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

RODRIGO FIGUEIREDO SOTE

O livro VIII das *Confissões* de Agostinho de Hipona a partir das noções de *caritas* e *cupiditas*

(versão corrigida)

São Paulo
2017

RODRIGO FIGUEIREDO SOTE

O livro VIII das *Confissões* de Agostinho de Hipona a partir das noções de *caritas* e *cupiditas*

(versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, como parte dos requisitos para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr.Moacyr A. Novaes

São Paulo

2017

SOTE, Rodrigo F. **O livro VIII das *Confissões* de Agostinho de Hipona a partir das noções de *caritas* e *cupiditas***. Dissertação (Mestrado) apresentada à Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____
Instituição_____

Julgamento_____
Assinatura_____

Prof. Dr. _____
Instituição_____

Julgamento_____
Assinatura_____

Prof. Dr. _____
Instituição_____

Julgamento_____
Assinatura_____

Prof. Dr. _____
Instituição_____

Julgamento_____
Assinatura_____

Para minha sobrinha, Marina
(*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço a Deus-*caritas*, ofertando-lhe um ¨sacrifício de louvor¨ por todos que contribuíram direta e indiretamente na minha formação acadêmica.

Ao Prof. Moacyr Novaes por me aceitar como seu orientando e por me ensinar a ler com o rigor requerido os escritos de santo Agostinho. Graças também a sua paciência, este trabalho, após inúmeras versões, chegou ao seu desfecho com a certeza de que poderia ter ido muito além se não fossem os meus limites pessoais.

Ao Prof. Lorenzo Mammi pela participação na banca de qualificação contribuindo com orientações instigantes, pelas indicações bibliográficas e por ceder a tradução dos livros VII e VIII das *Confissões* antes da publicação.

Ao Prof. Carlos Eduardo pela participação na banca de qualificação, levantando sempre questões pertinentes e argutas.

Ao Fr. Allan Fitzgerald, OSA, por indicar e ceder importantes materiais bibliográficos para a composição desta dissertação, pelas conversas, pelo curso sobre Ambrósio, pelo exemplo de simplicidade.

À Profª. Isabelle Koch pelos cursos ministrados no Brasil, por colocar à minha disposição seus artigos, por se mostrar sempre disponível em colaborar.

Ao Prof. Luiz Marcos da Silva Filho que leu meu primeiro projeto de pesquisa de mestrado, realizando apontamentos perspicazes e esclarecedores.

À Profª. Cristiane Negreiros, por dispor de material bibliográfico pessoal, pela lucidez e propriedade com que fala de santo Agostinho.

Ao Leonildo Roque pela revisão do português das múltiplas versões deste trabalho.

Aos amigos do CEPAME e do GELM, pela companhia e aprendizado.

Ao Dom Fernando Figueiredo e a Dom José Negri pelo incentivo e compreensão ao longo da minha formação acadêmica.

Aos meus paroquianos pela paciência com minhas ausências.

A todos meus amigos que me apoiaram e torceram pelo êxito do meu trabalho.

Aos meus pais, Maria Rosa e Antonio Sote, e ao meu irmão, Allan, bem como minha sobrinha Clarice que, pelo simples fato de existirem, são força, apóio e incentivo para viver a *caritas*.

¨Ainda que eu falasse línguas, as dos homens e as dos anjos, se eu não tivesse caridade, seria como bronze que soa ou como címbalo que tine. Ainda que tivesse o dom da profecia, o conhecimento de todos os mistérios e de toda a ciência,ainda que tivesse toda a fé a ponto de transportar montanhas, se não tivesse a caridade, nada seria. Ainda que distribuísse todos os meus bens aos famintos, ainda que entregasse meu corpo às chamas, se não tivesse a caridade, isso nada me adiantaria¨
(I Cor. 13, 1-3)

¨Ama e faz o que queres: se te calas, cales por amor; se gritas, grites por amor; se corriges, corrijas por amor; se perdoas, perdoes por amor: a raiz do amor seja-te interior, não pode desta raiz provir senão o bem¨[1]

(Agostinho, *Comentário da primeira Epístola* de São João, VII, 8)

[1] ¨Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere¨. Tradução nossa

RESUMO

SOTE, Rodrigo F. **O livro VIII das *Confissões* de Agostinho de Hipona a partir das noções de *caritas* e *cupiditas***. 2017. 164 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Caritas e *cupiditas* constituem noções privilegiadas para investigar o livro VIII das *Confissões* porquanto permitem articular relatos de conversão e reflexão acerca da vontade humana, além de exibirem o caráter processual da conversão. Situada no interior de um encadeamento, a conversão depende do relato e o engendra, conforme exigência da *caritas* que a impele para além do ato singular. Os relatos de conversão abarcam tanto a crítica da *cupiditas* como a exigência do restabelecimento da *caritas*. Ademais, subjacente ao nosso binômio, a noção de ordem possibilita caracterizar os momentos anterior e posterior à conversão como ruptura e reparo do amor ordenado, respectivamente. Por um lado, trata-se de analisar as consequências da vontade exercida como *cupiditas*, verificadas, sobretudo, na cisão volitiva; por outro lado, significa identificar na *caritas* o exercício da vontade enquanto amor ordenado que repara a cisão da vontade.

Palavras-chave: *caritas*, *cupiditas*, conversão, vontade, ordem.

ABSTRACT

SOTE, Rodrigo F. **The Book VIII of *Confessions* of Augustine of Hippo from the notions of *caritas* and *cupiditas***. 2017. 164 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

Caritas and *cupiditas* are privileged notions to research into Book VIII of the *Confessions* because they allow to articulate conversion accounts and reflection on the human will, as well as showing the procedural nature of the conversion. Placed within a chain, the conversion depends on the account and engenders it, as demanded by the *caritas* that impels it beyond the singular act. The conversion accounts cover both the criticism of *cupiditas* and the demand for the reestablishment of *caritas*. In addition, underlying our binomial, the notion of order makes it possible to characterize the moments before and after conversion as a rupture and repair of ordered love, respectively. On the one hand, it is a question of analyzing the consequences of the will exercised as *cupiditas*, verified, above all, in the volitional split; On the other hand, it means identifying in *caritas* the exercise of the will as ordered love that repairs the split of the will.

Keywords: *caritas*, *cupiditas*, conversion, will, order.

