como corpo e vida: "*De fato, estas três realidade [Deus, alma e matéria] se pode enunciar com dois nomes, se lhe chamarmos corpo e vida*" (grifo nosso - *Tria enim haec duobus etiam nominibus enuntiari possunt, si appellentur corpus et vita*). Em *mor* I, xii, 20, fala-se em criaturas sensíveis e inteligíveis: "*Alia ergo creatura corpus est; et si animus res quaedam est intelligibilis, id est quae tantum intelligendo innotescit, alia creatura est omne sensibile, id est quod per oculos vel aures vel olfactum vel gustum vel tactum quasi quamdam notitiam sui praebet atque id deterius sit necesse est, quam quod intelligentia sola capitur*".

201 *conf.* II, vi, 12: São belos "... a terra e o mar cheios de seres vivos que, nascendo, sucedem aos que morrem" (*et terra et mare plena fetibus, qui succedunt nascendo decedentibus*).

202 *nat. b.* 20: "*E eis que a dor mesma, que alguns consideram o mal precípua, dê-se quer na alma, quer no corpo, não pode existir senão nas naturezas boas. Com efeito, quem resiste à dor recusa, de certo modo, deixar de ser o que era, porque era algum bem. Mas a dor é útil quando a natureza a ser melhor...*" (*Dolor autem, quod praecipue malum nonnulli arbitrantur, sive in animo sive in corpore sit, nec ipse potest esse nisi in naturis bonis. Hoc enim ipsum quod restitit ut doleat, quodam modo recusat non esse quod erat, quia bonum aliquod erat. Sed cum ad melius cogitur, utilis dolor est*).

203 Cf. JOLIVET, R. *Ibidem.* p. 74: "*Qu'est-ce que le péqué? Un désordre authentique, c'est-à-dire proprement une déficience, une privation d'être, quelque chose qui, étant un manque, procède du néant*". Quanto a se tratar de uma privação de justiça Cf. *Gn. litt. inp.* I,3: "*O pecado não é senão o consentimento vicioso da vontade livre ao nos inclinarmos àquelas coisas que a justiça proíbe, e das quais o homem é livre para se abster*" (*Nec esse peccatum nisi pravum liberae voluntatis assensum, cum inclinamur ad ea quae iustitia vetat, et unde liberum est abstinere*); citado pelo próprio JOLIVET, R. (*Ibidem*) na nota 2 da página 39.

mal atinge sua forma crítica, é possível mesmo dizer que na criação só há verdadeiro mal no mal moral²⁰⁴. Não, contudo, no sentido de que houvesse alguma positividade do mal moral, mas sim que agora o problema pareça irreduzível à ordem universal das coisas e que o espetáculo total da criação não nos pareça tão belo, quanto o parece ao seu criador. E mais, como o homem pode perverter a ordem, e foi Deus quem o fez assim com essa tal capacidade, parece que se deve imputar ao Criador as deficiências de sua criatura²⁰⁵.

De fato, não haveria pecado não fosse a liberdade de escolha com a qual Deus criou o homem. Contudo, não fosse essa mesma liberdade, não haveria também felicidade genuína. Afinal, o homem só pode ser censurado ou louvado por suas escolhas, porque as escolheu livremente²⁰⁶. Logo, concedendo a liberdade ao homem, Deus facultou-lhe a possibilidade de ser feliz. Pois vejamos.

Para compreender melhor a dinâmica da vontade livre do homem no universo que Agostinho concebe, vale observar a hierarquia de belezas que ele apresenta no final do parágrafo décimo segundo do livro que estudamos:

204 JOLIVET, R. *Ibidem*. p. 73: "S'il n'y a vraiment qu'un seul mal, le péché, c'est aussi bien à propos du péché que se pose de la manière la plus aiguë le problème du mal".

205 *lib. arb.* II, 4: "Porém algo há que perturba o espírito: se os pecados derivam daquelas almas que Deus criou e, no entanto, essas almas vêm de Deus, de que modo não se há de remeter para Deus, quase imediatamente, a origem dos pecados?" (*Movet autem animum, si peccata ex his animabus sunt quas Deus creavit, illae autem animae ex Deo, quomodo non parvo intervallo peccata referantur in Deum*).

206 *lib. Arb.* III, i, 3: "Mas o ser humano não deveria ser louvado quando se volta para as coisas superiores, nem culpado quando se vira para as inferiores, como que nessa espécie de gonzo da vontade, se esse movimento, pelo qual a vontade se converte para aqui ou para acolá, não fosse voluntário e se não tivesse sido colocado em nosso poder" (*Motus autem quo huc aut illuc voluntas convertitur, nisi esset voluntarius, atque in nostra positus potestate, neque laudandus cum ad superiora, neque culpandus homo esset cum ad inferiora detorquet quasi quemdam cardinem voluntatis*).

E eis que não há beleza nenhuma [*em seu furto*]: já não digo como a que há na equidade e na prudência, nem sequer como a que há na mente dos homens, na memória, nos sentidos e na vida vegetativa, nem como são belos os astros e esplendidos em seus lugares, e a terra e o mar cheios de seres vivos que, nascendo, sucedem aos que morrem; nem ao menos como uma certa beleza defeituosa e *umbrática* que possuem os vícios enganadores²⁰⁷.

Deve-se perceber que há uma hierarquia, e que ela é apresentada em ordem decrescente de beleza. Tudo é belo a seu modo, mas numa hierarquia, onde algumas são mais belas, outras menos, algumas maximamente, outras minimamente. Primeiramente, são belas as virtudes exemplificadas aqui na prudência e na equidade. Depois, é belo o espírito do homem, onde se encontram outros três graus de beleza: aquelas faculdades espirituais que lhe são próprias, consta aqui a memória, mas deve-se lembrar também a vontade e a razão; os sentidos, os quais tem em comum com os animais (que são por si só um outro grau de ser); e em comum com os vegetais estão suas capacidades vegetativas, isto é, a causa do alimentar-se, do crescer e de outras atividades desta natureza. Abaixo do homem em beleza está, primeiramente, o céu estrelado acima de si²⁰⁸, depois a terra e o mar, por fim, uma beleza defeituosa e sombria de uma espécie determinada de vícios (mas como possa haver alguma beleza qualquer nos vícios, deixemos para depois). Pode-se, portanto, dividi-las em belezas acima do homem, no homem e abaixo do homem (e esqueçamos, por ora, os vícios).

207 *conf. II, vi, 12: "et ecce species nulla est: non dico sicut in aequitate atque prudentia, sed neque sicut in mente hominis atque memoria et sensibus et vegetante vita, neque sicut speciosa sunt sidera et decora locis suis, et terra et mare plena fetibus, qui succedunt nascendo decedentibus; non saltem ut est quaedam defectiva species et umbratica vitiis fallentibus"*

208 Na cena do êxtase de Óstia, Agostinho e sua mãe percorrem essa mesma hierarquia de seres, mas numa ordem ascendente. Aí também acima do céu estrelado está a alma humana: "*Elevando-nos com o mais ardente amor em direção ao próprio Ser, percorremos gradualmente todas as coisas corporais até o próprio céu, de onde o sol, a lua e as estrelas iluminam a terra. E ascendemos ainda mais, pensando, falando e mirando as tuas obras, e chegamos ao interior de nossas mentes e as transcendemos...*" (*Conf. IX, x, 23: "erigentes nos ardentiore affectu in id ipsum perambulavimus gradatim cuncta corporalia et ipsum caelum, unde sol et luna et stellae lucent super terram. Et adhuc ascendebamus interius cogitando et loquendo et mirando opera tua et venimus in mentes nostras et transcendimus eas"*).

Voltando àquela multiplicidade do começo do livro segundo, que é a multiplicidade criada (tanto na multidão dos homens, como na multidão de seres abaixo do homem), ela é, pois, bela e boa a seu modo. E mesmo naquele fragmento, a multiplicidade nunca fora designada como má. Má era a vontade que nela se comprazia, esquecendo-se de bens e belezas mais elevados, ou melhor, supremos: as virtudes, Deus, sua verdade e sua lei.

Por que é má a vontade que tende à multiplicidade? Em primeiro lugar, deve-se considerar que a beleza da multiplicidade decorre do fato de não ser mera dispersão, mas por haver nela algum grau de unidade, ou ainda, toda a multiplicidade está ordenada. É pela participação na ordem universal, que as diversas criaturas relacionam-se com a unidade criadora. Todo o universo, portanto, desde os seres mais ínfimos, volta-se para a unidade que o criou. E mais, este movimento de retorno à unidade criadora é o movimento natural de todos os seres criados.

Em um universo, assim, dinâmico, a vontade livre é *convidada* a participar neste mesmo movimento de retorno à unidade. Cumprindo-o, ela pode unir-se a Deus de um modo que o restante das criaturas não o podem: a vontade livre pode participar da felicidade divina. Contudo, ela é convidada, não obrigada a fazê-lo. Ela realmente pode, se o preferir, *perverter* este movimento, e lançar-se para *baixo*, num caminho inverso àquele que todo o restante do universo perfaz. Esta escolha redundará, com justiça por se tratar de um movimento desordenado, em sua própria infelicidade.

Mas, quanto às penas impostas ao homem por seus pecados, deve-se ter claro, não são resultados de um tipo de narcisismo divino que se vingaria do homem por sua liberdade. Ao contrário, tal como a dor física informa o homem sobre algo que seu corpo padece, e isso para que ele possa cuidar-se de si mesmo; igualmente, as dores morais, como o ciúmes, por exemplo, tem a finalidade de informar o homem sobre o fato de sua alma estar se corrompendo, no sentido em que ele está na contramão do ser e em direção

ao nada, e isso a fim de que se emende, e retorne ao ser, onde encontrará um prazer verdadeiro (diferente deste prazer enganador do pecado)²⁰⁹.

Em síntese, a liberdade de escolha com a qual Deus dotou a vontade do homem é um bem médio (isto é, um bem que, diferentemente dos bens supremos, pode ser mal usado), mas não é um pequeno bem. Ao contrário, não o fosse, não haveria verdadeira virtude, nem, então, méritos para a verdadeira felicidade. Que o homem possa fazer mau uso de sua liberdade de escolha, isso não torna a má. E mesmo quando mal usada, não se afasta por completo da ordem e da justiça divina, na medida em que vê seus prazeres entremeados de dores. De modo que pode-se dizer também o seguinte: os males sofridos pelo pecador são justo castigo pelo mal que ele mesmo pratica (e são, portanto, bens, do ponto de vista universal). E mais, o mal praticado, a ninguém pode-se imputar a responsabilidade, senão ao homem que o faz²¹⁰.

Portanto, não era má a multiplicidade, mas a vontade de se unir a ela esquecendo-se da unidade criadora, como tampouco eram más aquelas peras roubadas, mas má era a vontade de roubá-las. Não há substância que seja má, mas mau é o uso que uma vontade livre pode fazer de uma substância qualquer, quando esquece-se de Deus²¹¹.

Deste modo, está explicado também, por que uma análise do ato imoral deva ser feita em função dos desejos desordenados que o compõe. Afinal, o pecado não é senão *uma inclinação imoderada por coisas boas, ainda que ínfimas, em detrimento a bens*

209 *conf.* II, ii, 4: "Com efeito, tu estavas sempre presente, castigando-me misericordiosamente, e aspergindo com dissabores todos os meus deleites ilícitos, para que assim eu procurasse deleitar-me sem dissabores, e, quando tal me fosse possível, nada encontrasse além de ti, Senhor, ... castigas para curar, e nos mata para não morrermos para ti" (Nam tu semper aderas misericorditer saeviens, et amarissimis aspergens offensionibus omnes illicitas iucunditates meas, ut ita quaererem sine offensione iucundari, et ubi hoc possem, non invenirem quidquam praeter te, Domine, praeter te, qui fingis dolorem in praecepto et percutis, ut sanes, et occidis nos, ne moriamur abs te).

210 *lib arb.* III, i, 3: "Efetivamente não encontro nada que possa dizer que é meu se a vontade, pela qual quero ou não quero, não é minha. Por conseguinte, a quem se deve atribuir o mal que faço através dela, a não ser a mim próprio?" (prorsus non invenio, si voluntas qua volo et nolo non est mea: quapropter cui tribuendum est, si quid per illam male facio, nisi mihi?).

211 *nat b.* 36 : "O pecado consiste, portanto, em usar mal do bem" (malum est enim male uti bono).

*superiores e supremos*²¹². Noutros termos, é da essência do ato imoral ser um desejo desordenado, donde seja coerente na análise de um ato imoral particular, analisar-se quais sejam os desejos desordenados que o compõe.

II – O desejo de fazer coisas más (*libido facti flagitia*).

a) A lei

A tua lei certamente pune o furto, Senhor, e também a lei escrita nos corações dos homens, a qual nem a própria iniquidade pode apagar. Com efeito, qual ladrão suporta de bom ânimo a outro ladrão? Nem mesmo um que fosse rico o suportaria de alguém impelido pela pobreza

²¹³.

O proêmio do episódio, como já se apontou, visa captar a benevolência de seu duplo auditório, Deus e o gênero humano, lembrando que tanto a lei de Deus como a do coração dos homens condenam o furto. É preciso reconhecer neste duplo código legal duas

212 A definição de pecado como uma inclinação da vontade que, esquecendo-se dos bens supremos e beatificantes, volta-se para os bens inferiores aparece em dois momentos do livro segundo das *Confissões*. Primeiro em iii, 6: "*alegrando-se com a embriaguez em que este mundo se esqueceu de seu Criador, e em vez de ti amou tua criatura, levado pelo vinho invisível de sua vontade, pervertida e inclinada para as coisas inferiores*" (*gaudens vinulentia, in qua te iste mundus oblitus est Creatorem suum et creaturam tuam pro te amavit, de vino invisibili perversae atque inclinatae in ima voluntatis suae*). Depois em v, 10: "*consente em pecar, quando numa imoderada inclinação, ainda que sejam coisas boas, por elas são abandonadas coisas melhores e supremas*".

213 *conf. II, iv, 9: "Furtum certe punit lex tua, Domine et lex scripta in cordibus hominum, quam ne ipsa quidem delet iniquitas; quis enim fur aequo animo furem patitur? Nec copiosus adactum inopia."*

citações das Sagradas Escrituras: que a lei de Deus condene o furto sabe-se pelo decálogo de Moisés (Ex. 20,15: "*Não furtarás*"); e que a lei do coração dos homens condene *naturalmente* o furto, Paulo o afirma em sua carta aos Romanos (2,14-15: "*Quando então os gentios, não tendo Lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo Lei, são para si mesmos Lei: eles mostram a obra da lei gravada em seus corações, dando disto testemunho sua consciência e seus pensamentos...*"), versículo, a propósito, sempre visitado por cristãos que reconhecem alguma capacidade natural da razão para discernir o certo do errado sem apoio na revelação.

Mas isso não é tudo. Há também outra referência que deve ser reconhecida: se, por um lado, a citação é bíblica; por outro, a compreensão que se tem do conceito de lei vem da tradição filosófica, ou melhor, deve-se reconhecer sob a lei de Deus e a lei do coração humano, os conceitos de *lei eterna* e *lei natural*.

Com efeito, quando se trabalha o conceito agostiniano de lei, deve-se reconhecer seu débito com Cícero²¹⁴. É o orador e pensador romano que Agostinho cita quando quer definir o que seja a lei. Para ambos os pensadores, ela é a "*suprema razão*"²¹⁵. Também para ambos, essa *razão suprema* é a razão de Deus²¹⁶. Agostinho posteriormente acrescentou algo não desprezível à definição, à vontade divina: "*De fato, a lei eterna é a razão divina e a vontade de Deus, a qual manda conservar a ordem natural, e veta perturbá-la*"²¹⁷. Alguns comentadores do episódio já destacaram um trecho do *De re publica* de Cícero, ao qual o proêmio do episódio parece especialmente ressoar²¹⁸:

214 COMBÈS, Gustave. *La doctrine politique de saint Augustin*. Paris: Librairie Plon, 1927. p. 128.

215 Cf. *lib. Arb.* I, vi, 15: "*aquela lei a qual chamamos de razão suprema*" (*illa lex quae summa ratio nominatur*) com CÍCERO, *De legibus* I, 6: "*A lei é a suprema razão, inserida na natureza, que ordena quais coisas se deve fazer, e proíbe as contrárias*" (*lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria*).

216 O que se pode inferir acerca de Cícero a partir do próprio excerto do *De re publica* citado acima, ou então de *De legibus* II, 4: "*A razão suprema de Jupiter*" (*ratio summa Iouis*). E em Agostinho a partir de c. *Faust.* XXII, 27: "*De fato, a lei eterna é a razão divina*" (*Lex vero aeterna est, ratio divina...*).

217 c. *Faust.* XXII, 27: "*Lex vero aeterna est, ratio divina, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*".

218 COMBÈS, Gustave. *Ibidem*. p. 129.

A verdadeira lei é a razão reta conforme a natureza, difundida em todos, inabalável, eterna, que ordenando chama ao dever, proibindo desvia do erro; todavia, nem ordena nem proíbe em vão os probos, nem move os ímprobos ordenando ou proibindo. Não é permitido que sob essa lei incida ob-rogação, nem que ela seja derogada, nem ab-rogada; tampouco podemos ser isentos dessa lei pelo senado ou pelo povo, e também não devemos procurar outro comentador ou intérprete dela; nem existirá uma lei em Roma, outra em Atenas, uma agora, outra depois, mas apenas uma única lei, eterna e imutável, abrangerá todos os povos e todo o tempo, e deus será, por assim dizer, mestre e imperador de todos: autor, juiz e promulgador dessa lei. Quem não a cumprir se afastará da própria natureza; por isso, sofrerá máximas punições²¹⁹.

Neste excerto, pode-se reconhecer três características da lei que, segundo Gustave Combès, são comuns aos dois pensadores: a lei é “*eterna, imutável e abrange a todos os povos*”, isto é, ela é universal. Como dirá Agostinho, “*acaso em algum tempo ou lugar é injusto amar a Deus de todo o coração, de toda a alma, com toda a mente, e o próximo como a ti mesmo?*”²²⁰. A lei é eterna como a razão divina também o é, impondo-se, por isso, a todos os tempos. Ela é imutável também, pois o seu conteúdo é o mesmo, não há reformas ou emendas. As ideias podem variar, os costumes evoluir, mas não essa lei. Alfim, é também universal: não há uma em Roma e outra em Atenas, mas sua jurisdição alcança todos os lugares, logo não há criatura que não esteja sob sua autoridade²²¹.

a.1) A lei natural como a regra de ouro, e uma controvérsia com Cícero

219 CÍCERO. *De re publica*, III, xxii, 33 . Tradução, com algumas ressalvas nossas, de SILVA FLHO, Luiz Marcos. *A definição de populus na Cidade de Deus de santo Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. Dissertação (mestrado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008. p. 39): “

220 *conf.* III, viii, 15: “*Numquid aliquando aut alicubi iniustum est diligere Deum ex toto corde et ex tota anima et ex tota mente et diligere proximum tamquam te ipsum?*”.