SUMÁRIO

Introdução 13

I. Considerações preliminares.....18

1. Noção de conversão.....18
2. Noções de *caritas* e *cupiditas*.....26
3. Prólogo do livro VIII das *Confissões*.....36
3.1 Conversão enquanto libertação.....39
3.2 ¨Conversão intelectual¨: *certior de te*.....47
3.3 Conversão moral: *stabilior in te*.....49

II. Análise dos relatos de conversão a partir das noções de c*aritas e cupiditas*.....53

1. Antítese incontinência e continência.....58
2. Antítese soberba e humildade.....67
3. Leitura das Escrituras e conversão.....74
4. Natureza pública da conversão.....84

III. Conversão e vontade humana a partir das noções de *caritas e cupiditas*.....95

1. Vontade encadeada.....99
2. Cisão da vontade.....111
3. Identidade fraturada.....130
4. Condição cindida da vontade:doença da alma.....136

Conclusão.....144

Referências.....148

Introdução

No livro VIII das *Confissões* [2] é narrado o desenlace da conversão de santo Agostinho, ocorrido no jardim de Milão. A presente dissertação tem por objetivo efetuar a reconstrução do referido livro a partir das noções de *caritas* e *cupiditas*, procurando demonstrar que elas permitem articular relatos de conversão e reflexão acerca da vontade humana.

Nos relatos, encontraremos a crítica da *cupiditas* com consequente exortação à *caritas* enquanto que, na reflexão sobre a vontade, o binômio permitirá caracterizar a cisão volitiva, qualificando uma vontade que se expressa como *cupiditas* e outra como *caritas*. Trata-se de examinar a conversão como um processo no qual se busca diminuir, progressivamente, o exercício da *cupiditas* para aumentar o da *caritas* [3], entendido não somente em termos quantitativos, mas também no sentido de reorientação do amor para sua finalidade, que é Deus.

Ademais, temos o propósito de mostrar que *caritas* e *cupiditas* facultam a compreensão do caráter processual da conversão para além do ato singular. A conversão de Agostinho não foi efeito de um súbito lampejo, mas preparada, progressivamente, a começar da leitura de *Hortensius* de Cícero, obra que o exortou ao amor da sabedoria. Passando pelas mais diversas etapas, a saber, maniqueísta, curto período no ceticismo, neoplatônica até chegar à cristã, a conversão de Agostinho não se reduz à cena do jardim, mas

---

[2] A tradução em língua portuguesa adotada para os livros VII e VIII das *Confissões* é a do Prof. Lorenzo Mammi. Para os demais livros, seguimos a tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Mais de Souza Pimentel.
[3] Cf. *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, q. 36.

transcende o livro VIII das *Confissões,* prosseguindo na sequência dos livros.

Intentaremos elucidar a existência de um encadeamento entre relato e conversão. Do relato resulta a conversão e a conversão gera o relato. Assim, ao apresentar sua conversão como resultado de um encadeamento, Agostinho tem como objetivo exortar seu leitor a empreender também a dele. Além de responder aos problemas apresentados no prólogo, os relatos se prestam a um efeito catalisador de conversões, formando tal encadeamento.

Para uma correta abordagem de *caritas* e de *cupiditas*, é mister considerar, previamente, a noção de ordem. Na ordem universal, estabelecida pelo criador, está inscrita a orientação de todo ser para Deus e que, no caso das criaturas racionais, o movimento é realizado livremente. Furtar-se ao movimento para o criador e convertê-lo para as criaturas significa desviar-se da finalidade do amor, rompendo, assim, a ordem divina. Entendemos, deste modo, *cupiditas* como ruptura da ordem e *caritas* como sua conservação. Faz sentido, então, afirmar um movimento ordenado ou desordenado do amor, conforme direção para o criador ou para as criaturas.

Assim, a ordem oferece o fundamento das noções de *caritas* e *cupiditas*. Elas caracterizam, ainda, o momento anterior da conversão, marcado por um movimento desordenado do amor [*cupiditas*] ou, ainda, de aversão da vontade; e o momento inaugural e posterior da conversão, assinalado pelo amor ordenado [*caritas*].

Por um lado, os movimentos de aversão ao criador e de conversão às criaturas caracterizam a ruptura da ordem da qual a *cupiditas* é responsável. Por outro lado, o movimento de conversão ao criador efetua o reparo da ordem, graças a ação da *caritas*. A *caritas* não estabelece relação de aversão aos bens criados, mas orienta seu uso e os referencia ao amor do criador.

Mobilizaremos, ainda, noções que convergem para o binômio *caritas* e *cupiditas*, tais como *ordinata dilectio* e o par conceitual *uti frui* que permitem explicitar o fundamento do amor ordenado. A hierarquia ontológica oferecerá o suporte que fundamenta a ordem do amor: ao Ser que ocupa a maior dignidade ontológica nessa hierarquia, isto é, Deus, cabe a finalidade de todo amor humano, mesmo quando o objeto amado é um bem inferior.

Para a análise dos relatos de conversão, valemo-nos do esquema da tríplice concupiscência, utilizado por Agostinho no final do livro X das *Confissões:* concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e ambição do século. Sem muita rigidez, o esquema serviu-nos para coligir e examinar as concupiscências exibidas nos relatos de conversão[4].

Como veremos, serão apresentados modelos que incidem na conversão de Agostinho e realizam tanto a crítica da *cupiditas* como a exortação à *caritas*. Dos relatos, pretendemos destacar os pontos mais relevantes, que perpassam todas as conversões narradas no livro VIII das *Confissões*, e que funcionam como elementos comuns. Assim, temos a incontinência, a soberba e a ambição do século que convergem na tríplice concupiscência e designam o exercício da vontade como *cupiditas*.

Ademais, dois elementos chaves nos relatos, leitura das Escrituras e natureza pública da conversão, contribuem para corroborar a hipótese de que a *caritas* permite ler a conversão de Agostinho para além do livro VIII das *Confissões*. Não fechada a si por exigência da *caritas*, a conversão se abre para o próximo tendendo a multiplicar-se. Assim, a experiência particular torna-se,

---

[4] Cf. O´DONNELL, JJ., *The Confessions of Saint Augustine.* (versão eletrônica). Comentários ao livro VIII [VIII, VII, 17]. Disponível na internet: http://www.stoa.org/hippo/comm8.html

pela *caritas*, universal. As Escrituras, norteadas pela regra fundamental de interpretação que é a *caritas*, permitem pautar a vida do seu leitor pelo amor a Deus e o amor ao próximo.

Intencionamos mostrar, ainda, as consequências para a vontade humana quando exercida como *cupiditas*. Ao romper o amor ordenado, a vontade se dirige para os bens criados não visando o criador, mas as criaturas, resultando, assim, uma desordem interior, constatada na cisão da vontade. Assim, duas vontades opostas e em conflito subjugam o ser humano a um embate. Pretendemos mostrar que as vontades antagônicas correspondem uma à *caritas* e outra à *cupiditas*. Uma visa fruir o criador e a outra, as criaturas; uma mira os bens temporais visando os eternos e a outra, os temporais em detrimento dos eternos.

Além disso, a ruptura do amor ordenado resultou em uma fratura na identidade humana. Na cisão da vontade, as duas vontades antagônicas não possuem forças iguais. A vontade antiga, exercida como *cupiditas*, predominava sobre a vontade nova, exercitada como *caritas*, de tal modo que, agregada a força do hábito, o ser humano estaria alienado do seu querer mais autêntico, executando o que não quereria. Assim, com a identidade fraturada, não mais se reconheceria no que realizava.

Ao cabo das análises acerca da vontade humana no livro VIII, Agostinho constata que as duas vontades que se resistem e não executam totalmente o que querem, em virtude de serem incompletas, constituem uma doença da alma. Assim, a insuficiência da vontade cindida para executar seu querer não indicaria mais uma monstruosidade [*monstrum*]. Enquanto doença da alma, a cisão assinala uma deficiência da vontade, o que será fundamental para refutar o dualismo anímico dos maniqueus.

Enfim, aspiramos a mostrar que a *caritas,* caracterizada pela submissão à ordem estabelecida por Deus, restaura o amor ordenado

no homem, restituindo, assim, a unidade da vontade. A identidade e a liberdade humanas somente são asseguradas no plano da *ordinata dilectio*, onde a *caritas* preside e orienta o amor das criaturas para o amor de Deus.

I. Considerações preliminares

1. Noção de conversão

Inicialmente, pretendemos traçar os contornos gerais da noção de conversão e sua filiação filosófica. Em seguida, intencionamos apresentar o fio condutor, utilizado na presente dissertação, para empreender a leitura dos relatos de conversão do livro VIII das *Confissões*. Trata-se de examinar as conversões à luz do binômio *caritas* e *cupiditas*. Ainda neste capítulo, intentaremos examinar o prólogo do livro VIII procurando mostrar seu papel em relação ao conjunto do livro.

No vasto campo semântico da noção de conversão e de sua diversificada aplicação, destacam-se a acepção de retorno e de mudança. Em princípio, aplicado ao registro espacial, mas não de modo exclusivo, é possível detectar, já no latim clássico, também o uso em referência ao âmbito religioso[5]. É relevante observar a importância dos compostos de *vertere*[6], tais como *avertere* [*aversio*], *pervetere* [*perversio*] e *convertere* [*conversio*] na formação de um esquema de pensamento que será recorrente em Agostinho.

Tributário ao neoplatonismo[7], o esquema será crucial para consolidar a noção de conversão em Agostinho. Haverá uma correspondência em sentido contrário dos movimentos de aversão e

---

[5]MADEC, G., *Conversio*, In: Augustinus-Lexikon (Vol. 1), p. 1282
[6]Cf. ibid., p. 1286
[7]Madec enfatiza, ainda, que o esquema aversio-conversio funciona como matriz de outras imagens fundamentais tais como alto e baixo, exterior e interior, errância e retorno, dispersão e recolhimento. Cf. ibid., p. 1289

conversão: uma aversão corresponderá sempre a uma conversão e vice-versa, só que em sentido e para objetos opostos. Por exemplo, ao se voltar para os bens mutáveis [*conversio ad mutabilia bona*[8]] realiza-se um movimento contrário em relação aos bens imutáveis *[aversio ab inconmutabili bono*[9]]

Com efeito, pela vontade livre, o ser humano tomou a direção contrária [*aversio*] para a qual deveria se encaminhar. No cerne dessas considerações está subjacente a noção de ordem na qual está indicada a direção para a qual o homem deve se dirigir. Assim, a conservação da ordem depende da observância desse movimento natural, que no caso das criaturas racionais é efetuado livremente. Furtar-se a esse movimento, tomando a contramão [*aversio*], significa instaurar a desordem [*inordinatio*] [10] . Neste sentido, o pecado corresponderia à desordem na criação, porquanto efetuaria a conversão aos bens inferiores e a aversão aos bens superiores[11].

Ao preferir os bens mutáveis e inferiores, o ser humano estabeleceu um movimento de aversão [*aversio*] ao criador, depositário da ordem, e de conversão [*conversio*] às criaturas. Agostinho não gratuitamente identificará na vontade perversa [*ex uoluntate peruersa*[12]] o princípio de uma cadeia causal na qual se encontra agrilhoado.

De fato, o movimento de perversão, que tornaria a vontade humana refém de si, havia sido livre. Pela vontade livre seria possível tanto elevar-se aos bens imutáveis e superiores como rebaixar-se aos bens mutáveis e inferiores. Portanto, ambos movimentos, conversão e aversão, eram facultados pelo exercício de uma vontade livre.

---

[8]Cf. *De libero arbitrio* II, XIX, 53
[9]Cf. ibid. II, XIX, 53
[10]Cf. *De Diversis quaestionibus ad Simplicianum* I, II, 18
[11] A título de exemplo:¨[...] est autem peccatum hominis inordinatio atque perversitas, id est a praestantiore conditore aversio et ad condita inferiora conversio¨. ibid. I, II, 18
[12]Cf. *Conf.* VIII, V, 10

Qualificar de livre o movimento de conversão e de aversão permitiria sublinhar a posição privilegiada do homem na hierarquia da criação cuja aproximação ou distanciamento de Deus não se dá de forma inexorável. Ademais, propicia conceber a conversão para além de categorias espaciais, pois identifica na interioridade do ser humano, mais precisamente, na vontade, os movimentos conversivo e aversivo. Com efeito, o retorno para Deus é efetuado pelo bom desejo [*bono studio*] e pelos bons costumes [*bonisque moribus*][13], conforme assinala Agostinho.

A aversão ao criador constitui, na verdade, uma deficiência [*defectus*[14]] do movimento que acarretou perda progressiva de ser, repercutindo a capacidade da vontade em efetuar o movimento de conversão para Deus.