221 COMBÈS, G. *Ibidem*. p. 129.

Não obstante o débito conceitual, há também diferenças substanciais. E este excerto do *De re publica* é uma ocasião para se comentar uma que, em função de seu papel no episódio, é, para nós, fundamental: ao justapor no próêmio do episódio a lei eterna e a lei natural, Agostinho, diferentemente de Cícero, não pretende identificá-las. Ora, como se denota da leitura, Cícero propõe uma identidade forte entre lei natural e lei eterna. A lei natural seria, no fim das contas, a própria lei eterna enquanto inscrita no coração do homem. Não se pode, por isso, desconhecer-la, ao menos não sem que se demova a própria humanidade do indivíduo.

Também segundo Combès, nos autores que precedem Cícero (Platão e Aristóteles, por exemplo), o conhecimento da lei eterna é um privilégio dos sábios. Cícero teria, então, inovado ao fazer do conhecimento da lei algo de “*inseparável de nossa razão, e patrimônio comum da humanidade*”²²². Agostinho também partilhou, ao menos, num primeiro momento desta posição, tal como se pode depreender do diálogo *Sobre o livre arbítrio*: “*Portanto, para explicitar brevemente por palavras, tanto quanto me é possível, a noção de lei eterna, que está impressa em nós, direi que é aquela pela qual é justo que todas as coisas estejam absolutamente ordenadas*”²²³. Posteriormente, e já nas *Confissões*, Agostinho parece ter migrado para uma posição mais semelhante à tradição platônica²²⁴. No entanto, não será

222 COMBÈS, Gustave. *Ibidem*. p. 123.

223 *lib. Arb.* I, vi, 15: “*Ut igitur breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua iustum est ut omnia sint ordinatissima*”.

224 Não temos aqui a intenção de apresentar um modelo da evolução intelectual de Agostinho, mas muitos comentadores reconhecem diversas fases em seu pensamento quando se trata do tema da finalidade do homem e da sabedoria. Por exemplo, segundo Ragnar Holte (*Béatitude et Sagesse*. Paris: Études Augustiniennes, 1962. cap. XVI, p. 194ss), pode-se encontrar quatro fases no pensamento de Agostinho a respeito da problemática da finalidade do homem, na qual o conceito de sabedoria joga um importante papel. Segundo o autor, Agostinho migraria paulatinamente de uma concepção neoplatônica de sabedoria, para uma versão própria e mais cristã do mesmo conceito. O que podeira explicar, segundo nos parece, essa migração da inscrição da lei de Deus no coração das almas sábias, para o coração dos píos, puros e justos (conferir as próximas notas). Também Peter Brown, reconhece uma evolução semelhante em Agostinho (*Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2005. Cap. 15, especialmente p. 1881-188)

exclusivamente o sábio²²⁵ a possuir o conhecimento da lei, mas os homens puros²²⁶, os pios²²⁷, ou ainda, os que praticam a justiça²²⁸.

Agostinho concede relativa autonomia à lei natural. Dizemos relativa, porque evidentemente o fundamento último da lei natural ainda é sua semelhança com a lei eterna. Entretanto, deve-se reconhecer que cada qual destes códigos julga a moralidade das ações tomando como fundamento para o seu juízo princípios racionais diferentes, donde se possa falar de uma independência, ainda que relativa, da lei natural frente à lei eterna. Enquanto a lei eterna julga tendo como princípio e fundamento a *absoluta ordem das coisas*; a lei natural julga tendo como princípio e fundamento, nada mais do que o preceito da regra de ouro: “*tratai os outros como quereis que vos tratem.*” (Mt 7,12). Que Agostinho ao pensar a lei natural pense, sobretudo, na regra de ouro, isso se pode verificar em numerosas passagens:

Com efeito, a verdade, pela mão de nosso criador, inscreveu em nossos corações: “não faças a ninguém o que não queres que te façam” (Tb 4,16 e Mt 7,12). Este preceito mesmo antes que a lei fosse promulgada a ninguém era permitido ignorar; era o fundamento do juízo, mesmo para aqueles que não tinham a lei. Mas a fim de que os homens não se queixassem de ter-lhes faltado algo, foi escrito em tábuas o que eles não liam em seus corações. Foi posto diante de seus olhos o que eram obrigados a ver em sua consciência. A voz de Deus, vinda de fora, impeliu o homem a entrar em seu íntimo. (...) Quem te ensinou a não querer que te roubem? (...) Existem muitos males que, se forem interrogados os homens a respeito deles, eles não querem suportar. Está bem. Se não queres suportar essas coisas, porventura somente tu és homem? Não vives na sociedade do gênero humano? Aquele que é criatura, como tu, é teu companheiro²²⁹.

E também no *Comentário ao salmo 118*: “*Ninguém injuria a outrem se não quer ser ele próprio injuriado; e nisto transgredir a lei natural, que não pode ser ignorada, pois faz a*

225 Cf. ord. II, viii, 25: “*Ora esta disciplina é a própria lei de Deus que permanece sempre fixa e inabalável junto dele e como que se transcreve nas almas sábias*” (*Haec autem disciplina ipsa Dei lex est quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur*).

226 uera rel. 31, 58: “*Aeternam igitur legem mundis animis fas est cognoscere*”.

227 s. 81,2: “*manebat adhuc lex aeterna in cordibus piorum*”

228 trin. XIV, xv, 21: “*unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam*”.

outrem o que não quer para si"²³⁰. Ou ainda na epístola de número 157, onde se lê: "porque há também na razão do homem que já faz uso da liberdade do juízo, uma lei naturalmente inscrita no coração, a qual sugere que não faça a alguém, o que não se quer suportar de outro"²³¹.

Agostinho tem boas razões para se separar de Cícero neste ponto. Com efeito, como o próprio pensador e orador romano afirmou, não é possível esquecer-se da lei eterna sem que, com isso, se distancie, concomitantemente, da própria humanidade. Ora, para Agostinho, esta é a atual condição humana: o homem, após o pecado adâmico, está distante de si mesmo e de Deus. Agostinho não negaria que, antes do lapso, o homem gozasse de tal conhecimento por natureza. Porém, em função da queda, só aqueles que buscam retornar a si mesmos (isto é, os pios, os puros, ou os que praticam a justiça) é que conseguem reconhecer o princípio da lei eterna.

Todavia, como a natureza humana não foi destruída com a queda, mas fraturada, algum conhecimento da lei eterna permanece, mesmo na atual condição decaída. Agostinho parece compreender a lei natural como este mínimo resquício da lei eterna, o qual nem a maior iniquidade e nem o máximo distanciamento poderiam apagar. A lei natural é, deste modo, o mínimo racional exigível para um convívio humano pacífico: é preciso reconhecer

229 en. Ps. 57,1 (Comentário aos Salmos, vol. 2, p. 136s.): "*Quandoquidem manu formatoris nostri in ipsis cordibus nostris veritas scripsit: Quod tibi non vis fieri, ne facias alteri 1. Hoc et antequam Lex daretur nemo ignorare permissus est, ut esset unde iudicarentur et quibus Lex non esset data. Sed ne sibi homines aliquid defuisse quaererentur, scriptum est et in tabulis quod in cordibus non legebant Non enim scriptum non habebant, sed legere nolebant. Oppositum est oculis eorum quod in conscientia videre cogentur; et quasi forinsecus admota voce Dei, ad interiora sua homo compulsus est. (...) quis te docuit, nolle tibi furtum fieri? (...) Multa enim sunt, de quibus singulis interrogati homines, clara voce respondeant, nolle se pati. Age, si non vis pati ista, numquid solus es homo? nonne in societate vivis generis humani? Qui tecum factus est, socius tuus est*".

230 en. Ps. 118, xxv s., 4 (Comentário aos Salmos, vol.3, p. 496) : "*Nullus enim est qui faciat alteri iniuriam, nisi qui fieri nolit sibi: et in hoc transgreditur naturae legem, quam non sinitur ignorare, dum id quod facit non vult pati*".

231 ep. 157, 15: "*Proinde quoniam lex est etiam in ratione hominis qui iam utitur arbitrio libertatis, naturaliter in corde conscripta, qua suggeritur ne aliquid faciat quisque alteri quod pati ipse non vult*".

em cada indivíduo do gênero humano o mesmo valor. Não se pode, portanto, sem que se caia em uma contradição prática, fazer a outrem o que não se gostaria de suportar²³².

É também neste sentido que compreendemos a próxima frase do proêmio: “*Com efeito, qual ladrão suporta de bom ânimo a outro ladrão? Nem mesmo um que fosse rico o suportaria de alguém impelido pela pobreza*”²³³. A oração é explicativa, e trata-se de explicar, justamente, por que a lei natural é inamovível do coração dos homens. Para tanto, Agostinho se utiliza, uma vez mais, da regra de ouro: mesmo os infratores reconhecem serem más as infrações que comentem, quando não as suportam de outrem, de onde vem que, não deveriam eles mesmos praticá-las. A justaposição no proêmio da lei eterna de Deus e da lei natural inscrita no coração dos homens, portanto, não as identifica, visto que não é por esse mesmo princípio que a lei eterna condena o furto²³⁴.

A propósito, não se poderia tomar o preceito da regra de ouro como fundamento último para o juízo moral das ações. Ele é um parâmetro, mas não o supremo

232 STARNES, Colin. Augustine's conversion: a guide to the argument of Confessions I – IX. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1990. p.38.

233 “*Quis enim fur aequo animo furem patitur? Nec copiosus adactum inopia*”.

234 Se o que dissemos é correto, que há em Agostinho uma relativa autonomia da lei natural frente a lei eterna, entendendo por autonomia o fato de cada qual desses códigos julga a moralidade e a justiça a partir de princípios diferentes; e que, por conseguinte, a lei natural não é a inscrição da lei eterna em todas as almas, afinal o conhecimento da lei eterna é apenas para alguns que a isso se dedicam, então deve-se corrigir muitos comentários a este respeito. GILSON, Étienne. *Introdução ao estudo de santo Agostinho*. São Paulo: discurso editorial, 2006. p.248: “*Há, também em nós, como um tipo de lei, prescrições imperativas de nossa consciência, cujas regras são como evidências primeiras e que se nomeiam lei natural. Seu caráter de evidência deve-se a ela não ser diferente de um tipo de transcrição, em nossa alma, da lei eterna que subsiste em Deus*”. Ou ROLLAND-GROSSELIN, Bernard. *La morale de saint Augustin*. Paris: Marcel Rivière, Éditeur, 1925. p.34: “*La loi naturelle n'est autre chose que l'appel et l'injection de la loi éternelle gravée dans le coeur de l'homme et appliquée à l'ordre particulier de sa nature*”. HULTGREN, Gunnar. *Le commandement d'amour chez Augustini*. Paris: Vrin, 1939. p. 38: “*Ce qui est encore plus important,, c'est que la loi éternelle se trouve gravée dans l'esprit humain sous forme d'une loi morale ou comme la voix de la conscience*”. Combès, Gustave. *La Coctrine Politique de Saint Augustin*. Paris: Plon, 1927. p.130: “*Mais comment cette loi de Dieu est-elle perçue par l'homme? D'une façon tout simple. L' homme l'apporte avec lui em venant au monde. Elle est gravée dans sa conscience et il n'a qu'à s'écouter lui-même pour em entendre les commandements. C'est le code intérieur de ces commandements qui constitue la Loi naturelle*”. Nenhum deles está absolutamente errado, afinal de fato a lei natural é inscrita no coração do homem por Deus mesmo, e ela possui alguma validade em virtude de sua semelhança com a lei eterna. Todavia, é preciso reconhecer que em Agostinho não há uma identidade forte entre lei eterna e natural.

parâmetro. Afinal, o que pensar de um ladrão que não se importasse em ser roubado? Dar-se-lhe-ia, então, vênua para seus delitos? Ou para utilizar o exemplo que Agostinho emprega no diálogo *Sobre o livre arbítrio*, a fim de verificar os limites deste preceito: o que dizer “se a paixão inspirasse a alguém de entregar sua própria esposa a outro, e de aceitar voluntariamente que ela fosse violentada, desejando ele, por sua vez, obter a mesma permissão em relação à esposa do outro”?²³⁵ Algo há de subjetivo no preceito da regra de ouro que lhe limita a aplicação. Subjetivo no sentido de que não se julga a ação do ponto de vista universal, mas de um ponto de vista particular: o sentimento moral de um indivíduo. É preciso, portanto, buscar outro fundamento que determine de modo objetivo o valor moral das ações. Esse outro fundamento está na lei eterna.

A função de lei natural no episódio é a de caracterizar a culpabilidade do infrator. Ele faz o mal conscientemente. Tanto ele possui essa consciência, que pratica seu delito escondido e na “*calada da noite*”. É a consciência da maldade contida na infração que torna o delito punível. A consciência da lei (lei natural, não necessariamente eterna) é condição necessária para se praticar uma ação imoral: sem tal consciência, ainda que se possa ser responsabilizado juridicamente pelas consequências da ação, a ação se torna, do ponto de vista moral, irrelevante. Era preciso, pois, lembrar a lei natural, a fim de marcar este ponto: a ação fora feita com dolo por aqueles jovens.

Há ainda uma outra função para a lei natural no episódio: marcar a gratuidade do delito praticado por aqueles adolescentes. Na *Cidade de Deus*, Agostinho, comentando uma passagem do apóstolo Paulo (1Cor. 15,56: “*O aguilhão da morte é o pecado e a força do pecado é a lei*”), afirma que “*a proibição aumenta o desejo de proceder mal*”²³⁶. Agostinho e seus coetâneos cúmplices no delito poderiam não compreender a ordem universal das coisas e o porquê de se proibir o furto, mas reconheciam o fato de que não desejavam ser

235 *lib. arb.* I, iii, 6: “*Quid, si cuiuspiam libido ea sit, ut uxorem suam praebeat alteri, libenterque ab eo corrumpi patiatur, in cuius uxorem vicissim parem cupit habere licentiam?*”.

236 *ciu.* XIII, 5: “*Auget enim prohibitio desiderium operis illiciti*”.

vítimas de furto, e neste reconhecimento estava a lei natural. No entanto, era a própria lei natural que proibia a atíçar-lhes o desejo de fazer o proibido, mesmo não precisando sob nenhum aspecto do objeto do furto, senão como uma ocasião para se afrontar a própria lei. Noutros termos, suas vontades não desejavam senão desobedecer a lei natural que encontravam dentro si. Entretanto, um tal desejo não deveria existir no homem, mas deixemos essa questão para mais adiante.

Para se explicar no que consiste a maldade da própria ação, como dissemos, não basta apenas lembrar a regra de ouro, é preciso ir além e pensá-la do ponto de vista da lei eterna. É desse ponto de vista que o episódio prossegue a análise do ato imoral no parágrafo décimo.

a.2) A lei eterna não proíbe o comércio da alma com a multiplicidade.

O que é o pecado, Agostinho já o dissera antes no sexto parágrafo do livro, e nós o vimos a pouco. Recordando: o pecado é uma inclinação imoderada de uma vontade pervertida que tende para bens inferiores, esquecendo-se de (ou melhor, com aversão a) bens superiores e supremos²³⁷. De modo que o essencial deste parágrafo não está na definição de pecado que se apresenta, mas na concessão que se faz à alma quanto ao seu relacionamento com a multiplicidade: nem toda relação com a multiplicidade é pecado, mas apenas aquelas que se fazem de modo imoderado. Noutros termos, não é o comércio em si com a multiplicidade que é mau, mas o comércio que se faz sem uma referência a Deus.

A estrutura do parágrafo é interessante:

237 *conf. II, v, 10* (O texto latino segue na nota 229).

- (i). De fato, há para a visão a beleza dos corpos, do ouro, da prata e de tudo mais. Para o tato, a congruência é muito importante. E há para cada um dos outros sentidos uma modificação própria dos corpos.
- (ii). Também a honra temporal de governar e de conquistar possui sua dignidade, donde se origina também a avidez por vingança.
- (iii). Contudo, para obter todas estas coisas não é preciso afastar-se de ti, Senhor, nem desviar-se de tua lei. Também a vida que aqui vivemos tem seu fascínio, em virtude de certa beleza que é sua e da harmonia com todas as coisas ínfimas e belas.
- (iv). Também a amizade entre os homens num vínculo caridoso é doce, em virtude da unidade entre muitas almas.
- (v). *Por todas estas coisas e por outras semelhantes se consente em pecar, quando numa imoderada inclinação, ainda que sejam coisas boas, por elas são abandonadas coisas melhores e supremas: Tu, Senhor nosso Deus, e tua verdade, e tua lei.*
- (vi). Pois, estas coisas ínfimas possuem também seus deleites, mas não como o meu Deus, que fez todas as coisas, porque nele o justo se deleita, e ele é a delícia dos de reto coração²³⁸.

(i), (ii) e (iv) apresentam exemplos de relações que se pode ter com a multiplicidade, sem que isso implique necessariamente em pecado: (i) é possível agradar-se com a beleza que se apresenta aos sentidos sem que, por isso, se peque; (ii) é possível também participar das atividades da vida pública, sem que isso implique em um distanciamento de Deus; por fim, (iv) é possível manter laços fortes de amor entre os homens, sem que isso signifique um desprezo por Deus. Quanto a (iii), ele não acrescenta outra ordem de relação com a multiplicidade que não seja em si pecaminosa, mas glosa os

²³⁸ conf. II, v, 10: “*Etenim species est pulchris corporibus et auro et argento et omnibus, et in contactu carnis congruentia valet plurimum ceterisque sensibus est sua cuique accommodata modificatio corporum; habet etiam honor temporalis et imperitandi atque superandi potentia suum decus, unde etiam vindictae aviditas oritur; et tamen in cuncta haec adipiscenda non est egrediendum abs te, Domine, neque devianandum a lege tua. Et vita, quam hic vivimus, habet illecebram suam propter quemdam modum decoris sui et convenientiam cum his omnibus infimis pulchris. Amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis. Propter universa haec atque huiusmodi peccatum admittitur, dum immoderata in ista inclinatione, cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, Domine Deus noster, et veritas tua et lex tua. Habent enim et haec ima delectationes, sed non sicut Deus meus, qui fecit omnia, quia in ipso delectatur iustus, et ipse est deliciae rectorum corde*”.

temas de (i) e (ii), justificando-os, e separa-os de (iv). Em (v) tem-se a própria definição de pecado, e em (vi) um comentário sobre o deleite que parece justificar a definição.

Como se peca por estas coisas apresentadas em (i), (ii) e (iv) e por outras também, poder-se-ia pensar que esses exemplos não formam qualquer completude. No entanto, deve-se destacar que as demais ocasiões para se se pecar são *semelhantes (huius modi)* àquelas apresentadas em (i), (ii) e (iv). Deve-se, então, reconhecer ali mais do que simples exemplos dispersos, mas exemplos de ordens bem distintas que perfazem uma lista completa. Mais exatamente, exemplos de atividades específicas que a alma realiza.

Quais atividades? Primeiro, em virtude do dinamismo próprio da alma, ela pode interagir tanto com bens ínfimos, médios (como ela mesma) ou supremos. Não há, no entanto, pecado quando se interage com os bens supremos (corolário que decorre da definição de pecado: se pecar envolve esquecer-se do bens supremos, enquanto se mantém atentos a estes, nunca se peca). Portanto, deve-se buscar quais sejam as atividades exemplificadas em (i), (ii) e (iv) naquelas em que a alma interage com o que lhe é inferior ou igual. Pode-se encontrar todas estas atividades listadas no *De animae quantitate*, e mais, já se indicando a relação de cada uma com o que é exterior ou interior, bem como qual o seu grau de beleza. Como não interessam as atividades que a alma realiza em vista daquilo que lhe é superior, das sete atividades listadas no diálogo, cita-se aqui apenas as quatro primeiras:

Atividade da alma	Sua relação com o corpo ou consigo mesma	Nestas atividades, a alma age
A animação (<i>animatio</i>)	Sobre o corpo (<i>de corpore</i>)	De modo belo sobre outro (<i>pulchre de aliud</i>)

Os sentidos (<i>sensus</i>)	Através do corpo (<i>per corpus</i>)	De modo belo através de outro (<i>pulchre per aliud</i>)
As artes (<i>ars</i>)	Em redor ao corpo (<i>circa corpus</i>)	De modo belo em redor de outro (<i>pulchre circa aliud</i>)
A virtude (<i>virtus</i>)	Até si própria (<i>ad seipsa</i>)	De modo belo até o belo (<i>pulchre ad pulchrum</i>).

QUADRO 3 – As atividades da alma, sua relação com a exterioridade/interioridade e a aproximação da beleza

FONTE: AGOSTINHO. *An. Quant.* 35, 79.

Trata-se de uma hierarquia, de certo modo, já contemplada naquela do parágrafo décimo segundo. No entanto, aqui, a apresentação se concentra já a partir da beleza que há na alma e de forma crescente, isto é, já acima do céu estrelado.

A mais baixa de todas as atividades da alma é a animação, aquela que é em comum com os vegetais. É uma atividade bela, mas feita sobre um outro, sobre o corpo. Pensa-se aqui naquelas atividades feitas à revelia da vontade, como o são a alimentação, o crescimento, e o que é necessário, do ponto de vista biológico, à reprodução. Como se trata de uma atividade que se realiza sem consentimento, não cabe a ela censura ou elogio, isto é, não há pecado na animação do corpo.

Em um segundo grau de atividade, a alma, em comum com os animais, *sente* o mundo. Isso é algo que ela realiza através de outro (através do corpo). Chegamos à ordem de atividade representada em (i), os *sentidos*. Como se informava já em (i), cada sentido tem a modificação própria dos corpos que lhe é capaz de causar prazer. Esse prazer não é, em si mesmo, mau, mas passa a sê-lo quando desejado fora da referência a Deus. E mais, o prazer obtido pelos sentidos torna-se pecado, especialmente, quando é desejado por si mesmo.

No livro décimo das *Confissões*, Agostinho faz uma análise mais detida dos pecados pelos sentidos²³⁹, e esse é o problema que, na mais das vezes, revela-se nos pecados de tal tipo. Na gula, por exemplo, tem-se o prazer em comer pelo próprio comer, e não em função

239 Cf. *conf.* X, xxxi-xxxiv, 43-53.

da saúde do corpo, que é o motivo justo para alimentar-se²⁴⁰. O mesmo ocorre com o prazer que se tem no ouvir. Ainda que se trate de música sacra, pode-se comprazer na música por si mesma, esquecendo-se do criador para o qual a própria música apontava²⁴¹. Também com a visão: uma vez ausentes os objetos belos, pode-se sentir sua falta e desejá-los, mas por si mesmos²⁴².

O terceiro grau de atividade da alma já é próprio do ser humano. Opera-se agora de modo belo em redor ao corpo. Nesse grau estão compreendidas todos ofícios, ciências, bem como também aquelas dignidades públicas, das quais se falava em (ii), levando a crer que (ii) seja uma exemplificação deste grau de atividade da alma.

Ergue-te, agora, ao terceiro grau, o qual é próprio do ser humano, e pensa na memória das inumeráveis coisas,..., gravadas e retiradas pela reflexão e pelos sinais, em tantas obras de artistas, no cultivo dos campos, na construção de cidades, nas variadas maravilhas de inúmeros edifícios e monumentos, na descoberta de tantos sinais nas letras, nas palavras, nos gestos, no som de qualquer espécie, na pintura e esculturas, nas línguas de tantos povos, em tantas instituições, em tantas coisas novas, em tantas restauradas; pensa também no número elevado de livros, de monumentos para a

240 conf. X, xxi, 44: *"Tu ensinaste-me a ir tomar o alimento como se fossem medicamentos. Mas, quando passo do desconforto da necessidade ao conforto da saciedade, na mesma passagem o laço da concupiscência arma-me ciladas. Com efeito, essa passagem é um prazer e não existe outra passagem... E como a conservação da vida é a causa do comer e do beber, junta-se-lhe como companheiro um perigoso prazer que, muitas vezes, se obriga a ir adiante... Na verdade o que é suficiente para a conservação da vida é pouco para o prazer, e, muitas vezes, não se sabe ao certo se é o necessário cuidado do corpo que ainda exige ser satisfeito, ou se é a falaciosa voluptuosidade do prazer que pede disfarçadamente para ser servida"* (*Hoc me docuisti, ut quemadmodum medicamenta sic alimenta sumpturus accedam. Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae. Ipse enim transitus voluptas est, et non est alius, qua transeatur... Et cum salus sit causa edendi ac bibendi, adiungit se tamquam pedisequa periculosa iucunditas et plerumque praeire conatur... nam quod saluti satis est, delectationi parum est, et saepe incertum fit, utrum adhuc necessaria corporis cura subsidium petat an voluptaria cupiditatis fallacia ministerium suppetat.*)

241 conf. X, xxxiii, 50: *"Todavia, quando me acontece que a música me comova mais do que as palavras, confesso que peço..."* (*Tamen cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res, quae canitur, moveat, poenaliter me peccare confiteor.*)

242 conf. X, xxxiv, 51: *"Os olhos amam as formas belas e variadas, as cores vivas e alegre. Oxalá estas coisas não se apoderem da minha alma; que dela se apodere Deus que, na verdade, fez essas coisas muito boas"* (*Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam; teneat eam Deus, qui fecit haec bona quidem valde.*)

guarda da memória, na tão grande preocupação pela posteridade; nas categorias de ofícios, poderes, honras e dignidades, seja nas famílias, seja na república doméstica e da milícia, seja nas cerimônias sagradas ou profanas, no poder do raciocínio e da investigação, nos rios da eloquência, nas variedades da poesia, nos milhares de recursos para o divertimento e os jogos, na perícia da arte musical, na precisão das medidas, na ciência dos cálculos, na interpretação do passado e do futuro pelo presente. São grande essas realidades e exclusivamente humanas. Mas ainda são comuns a doutos e rudes, a bons e maus²⁴³.

A citação é um tanto longa, mas pareceu-nos muito oportuna, em virtude do elogio feito por Agostinho a este grau de atividade da alma. Oportuna, porque revela, segundo a expressão de Étienne Gilson, o *otimismo cristão* de Agostinho; ou, como insistíamos, demonstra o ponto em questão: não se trata de renunciar a toda relação com a multiplicidade, mas sim de renunciar a um certo modo de relação com a multiplicidade, na qual a relação para com o absoluto é esquecida, e, por isso, faz o homem imaginar-se autônomo e independente frente ao absoluto. O ponto é que, como se costuma ter a impressão que cristãos odeiam este mundo, pode, por isso, surpreender ver o bispo de Hipona tecer tantos elogios assim a essa atividade da alma. Porém, nada há de assim tão surpreendente: é verdade que, como mencionamos há pouco, o pecado implica num regime de distanciamento de Deus e de si mesmo; o pecado como que fratura a natureza humana, contudo não a destrói, donde ainda se possa falar, por exemplo, de uma lei natural inamovível do coração humano. Se o pecado houvesse destruído todo o ser, nada mais

243 an. quant. 33,72: "*Ergo attollere in tertium gradum, qui iam est homini proprius, et cogita memoriam non consuetudine inolitarum, sed animadversione atque signis commendatarum ac retentorum rerum innumerabilium, tot artes opificum, agrorum cultus, exstrukiones urbium, variorum aedificiorum ac moliminum multimoda miracula; inventiones tot signorum in litteris, in verbis, in gestu, in cuiuscumodi sono, in picturis atque figmentis; tot gentium linguas, tot instituta, tot nova, tot instaurata; tantum librorum numerum, et cuiuscumodi monumentorum ad custodiendam memoriam, tantamque curam posteritatis; officiorum, potestatum, honorum dignitatumque ordines, sive in familiis, sive domi militiaeque in republica, sive in profanis, sive in sacris apparatibus; vim ratiocinandi et excogitandi, fluvios eloquentiae, carminum varietates, ludendi ac iocandi causa milleformes simulationes, modulandi peritiam, dimetiendi subtilitatem, numerandi disciplinam, praeteritorum ac futurorum ex praesentibus coniecturam. Magna haec et omnino humana. Sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis*".

restaria para se deplorar, porque, como vimos, o mal é mera privação, se fosse absoluto, nada mais restaria para se deplorar. “*Portanto, ninguém deve se espantar ao ler nas obras de Agostinho verdadeiros elogios à natureza decaída. Ele deplora o que perdemos, mas nunca pensa em desprezar o que nos resta*”²⁴⁴.

O próximo grau de atividade da alma não se exerce mais sobre, através ou ao redor do corpo, mas em direção a si mesma. Conforme se havia apontado, (iii) não representa uma nova atividade da alma, mas recapitula (i) e (ii), e separa-os de (iv), que é uma atividade de natureza diferente das outras duas. O próximo grau de atividade da alma é a *virtude*. Se pretendemos que (iv) represente um tipo de pecado pário a esse grau de atividade, não se deve entender, com isso que se possa fazer mau uso das virtudes, isso não seria possível. Pois, como vimos, as virtudes são bens superiores à alma, ou melhor, são bens supremos, o que significa que não se pode fazer mau uso delas. O caso é pensar um tipo particular de desordem que afeta a alma em seu próprio centro. Vejamos como se caracteriza esse grau de atividade no diálogo:

Eis por que a alma se atreve a se antepor não somente a seu corpo, se ele se considera uma parte do universo, mas também ao próprio universo, a não considerar os bens do universo como seus, a discernir e desprezá-los ao compará-los a seu poder e a sua beleza. Daí que, quanto mais se compraz em seus bens, mais se distanciam das imundícies toda e se torna cada vez mais pura ataviada; fortifica-se contra todas as adversidades que intentam demovê-las de seu alvo e de seus projetos; *mostra grande apreço pela sociedade humana e nada quer que aconteça ao outro do que não quer para si; obedece à autoridade e aos preceitos dos sábios e acredita que Deus lhe fala por meio deles*²⁴⁵.

244 GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. p. 169.

245 an. quant. 33,73: “*Hinc enim anima se non solum suo, si quam universi partem agit, sed ipsi etiam universo corpori audet praeponere, bonaque eius bona sua non putare, atque potentiae pulchritudinique suae comparata discernere atque contemnere: et inde quo magis se delectat, eo magis sese abstrahere a sordibus, totamque emaculare ac mundissimam reddere et comptissimam; roborare se adversus omnia, quae de proposito ac sententia dimovere moliuntur; societatem humanam magni pendere, nihilque velle alteri quod sibi nolit accidere; sequi auctoritatem ac praecepta sapientium, et per haec loqui sibi Deum credere*”.

Esse parágrafo fala sobre uma alma que, em um movimento ao mesmo tempo ascendente e interiorizante, retorna a si com vistas de chegar a Deus. No livro segundo das *Confissões*, se fala de uma alma que, ao contrário, lança-se para baixo, de forma que toda a ordem que se manifesta neste seu grau próprio de atividade, esteja no pecador de forma corrompida e invertida.

Muito embora na ordem de apresentação este seja o último tipo de pecado a se tratar, deve-se reconhecer que aqui está a raiz de todo pecado: uma alma virtuosa é aquela que se alegra em si mesma sabendo-se limitada e criada por Deus. Corrompe essa atividade própria da alma, quem, esquecendo-se de olhar para cima de si, passa a julgar o universo a partir de si, como se fosse ela mesma o centro do universo no qual vive; numa palavra, como se fosse Deus. O que se tem então não é uma alma virtuosa, mas uma alma *soberba*. E a soberba é um conceito importante no pensamento de Agostinho. Trata-se, para ele, da raiz de todos os demais pecados²⁴⁶ (cf. Eclo 10, 15, na vulgata: “*Quoniam initium omnis peccati est superbia.*”), esse foi, a propósito, o pecado dos primeiros pais da humanidade²⁴⁷ (cf. Gn 3, 5). Ora, um dos modos de se compreender a soberba é pensá-la como o desejo de se igualar a Deus²⁴⁸.

O furto das peras é um pecado deste gênero que surge de uma desordem no centro da alma: não apenas se esquece de Deus, como também o homem se sente superior a seus pares, e deseja para si uma exceção que não daria aos demais. E mais, no caso do

246 Cf. Gn. litt. XI, xv, 19: “A soberba é o início de todo pecado” (*Initium omnis peccati superbia*). Deve-se reparar também que é a soberba o primeiro dos vícios citados na lista do parágrafo décimo terceiro.

247 Cf. Gn. litt. XI, v, 7: “Não se há de julgar que o tentador poderia fazer cair o homem, se na alma do homem não tivesse precedido o orgulho” (*Nec arbitrandum est quod esset hominem deiecturus iste tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda*).

248 conf. II, vi, 13: “A soberba imita a celsitude” (*superbia celsitudinem imitatur*); ciu. XIV, xiii, 1: “O princípio de todo pecado é a soberba, lemos. E que é soberba, senão apetite de celsitude perversa? A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio a que o ânimo deve estar unido e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo” (*Initium enim omnis peccati superbia est 115. Quid est autem superbia nisi perversae celsitudinis appetitus? Perversa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium*).

delito noturno e adolescente de Agostinho, desejava-se tal exceção não em virtude de uma necessidade, mas por mera brincadeira.

De certo modo, é a própria lei da não contradição que se vê desrespeitada pela ação destes jovens, na medida em que fazem o que não gostariam de suportar²⁴⁹. O que não pode deixar sem alguma mácula o próprio centro da alma. Se a alma virtuosa, como dito, acredita escutar Deus através dos sábios, o soberbo se ensurdece: no início do livro segundo, Agostinho julgara que Deus permanecia calado enquanto ele se afastava do bem, só no parágrafo sétimo ele reconhece que Deus lhe falava através de sua mãe, era ele quem não o escutava, e cria se tratar apenas de recomendações de mulher²⁵⁰. E mais, já de início era claro que Deus não se calava, mas era ele que se ensurdecera. Com efeito, eis o que ele dizia no início do livro segundo, logo antes de julgar que Deus se calava: “*ensurdecera com o ranger da cadeia de minha mortalidade, castigo para a soberba de minha alma, ...e tu te calavas*”²⁵¹. “*ensurdecera* (em função de minha soberba)... *tu te calavas*”. Ora, ele não estava surdo apenas naquele tempo para a voz de Deus, mas ainda agora, enquanto se confessa, sofre uma das piores consequências do pecado, a ignorância de si: como, se surdo e distante, crê poder julgar se Deus se calava ou não? Ele, mesmo no momento em que se confessa, ainda não escuta com clareza o que diz. O que está em jogo neste erro do personagem narrador das *Confissões* é perceber, como diz Evans, o efeito de ofuscamento causado pelo mal²⁵², no sentido em que o mal afeta sua capacidade de pensar, mas também o querer e o lembrar. Numa palavra, a soberba aniquila a alma racional, eis a gravidade das consequências.

249 STARNES, Colin. Augustine's conversion: a guide to the argument of Confessions I – IX. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1990. p.38.

250 *conf.* II, iii, 7: “*Et audeo dicere tacuisse te, Deus meus, cum irem abs te longius? Itane tu tacebas tunc mihi? Et cuius erant nisi tua verba illa per matrem meam, fidelem tuam, quae cantasti in aures meas?*”

251 *conf.* II, ii, 2: “*Obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae... et tacebas*”.

252 EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 19: “Agostinho reconhece o efeito do mal sobre ele como efeito de ofuscação”.

Muito embora, estejamos insistindo no tema da soberba como caso exemplar de pecado desta atividade da alma, o exemplo concedido por Agostinho é a amizade. E, em virtude do episódio, este exemplo acaba sendo estratégico: Agostinho amava, como sabemos, a companhia daqueles com os quais praticava seus delitos. A amizade deles lhe era doce, e não há mal algum nisso, o problema está justamente em rejeitar a lei eterna para se ter a aprovação dos amigos. Pois, neste momento se trocava um bem supremo, a lei eterna e a virtude, por bens inferiores, como a amizade humana. Vale lembrar que, em grande medida, foi também este o erro de Adão e Salomão:

Acaso há de se crer que Salomão, um homem de tanta sabedoria, acreditou que o culto aos deuses era útil em algum sentido? Entretanto, não foi capaz de resistir ao amor das mulheres que o atraíam para esse mal, praticando o que sabia não dever praticar para não perder as suas mortíferas delícias, às quais se entregava e nelas se engolfava. Assim também Adão; depois que a mulher seduzida comeu da árvore proibida, e lhe deu para comerem juntos, não quis desagradar àquela que, conforme acreditava, podia se entristecer-se sem sua consolação se afastasse dela seu afeto, e arruinar-se totalmente por aquela divergência. Não foi vencido certamente pela concupiscência da carne que ainda não sentia opor-se em seus membros pela lei contrária à lei da razão, mas por certa benevolência inspirada na amizade, pela qual acontece muitas vezes ofender-se a Deus, para que o homem não passe de amigo para inimigo²⁵³.