Uma vontade decaída não se levanta nem facilmente nem sem o auxílio divino. A despeito da onipresença divina na criação, o homem retorna [*redimus*] para Deus com muita dificuldade [*vix*][15]. O livro VIII inteiro é testemunha do árduo caminho empreendido por Agostinho na busca de efetuar o retorno para seu criador.

Uma das poucas ocasiões, senão única, em que Agostinho teria definido conversão ocorreu no retiro de Cassicíaco. Em certa circunstância, quando Licêncio cantarolava no banheiro, à noite, o versículo do salmo 79,8 ¨*Deus virtutum, converte nos*¨ [...], receberia a reprimenda de Mônica por considerar isso inadequado ao lugar[16].

No interior de uma discussão sobre a ordem, o sucedido com Licêncio propiciaria demonstrar que a aparente inadequação do ato

---

[13] ¨Non enim ad eum qui ubique praesens est locis movemur, sed bono studio bonisque moribus¨. *De Doctrina Christiana* I, X,10
[14]Cf. *De libero arbitrio* II, 54
[15] ¨Ai de mim, como és alto nas alturas, e quão profundo nas profundezas! Nunca te ausentas, e nós mal conseguimos voltar a ti¨. *Conf.* VIII, III, 8.
[16]Cf. *De ordine* I, VIII, 22

estaria dotado de sentido e ordem. Afinal de contas, faz sentido suplicar a conversão a Deus quando alguém se encontra, analogamente, envolvido nas ¨trevas¨ do pecado e na ¨sujeira¨ do mal. Nesse contexto, conversão é definida em termos de virtude e temperança em oposição a imoderação dos vícios[17].

Como expresso anteriormente, pretendemos traçar, agora, em linhas gerais, a procedência da noção agostiniana de conversão. Herdada da tradição filosófica neoplatônica, conversão é [*epistrophe*][18], isto é, retorno. Retorno à origem primeira de todos os seres, a saber, o Uno, conforme cosmologia neoplatônica, e retorno para o criador, princípio de tudo o que existe, segundo a cosmologia cristã.

O tema da conversão será axial no panorama filosófico do neoplatonismo, porquanto se vinculará com outro eixo temático de importância mais fundamental, o da processão. Todos os seres procedem, direta ou indiretamente, do Uno. A produção dos seres é constituída por um processo complexo de emanação em decorrência do autotransbordamento do Uno[19].

A rigor, todas as coisas procedem do Uno até o mundo sensível, só que de maneira diversa. O Uno não produz o outro [ἄλλο][20], o diverso de si, por causa de sua imperfeição, carência ou necessidade. Pelo contrário, sendo perfeito, gerou o primeiro ser, o Intelecto [νοῦς]. O Intelecto procedeu do Uno a partir de um duplo movimento:(i) geração, quando do autotransbordamento produziu um ser diverso de

---

[17] ¨Aut quid est aliud converti, nisi ab immoderatione vitiorum, virtute ac temperantia in sese attolli?¨ *De ordine* I, VIII, 23

[18]Cf. MADEC, G., *Conversio*, in: Augustinus-Lexikon (Vol. 1), p. 1287-1288

[19]Cf. PLOTIN, *Ennéades* V, II,1

[20]Cf. ibid. V, II, 1. No tocante aos textos de Plotino, utilizamos as *Enéadas* segundo a edição de Bouillet. Quanto as citações das *Enéadas*, fizemos conforme a classificação da edição de Porfírio.

si e (ii) conversão [21] pois voltando-se para o Uno, o Intelecto foi gerado.

A Alma [ψυχῆς], por seu turno, foi engendrada pelo Intelecto. Assim, no plano inteligível temos três hipóstases: o Uno, o Intelecto e a Alma. Uma relação de subordinação e de dependência está estabelecida entre elas: o ser gerado é inferior e submisso ao gerador[22].

Além disso, a Alma [ψυχῆς] hipostática pode tomar direção, diametralmente, oposta. No movimento para o seu princípio, ela se dirige para sua plenitude. Entretanto, na direção contrária, isto é, para baixo, efetua movimento para o inferior, engendrando sua imagem, a sensação [αἴσθησιν] e a natureza vegetativa [φύσιν τὴν ἐν τοῖς φυτοῖς][23].

Quanto à alma humana, ela provém da Alma hipostática, com a qual guarda relação de identidade e inferioridade. No movimento de exteriorizar-se, a alma humana se dirige para o mundo sensível. Assim, ela ocupa posição intermediária entre o mundo inteligível e o mundo sensível. Por sua origem, a alma humana pertence ao mundo inteligível, mesmo estando no seu limite extremo, mas por sua natureza, aquela de ordenar e aperfeiçoar o inferior, participa do sensível[24].

---

[21]Cf. PLOTIN , *Ennéades* V, II,1

[22]¨Il y a, disons-nous, *procession* du premier au dernier, et dans cette procession chacun occupe la place qui lui est propre. L'être engendré est subordonné à l'être générateur. D'un autre côté, il devient semblable à la chose à laquelle il s'attache, aussi longtemps qu'il y reste attaché ¨. PLOTIN , *Ennéades* V, II ,2 .

[23]Cf. ibid. V, II, 1

[24]¨Comme il y a deux essences, l'une intelligible, l'autre sensible, il est préférable pour l'âme de vivre dans le monde intelligible; il est néanmoins nécessaire, par suite de sa nature, qu'elle participe aussi aux choses sensibles. Elle ne doit donc pas s'indigner de n'être pas le meilleur des êtres, puisqu'elle n'occupe qu'un rang intermédiaire. En effet, si, d'un côté, elle est de condition divine, d'un autre côté elle se trouve placée aux limites du monde intelligible, à cause de son affinité pour la nature sensible: elle fait participer cette nature à ses puissances, et elle en reçoit elle-même quelque chose, quand, au lieu d'administrer le corps sans compromettre sa propre sécurité, elle se laisse entraîner par son inclination à entrer profondément

Realizado esse percurso inicial, estamos em condição de mostrar que a conversão é o outro lado da moeda da processão. Entender a procedência de todas as coisas a partir do Uno é, em certo sentido, já enxergar o trajeto de retorno, do qual a processão é origem e testemunha[25].

A conversão, como acima acenamos, consiste no movimento de retorno ao Uno, realizado através de etapas sucessivas que vão desde o afastamento do mundo sensível, mediante purificação alcançada através da prática das virtudes, da dialética, até chegar ao Intelecto hipostático depois do qual resta a contemplação do Uno.