A “inimiga amizade” é um tema que deverá ser melhor estudado, quando for o caso de se pensar o desejo de louvor. Por ora, interessa que, como se queria mostrar, Agostinho não nega que o homem deva relacionar-se com a multiplicidade, incluindo a vida pública e vínculos fortes de proximidade entre os homens, mas que estas atividades da alma devem ser reguladas pela lei eterna. Noutros termos, a natureza da alma humana não é meramente

253 Gn. litt. XI, xlii, 59: “*Ita Salomon vir tantae sapientiae, numquidnam credendum est quod in simulacrorum cultu credidit esse aliquid utilitatis? Sed mulierum amor ad hoc malum trahenti resistere non valuit, faciens quod sciebat non esse faciendum, ne suas, quibus deperibat atque defluebat, mortíferas delicias contristaret. Ita et Adam, posteaquam de ligno prohibito seducta mulier manducavit, eique dedit ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat posse sine suo solatio contabescere, si ab eius alienaretur animo, et omnino illa interire discordia. Non quidem carnis victus concupiscentia, quam nondum senserat in resistente lege membrorum legi mentis suae; sed amicali quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne homo ex amico fiat inimicus: quod eum facere non debuisse, divinae sententiae iustus exitus indicavit.*”

contemplativa; ao contrário, ela é também ativa. Ou ainda, a relação ativa do homem sobre a multiplicidade não é mera consequência do pecado, mas decorre da natureza humana enquanto tal. Contudo, não é o caso aqui de aprofundarmos a relação entre contemplação e ação para Agostinho.

Como se queria mostrar, (i), (ii) e (iv) não são exemplos dispersos de atividades, mas resumem em si todas as atividades que a alma pode ter, quer com bens inferiores a si, quer com bens semelhantes a si, sem que para isso precise pecar.

b) A lei eterna e a beatitude humana

Encontra-se, ainda na leitura do parágrafo décimo, a definição agostiniana de pecado: (v) *“Por todas estas coisas e por outras semelhantes se consente em pecar, quando numa imoderada inclinação, ainda que sejam coisas boas, por elas são abandonadas coisas melhores e supremas: Tu, Senhor nosso Deus, e tua verdade, e tua lei”*. A lei eterna tem como princípio, como vimos, a máxima ordem de todas as coisas; a pergunta é, então, por que este preceito oferecido em (v) corresponde a máxima ordem para o homem? Como veremos, corresponde não só a máxima ordem, mas também a máxima felicidade do homem.

O que todo homem deseja, este é o axioma fundamental da moral agostiniana²⁵⁴, é a vida feliz²⁵⁵. Em poucas palavras, o homem está diante do mundo, mas não de forma isolada e independente, ele está aí com suas carências e necessidades, as quais não podem ser supridas senão na relação com a alteridade. É, afinal, pelo desejo que o homem relaciona-se com o mundo, desejando o que lhe é necessário para continuar sendo. Onde, possa-se inferir, em primeiro lugar, que todo desejo deseje algo enquanto este lhe aparece como um *bem*, isto é, como algo que supre suas carências; e, em segundo lugar, que o primeiro bem que o desejo se esforça por conservar é a vida, a qual, na medida em que o homem tem suas necessidades saciadas, é vida feliz.

Mas, quem é feliz? Agostinho responde que é feliz aquele que tem a posse segura daquilo que ama, ou seja, aquele que não pode ter o objeto amado arrebatado contra sua própria vontade²⁵⁶. A pergunta passa rapidamente, então, para o objeto deste amor: qual é este objeto, este *sumo bem*, que pode saciar o homem de modo pleno e seguro? Haverá um tal bem supremo? Ora, deve-se, a fim de o saber, voltar-se uma vez mais para o homem que deseja: é preciso conhecê-lo melhor para que se possa saber qual seja o bem supremo, se é que há algum, o qual possa lhe fartar todo o desejo.

254 MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi: L'approche de saint Augustin*. Paris: P.U.F., 2008. §14. La vita beata comme principe, p.132: “La vita beata, ou plutôt l'universalité inconditionnée de son désir, prend désormais rang de principe, donc de premier principe. (...) Le désir de béatitude conquiert à ce point la dignité d'un principe, qu'il faut l'admettre sans aucune condition ni réserve, même s'il en résulte la frustration désespérante de ne pouvoir l'atteindre, puisque l'immortalité nous échappe”. O início do *De moribus Ecclesiae catholicae* parece confirmar a interpretação de Marion. Com efeito, logo de início, no parágrafo terceiro, aquele que começa a investigação moral, inicia-se assim: “Investiguemos, portanto, com a razão qual seja o modo do homem viver. Felizes, sem dúvida, todos queremos viver...” (*ratione igitur quaeramus, quemadmodum sit homini vivendum. Beate certe omnes vivere volumus*).

255 *trin.* XIII, 20, 25: “É próprio de todos os homens quererem ser felizes” (*Beatos esse se velle, omnium hominum est*).

256 A respeito do sumo bem beatificante, ver *mor.* I, iii, 5: “Hoc igitur si est, tale esse debet quod non amittat invitus. Quippe nemo potest confidere de tali bono, quod sibi eripi posse sentit, etiamsi retinere id amplectique voluerit. Quisquis autem de bono quo fruitur non confidit, in tanto timore amittendi beatus esse qui potest?”.

O homem é composto de uma alma e um corpo, ele não é apenas sua alma, tampouco é apenas seu corpo, mas ele é alma e corpo²⁵⁷. Todavia, deve-se reconhecer a primazia da alma sobre o corpo. Senão vejamos: que o corpo tenha primazia sobre a alma, de modo que o bem supremo do corpo seja o próprio bem supremo do homem; neste caso qual seria este bem supremo? O prazer, tal como pensam os epicuristas? Não pode ser, responde Agostinho: não há objeto que possa suprimir de uma vez por todas as fomes, sedes e demais necessidades do corpo. Tampouco seria sua própria força, beleza ou agilidade, em primeiro lugar, porque nada disto poderia ser amado de forma realmente segura. Mas, principalmente, porque o bem supremo do corpo é aquilo que é responsável por sua perfeição, isto é, por sua permanência no ser, pois, como dissemos, é a vida o bem que se deve preservar em primeiro lugar (tanto quanto a morte é o mal do qual se deve precaver²⁵⁸). De sorte que, o bem supremo do corpo venha a ser a alma, afinal apenas enquanto *animado* o corpo se mantém organizado: o melhor para o corpo é, portanto, ser animado por uma excelente alma, isto é, por uma que seja virtuosa²⁵⁹. Donde, a pergunta pelo bem supremo do corpo passe automaticamente para a do bem supremo da alma.

Em primeiro lugar, deve-se descartar qualquer coisa que exista no mundo *fora do homem* como candidato a bem supremo da alma. Com efeito, toda a multiplicidade de seres é, além de múltipla, mutável, logo corruptível, e, por conseguinte, não pode ser amada sem ameaça da perda. Na verdade, deve-se manter o caminho de interiorização que vinha-se construindo quando interrogava-se sobre qual fosse o bem supremo do corpo. Ele não era

257 *mor.* I, iv, 6: "Quaeramus igitur quid sit homine melius. Quod profecto invenire difficile est, nisi prius considerato atque discusso quid sit ipse homo. Nec nunc definitionem hominis a me postulandam puto. (...) ex anima et corpore nos esse compositos".

258 ARENDT, Hannah. *Ibidem* p.19.

259 *mor.* I, v,7-8: "*Corporis autem si quaerimus quid optimum sit, id certa ratio cogit fateri, per quod fit ut sese corpus quam optime habeat. Nihil est autem omnium quae vegetant corpus anima melius atque praestantius. Est ergo summum corporis bonum, non voluptas eius, non indoloria, non vires, non pulchritudo, non velocitas et si quid aliud in bonis corporis numerari solet sed omnino anima. (...) Itaque sive corpus tantum sive tantum anima sive utrumque homo sit, non mihi maxime quaerendum videtur, nisi quid animam faciat optimam; nam eo percepto non potest homo non aut optime aut certe multo melius sese habere, quam si hoc unum defuisset. Virtus animam optimam efficit; virtutem anima comparat sequendo Deum; Dei autem consecutio vita beata.*"

nada fora do corpo, mas algo que lhe era, por assim dizer, interior (por assim dizer, porque a alma não ocupa lugar no espaço e não está propriamente dentro do corpo), a alma. Igualmente, o bem supremo da alma não é nada que deva ser procurada fora de dela, tampouco é ela mesma seu bem supremo, mas algo que lhe é interior.

O bem supremo da alma deve, em primeiro lugar, ser algo que não exista nada melhor; em segundo, algo que não possa ser mal usado por ela; e, por fim, algo cuja posse não lhe possa ser arrebatada a contragosto. Entre as coisas que não podem ser mal usadas e que tornam a alma melhor encontra-se a virtude. Mas, é preciso perceber que a alma não é virtuosa por si mesma. Mas, quando a alma retorna a si mesma, encontra em seu interior a própria verdade imutável criadora de toda realidade, isto é, encontra-se com Deus em seu interior. Ora, a virtude nada mais é do que o amor a Deus²⁶⁰, e amor, por ora, significa desejar algo por si mesmo.

Em suma, a chave para a compreensão da justiça do preceito proposto em (v) estava em (vi): a multiplicidade não deleita o homem como Deus, a sua Verdade e a sua Lei o deleitam. Quando algo na multiplicidade é amado por si mesmo, o homem se vê exposto a inúmeros sofrimentos, porque nada aí é tal que não possa ser mal usado ou que não se possa perder, ou simplesmente não possa mudar até perder todas as características que eram amadas. Ademais, a copiosidade encontrada no mundo não sacia, pelo contrário atíça mais o desejo de experimentar e possuir mais e mais, *ad infinitum et nauseam*. Como vimos, a multiplicidade não é má, mas na medida em que o homem tenta amá-la por si mesma, ele faz um mau uso dela e, como consequência, acaba se vendo escravizado por tal amor²⁶¹. Nada pode ser amado por si mesmo com plena justiça senão Deus. Há, por conseguinte, uma profunda harmônia entre a ordem das coisas e o desejo humano por felicidade²⁶².

260 mor. I, xv, 25: "...*nihil omnino esse virtutem affirmaverim nisi summum amorem Dei*".

261 ARENDT, Hannah. *Ibidem*. p. 28: "a libido não é má porque o de fora é mau, mas sim porque é dependência daquilo que por princípio não está no seu poder; é má, isto é, não livre. (...) Não é pelo fato de ser amado que o mundo se torna mau e que o desejo se transforma a si mesmo em cobiça, porque orienta-se para o de fora; é este, o de fora enquanto de fora, que o torna escravo."

262 Cf. HOLTE, Ragnar. *Béatitude et Sagesse*. Cap. XVII, especialmente p.212ss.

A multiplicidade não pode, então, ser amada? É preciso reconhecer a diferença entre dois tipos de amor: o amor de uso e o amor de fruição. O de uso ocorre, quando se ama algo não por si mesmo, mas com vistas ao outro amor (este sim amado por si mesmo), de modo que este seja um amor útil para o outro; o de fruição ocorre, justamente, quando algo é amado por si mesmo²⁶³. A felicidade humana consiste na *fruição de Deus*²⁶⁴, todas as demais coisas podem ser amadas, mas não por si mesmas, e sim na medida em que são algo de útil para a fruição de Deus.

Quando se frui de algo que não seja Deus, e se usa das demais coisas para se manter este amor, corre-se o risco de se cometer toda espécie de crimes. Com efeito, *“quando se pergunta sobre a causa de um crime, não se costuma acreditar que foi praticado senão com desejo de alcançar algum daqueles bens que dissemos inferiores ou por medo de perdê-los”*²⁶⁵. Ninguém cometeria um crime qualquer, o homicídio, por exemplo, sem um motivo aparente, pelo mero prazer de se cometer um crime. Ele ou deseja algum bem inferior, como Davi que matou Urias, porque tinha se apaixonado pela esposa da vítima (2 Sam. 11); ou com medo de perder algo, sua fortuna ou esposa, por exemplo. Nem mesmo Catilina amava seus próprios crimes, mas algo que conseguia através deles: *“evidentemente, a fim de obter, tendo a cidade capturada pela prática dos crimes, as honras, poderes e riquezas, e carecer-se de medo da lei ou de dificuldades em virtude da pobreza do patrimônio de sua família, ou pela consciência de seus crimes”*²⁶⁶.

Ninguém ama os próprios crimes exceto, quem sabe, Agostinho e seus cupinchas naquele delito noturno e adolescente. Ao menos, o episódio permanece sem uma solução

263 *doctr. chr.* I, iv, 4: *“Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam.”*

264 cf. *doctr. chr.* I, iii,3: *“Illae quibus fruendum est nos beatos faciunt”* e I, xxii, 20: *“In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus”*.

265 *Conf.* II, v, 11: *“Cum itaque de facinore quaeritur, qua causa factum sit, credi non solet, nisi cum appetitus adipiscendi alicuius illorum bonorum, quae infima diximus, esse potuisse apparuerit aut metus amittendi”*.

266 *conf.* II, v, 11: *“Ut scilicet illa exercitatione scelerum capta urbe honores, imperia, divitias assequeretur et careret metu legum et difficultate rerum propter inopiam rei familiaris et conscientiam scelerum .”*

do ponto de vista do que fora amado. Não se desejava fruir de coisa alguma no objeto furtado, senão a ocasião para se furtar algo, o que quer que fosse.

c) *Sobre os vícios enganadores.*

Agostinho encerra o parágrafo décimo segundo falando de uma tal “*beleza deformada e umbrática dos vícios enganadores*”²⁶⁷. Mas, o que venha ser a beleza deformada dos vícios, Agostinho exemplifica longamente no parágrafo seguinte, o décimo terceiro do livro segundo. Porém, como um vício possa ser belo, mesmo que de modo defeituoso e umbrático (*defectiva species et umbratica*), não é inicialmente claro. Vimos que o mal, para Agostinho, não é senão uma ausência de bem. Portanto, mesmo sendo belo e bom tudo o que existe, na medida em que existe, o vício não pode ter por si mesmo qualquer beleza, afinal ele não é algo, mas só ausência de virtude. Evidentemente, a natureza que se corrompe pelo vício ainda é bela e boa, enquanto existe. Não, no entanto, enquanto é viciada, mas na medida em que guarda ainda alguma virtude. De modo que, se há alguma beleza a se revelar no vício, não pode ser no próprio vício, mas em uma relação sua com algo virtuoso.

Lembremos aquela célebre rinha de galos, do diálogo *Sobre a ordem*, o sinal do vencido (*signum victi*): “*as penas arrancadas, todo disforme na voz e no movimento e, por isso mesmo, não sei de que modo belo e harmonioso pelas leis da natureza*”²⁶⁸. Ora, a beleza do vício é misteriosa como a do galo vencido, eles são belos de um mesmo modo.

267 *Conf.* II, vi 12: “*defectiva species et umbratica vitiis falentibus*”

268 *Ord.* I, viii, 25: “*elatas a cervice pennulas, et in voce atque motu deforme totum et eo ipso naturae legibus nescio quomodo concinnum et pulchrum*”.

Em primeiro lugar, é belo perceber como não há exceção na ordem universal: não há nada sem medida, não há nada que não seja regido pela lei eterna²⁶⁹. O galo vencido é testemunha disso, primeiro, em virtude de seu contraste com o vencedor, pois seu espetáculo disforme torna ainda mais formosa a pose do vencedor. Depois, por si mesmo, visto que a sua deformidade é coerente com o fato de ter perdido.

O mesmo contraste, ao seu modo, belo, é posto em evidência no décimo terceiro parágrafo, mas, ao invés de um galo vencido por outro, tem-se o homem pecador. A estratégia é listar uma série de vícios do homem, quinze no total, destacando-se, primeiro, como falham em sua intenção e, depois, como corroboram para realçar a beleza dos atributos divinos.

Vejamos primeiro como os vícios se frustram: à guisa de celso, o homem pecador e miserável fez-se soberbo; de honorável e glorioso, fez-se ambicioso; de temível, fez-se cruel; de carinhoso, lascivo; de douto, curioso; de simples e inocente, ignorante e tolo; de tranquilo, ignavo; de saciado, luxurioso; de liberal dispensador de bens, pródigo; de possuidor de algo, avaro; por querer a excelência, fez-se invejoso; por querer o justo, a ira leva-o à vingança; por amar o que se pode perder, ele é temeroso; e quando perde o que ama desordenadamente, triste.

Deus, por sua vez, tem realizado em si e de modo superlativo todos os desejos do pecador: ele não é celso, mas excelso sobre todas as coisas; não é só honorável e glorioso, mas digno de toda a honra e glorioso na eternidade; quem é temível senão ele?; nada é mais carinhoso (é o melhor amante) e nada pode ser amado de forma mais salutar (é o melhor amado); não é apenas douto, mas onisciente; não há o que seja mais simples, nem quem mais inocente; não é em repouso, mas é o próprio repouso estável (*certa requies*); não é luxurioso, apesar de ser a plenitude de uma suavidade e de uma abundância que não se corrompem; não é apenas liberal, mas é o distribuidor de todos os bens; não quer possuir

269 id.

algo a mais, pois possui tudo; não é excelente, mas o mais excelente; na ira, mesmo quando vinga, é justo; não tem o que temer, pois nada pode lhe subtrair o que ama; e, pelo mesmo motivo que não teme, não se entristece, donde seja também sumamente feliz.

Não é evidente numa primeira leitura, se há algum fio condutor para essa copiosidade de exemplos, nem se a lista goza de alguma completude, portanto há muito o que se comentar.

Em primeiro lugar, agora que se apresentou quais são os vícios em questão, pode-se entender melhor por que Agostinho os designa como “*enganadores*” (*vitiis falentibus*). Ora, ser enganador não é um atributo de todo e qualquer vício, mas designa uma classe especial de vícios, a saber, aqueles que se avizinham às virtudes, porquanto possam passar pelas próprias virtudes. Note-se que não se desejava coisas por si mesmas más ou que, ao menos, não agradassem de algum modo, como por exemplo, ser digno de respeito, erudito, amado, e assim por diante. Não se trata, portanto, de encontrar alguma beleza naquelas imoralidades que são, sempre e por si mesmas, más, como o assassinato, a mentira, ou o próprio furto, mas em imoralidades que o são, por causa da intenção de seu agente²⁷⁰. Aliás, se bem considerada nessa lista a intenção do homem infeliz, realmente não se encontra desenhado um outro Catilina, mas um “*romano de bem*”, como Agostinho mesmo reconhecia em Ambrósio, exceção feita a seu celibato (que lhe parecia pesado) ou em si mesmo antes de sua conversão (enquanto desejava ser feliz ao modo mundano, isto é, pelas honras temporais, propriedades, com um bom matrimônio e acúmulo de erudição)²⁷¹.