O caminho da conversão já está traçado, bastando percorrer, em sentido inverso, o caminho da processão[26]. Conquanto a conversão seja um movimento de retorno, ao contemplar o Uno ela pretende alcançar a anulação do movimento e do tempo no repouso e na eternidade. Para Plotino, o caminho de retorno para a origem requer a avaliação da realidades exteriores e sensíveis com acurado exame da alma[27].

Ao analisar a ética plotiniana, inserida no contexto das éticas antigas, cujo fio condutor é a busca pela felicidade [*eudamonia*], D. O´Meara identifica, na assimilação a Deus, o bem beatificador do ser humano. No tratado das virtudes, Plotino afirma que a fuga do mal se realiza na assimilação a Deus, cuja a virtude é caminho[28].

---

en lui, parce qu'elle renonce à demeurer unie tout entière à l'Âme universelle¨. ibid. IV, VIII, 7.

[25]¨Mais là où est le defaut, est aussi le remède, e savoir comment le monde a procédé hors de son principe, c´est connaître aussi les moyens de réparer cette fuite¨. GUITTON, J., *Le Temps et L´Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, p. 132.

[26]¨En parcourant la réalité dans le sens où elle découle et s´engendre, on échappe à l´illusion horizontale, on coincide avec le mouvement intemporel et pour ainsi dire vertical de la procession¨.GUITTON, J., *Le Temps et L´Éternité chez Plotin et Saint Augustin* p. 132.

[27]Cf. PLOTIN, *Ennéades* V, I, 1

[28]¨Puisque le mal règne ici-bas et domine inévitablement en ce monde, et puisque l'âme veut fuir le mal, il faut fuir d'ici-bas. Mais quel en est le moyen? C'est, dit

A conversão se atinge mediante o retorno ao eu verdadeiro; a partir do conhecimento de si, busca-se alcançar a vida do intelecto divino e, por fim, a união com o Uno[29]. O retorno a si precede e é pressuposto para o retorno ao Uno. Em outros termos, a conversão para si significa lembrar de sua identidade, da dignidade da alma, mas também efetuar o domínio das paixões, que podem atar aos bens ínfimos deste mundo sensível. Por isso, a prática das virtudes é exigida pois contribui para a purificação da alma em relação ao mundo sensível em vista de alcançar o inteligível.

Plotino assinala que a dialética, parte mais nobre da filosofia, deve ser tomada como método, como caminho de retorno ao Bem Supremo, ao Primeiro Princípio[30]. Como ciência geral, que ¨pode se pronunciar a respeito da verdade final, da natureza e da relação de todas as coisas¨[31], a dialética se aplica também a moral e auxilia no caminho ascensional até o Uno.

Feitas essas observações gerais acerca do legado neoplatônico da noção agostiniana de conversão, traçamos, agora, um esboço do longo percurso da conversão de Agostinho[32]. Em princípio, os

---

Platon, de nous rendre semblables à Dieu. Or nous y réussirons en nous formant à la justice, à la sainteté, à la sagesse, et en général à la vertu ¨ Ibid. I, II, 1

[29]Cf. O´MEARA, D., *Plotinus. An Introduction to the Enneads*, p. 102

[30]Cf. PLOTIN, *Ennéades* I, III, 1

[31]Cf. ibid. I, III, 4

[32]Há um debate, historicamente, datado acerca da conversão de Agostinho nas *Confissões*. A história da longa controvérsia teve inicio em 1888 com a publicação simultânea de dois trabalhos (Harnack, A., *Monastiscism: its ideals and his history and the Confessions of St. Augustine* e Boisser, G., La *conversion de Sain Augustin*). A contraposição estabelecida entre o relato de conversão, oferecido nas *Confissões*, e as concisas informações biográficas nas primeiras obras de Agostinho colocaria em xeque a historicidade do fato, segundo alguns comentadores. Outros, ainda, como por exemplo Alfaric, negariam a conversão de Agostinho para o cristianismo, propugnando tão somente uma conversão ao neoplatonismo. Ademais, questionariam a autenticidade da cena do jardim: a conversão, tal como descrita por Agostinho nas *Confissões (Confissões* VIII, 12,29), é fruto de um acontecimento histórico ou resultado de uma elaboração fictícia? Os comentadores ficariam divididos. Uns defenderiam o caráter histórico da cena da conversão e outros sustentariam seu caráter fictício (Cf. BOCHET, I. ¨ *Le Livre VIII des "Confessions" récit de conversion et reflexion theologique*, p. 365; FERRARI, Leo C., ¨*Truth and Augustine's Conversion Scene*¨, p. 09; FERRARI, Leo C., ¨ *Paul at the*

comentadores identificam não apenas uma, mas várias ¨conversões¨. É possível detectar, ao menos, três ¨conversões¨ ou etapas deste processo de transformação.

A leitura de *Hortensius* de Cícero, cujo amor pela sabedoria nortearia suas buscas desde então, marcaria a primeira conversão, a saber, a filosófica. Em seguida, o período no maniqueísmo, sucedido por breve intervalo no ceticismo, seria superado graças à leitura dos *libri platonicorum*[33]*.* Assim, a ¨segunda conversão¨ de Agostinho [ao neoplatonismo] seria denominada genericamente de ¨intelectual¨.