O que há, no fundo, é uma inclinação imoderada por aqueles prazeres anunciados no proêmio do livro segundo como enganosos, e mais, como infelizes e inseguros (*dulcedo falax, dulcedo infelix et non securo*²⁷²). Donde, possa-se traduzir todos esses vícios naquela

270 Esta distinção é sustentada em *c. men.* 7,18.

271 Sobre Ambrósio ver *Conf.* VI, iii, 3; sobre Agostinho e suas expectativas *Conf.* VI, xi, 18 e 19.

272 O texto fala originalmente de uma “*doçura não enganadora, doçura feliz e segura*” (*dulcedo non falax, dulcedo felix et securo*), mas referindo-se ao prazer que se tem em Deus, estando sub-repticiamente o contraste com o prazer que se tem com a multiplicidade.

linguagem das paixões fundamentais da alma²⁷³. A própria dicotomia entre prazeres falazes e prazeres infelizes e inseguros, parece-nos, aponta para a distinção entre as paixões frente a um bem (alegria e desejo) e paixões frente a um mal (tristeza e temor). O que oferece um norte para a organização do parágrafo: da soberba até a avarícia, o que se tem é uma lista de desejos de falsos bens ou falsas alegrias; depois, entre a inveja e a tristeza estão os temores e tristezas muito reais, mas maus, por causa da intenção da vontade. De certo modo, estes últimos já apontavam para o caráter falacioso dos males que se desejava como bens.

E mais, traduzindo-se os vícios em paixões, revela-se, então, a oposição que há entre estes. Considerando-se que ignorância e tolice formam um só vício, tem-se quatorze vícios, separados em sete pares que, de algum modo, se opõem entre si. A contraposição não precisa ser entre os extremos, como a curiosidade o é da ignorância e da tolice, mas se pode simplesmente opor-se enquanto desejo e alegria, por exemplo. Um se alegra em um falso bem, o outro deseja este mesmo falso bem; ou, então, ambos desejam, mas o que desejam é diametralmente oposto.

Mas isso também não é tudo. Uma vez que se reconhece os quatorze vícios como paixões, organizadas em sete pares de oposições, torna-se tentador aproximá-las da doutrina aristotélica que faz da virtude moral uma mediedade entre pares de vícios morais que se opõem. Para corroborar essa chave de leitura, há uma passagem do diálogo *Sobre o livre arbítrio* que merece ser citada:

O que então? Porventura se há de considerar pequeno este mesmo castigo [para a alma] que, na medida em que é dominada pela paixão desordenada [*libido*], *após espoliada da riqueza das virtudes, seja arrastada em direções opostas?* Agora aprova o falso como verdadeiro, e o defende, logo adiante já parece improvável o que aprovara a pouco, lançando-se a outras coisas não menos falsas(...)

273 Quatro são as paixões fundamentais da alma, a saber: a paixão referente a um bem presente é a alegria; a paixão referente a um bem futuro é o desejo; a paixão referente a um mal presente, tristeza; referente a um mal futuro, medo.

Entrementes o reino tirânico da cupidez usa de crueldade, e com várias e *contrárias* tempestades perturba todo o espírito e a vida do homem: de um lado, vem-lhe o *temor* [*timor*], pelo outro, o desejo [*desiderio*]; de um lado, vem-lhe a ansiedade; pelo outro uma alegria inane e falsa; de um lado, é cruciado pela perda das coisas que amava, pelo outro, o ardor de possuir o que não possuía; de um lado, recebe a dor da injúria, de outro, vinga-se; para onde quer que possa se virar, a *avarícia* o aperta, a *luxúria* o espalha, a *ambição* o escraviza, a *soberba* o infla, a *inveja* o tortura, a *desídia* o sepulta; a obstinação o agita, a humilhação aflige-o, bem como tantas realidades inumeráveis que povoam e atormentam o reino daquele desejo desordenado²⁷⁴.

Nesse excerto, Agostinho não só fala de oposição de paixões, como as liga diretamente à perda das virtudes. Além do mais, há uma série de vícios em comum em ambas as listas, principalmente se contarmos alguns sinônimos, como *desídia* e *ignávia*.

Voltemos a pensar esses *vícios enganadores* como especialmente aproximados de uma virtude qualquer. Também na *Ethica Nicomachea*, logo após se definir a virtude moral como a disposição de escolher por deliberação uma mediedade racional entre dois males opostos, o mal por excesso e por falta²⁷⁵, sublinha-se que “o meio termo mostra semelhança com alguns contrários, como a temeridade com a coragem e o esbanjamento com a generosidade”²⁷⁶. A fonte de Agostinho, todavia, não é Aristóteles, mas um leitor seu, Cícero:

Devem ser evitadas não apenas as coisas que são contrárias a essas (*as virtudes*) – como da fortaleza é a ignávia, da justiça a injustiça -, mas também aquelas que parecem ser mais próximas e muito afins, embora distem maximamente; por exemplo: a falta de confiança é o contrário da confiança, por isso ela é um vício; audácia não é o seu contrário, mas está ao lado e é próxima e, contudo, é um vício. Encontrar-se-á, um vício vizinho de cada virtude, ou já chamado por um nome determinado, como a audácia, que é vizinha da confiança, a pertinácia, da perseverança, a superstição, que é próxima da religiosidade, ou sem nome algum. Igualmente, todos esses vícios, como contrários das coisas boas, serão incluídos nas coisas a serem evitadas²⁷⁷.

274 *lib. arb.* I, xi, 22

275 ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*, II 6 (1106b36-07a3).

276 ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*, II 8 (1108b31-33).

Agostinho reconhece a mesma doutrina em uma carta a Jerônimo (curiosamente Catilina também é citado na carta como modelo de homem viciado, logo após o excerto em questão):

Afinal, como sabes, alguns vícios são abertamente separados e contrários às virtudes, como a imprudência é da prudência. Porém, há outros vícios que dificilmente se discernem das virtudes, em razão de *uma aparência similar que engana*, como também da prudência se separa não a imprudência, mas a astúcia. (...) Igualmente, da parte da temperança, a prodigalidade é, mais claro impossível, contrária à parcimônia. De fato, aquilo que o vulgo sói chamar de avareza é com certeza um vício, ainda que similar à parcimônia, não pela natureza, mas por uma *semelhança muitíssimo enganadora*. Do mesmo modo, a injustiça é manifestamente contrária e dessemelhante à justiça. Porém, *o desejo de vingança* costuma imitar a justiça, mas é um vício. A *ignávia* é de modo evidente contrária à fortaleza. A insensibilidade dista muito quanto à natureza, mas a similitude engana. A constância é parte de alguma virtude, de longe a inconstância já a aborrece e sem dúvida se contrapõe. A pertinácia realmente deseja ser chamada de constância, mas não o é, porque é um vício²⁷⁸.

E logo a seguir, conclui:

No entanto, é trabalhoso demonstrar que para cada uma das virtudes costuma-se opor dois vícios: um que é abertamente contrário, e outro que o obscurece (*adumbratur*) por uma *aparência de similitude*²⁷⁹.

277 CÍCERO. *Da invenção* II, liv, 165: “*Propter se autem vitanda sunt non ea modo, quae his contraria sunt, ut fortitudini ignavia et iustitiae iniustitia, verum etiam illa, quae propinqua videntur et finitima esse, absunt autem longissime; quod genus fidentiae contrarium est diffidentia et ea re vitium est; audacia non contrarium, sed appositum est ac propinquum et tamen vitium est. Sic uni cuique virtuti finitimum vitium reperietur, aut certo iam nomine appellatum, ut audacia, quae fidentiae, pertinacia, quae perseverantiae finitima est, superstitio, quae religioni propinqua est, aut sine ullo certo nomine. Quae omnia item uti contraria rerum bonarum in rebus vitandis reponentur*”.

278 ep. 167, ii, 6: “*Sunt enim, ut scis, quaedam vitia virtutibus aperta discretione contraria, ut imprudentia prudentiae. Sunt autem quaedam tantum quia vitia sunt, ideo contraria, quadam tamen specie fallaci similia, ut eidem prudentiae, non imprudentia, sed astutia. (...) temque in partibus temperantiae, apertissime contraria est effusio parcimoniae: ea vero quae tenacitas dici vulgo solet, vitium quidem est, tamen parcimoniae simile, non natura, sed fallacissima specie. Item dissimilitudine manifesta contraria est iniustitia iustitiae: solet autem quasi imitari iustitiam vindicandi se libido, sed vitium est. Ignavia fortitudini perspicue contraria est: duritia vero distat natura, fallit similitudine. Constantia, pars quaedam virtutis est; ab hac, inconstantia longe abhorret, et indubie contrasistit: pertinacia vero constantia dici affectat, et non est; quia illa est virtus, hoc vitium*”. (o grifo no corpo do texto é nosso)

279 ep. 167, ii, 8: “*laboriosum est id ostendere, propterea quia uni virtuti duo vitia opponi solent, et quod aperte contrarium est, et quod specie similitudinis adumbratur*” (o grifo no corpo do texto é nosso).

Esse vício que *obscurece* (*adumbratur*), por causa de uma aparência similar e enganosa (*fallaci*), ressoa muito próximo a *species umbratica* dos vícios *fallentibus* do livro segundo das *Confissões*. E mais, se, por um lado, Cícero já oferecia uma versão para a doutrina dos vícios enganadores, por outro os exemplos que cita não iam ao encontro dos que temos nas *Confissões*. Por isso, a carta 167 nos é valiosa, pois se tem ali não só uma síntese da doutrina dos vícios enganadores, descritos nestes mesmos termos, mas também exemplos semelhantes.

Poder-se-ia tentar objetar que a *ignavia* se opõe abertamente à *virtude da fortaleza*, portanto, não seria um vício nesse gênero; porém, faz parte da lista do parágrafo. De fato, a ignávia se opõe à virtude da fortaleza. No entanto, quando comparada com a tranquilidade, então a ignávia aproxima-se perigosamente dela, podendo mesmo passar-se enganosamente pela outra.

Dessa lista de vícios, alguns merecem destaque: a soberba, a luxúria e a curiosidade. Eles remontam diretamente ao esquema da *tríplice concupiscência*. Essas são três tentações fundamentais que resumiriam todas as tentações humanas. Trata-se de um tema recorrente na literatura cristã, e sua origem se encontra nas tentações de Jesus no deserto (Mt 4, 1-11). As três tentações não seriam tentações quaisquer, mas um resumo das tentações humanas. Desde muito cedo na tradição cristã, costumou-se também associar essas três tentações com o seguinte versículo da primeira epístola de São João: “*Por que tudo que há no mundo – a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e as ambições do século*²⁸⁰ - *não vem do pai*” (1Jo. 2, 16). De modo que, segundo o esquema apresentado por Agostinho, na tentação de transformar-se pedra em pão, ter-se-ia a *concupiscência da carne* ou do prazer, e nela estaria resumida todas as tentações que envolvem os impulsos, tais como a fome, o prazer sexual e todos os prazeres que se tem em todos os cinco sentidos. Na tentação de jogar-se do templo, estaria a *concupiscência*

280 Citamos segundo a *Bíblia de Jerusalém* modificando, em virtude da expressão utilizada por Agostinho, “o orgulho da riqueza” por “ambições do século”.

dos olhos, isto é, a curiosidade (Jesus teria sentido curiosidade em saber o que ocorreria se pusesse Deus em tentação). Por fim, na tentação de ter os reinos da terra, as *ambições do século*, ou a soberba.

Destas, interessa destacar a soberba, e outras tentações que estão diretamente associadas a ela. No décimo terceiro parágrafo, a soberba aparece patente como uma alegria: alegra-se consigo mesmo, pelo que se é, ou melhor, pelo que se pensa ser. Entretanto, na soberba, apenas aparentemente se possui um bem; ocorre que ele desconheça sua própria carência, donde, venha a se pavonear, dando a si um ar de celso, quando é mera falsificação (ele a imita). A ambição está também associada à soberba. Com efeito, o homem pretendia tornar-se digno de elogios frente aos demais homens. Ora, no fundo, o ambicioso deseja alcançar para si motivos para se ensoberbecer, e mais uma vez toma-se a si mesmo por um bem se desconhecendo, no entanto, a própria carestia.

Como no livro décimo associa-se o desejo de ser amado e temido à soberba²⁸¹, vejamos também a lascívia e a crueldade.

Quanto à lascívia (tal como aparece aqui), deve-se, em primeiro lugar, não confundir-la com a luxúria: não são os próprios prazeres sexuais que são desejados de modo inadequado por esse vício, mas o amor de outrem. “*As caricias dos lascivos querem ser amadas*”, isto é, os lascivos desejam ser amados, e, para tanto, oferecem suas caricias. De modo que aqui se tem em mente aquele tipo de pessoa capaz de trocar o prazer sexual que oferece a outro pela segurança emocional que obtém da relação. Os cruéis, ao contrário dos lascivos, desejam não o amor de outrem, mas o temor. A intenção é obter, por meio da rigidez, o respeito dos demais à sua autoridade. No abuso da rigidez, fez-se cruel.

Pois bem, na soberba, a alma põe-se como centro de seu próprio mundo e julga visando ser agradável a seus próprios olhos, e aos olhos dos demais homens ²⁸². Em outros termos, ela deseja tudo fora da relação com Deus. E mais, instaura, por seu desejo, uma

281 *conf. X, xxxvi, 59.*

282 *conf. II, i, 1: “placens mihi et placere cupiens oculis hominum”.*

nova ordem de coisas, isto é, os demais seres criados terão, para ela, o valor que seu desejo lhes der. Comentando essa passagem, Hannah Arendt afirma o seguinte:

No entanto, amando a criatura em vez do Criador, a criatura concebe-se na sua essência autônoma, desligada de tudo, tal como se se tivesse feito a si mesma. Reconstituindo o mundo pela afeição ao mundo (*amicitia mundi*), o homem constitui-se, ao mesmo tempo, como pertencente ao mundo (...) É por isso que o orgulho (*superbia*) é uma imitação deformada da elevação divina (*celsitude*), dando ilusão de que o homem é criador²⁸³.

Ora, Deus é, de fato, celso, e tem, por isso, um ponto de vista privilegiado para julgar a sua criação, o lugar do universal. Mas, na medida em que o homem, esquecido de seu Criador, julga a criação a partir de si mesmo, ele faz de si mesmo, por assim dizer, o deus de seu "*mundo*"²⁸⁴. É deste modo que ele imita, ou melhor, parodia a *celsitude* divina. No entanto, é também deste modo, buscando ser agradável a si mesmo em seu próprio juízo e no juízo dos demais homens, isto é, em juízos particulares, que ele deixa de ser agradável no juízo de Deus, que é o que de fato conta, por considerar tudo do ponto de vista mais adequado, o universal.

283 ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em santo Agostinho*. p. 99.

284 ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em santo Agostinho*. p. 79. Agostinho precisa dois significados para a palavra mundo. O primeiro positivo, o mundo é a criação de Deus. O segundo negativo, o mundo do homem criado por seu desejo.

III – O desejo de louvor (*libido laudis*).

O que é exatamente este prazer em se ser louvado? Em primeiro lugar, é preciso considerar que o desejo de louvor, em geral - tanto o louvor que se quer para si, como o louvor que se pode querer para outro - tem sua origem no amor ao objeto que se quer louvar. Não é propriamente algo outro a esse amor, mas nasce de uma característica sua fundamental. Com efeito, o amor em Agostinho implica sempre em algo social. Ele tem uma potência associativa: o amor partilhado por vários indivíduos frente ao mesmo objeto funda uma sociedade entre esses indivíduos, e exclui aqueles que não o partilham²⁸⁵.

Essa característica do amor pode ser muito bem observada, por exemplo, entre os fãs de algum artista: o amor comum que tem pelo artista é motivo para que se unam em fãs-clubes, e trabalhem em prol da divulgação dos trabalhos do ídolo, como também se torna motivo para o ódio àqueles que não partilham da mesma admiração. O mesmo se pode perceber em uma casa de espetáculo: o público que aí se reúne é, em sua maioria, desconhecida entre si, mas a mera partilha de interesses cria uma simpatia; e, ao final do espetáculo (se este foi bom, é claro), os aplausos do auditório parecem inflamar ainda mais o amor que cada qual de seus particulares nutre pelo próprio espetáculo, bem como inflama ainda mais a simpatia entre os membros do próprio público. Em contrapartida, também se aumenta a antipatia e o ódio, caso alguém vaia o que os outros aplaudem. Em suma, o amor de um objeto contagia e congrega uma sociedade de homens ao seu redor²⁸⁶. O prazer que se tem no louvor, não importando qual seja o objeto do louvor, não é um fenômeno dissociado do amor a esse objeto. A alegria que se tem na posse do objeto amado, e a alegria que se tem na partilha desse amor com outros homens (quando o é

285 GILSON, Étienne. *Introdução aos Estudos de santo Agostinho*. p.327.

286 *doctr Chr.* I, xxix, 30.

possível) são manifestações de um único e mesmo amor.

Deve-se ressaltar, para o prazer no louvor, o mesmo que já se ressaltou acerca do prazer em bens inferiores: não se trata de um prazer que seja por si mesmo de natureza pecaminosa. Não é necessariamente um desejo desordenado. Porém, tudo dependerá da justiça do amor, que é o fundamento deste prazer que se tem no louvor de algo. Mesmo o prazer no louvor de si não é necessariamente um movimento desordenado. Com efeito, há também um amor de si que é justo e bem ordenado: aquele que se ama, não como bem supremo, mas se ama pelo que se é na relação para com Deus, ou melhor, ama-se a si mesmo, a fim de se amar a Deus.

Vejamos rapidamente - afinal, o texto é sobre o desejo imoderado de louvor -, como se procede um desejo justo de louvor. Em especial, como é possível desejar de modo justo o louvor para si mesmo. Ora, na medida em que se ama a si mesmo, não por si mesmo, mas por amor à justiça, alegrará a alma, em virtude daquela espontaneidade social do amor, ver uma outra alma que se ame do mesmo modo, isto é, que se ame em função do amor à justiça. Louva-se, então, com justiça, a alma justa, quando nela se louva a justiça, e não ela mesma²⁸⁷. Esse louvor é útil, por sua vez, porque tem o poder de inflamar ainda mais o amor pela justiça naqueles a quem o louvor alcançar²⁸⁸. Da parte da pessoa que recebe o louvor, o prazer que se tem em se ser louvado por outro é justo, desde que se mantenha como prazer de ser a justiça sendo louvada em si. Caso esqueça-se, o que é muito fácil, da justiça, e se agrade consigo mesma, já se peca. As dificuldades que o prazer que se tem no louvor de si são bem retratadas também no final do livro décimo:

Mas para nos privarmos do louvor e com isso fazermos a experiência do que somos capazes, acaso temos de viver de forma tão desonesta, tão infame e cruel, que todos os que nos conheçam nos detestem? Que maior loucura se pode dizer ou pensar? Ora, se o louvor não só costuma mas também deve ser companheiro de uma vida irrepreensível e das

287 *trin.* VIII, vi, 9.

288 *id.*

boas obras, não é conveniente abandonar nem a sua companhia nem essa vida irrepreensível.

(...) O que é que, pois, Senhor, neste gênero de tentação te confesso? O que, senão que me delito nos louvores? Mas mais ainda na própria verdade do que nos louvores²⁸⁹.

Como todo amor, o amor imoderado de si também quer espalhar-se e congregar outros a seu redor, daí aquele prazer imoderado no louvor de si. Ora, uma vez que o soberbo erigiu-se no lugar de Deus, como centro de seu próprio mundo, nada mais natural que deseje para si os mesmos louvores que deveriam ser confessados ao seu Criador. Esse segundo bloco do episódio deveria, então, analisar este prazer imoderado de louvor de si.

No entanto, ele sequer é mencionado. Não obstante este empecilho, parece-nos ainda ser esse o tema dos parágrafos finais do episódio.

O tema é latente ao texto: estivesse sozinho naquela noite, de modo algum, teria o jovem Agostinho cometido seu delito. Ao menos, é isso que ele repete por diversas vezes nos parágrafos dezesseis e dezessete do episódio, pontuando, com isso, o quão fundamental fora a presença de seus amigos e cúmplices para a consumação do delito. Ou melhor, como lhe era importante a aprovação, o respeito, em suma, o louvor do grupo.

Talvez não seja forçar demais o texto enxergá-lo sob a forma de interrogação: “O que era aquele afeto da alma? Sem dúvida era demasiado torpe, e aí de mim que o tinha. Mas o que era, então? (...) Havia um riso como que titilasse o coração”²⁹⁰. Em primeiro lugar, esse afeto da alma parece-nos ser o desejo de louvor. Convém, então, assinalar que o riso mencionado não responde qual é o nome desse afeto torpe da alma, apenas o enquadra como um tipo de alegria efusiva. Ademais, não se trata de um riso qualquer: esse

289 conf. X, xxxvii, 60 e 61.: “*Laude vero ut careamus atque in eo experiamur, quid possumus, numquid male vivendum est et tam perditae atque immaniter, ut nemo nos noverit, qui non detestetur? Quae maior dementia dici aut cogitari potest? At si bonae vitae bonorumque operum comes et solet et debet esse laudatio, tam comitatum eius quam ipsam bonam vitam deseri non oportet. Quid igitur tibi in hoc genere temptationis, Domine, confiteor? Quid, nisi delectari me laudibus? Sed amplius ipsa veritate quam laudibus*”

290 conf. II, ix, 17: “*Quid erat ille affectus animi? Certe enim plane turpis erat nimis, et vae mihi erat, qui habebam illum. Sed tamen quid erat?... Risorum erat quasi titillato corde,*”

riso não se apossa do indivíduo quando ele está só, trata-se de um riso sempre social que se dá em função da prática do mal. Parece que o indivíduo se alegra ao ver os próprios vícios causando alegria em terceiros. Em suma, o vício é louvado por este riso coletivo. E deseja-se este riso ao ponto de sentir-se vergonha pelo fato mesmo de se ter vergonha dos vícios ²⁹¹.

Ora, essa mesma ideia já fora apresentada antes, no parágrafo sétimo e, justamente, enquanto se tratava aí do desejo de louvor. Por isso, vejamos o que é dito ali sobre o deleite na prática de ações más:

E agradava fazê-las (as flagitia – as “maldades”) não somente pelo desejo de fazê-las, mas também pelo desejo de louvor. Que coisa é digna de vitupério senão o vício? Eu, para não ser vituperado, tornava-me mais vicioso e, quando não havia com o que me igualar aos depravados, fingia ter feito o que não fizera, para não parecer mais abjeto quanto mais inocente, e para não ser tido por tanto mais vil quanto mais casto.

Se não há algo que seja mais digno do vitupério do que o vício, desejar ser louvado por ele é, sem dúvida, um movimento muito torpe da alma.

Além disso tudo, temos por diversas vezes recorrido à análise feita no final do livro décimo sobre as concupiscências da alma, a fim de tornar mais clara a reflexão que no livro segundo é feita de forma, por vezes, muito condensada. Fato é que esses livros possuem muito em comum. Mas, interessa apenas pontuar que, ao se tratar lá a terceira concupiscência (a soberba) inclui-se também, em uma segunda parte da análise, uma consideração sobre o desejo de louvor, o qual aparece aí sob a forma do *amore laudis*²⁹².

De qualquer modo, apesar do desejo de louvor subjazer toda essa segunda parte do episódio, como pensamos ter suficientes razões para crê-lo, ele não é mencionado. Por que, então, omitir-se-ia o seu nome? Não podemos responder a tal questão no momento, pois nada na estrutura do episódio o obrigaria, e é o episódio que está agora sob a mira.

291 Cf. *conf.* II, ix, 17.

292 *conf.* X, xxxviii, 63.

Contudo, deve-se lembrar de que o episódio é um momento de uma *confissão* que o ultrapassa, e pensamos que há, do ponto de vista das intenções de uma *confissão pública de pecados*, motivos para omitir o nome do desejo de louvor.

De qualquer modo, a função dessa segunda parte do episódio é sublinhar a dimensão social do delito, e, sub-repticiamente, sublinhar também a natureza social do homem, cujo comportamento moral está diretamente relacionado com as estruturas sociais das quais participa. Nas palavras do próprio Étienne Gilson: “*É um traço notável da doutrina de Agostinho que ele sempre considera a vida moral implicada numa vida social. Para ele, o indivíduo jamais se separa da cidade*”²⁹³.

No entanto, como se pode depreender da discussão acima, acompanhar a reflexão feita nesse último momento do episódio não é coisa simples. Há muitos conceitos próprios do pensamento de Agostinho que estão ali de forma meramente sugerida. Esse bloco do episódio, inclusive em função do corte abrupto que o encerra, assume um papel de projeto de estudos: as relações sociais dos homens em um regime de distância de Deus assumem um caráter paradoxal. Mas, o enfrentamento da dificuldade se dará de forma dispersa no decorrer das *Confissões*. Porquanto, contenta-nos apontar aqui alguns elementos do que poderíamos chamar de alguns *prolegômenos a uma sociologia do mal em Agostinho*.

293 *Introdução aos Estudos de santo Agostinho*. p. 326.

a) *Um inusitado amor comum.*

Há algo de curioso, ou mesmo de bizarro, no aspecto associativo do amor descrito no parágrafo dezesseis, e que com muita razão espanta o autor das *Confissões*: é que não há um real amor a algo como causa de uma sociedade. Mais exatamente, não é um comum amor à prática do mal gratuito que congregara aquela súcia de adolescentes. Afinal, estivesse só, a prática do mal gratuito não o agradaria. Se houvesse de fato um prazer em se fazer o mal sem motivo, ele deveria existir mesmo se estando só. A presença dos outros, “*pela fricção de muitas almas*”²⁹⁴ poderia inflamar ainda mais o desejo de fazê-lo; entretanto, não deveria ser a causa mesma de ter prazer em fazê-lo. Segue-se, então, a seguinte formulação para o amor que agia no grupo: “*Mas meu prazer não estava naqueles frutos, ele estava no próprio crime feito concomitantemente por uma comunidade de pecadores*”²⁹⁵.

Não se amava, portanto, a prática do crime, mas a prática coletiva do crime. É mais do que isso; permitam-nos estender a fórmula aí condensada, ainda que possa soar mal o que disso sairá: o prazer estava na feitura de um delito gratuito (*ipso facinore*) na presença e com o auxílio de um consórcio de cúmplices que também amam a feitura de delitos gratuitos na presença e com o auxílio de um consórcio de cúmplices semelhantes. Não fosse o recurso à palavra “*semelhantes*”, a definição deste amor bem poderia estender-se *ad infinitum et nauseam*.

294 *conf. II, viii, 16*: “*Porque se na ocasião eu amasse aqueles frutos que roubei, e desejasse fruí-los, então também o poderia fazer estando só, se fosse o bastante cometer aquela iniquidade, a fim de ser completo o meu prazer, e nem a fricção de almas cúmplices atizaria o prurido de meu desejo*” (*quia si tunc amarem poma illa, quae furatus sum, et eis frui cuperem, possem etiam solus, si satis esset, committere illam iniquitatem, qua pervenirem ad voluptatem meam, nec confricatione consciorum animorum accenderem pruritum cupiditatis meae?*).

295 *Id*: “*Sed quoniam in illis pomis voluptas mihi non erat, ea erat in ipso facinore, quam faciebat consortium simul peccantium*”.

Esse amor causa espécie em Agostinho porque parece, por um instante, inverter a ordem natural dos fatos. Ora, o amor antecede a formação do grupo que se congrega em seu entorno; tem-se mesmo a impressão que é o grupo que causa o amor. Mas, bem se considerado é o amor que gera o grupo, mas um amor que só pode se realizar na coletividade.

De qualquer modo, a descoberta desse amor deveria mudar completamente a caracterização do delito de Agostinho. Descobriu-se, afinal, um amor que o motivava. No entanto, o personagem das *Confissões* não se entusiasma com a resposta que oferece. É preciso corrigir-se a primeira formulação do episódio, segundo a qual, o crime parecia completamente gratuito.

O que se tem, em seguida, é a pergunta pelo neste afeto da alma. A resposta bem indeterminada, o classifica como um riso. Porém, o riso é um elemento recorrente nas *Confissões* e, não obstante, de difícil interpretação. Pois, não se trata sempre da mesma figura do riso. Às vezes quem ri é o leitor, outras o próprio escritor das *Confissões*; por vezes são os justos que riem, e até mesmo Deus ri vez ou outra. Aqui quem ri é o soberbo. E aqui ele aparece indicar primeiramente a contradição entre o que estes jovens fazem e o que seus responsáveis pensam acerca deles. Mais do que isso, o riso parece manifestar certa insensibilidade com aquele que é prejudicado pelo delito. De fato, como vimos Bergson afirmar, só se pode rir de alguém depondo de lado, ao menos momentaneamente, os sentimentos em relação à pessoa.

O soberbo julga, como dissemos, tendo a si mesmo como ponto de vista privilegiado, ou a partir de seu próprio mundo. Por isso, ele pode rir de alguém com outros. Afinal, as pessoas não são para ele iguais em dignidade, mas ao contrário valem conforme a disposição do seu desejo. Alguns lhe são mais próximos, outros mais distantes. A pessoa vale conforme a sua posição na hierarquia do desejo que compõe o mundo do soberbo.

Numa sociedade de soberbos e, por conseguinte, de injustos, cria-se uma opacidade entre os indivíduos. Essa opacidade pode ser sentida pela comunidade dos Apóstolo na noite da última ceia: eles sabiam que havia um traidor, mas quem? Serei eu? - perguntam. Será o outro? – pensam²⁹⁶.

Mas, "*quem desembaraçará este nó retrocitadíssimo e embaraçadíssimo? É feio, não quero me ater a ele, não o quero ver...*". Assim se abre o último parágrafo do livro segundo, "arquivando o caso".

Mesmo os que de propósito perturbam a paz não odeiam a paz, apenas anseiam mudá-la a seu talante. Sua vontade não é que não haja paz, e sim que a paz seja segundo sua vontade. Se por causa de alguma sedição chegam a separar-se de outros, não executam o que intentam, se não tem com os cúmplices uma espécie de paz. *Por isso os bandoleiros procuram estar em paz entre si para alterar com mais violência a paz dos outros* (Agostinho, XIX, xii, 1).

Esse é o princípio da "*grande confusão e da dispersão das línguas*". Afinal, como ordenar uma cidade, na qual cada singular odeia a igualdade com seus companheiros, mas antes procura impor seu senhorio sobre os outros²⁹⁷? Ela será necessariamente uma grande confusão. E como poderia haver aí concórdia nas opiniões, se cada qual é seu próprio mestre, e medida para si de toda a verdade? Seus habitantes não falam, por assim dizer, a mesma língua.

296 CHASTAING, Maxime. Saint Augustin et le problème de la connaissance d'autrui. In: *Revue philosophique* 151. Paris: PUF, 1961. 109-124. p. 109.

297 "Assim, a soberba imita com perseverança a Deus. Odeia sob ele a igualdade com os companheiros, mas deseja impor seu senhorio em lugar do dele. Odeia a justa paz de Deus e ama sua própria paz, embora injusta" (AGOSTINHO, *Cid. Deus* XIX, xii, 2).

IV- A (im)possibilidade do ato imoral completamente gratuito.

Algo há, contudo, no delito adolescente de Agostinho, que não nos permite enquadrá-lo como um ato imoral comum. Em primeiro lugar, já o sabemos, sua finalidade difere das finalidades dos demais atos imorais. Afinal, dever-se-ia desejar usar do delito como um meio para se fruir de algum bem que lhe é alheio. Todo às avessas, no furto das peras, o furto é desejado por si, ou melhor, deseja-se a ação imoral, a fim de se fruir da realização de uma ação imoral.

Acompanhando uma formalização que Willian Mann oferece para a estrutura desta vontade nada trivial, temos que: “ $X \varphi$ a fim de simplesmente φ ”²⁹⁸. Mann sustenta ainda que sendo φ de natureza pecaminosa, então “ $'\varphi$ a fim de simplesmente φ' é sempre a pior razão para se φ ”²⁹⁹. Mas, para ser fiel ao espírito do episódio, poderia ter dito mais em sua formalização. Na verdade, no episódio do furto das peras: “ $'\varphi$ a fim de simplesmente φ' é sempre pior do que $'\pi$ a fim de Ω ” (sendo que φ e π não são necessariamente distintos, mas que π e Ω , o são). Visto que Catilina matava, a fim de que o ócio não lhe entorpecesse as mãos ou o espírito (mas, na medida em que matava por qualquer outra razão que não por matar), é menos pervertido do que Agostinho em seu furto de peras (visto que, nesse caso, furta-se peras quaisquer, a fim de simplesmente se furtar peras).

Sem dúvida, “ φ a fim de simplesmente φ ” representa bem o que está em jogo na apresentação do episódio. E desde que se compreenda em φ uma ação de natureza pecaminosa, então “ φ a fim de simplesmente φ ” é uma boa representação para o que se pensa no mal gratuito. Entretanto, a despeito de sua apresentação, Agostinho mantém até o

298 MANN, Willian. The theft of the pears. In: Apeiron 12, 1978. p. 51-59. p. 52.

299 Id.

final do episódio a tese de que seu delito adolescente seja de fato maligno? Parece-nos, e em sentido contrário ao argumento de Mann, que não. E mais, sendo φ *per si* um pecado, então a expressão “ φ a fim de simplesmente φ ” torna-se mesmo impossível na visão moral de Agostinho. Em outras palavras, defendemos a tese de que a aparência de gratuidade do mal no episódio não é mais do que aparência.

De fato, Mann tem razão quando aponta que, no quadro da moral agostiniana, o desejo de “ φ a fim de simplesmente φ ”, não sendo φ uma ação de natureza essencialmente pecaminosa (como o comer, o ouvir e o ver), indica uma perversão da vontade (como o indicamos a respeito do comer pelo comer, o ouvir pelo ouvir e o ver pelo ver, isso a partir de uma referência ao livro décimo das *Confissões*). Afinal, e este não é um argumento que Mann use em seu favor³⁰⁰, dever-se-ia, segundo Agostinho, “ φ a fim de se fruir de Deus”. Qualquer outra razão para φ é uma perversão da vontade, que se inclina para bens inferiores.

A ausência desse argumento em Mann é curiosa, por ser sintomática. Veremos o porquê adiante. Antes, insistimos que Agostinho não poderia admitir um mal completamente gratuito. Na verdade, poder-se-ia perguntar se alguém na tradição filosófica o aceitaria. Nem Duns Scotus, autor que defendeu radicalmente a primazia da vontade sobre o intelecto, o defendeu. Kant nega, igualmente, que possa agir em um homem, uma vontade maligna.

Como uma concordância qualquer entre filósofos em geral é sempre algo muito raro, parece valer a pena, por isso, buscar entender, por exemplo, as razões que fazem Kant negar a possibilidade de uma vontade maligna agindo em um homem. Como se verá, tanto Kant como Agostinho visam resguardar coisas semelhantes.

Em sua *Religião nos limites da simples razão*, Kant distingue o que seria uma vontade pervertida, do que seria uma vontade maligna. É pervertida aquela vontade que *inverte* a ordem dos motivos para a ação, pondo o próprio prazer à frente do dever moral. O

300 O comentador, a fim de sustentar sua tese, contenta-se em elencar exemplos de ação para as quais a estrutura em questão parece funcionar. O que não é suficiente para comprová-lo.

perverso, portanto, reconhece o valor da lei moral, e mesmo a deseja, quando se trata de defender seus interesses privados. Mas, ele, muito semelhantemente ao infrator agostiniano, como se pode perceber, deseja também uma exceção à sua própria pessoa, a fim de atender o que o prazer pede. Portanto, qualquer perverso, não importa qual seja o grau de sua perversão, pode de direito se *converter ao bem*, isto é, pode reconhecer a antecedência do dever moral como motivo para ação frente ao prazer. Seria maligna, por sua vez, a vontade que assumisse a mera oposição à lei moral como motivo para a ação. Maligno nesse sentido equipara-se a diabólico³⁰¹.

No maligno, encontrar-se-ia um indivíduo de bom senso, ou seja, um capaz, segundo as três máximas do bom senso kantiano, de (i) pensar por si de modo autônomo, (ii) sem resvalar em contradições e, ainda mais, (iii) considerando o ponto de vista do outro³⁰². Este indivíduo deveria, então, desejar perpetrar algum mal, estando livre de qualquer inclinação (qualquer prazer) que o necessitasse, e estando cômico do valor moral maligno de sua ação. O feito não poderia despertar-lhe, por fim, qualquer remorso. É a isso que equivale desejar “o mal, enquanto mal”³⁰³. E como tal ação seria a expressão mesma de seu ser, um maligno jamais se converteria ao bem.