Conversion of Augustine¨, p. 05). A bibliografia sobre o assunto é vasta e os comentadores, de modo geral, reconstroem sucintamente a história do debate, ora propugnando uma ou outra posição. Não é nosso objetivo tomarmos parte nessa controvérsia, contudo não poderíamos tratar da conversão de Agostinho sem mencionar o acirrado debate. Sem intenção de esgotar o elenco bibliográfico sobre o assunto, limitamo-nos à algumas indicações que foram consultadas para a elaboração desta dissertação. Cf. ALFARIC, P*., L´évolution intellectuelle de Saint Augustin*. Paris: Émile Nourry Éditeur, 1918; COURCELLE, Pierre, *¨Recherches sur les Confessions de Saint Augustin¨,* Paris: Éditions E. de Boccard, 1968; FREDRIKSEN, P., *¨Paul and Augustine: Conversion narratives, Orthodox Traditions and the retrospective Self¨*, in: Journal of Theological Studies 37 (1986) 3-34. JACQUES, R., *¨Le livre VIII des Confessions de Saint Augustin: une approche herméneutique¨*, *In: Laval théologique et philosophique*, vol.44, nº3, 1988, p. 357-367; LE BLOND, J-M. , *Les Conversions de Saint Augustin*. Paris: Aubier, Éditions Montaigne, 1950; MADEC, G., *La conversion d´Augustin, intériorité et communauté*; p. 91-*103*; *Dieu das la conversion d´Augustin,*p. 71-89; *Conversion, intériorité, intentionnalité* p. 151-162; *Le néoplatonisme dans la conversion d´Augustin* p. 51-69 in: Petites Études Augustiniennes, 1994. MADEC.G, *Conversio*, in: Augustinus-Lexikon (Vol. 1), p. 1282-1293.; MARKUS, R., *Conversion and Disenchantment in Augustine´s Spiritual Career*, in: Sacred and secular. Studies on Augustine and Latin Christianity. Vermont: Variorum, 1994, p. 1-42; MARROU, H-I, *La querelle autour du « Tolle, lege ».* In: Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique. Rome: École Française de Rome, 1978. p. 381-391; MATTER, E. A., *Conversion (s) in the Confessions*, In: Collectanea Augustiniana Augustine-second founder of the faith, / editors, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren, New York: Peter Lang, p. 21-28; O´CONNELL, R., *St. Augustine´s Confessions: The Odyssey of Soul*, New York: Fordham University Press, 1986; RETA, J. Oroz, *Conversion*, in: Augustine Through the ages, an encyclopedia, general editor Allan D. Fitzgerald, p. 239-242; SÉJOURNÉ, P., Les *conversions de saint Augustin d'après le De libero arbitrio, livre I.* In: Revue des Sciences Religieuses, tome 25, fascicule 3, 1951. pp. 243-264.; VAN FLETEREN, F., *St. Augustine´s Theory of Conversion*, In:Collectanea Augustiniana Augustine-second founder of the faith, / editors, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren, New York: Peter Lang, 1990, p. 65-79.

[33]Ver o livro VII das *Confissões.*

Por fim, a leitura das Escrituras realizaria o desfecho desse longo percurso, proporcionando a conversão moral [ao cristianismo], relatada no livro VIII das *Confissões*. Sem nos aferrarmos rigidamente a essa classificação, importa salientar que, para Agostinho, não existe conversão autêntica que não seja, ao mesmo tempo, moral.

Como veremos, adiante, na análise do prólogo, uma ¨conversão¨ meramente ¨intelectual¨ é insuficiente sem a contrapartida moral. O Bispo de Hipona demonstrará, de modo singular na conversão de Vitorino e na dele, que há um elo inextricável entre ¨conversão intelectual¨ e conversão moral.

A abordagem da conversão de Agostinho em momentos, cronologicamente, separados [¨conversão intelectual¨ e conversão moral], reflete o caráter processual de sua transformação. No entanto, eles são logicamente indissociáveis. Além disso, a divisão entre intelecto e vontade na alma seria signo da cisão interior. Assim, parece-nos sintomático da cisão que a conversão moral não seja concomitante à ¨conversão intelectual¨.

2. Noções de *caritas* e *cupiditas*

O campo semântico para designar amor é variado e de difícil determinação. Os mais recorrentes são *amor, dilectio, caritas*[34] *e* nas

---

[34]Dany Dideberg, no verbete *amor* do *Augustinus-lexikon,* observa a dificuldade de se determinar o conteúdo de cada termo empregado para designar amor. Nas formas substantivas, *caritas* é a mais utilizada [4689 vezes] seguida de *dilectio* [1559 vezes] e *amor* [1308 vezes]; Na sua formal verbal*, diligere* conta com maior emprego [4833 vezes], seguida de *amare* [3783 vezes]. Cf. DIDEBERG, D., *Amor* in: *Augustinus-lexikon*, p.294-300. A bibliografia sobre o amor nos suas mais variadas acepções em Agostinho é, igualmente, vasta. Segue breve lista de obras consultadas: AGOSTINHO, *De Diversis quaestionibus octaginta tribus*, questões 35

formas verbais *amare* e *dilegere. Amor* é o que possui acepção mais ampla e indeterminada em relação à *caritas* e à *dilectio*[35]. *Caritas* e *dilectio,* geralmente, equivalem-se e traduzem o grego ágape. Quanto ao significado, *caritas* e *dilectio* são, majoritariamente, empregadas no sentido positivo, embora haja registros em sentido pejorativo[36].

Na reconstrução dos relatos de conversão levaremos em conta outras noções que convergem para a *caritas* e *cupiditas,* tais como *ordinata dilectio e* o par conceitual *uti-frui*. Trata-se de examinar a conversão a partir da noção de amor. Pretendemos mostrar que a conversão consiste no restabelecimento do amor ordenado [*ordinata dilectio/ordo amoris*], isto é, na passagem da *cupiditas* para a *caritas*. Ora, isso pressupõe admitir a ruptura da ordem do amor para, em seguida, efetuar seu reparo.

Associar conversão a *caritas*, a princípio, pode parecer arbitrário. No entanto, o conceito de vontade, que abordaremos adiante, permite realizar o liame entre as duas noções. Afinal de contas, no pensamento agostiniano a vontade humana preside

---

e 36; *Sermo De Dilectione Dei et proximi*, F. DOLBEAU 11 (90A), in: *Vingt-six sermons au peuple d´Afrique*, Paris: Institut d´Étude Augustiniennes, 2009, p. 56-67; *Sermo 34*, Disponível na internet:http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm; *Epistula 155*, disponível na internet: http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm; ARENDT, H. *Le concept d´amour chez Augustin*, (Traduit de l´allemand par Anne-Sophie Astrup), Paris: Édition Payot & Rivages (édition de poches), 1999;ARENDT, H., *O conceito de amor em Santo Agostinho*, Lisboa: Instituto Piaget; DIDEBERG, D., *Dilectio*, in: *Augustinus-lexikon*, p. 435-453; DIDEBERG, D., *Caritas*, in: *Augustinus-lexikon*, p.730-743; BONNER, G. *Cupiditas*, in: *Augustinus-lexikon*, p. 166-172; CORRIGAN, K., *Love of God, Love of Self, and Love of Neighbor:Augustine's Critical Dialogue with Platonism,* in: *Augustinian Studies* 34:1 (2003), p. 97–106; GILSON, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 252-270; TORCHIA, J., *'Pondus meum amor meus' the Weight-Metaphor in st. Augustine's Early Philosophy*, in: Augustinian Studies 21 (1990), p. 163-176; BOUTON-TOUBOULIC, A-I, *L´Ordre Caché, La notion d´ordre chez saint Augustin*, p. 567-598.

[35]Cf. DIDEBERG, D., *Amor* in: *Augustinus-lexikon*, p. 294

[36]Cf. ibid. p. 294-300. Para maior aprofundamento, conferir os referidos verbetes.

praticamente todas as ações, não somente aquelas decisões e ações do âmbito prático, mas também no plano cognitivo[37].

Não seria, portanto, exagerado afirmar que o homem é sua vontade[38].Todos os movimentos livres da alma tem sua origem na vontade e, através dela, o ser humano se dirige para o bem que deseja obter e conservar ou na direção contrária, isto é, para o mal, o qual deve evitar e fugir[39]. Ademais, é significativo observar como Agostinho associará vontade ao amor através de uma imagem conhecida, a do peso [*pondum*].

Partindo da analogia do mundo físico segundo a qual cada corpo possui seu peso [*pondum*[40]], isto é, tende para o seu lugar próprio, natural, Agostinho explicita o movimento da vontade. Dependendo do corpo, o peso conduz para cima ou para baixo. Por exemplo, o fogo, sempre tende para cima e a pedra lançada ao ar sempre realiza movimento para baixo[41].

Da mesma forma, a alma humana possui um peso, que é identificado com o amor[42]. A diferença essencial entre o peso da alma e o dos demais corpos corresponderia ao movimento livre e ao movimento necessário, respectivamente. A pedra e o fogo, por exemplo, tendem, inexoravelmente, para o seu lugar natural. Ao contrário desse corpos, está em poder da alma furtar-se ao movimento para o qual deveria tender. Assim, a vontade pode ou não efetuar o movimento para seu lugar natural.

---

[37] No âmbito cognitivo, Agostinho estabelece intrínseca relação entre o conhecimento dos objetos sensíveis, memória e a vontade, que exerce função preponderante. Cf. *De Trinitate* XI; *Conf.* VIII; GILSON, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 252-253; KOCH, Isabelle, ¨*Sobre o conceito de voluntas em Agostinho*¨. Tradução Moacyr Novaes. In: Discurso, Revista do Departamento de Filosofia da USP, nº 40 (2010), São Paulo: Barcarolla, 2010

[38]Cf. GILSON, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 253

[39]Cf. ibid. p. 253

[40]Cf. *Conf.* XIII, IX, 10

[41]Cf. ibid. XIII, IX, 10

[42]¨Pondus meum amor meus [...]¨. ibid. XIII, IX, 10

Disso se segue que o amor se identifica com a própria vontade humana[43]. Em termos gerais, a vontade pode se manifestar como *caritas*, isto é, como amor ordenado e bom, ou como *cupiditas*, a saber, como amor desordenado e mau. Uma vontade má e perversa coincide com um amor mau e perverso e vice-versa[44].

Não obstante a bondade da criação divina, a *cupiditas* perverte o uso de um bem legítimo e bom em abuso, isto é, afastando-se do uso reto e ordenado, estabelecido pelo criador. Somente na *caritas* é que os bens criados são amados conforme a *ordinata dilectio*, a saber, em referência a Deus, finalidade de todo amor humano[45]. Veremos adiante como o par *uti-frui* servir-nos-á de expediente para aprofundar a noção de amor, seja no seu uso ordenado [*caritas*], seja no seu abuso [*cupiditas*]. Na definição de *caritas* e *cupiditas* importará, sobretudo, a orientação de finalidade [*propter/referre ad*] para a qual o amor tende.

Entendemos *caritas* como ¨[...] movimento da alma para fruir Deus por causa dele mesmo e a si e ao próximo por causa de Deus¨[46]. Em contrapartida, *cupiditas* significa o ¨[...] movimento da alma para fruir a si, o próximo e qualquer corpo não por causa de Deus¨[47]. Vale sublinhar o caráter referencial [*propter*] do amor a Deus, mesmo

---

[43]GILSON, E., *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, p. 257. Observe-se, por exemplo, que, no *De Trinitate*, Agostinho estabelece relação de sinonímia entre vontade e amor, atribuindo a este último um valor de intensidade maior com respeito ao primeiro: ¨voluntatem nostra, vel amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas [...]¨ *De Trinitate* XV, XXI, 41.

[44] ¨[...]nisi voluntatem nostram, vel amorem seu dilectionem quae valentior est voluntas: quoniam voluntas nostra quae nobis naturaliter inest, sicut ei res adiacuerint vel occurrerint, quibus allicimur aut offendimur, ita varias affectiones habet. Quid ergo, est? Numquid dicturi sumus voluntatem nostram, quando recta est, nescire quid appetat, quid evitet?¨*De Trinitate* XV, XXI, 41

[45] ¨Even *caritas* mediates between man and God in exactly the same way as *cupiditas* mediates between man and the world¨. ARENDT, H. *Love and Saint Augustine*, p. 30

[46] ¨Caritatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum et se atque proximo propter Deum¨ *De Doctrina Christiana* III, X, 16. Tradução nossa

[47] ¨[...] cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter Deum¨. *De Doctrina Christiana* III, X, 16. Tradução nossa

quando se trata de amar um bem criado. Neste sentido, a diferença fundamental entre *caritas* e *cupiditas* repousa nesse caráter de referência a Deus que todo amor dirigido aos bens criados deve conter.

No livro I da *De Doctrina Christiana*, Agostinho estabelece uma distinção que será crucial para delinear o amor que se refere a Deus e aquele que se refere aos demais seres criados. Diferentemente da definição acima, que utiliza apenas o termo *frui* aplicando, inclusive, aos bens criados, aqui Agostinho emprega o par *uti* [usar]- *frui* [fruir][48].

O primeiro, *frui*, concerne à coisa que deve ser aderida por causa dela mesma [*propter seipsam*][49]. Ora, amar uma coisa por causa dela mesma significa amá-la como fim e nunca como meio com vistas a outro bem. *Uti* [usar][50] se refere ao uso com o propósito de obter aquilo que deve ser amado por causa dele mesmo. Deste modo, é próprio do *uti* se reportar para o bem que deve ser amado por si mesmo.