Kant nega que possa haver uma vontade desse tipo em ação em um homem. Se houvesse um que o fosse, todo homem o poderia ser, desde que o quisesse. Assim fosse, a própria fé no homem perderia seu fundamento último, e toda ação feita em amor à humanidade careceria de fundamento, visto que não se poderia esperar, então, mais nada do homem³⁰⁴. Ao contrário, assume-se que:

301 KANT, *A religião nos limites da simples razão*. Col.: *Os pensadores*. Vol. XXV. São Paulo: Victor Civita, 1974. p.378s.

302 KANT, I. *Crítica da Faculdade do Juízo* § 40.

303 KANT, *A religião nos limites da simples razão*. p. 379.

304 O objetivo da religião para Kant é, justamente, responder a questão: “se fizer o que devo o que posso esperar?” (ver. A arquitetura da razão pura na Doutrina do Método da Crítica da Razão Pura).

O homem (inclusive o pior) seja em que máximas for, não renuncia à lei moral, por assim dizer rebelando-se (como recusa de obediência). Pelo contrário, a lei moral impõe-se-lhe irresistivelmente por força de sua disposição moral; e, se nenhum outro móbil atuasse em sentido contrário, ele admiti-la-ia na sua máxima suprema como motivo determinante suficiente do arbítrio, isto é, seria moralmente bom³⁰⁵.

Uma ação desse caráter, e neste ponto Kant e Agostinho estão bem próximos, destruiria a capacidade moral do agente. Melhor dizendo, uma tal ação deve equivaler ao aniquilamento completo da vontade.

Encontra-se na tese que sói se atribuir a Sócrates, segundo a qual não há quem pratique o mal conscientemente (ao contrário, todo mal seria feito por ignorância), antepassado comum de todas as formulações filosóficas que negam o mal pelo mal.

Assim, parece mais plausível pensar que o desejo soberbo de imitar a onipotência divina, tal como se apresenta no final do parágrafo quatorze, seja uma explicação suficiente para o que se amava no furto das peras. De modo que, “ φ a fim de simplesmente φ ” não se confirme para a ação daqueles rapazes.

Em sentido contrário, Mann argumenta que Agostinho nunca partilhou da referida tese socrática: para o bispo de Hipona, portanto, o fenômeno da fraqueza moral era mesmo possível, isto é, um homem poderia querer o mal ciente de o estar querendo. Mann tem razão nesse ponto, todavia, querer o mal sabendo-o, não é o mesmo que desejá-lo por si mesmo. Feita a distinção, acompanhemos a argumentação de Mann, que servirá, ao menos, para tornar mais claro o que seja desejar o mal de modo gratuito.

O primeiro passo de Mann, dentro do que nos interessa, é formalizar as expressões elementares que compõem a função linguística “ $X \varphi$ a fim de π ”, isto é, do uso que X faz de φ com vistas a π . De modo que dizer que “ $X \varphi$ a fim de π ” (onde a ação φ e π não são necessariamente distintas) significa dizer que: (a) X fez φ ; (b) X sabia estar φ enquanto o fazia; (c) X fez φ , porque queria π ; e (iv) X sabia disso (X conhecia (c)).

305 KANT, *A religião nos limites da simples razão*. p. 378.

Considerando-se a tese socrática, segundo a qual só se erra por ignorância, traduzindo-a para “ninguém peca por pecar”, e enxertando-a na estrutura estendida de “ $X \varphi$ a fim de π ”, ter-se-ia o seguinte:

(M) ninguém é tal (a) que peque, (b) sabendo estar pecando, (c) e o faça por querer pecar, ciente disto (que peca, a fim de simplesmente pecar)³⁰⁶.

Agostinho, de fato, não tem qualquer compromisso com teses desse tipo. Muito pelo contrário, isto equivaleria a negar, em última instância, o caráter voluntário do pecado. O próximo passo é sobrepor em (M) a definição agostiniana de pecado:

(M') X pecou a fim de simplesmente pecar, se somente se, (a) X escolheu um menor e mutável bem sobre um maior e imutável bem, sendo que na ocasião (b) X sabia estar escolhendo um menor e mutável bem sobre um maior e imutável bem, (c) X escolheu um menor e mutável bem sobre um maior e imutável bem, porque queria um menor e mutável bem sobre um maior e imutável bem e (d) X sabia disso³⁰⁷.

Segundo Mann, não há o que impeça Agostinho de pensar, do ponto de vista lógico, o mal gratuito. Para Mann, o que causa espanto no episódio é ter que explicar a causa desse desejo em uma expressão do tipo “ $X \varphi$ a fim de simplesmente φ ”, pois haveria nela algo de logicamente estranho³⁰⁸.

Temos uma objeção fundamental ao argumento de Mann: há um erro na formalização de (M'). De modo que no lugar de “*X pecou a fim de simplesmente pecar, se somente se, ...*”, dever-se-ia dizer, apenas, “*X peca, se somente se, ...*”.

306 MANN, W. *Ibidem*. p. 55.

307 MANN, W. *Ibidem*. p. 56.

308 Id.

(B) X pecou, se somente se, (a) X escolheu um menor e mutável bem sobre um maior e imutável bem, sendo que na ocasião (b) X sabia estar escolhendo um menor e mutável bem sobre um maior e imutável bem, (c) X escolheu um menor e mutável bem sobre um maior e imutável bem, porque queria um menor e mutável bem sobre um maior e imutável bem e (d) X sabia disso.

Em primeiro lugar, não há em (B) algo de extraordinário; na verdade, toda a ação imoral deve contemplar esses elementos ali expressos. A ação deve estar em poder do agente, diria Aristóteles, isto é, o agente a faz espontaneamente, cômico do valor moral de sua ação (ele conhece a lei moral, senão a ação seria involuntária). Em um movimento, de veras, misterioso, em virtude de sua participação no nada, prefere-se um bem mutável e inferior, a outro imutável e supremo. Insistimos, (B) é aceito por Agostinho e comum a todos os atos imorais.

O que se tem no furto das peras é algo completamente diverso. De partida, a intenção de uma vontade que buscasse o mal gratuitamente provocaria uma mudança substancial na estrutura do *uso* e da *fruição*, logo, também do deleite. Vejamos, uma pera é bela e boa, em virtude do que nela se revela de universal: uma determinada forma e uma capacidade de saciar a fome do corpo necessitado de alimento. Para alguém que deseja a pera de modo ordenado, qualquer pera lhe serve para esse fim, ou ainda, prefere-se aquela que de modo mais perfeito realiza sua natureza, a mais saudável e saborosa. Quem a deseja de modo desordenado, deseja-lhe também em virtude desses bens universais que nela se revelam, mas não na justa medida, e muito provavelmente por si mesmos, e, conquanto sejam bens, por serem ínfimos, não devem ser sobrepostos aos que são supremos.

Não há nada de semelhante a isso no furto das peras: já se possuía à saciedade peras de melhor qualidade; além disso, não se aumentara com o roubo a copiosidade do que se possuía, visto tê-las lançado fora após a prática do mal; tampouco se desejou imoderadamente aqueles bens ínfimos que poderiam atrair-lhe. Em outros termos, as peras

não foram desejadas por qualquer coisa de universal que nelas se pudessem revelar, isto é, não houve, a princípio, desejo de bens inferiores, quaisquer que fossem estes. Não há *nada* naquelas peras em si mesmas que atraia aqueles jovens, senão a relação singular que tinham para com elas: eles não a possuíam, e, só por isso, elas eram uma ocasião para o mal.

Dessa forma, a verdadeira formalização dessa vontade seria:

(B') X pecou a fim de simplesmente pecar, se somente se, (a) X escolheu nenhum bem em detrimento a um ótimo e imutável bem, sendo que na ocasião (b) X sabia estar escolhendo nenhum bem sobre um ótimo e imutável bem, (c) X escolheu nenhum bem sobre um ótimo e imutável bem, porque ele preferia nenhum bem sobre um ótimo e imutável bem, (d) X conhecia (c).

É esse tipo particular de vontade que está envolvida na expressão ““ φ a fim de simplesmente φ ”, quando se tem em φ uma ação pecaminosa por natureza, e parece-nos que tal vontade seja impossível em Agostinho.

Em primeiro lugar, uma tal vontade estouraria a própria definição de pecado, segundo a qual algum bem inferior deve, ainda que no limite com o nada, ser desejado. Mas, que se desejasse o próprio nada, isso estouraria a definição em menos infinito. Em segundo lugar, como a vontade poderia deleitar-se no nada? Ou ainda, como o nada poderia deleitar o que quer que fosse? Ora, ainda que a vontade possa mover-se em direção ao nada, não parece possível que ela o deseje *tourt court*. Depois, o homem nem mesmo concebe com clareza o que seja o nada, o que dirá desejá-lo.

Por conseguinte, (B') só deveria representar bem o episódio em sua apresentação, não no encerramento de seus blocos. Contudo, não é bem isso que ocorre. Como apontamos ao tratar da arguição do episódio, a parte argumentativa termina retomando a primeira questão, como se a tentativa de explicá-lo fracassasse:

Acaso agradou agir contra a lei ao menos por manha, pois não o poderia pela força, a fim de imitar, estando cativo, uma liberdade mutilada, fazendo impunemente o que não era lícito numa tenebrosa similitude da onipotência? Eis, aquele servo fugindo do seu senhor e perseguindo uma sombra. Ó podridão, ó monstro de vida e abismo de morte! Pode agradar o que não é lícito, não por nenhum outro motivo, senão porque não era lícito?³⁰⁹

Por que Agostinho encerra a parte argumentativa dos blocos do episódio com interrogações, ao invés de afirmações? Essas hipóteses funcionam como solução para o episódio, ou não? Em suma, há motivação inteligível para o furto das peras? Neste ponto, aproximamo-nos de Scott MacDonald³¹⁰, a soberba que há no desejo de assemelhar-se à onipotência divina é uma motivação para o delito, como também o é a presença dos coetâneos de Agostinho na cena (este é um motivo ainda mais inteligível que o primeiro). Então, qual a razão das interrogações?

Para MacDonald, a reticência de Agostinho em afirmar uma motivação inteligível para o episódio deriva do fato do desejo de onipotência não ser mais do que uma ilusão, um mero delírio, o qual, portanto, não tem uma existência real. De maneira que, em última instância, continuar-se-ia no amor ao nada³¹¹. Trata-se de uma solução interessante, mas também incompleta. Afinal, se, no fim das contas, continua-se amando o nada, então (B') estaria valendo, e não se quer isto. É preciso dar um passo além.

Em primeiro lugar, do ponto de vista do episódio, nada o impede de afirmar a soberba e o convívio como motivação suficiente para o delito. Afinal, estes não são meros nadas, mas movimentos de uma vontade pervertida. A propósito, como vimos, é só na vontade pervertida que há propriamente maldade no universo agostiniano. O mal para

309 *conf. II, vii, 14: "An libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut mancarn libertatem captivus imitarer faciendo impune quod non liceret tenebrosa omnipotentiae similitudine? Ecce est ille servus fugiens dominum suum et consecutus umbram. O putredo, o monstrum vitae et mortis profunditas! Potuitne libere quod non licebat, non ob aliud, nisi quia non licebat?"*

310 MACDONALD, Scott. *Petit lacerny, the beginning of all sin: augustine's theft of the pears*. In: MANN, William E. (ed.). *Augustine's Confessions: critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, inc., 2006. p. 45 – 70. p.63.

311 *Id.* p. 64.

Agostinho, todos sabemos, não é substancial: não se escolhe o mal, mas escolhe-se mal. Não há, pois, motivo para espantos aqui. Mas, será mesmo que não há razões para algum espanto? Para aqueles que já percorreram as *Confissões*, afirmar a não substancialidade do mal é, de fato, quase uma trivialidade. Contudo, deve-se considerar que há um caminho para se percorrer. E este dado da doutrina agostiniana não é, no livro segundo, senão algo meramente pressuposto pelo leitor, e que aos poucos vai se sugerindo no caminho da *confissão*.

Ocorre que é preciso ter cuidado para não se pensar o personagem que se confessa, o qual a propósito não se identifica com o bispo de Hipona, com um tipo de narrador onisciente (como o “eu” das *Meditações* de Descartes, ou o “para nós” da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel). Ele vive o trajeto de sua confissão.

E no caso, o homem que se confessa parece insatisfeito com os resultados de sua pesquisa por não ter encontrado nada mais do que uma vontade pervertida como razão para o mal que praticara, como se ele nutrisse ainda alguma expectativa de encontrar uma substância má, como razão última do mal moral. A razão da reticência não está, portanto, na fragilidade da resposta dada, mas em certo aprendizado feito pelo homem que confessa seus pecados diante de Deus e dos homens.

4.APÊNDICE:

Tradução do Episódio do Furto das Peras (Conf. II, iv, 9 – II, x, 18).

IV

9. O furto, Senhor, com certeza a tua lei o pune³¹², e também a lei escrita nos corações dos homens, a qual nem a própria iniquidade pode apagar³¹³. Com efeito, qual ladrão suporta de bom ânimo a outro ladrão? Nem mesmo um que fosse rico o suportaria de alguém impelido pela pobreza. E eu quis furtar, e o fiz sem que nenhuma miséria me obrigasse a isso, senão uma penúria e fastio de justiça e uma fatura de iniquidade. Aquilo que furtei, afinal, abundava para mim, e de muito melhor qualidade, nem mesmo queria fruir da coisa desejada no furto, mas sim do próprio furto e do pecado. A árvore era, desta feita, uma pereira das proximidades de nossa vinha que estava carregada de frutos nada sedutores, nem pela aparência, nem pelo sabor. Já na calada da noite, até o onde prolongávamos, por maus costumes, as brincadeiras pelas praças, avançamos-lhe, adolescentes péssimos que éramos, a fim de sacudi-la e espoliá-la de seus frutos. E trouxemos de lá grandes quantidades, não para nosso banquete, mas para as lançarmos aos porcos. Ainda que comêssemos alguma, contanto que se fizesse o que agradava, porque não era lícito. Eis o meu coração, Deus, eis o meu coração, do qual tiveste misericórdia no fundo do abismo. Eis meu coração, e diga agora a ti o que ele desejava, a fim de que o mal fosse gratuito, e que minha malícia não tivesse outra causa senão a malícia. Era feio, e eu o amei. Amei perder-me, amei meu defeito, não algo que me prejudicava, mas amei o meu próprio defeito. Torpe alma saltando do teu firmamento para o seu próprio extermínio, não por desejar algo de maneira indecente, mas desejando ser

312 Ex 20, 15; Dt 5:19.

313 Cf. Rom 2,14-15.

indecente.

V

10. De fato, há para a visão a beleza dos corpos, do ouro, da prata e de tudo mais. Para o tato, a congruência é muito importante. E há para cada um dos outros sentidos uma modificação própria dos corpos. Também a honra temporal de governar e de conquistar possui sua dignidade, donde se origina também a avidez por vingança. Contudo, para obter todas estas coisas não é preciso afastar-se de ti, Senhor, nem desviar-se de tua lei. Também a vida que aqui vivemos tem seu fascínio, em virtude de certa beleza que é sua e da harmonia com todas as coisas ínfimas e belas. Também a amizade entre os homens num vínculo caridoso é doce, em virtude da unidade entre muitas almas. Por todas estas coisas e por outras semelhantes se consente em pecar, quando numa imoderada inclinação, ainda que sejam coisas boas, por elas são abandonadas coisas melhores e supremas: Tu, Senhor nosso Deus, e tua verdade, e tua lei³¹⁴. Pois, estas coisas ínfimas possuem também seus deleites, mas não como o meu Deus, que fez todas as coisas, porque nele o justo se deleita³¹⁵, e ele é a delícia dos de reto coração.

11. Quando se pergunta sobre a causa de um crime, não se costuma acreditar que foi praticado senão com desejo de alcançar algum daqueles bens que dissemos inferiores ou por medo de perdê-los. São, com efeito, coisas belas e decentes, ainda que em vista de bens superiores e beatificantes sejam abjetos e baixos. Cometeu um homicídio. Por que o cometeu? Por ter se apaixonado pela esposa da vítima ou por seu patrimônio, ou quis roubar para viver, ou temia que lhe tomasse coisas semelhantes, ou ofendido ardeu por vingar-se. Acaso, cometer-se-ia um homicídio sem se ter uma causa, mas pelo deleite no próprio homicídio? Quem acreditaria? Afinal, mesmo acerca daquele homem furibundo e

314 SI 118, 142.

315 SI 63,11.

demasiado cruel sobre o qual se conta “*era mau e cruel gratuitamente*”³¹⁶, a causa ficou dita anteriormente: “*para que o ócio não lhe entorpecesse as mãos e o espírito*”³¹⁷. Também se pergunta o seguinte: com que intenção? Evidentemente, a fim de obter, tendo a cidade capturada pela prática dos crimes, as honras, poderes e riquezas, e carecer-se de medo da lei ou de dificuldades em virtude da “pobreza do patrimônio de sua família, ou pela consciência de seus crimes”³¹⁸. Por conseguinte, nem mesmo o próprio Catilina amou seus crimes, mas sim algo, por cuja causa os fazia.

VI

12. O que eu, infeliz, amei em ti, meu furto, meu delito noturno dos meus dezesseis anos de idade? Afinal, não eras belo, pois eras um furto. Ou és verdadeiramente algo, para que eu fale contigo? Belos eram aqueles pomos que roubamos, porque eram criaturas tuas, Belíssimo sobre todas as coisas, Criador de todas as coisas, Deus³¹⁹ bom, Deus sumo bem e meu verdadeiro bem. Belos eram aquelas frutos, mas minha miserável alma não os desejava. Havia, na verdade, com abundância frutos melhores para mim, porém aqueles os colhi apenas para roubar. Pois, colhidos lancei-os fora, ficando, então, satisfeito com a iniquidade apenas, a qual fruindo me alegrava. E se algum daqueles frutos entrou em minha boca, o que lhe temperava era o crime. E agora, Senhor meu Deus, pergunto o que me deleitou naquele furto, e eis que não há nele beleza alguma: não digo como a da equidade e da prudência; mas nem como a que há na mente dos homens, na memória, nos sentidos e na vida vegetativa; nem ainda como são belos os corpos celestes em seus lugares de dignidade, também a terra e o mar, cheios de filhos, os quais, nascendo, sucedem os que morrem; mas nem mesmo como certa beleza defeituosa e sombria que há nos vícios enganadores.

316 Salústio, *Catil.* 16,3.

317 Idem, *ibidem*.

318 Salústio, *Catil.* 5,7.

319 2 Mac. 1,24; AMBRÓSIO, Hymn, 2,1 (PL 16,1409).

13. Com efeito, também a soberba imita a celsitude, sendo tu o único Deus excelso³²⁰, superior a todas as coisas. E a ambição o que busca, senão honras e glórias, sendo tu o único digno de honras acima de todos e glorioso na eternidade? E a crueldade dos poderosos quer ser temida. Quem, porém, é temível senão o único Deus, do qual quem pode arrebatrar ou subtrair o poder? E quando, ou onde, ou como e para onde o poderia? E as carícias dos lascivos querem ser amadas: mas nada é mais carinhoso do que tua caridade e nada é mais salutarmente amado do que a tua verdade, a qual mais do que tudo é formosa e luminosa. E a curiosidade aparenta aspirar pela ciência, quando tu conheces tudo sumamente. E a ignorância, como também a própria estultícia, se escondem sob o nome de simplicidade e inocência, porque não se pode encontrar nada mais simples do que tu. E quem é, além do mais, mais inocente do que tu, visto que suas obras são inimigas dos maus? A ignávia aproxima-se de uma quase quietude. Qual genuína e segura quietude exceto o Senhor? A luxúria deseja ser chamada de saciedade e abundância, tu és, contudo, plenitude e abundância indefectível de suavidade incorruptível. A prodigalidade estende uma sombra de liberalidade. Mas, tu és o distribuidor riquíssimo de todos os bens. A avarícia quer possuir muito. E tu possuis tudo. A inveja contesta a excelência. Quem mais excelente que tu? A ira deseja a vingança. Quem vinga com maior justiça do que tu? O temor arrepia-se com as situações insólitas e repentinas que são contrárias as coisas que são amadas, enquanto preocupa-lhas a segurança. Para ti o que há de insólito, afinal? O que pode ser repentino? Ou quem pode separar-te do que amas³²¹? Ou onde encontrar firme segurança senão junto de ti? A tristeza, perdidas as coisas pelas quais a cobiça se encantava, definha-se, porque não queria que assim acontecesse, tal como nada pode ser tirado de ti.

320 Jó 36,22; Sl 77,35.

321 Cf. Rom 8,35.

14. Assim fornicava a alma, quando ela se afasta de ti³²² e busca fora de ti aquilo que não encontra puro e límpido, senão quando volta para ti. Todos que se distanciam de ti e se levantam contra ti te imitam de um modo perverso. Mas, mesmo imitando-te deste modo, indicam que és o criador de toda a natureza, e, por isso, não há para onde se possa afastar completamente de ti³²³. O que, portanto, eu amei naquele furto, e no qual o meu senhor foi imitado viciosa e perversamente? Acaso agradou agir contra a lei ao menos por manha, pois não o poderia pela força, a fim de imitar, estando cativo, uma liberdade mutilada, fazendo impunemente o que não era lícito numa tenebrosa similitude da onipotência? Eis, aquele servo fugindo do seu senhor e perseguindo uma sombra³²⁴. Ó podridão, ó monstro de vida e abismo de morte! Pode agradar o que não é lícito, não por nenhum outro motivo, senão porque não era lícito?

VII

15. “*O que retribuirei ao Senhor*”³²⁵, por minha memória recordar estas coisas e minha alma não temer? Amar-te-ei, Senhor, e dar-te-ei graças e confessarei teu nome³²⁶, porque me perdoaste de minhas tantas obras más e nefandas. Tenho em grande conta à tua graça e à tua misericórdia, porque derretestes meus pecados tal como ao gelo³²⁷. Tenho em grande conta à tua graça pelos males que não fiz. Afinal, o que não poderia fazer aquele que amou o crime gratuito? E proclamo que todas essas coisas me foram perdoadas, tanto as minhas más ações que fiz espontaneamente, como as que não fiz conduzido por ti. Qual é o homem que, conhecendo sua falta de firmeza, ousa atribuir a si mesmo sua castidade e inocência, a fim de menos te amar como se lhe fosse menos necessária a tua misericórdia,

322 Sl 72,27.

323 Sl 138,7.

324 Jó 7,2; Cf. Gn. 3, 8.

325 Sl. 116, 12.

326 Sl. 53,8.

327 Eclo 3,17.

a qual dás aos pecados dos que se convertem a ti?³²⁸ Aquele que, chamado a ti, seguiu a tua voz e evitou estas coisas que lê sobre mim, das quais me recordo e confesso, não se ria pelo fato de, doente, ser curado pelo médico, que lhe estava a disposição, a fim de que não adoecesse, ou melhor, de que adoecesse menos. Porquanto, de igual modo, ou melhor, mais amplamente te ame, pois por aquele que me vê sair das tantas fraquezas de meus pecados, por ele não se preso a tantas fraquezas dos pecados.

VIII

16. Qual fruto tive, eu infeliz, outrora nestas coisas³²⁹ que agora recordando me envergonho, sobretudo naquele furto no qual amei o próprio furto, e nada mais, e sendo ele próprio um nada, eu era, por isso mesmo, ainda mais infeliz? E, entretanto, estivesse só não o faria (assim recordo a minha disposição de espírito de então). Estivesse eu só de nenhum modo o teria feito. Portanto, amei aí também o consórcio daqueles com os quais eu o fiz. Logo, amei algo além do furto. Ou melhor, de fato nada amei, porque isto também não era nada. O que haveria de verdadeiramente real nesta situação? Quem é que me ensinaria, senão aquele que ilumina o meu coração³³⁰ e separa suas sombras? O que é isto que se detém diante de mim, em meu espírito, e que eu desejo discutir e considerar? Porque se na ocasião eu amasse aqueles frutos que roubei, e desejasse fruí-los, então também o poderia fazer estando só, se fosse o bastante cometer aquela iniquidade, a fim de ser completo o meu prazer, e nem a fricção de almas cúmplices atijaria o prurido de meu desejo. Mas meu prazer não estava naqueles frutos, ele estava no próprio crime feito concomitantemente por uma comunidade de pecadores.

328 Sl. 50, 15.

329 Rom. 6,21.

330 Eclo 2,10.

IX

17.O que era aquele afeto da alma? Sem dúvida era demasiado torpe, e ai de mim³³¹ que o tinha. Mas o que era, então? “*Quem compreende os crimes*”?³³² Havia um riso como que titilasse o coração, porque enganávamos aqueles, que não pensavam que tais coisas, que lhes contrariavam fortemente a vontade, fossem feitas por nós. Por que, então, eu me deleitava em não fazê-lo sozinho? Acaso, porque ninguém ri com facilidade estando só? De fato, ninguém com facilidade, mas por vezes também o riso se apodera de indivíduos sozinhos, não havendo ninguém mais presente, quando se apresenta aos sentidos ou ao espírito algo demasiado ridículo. E estivesse eu só não o faria, sozinho de modo algum o faria. Eis a viva recordação de minha alma³³³ está diante de ti. Só não cometeria aquele furto, no qual não me agradava o que era roubado, mas porque era roubado: não me agradava o mínimo que eu o cometesse sozinho, e não o faria. Ó amizade tão inimiga, incompreensível sedução da mente, avidez de fazer o mal por diversão e jogo, apetite de dano alheio sem qualquer lucro para mim, ou qualquer desejo de vingança, mas porque há quem diga: “*Vamos façamos*”³³⁴, tem-se vergonha por não ser desavergonhado.

331 Jó 10,15.

332 Sl. 18,13.

333 Cf. Nm. 10,9.

334 Cf. Gn. 1,26.

X

18. Quem desatará este emaranhado repletíssimo de rodeios e embaraços? É feio, não quero dirigir-lhe a atenção, não quero vê-lo. Quero-te, justiça e inocência, bela e decorosa aos olhares honestos, e insaciável saciedade. Junto de ti há todo o repouso e a vida imperturbável. Quem entra em ti, “*entra na festa de seu Senhor*”³³⁵, e não haverá temor, e se encontrará otimamente no ótimo. Eu, na adolescência, me despenquei para longe de ti e vaguei por demais afastado das sendas³³⁶ de tua estabilidade e fiz de mim mesmo uma “*região de miséria*”³³⁷.

335 Mt. 25,21.

336 Sl 118, 176.

337 Lc 15, 14.

5.BIBLIOGRAFIA.

ABBUD, Cristiane Negreiros. *Iluminação Trinitária em santo Agostinho*. 236 p. Tese (doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

_____. *Memória e esquecimento no livro X das Confissões de Agostinho*. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

ARENDT, Hannah. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Tradução de: DINIS, Alberto pereira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

_____. *Eichmann em Jesrusalém*. Tradução de: SIQUEIRA, José Rubens. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Entre o Passado e o Futuro*. Tradução de: BARBOSA, M. W. São Paulo: Perspectiva, 2005.

_____. *A vida do Espírito*. Tradução de: ALMEIDA, Cesar Augusto R.; ABRANCHES, Antônio; MARTINS, Helena Franco. Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

AUERBACH, Erich. *Sermo humilis*. In: _____. *Ensaio de literatura Ocidental*. Tradução de: TITAN JR., Samuel; MACEDO, José Marcos M. de. São Paulo: editora 34, 2007.

_____. *Mimesis*. São Paulo: Perspectiva, 2009

BADIOU, Alain. *São Paulo: a fundação do universalismo*. Tradução de: BRANT, Wanda Caldeira. São Paulo: Boitempo, 2009.

BERGSON, Henri. *O riso: ensaio sobre a significação da comicidade*. Tradução de: BENEDETTI, Ivone Castilho. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BERMOM, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2001.

BERMON, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*. Paris: Vrin. 2001.

BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle. *Ordre caché*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de: RIBEIRO, Vera. Rio de Janeiro: Record, 2005.

CAMBRONNE, Patrice. Le "vol des poires". *Revue des Études Latines*, Paris, v. 71, p. 228-238, 1993.

_____. Destin du moi, destin des empires. Un regard de saint Augustin sur le mystère de l'histoire. ". In: CARON, Maxence(Dir.). *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009. p. 389 – 452.

_____. Le vol des poires e les effets de miroir dans les Confessions de saint Augustin. In: Colóquio SEMPAM-AUSONIUS, 2003, Bordeaux. Saint Augustin la numídie et la société de son temps. Bordeaux: AUSONIUS, 2005. p.145-152.

CAPITANI, Franco de. Il libro II delle *Confessiones*. In:_____. "*Le Confessiones*" di Agostino d'Ippona: libri I – II. Palermo: Edizioni "Augustinus", 1984.

CHASTAING, Maxime. Saint Augustin et le problème de la connaissance d'autrui. In: *Revue philosophique* 151. Paris: PUF, 1961. 109-124.

CHRÉTIEN, Jean-Louis. *Saint Augustin et les actes de parole*. Paris: P.U.F. , 2002.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da invenção*.

COMBÈS, Gustave. *La doctrine Politique de saint Augustin*. Paris: Librairie Plon, 1927.

COURCELLE, Pierre. Le jeune Augustin second Caltilina. In: *Revue des Études Anciennes*, Paris, v. 73, p. 140-150, 1971.

_____, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris: E. de Boccard, 1950.

CRISTOFOLETTI, Fabrício Klain. *A noção de eloquência no De Doctrina christiana de Agostinho de Hipona*. 246 p. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade

de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

DEPRAZ, Natalie. Saint Augustin e la méthode de la réduction. ". In: CARON, Maxence(Dir.). *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009. p. 551- 572.

DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Tradução de: ORTH, Lúcia M. Endlich. Petrópolis: Vozes, 2006.

DUBREUIL, Laurent. *Les fruits symboliques*: sur le "vol des poires" d'Augustin (*Coonfessions*, II). *Revue rue Descartes*, Paris, v. 32, n. 2, p. 61 – 76, 2001. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2001-2-page-61.htm>. Acesso em: 07/07/2011.

FERRARI, Leo Charles. The Pear-Theft in Augustine's Confessions. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 16, n. 3-4, p. 233-242, 1970.

_____. Symbols of sinfulness in Book II of Augustine's *Confessions*. *Augustinian Studies*, v. 2, p. 93-104, 1971.

_____. The Arboreal Polarisation in Augustine's *Confessions*. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v. 25, n. 1-2, p. 35-46, 1979.

FOUCAULT, Michel. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

GILSON, Etienne. *Philosophie et incarnation selon Saint Augustin*. Genebra: Editions Ad Solem, 1999.

_____. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Paris: Vrin, 2005.

_____. *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*. Tradução de: AYOUB, Cristiane N. Abbud. São Paulo: Ed. Paulus, 2006.

_____. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de: BRANDÃO, Eduardo. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GOLDSCHMITD, Victor. Tempo histórico e tempo lógico na interpretação dos sistemas filosóficos. In: _____. *A religião de Platão*. Tradução de: PORCHAT, O.; PORCHAT, I. São Paulo: Difel, 1963. p. 139-147.

HADOT, Pierre. *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Études Augustiniennes, 1981.

_____. *La notion d'infini chez saint Augustin*. Philosophie, Paris, v. 26, p. 59-72, 1990.

_____. *O que é filosofia antiga?*. Tradução de: MACEDO, Dion Davi. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

HOLTE, Ragnar. *Beatitudo et Sagesse: saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie ancienne*. Paris: Études Augustiniennes, 1962.

HORN, Christoph. *Agostinho: conhecimento, linguagem e ética*. Trad. de: HOFMEISTER, Roberto (org.). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

HULTGREN, Gunnar. *Le commandement d'amour chez Augustin*. Paris: Vrin, 1939.

JOLIVET, Régis. *Le problème du mal d'après saint Augustin*. Paris: Gabriel Beauchesne et ses fils, 1936.

KANT, Immanuel. *La Religión dentro de los límites de la mera Razón*. Tradução de: MARZOA, Felipe Martínez. Madri: Alianza Editorial, 2007.

MACDONALD, Scott. Petit lacerny, the beginning of all sin: augustine's theft of the pears. In: MANN, William E. (ed.). *Augustine's Confessions: critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, inc., 2006. p. 45 – 70.

_____. Primal sin. In: MATTHEWS, Gareth B. (Ed.) *The augustinian tradition*. Berkeley: University of California Press, 1999.

MANN, William E. Augustine on Evil and original sin. In: _____. (ed.), *Augustine's Confessions: critical essays*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, inc., 2006. p. 71 – 84.

_____. The theft of the pears. In: *Apeiron* 12, 1978. p. 51-59.

MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi: l'approche de saint Augustin*. Paris: P.U.F., 2008.

_____. *Prolégomènes à la charité*. Paris: Éditions de la Différence, 2007.

MARQUES, Maria Janaina Brenga. *Conhecimento de si no livro X d'a Trindade de Agostinho de Hipona*. 41 p. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

MONTAGNA, Leomar Antonio. *A ética como elemento de harmonia social em santo Agostinho*. 125 p. Dissertação (mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2006.

MATTHEWS, Gareth B. *Santo Agostinho, a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo*. Trad.: CABRAL, Álvaro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *A Razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____. Linguagem e verdade nas *Confissões*. In: PELLAYO, M. P. (Org.). *Tempo e Razão*. 1600 anos das *Confissões* de Agostinho. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. Vontade e Contravontade. In: NOVAES, Adauto (org.). *O avesso da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 59 – 76.

_____. O exame da temporalidade humana em Agostinho (da atividade à passividade). *Cadernos de trabalho CEPAME*, São Paulo, v. I (1-2), p. 29 – 42, 1992.

NYGREN, Anders. *Érôs et Agape*. Paris: Cerf, 2009.

O'MEARA, John J. *La jeunesse de saint Augustin*. Paris: Cerf, 1998.

PELLEGRINO, Michele. *Le "confessioni" di sant'Agostino: studio introduttivo*. Roma: Editrice studium, 1956.

Platão. *O primeiro Alcebiades*. Tradução de: NUNES, Carlos Alberto. Bélem: Editora Universitária UFPA, 2007.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé*. São Paulo: Paulus, 1989.

RATZINGER, Joseph. Originalité et tradition dans le concept augustinien de “confessio”. In: CARON, Maxence(Dir.). *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009. p. 09-36.

_____. Origine et signification de la doctrine d’Augustin sur la *Civitas*. ”. In: CARON, Maxence(Dir.). *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009. p. 367- 388.

ROLAND-GOSSELIN, Bernard. Les fondements de la morale de saint Agustin. In: *Mélanges augustiniens*. Paris: Marcel Rivière, 1931.

ROSSI, Miguel Angel. *A categoria de Estado no pensamento Agostiniano e sua encruzilhada a partir de uma dimensão moral, imoral ou extramoral*. 150 p. Tese (doutorado em em Ciências Políticas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

RUFINO, José Renivaldo. *Relevância filosófica das pequenas coisas: a infância no livro I das Confissões de Agostinho de Hipona*. 280 p. Tese (doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

SHANZER, Danuta. Pears before Swine: Augustine, *Confessions* 2.4.9. *Revue des Études Augustiniennes*, Paris, v.42, n. 1, p. 45-55, 1996.

SILVA FILHO, Luiz Marcos da. *A denificação de populus n’A Cidade de Deus de santo Agostinho: uma controvérsia com Da república de Cícero*. 205 p. Dissertação (mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

SILVA, Franklin Leopoldo. *A inquietude no livro I das Confissões*. São Paulo, mimeografado.

_____. *Santo Agostinho: história, historicidade*. São Paulo, mimeografado.

STARNES, Colin. *Augustine's conversion: a guide to the argument of Confessions I – IX*. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1990.

TORCHIA, N. Joseph. St. Augustine's triadic interpretation of iniquity in the *Confessiones*. In: SCHNAUBELT, Joseph C.; FLETEREN, Frederick Van. New York: Peter Lang, 1990.

TREGO, Kristell. L'âme et la volonté chez saint Augustin. ". In: CARON, Maxence(Dir.). *Saint Augustin*. Paris: Cerf, 2009. p. 261- 306.

WILL, Garry. Augustine's Pears and the Nature of Sin. In: *Arion* Vol. 10, No. 1 (Spring - Summer, 2002), pp. 57-66.

VAUGHT, Carl G. *The Journey toward God in Augustine's Confessions* (Book I – VI). New York: State University of New York Press, 2003.

VAZ, Henrique C. de Lima. A metafísica da interioridade: santo Agostinho. In: _____. *Ontologia e História*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.