O caráter referencial de *uti* estabelece vínculo com *frui* e determina o tipo de relação com os bens criados, reportando-os à finalidade de todo amor que é Deus. Assim, há bens que devem ser

---

[48] Observemos que na questão 30 das *De diversis quaestionibus 83,* Agostinho também trata do par *frui- uti* - com algumas diferenças - realizando uma associação com *honestum* e *utile*, respectivamente, provenientes da filosofia estóica de Cícero. Para mais detalhes ver também: BOCHET, I., *Frui-Uti*, in: BA 11/2, p. 449-463; CANNING, R., *Uti/frui*, in.: Augustine Through the ages, an encyclopedia, general editor Allan D. Fitzgerald, p. 859-861.; CHADWICK, H., *Frui-Uti*, *Augustinus-lexikon*, p. 70-75.; KOCH, I., *Agustin et l´usage du monde* In: *Cahiers philosophiques* (2010/2) nº122 p. 21-44;.O´CONNER, W. R., *The Uti/Frui Distinction in Augustine´s Ethics,* in: *Augustinian Studies* 14:45-62 (1983);

[49] ¨Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam¨. *De Doctrina Christiana* I, IV, 4

[50] ¨Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusio nominandus est¨ ibid. I, IV, 4. I. Koch observa em seu artigo o uso ambíguo e problemático do termo *uti* quando aplicado ao homem e ao seu próximo. Cf. KOCH, I., *Agustin et l´usage du monde* In: Cahiers philosophiques (2010/2) nº122 p. 21-44

usados e bens que devem ser fruídos. Entretanto, os bens úteis estão em referência aos fruíveis.

A metáfora da peregrinação favorece a explicitação do par *uti-frui*[51]. O homem é peregrino, isto é, está exilado em uma terra estrangeira a caminho da sua pátria. O caráter provisório da condição de exilado sugere que o peregrino não se fixe no exílio mas caminhe para o destino que almeja alcançar, isto é, a pátria. Não obstante, ao se deleitar mais no itinerário e na viagem, o peregrino converte o exílio em destino, esquecendo-se da pátria[52]. Analogamente, o homem se encontra neste mundo como peregrino-exilado. Aqui, no exílio, compete apenas fazer uso dos bens que dispõe, dirigindo-se para o destino, isto é, a pátria. Fruir dos bens presentes significa transformar o exílio em pátria. Dessa forma, relação via-pátria coincide com o par *uti-frui*.

A definição de *uti e frui*, oferecida na questão 30 das *De Diversis quaestionibus octaginta tribus*, conserva a idéia de finalidade associada a *frui* e de referência a *uti*[53]. Acrescenta, ainda, a noção de *voluptas*[54] [volúpia] a qual se almeja obter do objeto visado[55] mas não identifica explicitamente Deus como objeto do *frui*, conforme o faz no *De Doctrina Christiana*. Aqui, as coisas honestas [*honesta*] é que são fruíveis e as úteis [*utilia*], suscetíveis de uso[56].

Em seguida, estabelece-se correspondência entre perversão, vício e inversão do par *uti-frui*: ¨Deste modo, toda perversão humana, que também é denominada vício, consiste em querer usar o que deve

---

[51]Sobre o sentido jurídico da metáfora de *peregrinatio*, Cf. KOCH, I., *Agustin et l´usage du monde* In: Cahiers philosophiques (2010/2) nº122 p. 42
[52]Cf. *De Doctrina Christiana* I, IV, 4
[53]Cf. *De diversis quaestionibus octaginta tribus,* q. 30
[54]Cf. ibid., q. 30
[55]¨Frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem; utimur ea quam referimus ad id unde capienda voluptas est¨ ibid., q. 30
[56]Cf. ibid. 30

fruir e fruir o que deve usar¨[57]. Em compensação, ordem [*ordinatio*], virtude e par *uti-frui* são convergentes, representando a conservação da ordem: ¨[...] em contrapartida, toda ordem, que também é denominada virtude, [é] fruir o que deve fruir e usar o que deve usar [...][58]. Assim, ordem e perversão são representadas na conservação e na inversão do par *uti-frui,* respectivamente.

No *De Doctrina Christiana*, Agostinho aponta, nitidamente, o objeto do *frui* e o do *uti*. Somente Deus, Trindade santa, constitui o Bem que concerne à fruição, porquanto tão-somente ele deve ser amado por causa de si mesmo[59]. De modo geral, os demais seres são úteis, isto é, devem ser amados por causa de Deus. Entretanto, a aplicação de *uti* ao próximo é feita com muita cautela e indecisão. Não à toa que Agostinho denomina este problema como uma grande questão [*magna quaestio*[60]]. Na ordem da criação, ao homem é atribuído uma posição intermediária, porquanto se situa entre os bens fruíveis e os bens úteis[61]. Como tal, ele é sujeito de uso e de fruição.

Não estamos certos se a contento, mas ele buscará uma solução meio termo que evite tanto nivelar o próximo às criaturas inferiores [*uti*] como equipará-lo ao ser divino [*frui*], único a ser amado por causa dele mesmo. A dignidade de imagem e semelhança de Deus, refletida na alma racional, torna o homem superior à demais

---

[57]¨Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui [...]. Cf. ibid., q. 30. Tradução nossa.
[58]¨[...] rursus omnis ordinatio, quae virtus etiam nominatur, fruendis frui et utendis uti [...] Cf. ibid., q. 30. Tradução nossa.
[59]¨Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus Sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruentibus ea¨. *De Doctrina Christiana* I, V, 5
[60]Cf. ibid. I, XXII, 20.
[61]¨Nos itaque qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus¨. ibid. I, XXII, 20.

criaturas[62]. Assim, ao ser humano é assinalado posição superior no tocante ao restante da criação e inferior em relação ao criador.

Fazendo jus às suas definições, ele segue sustentando que o próximo não pode ser amado como fim, porquanto isso equivaleria a frui-lo[63]. Contudo, em virtude de sua posição intermediária na ordem da criação, não convém amar [usar] o próximo da mesma forma que os seres inferiores. Ao comentar a seguinte passagem do apóstolo Paulo, ¨*Ita frater, ego te fruar in Domino*¨[64], na qual utiliza *frui* aplicando a Filêmon, Agostinho realiza, primeiramente, uma aproximação conceitual entre *frui* [fruir] e *cum delectatione uti*[65] [usar com deleite] para designar o deleite provocado pela presença do objeto amado.

Em seguida, distingue dois sentidos para o termo *frui*: primeiramente, aponta para um emprego afastado do uso [*abusive*], não próprio [*non proprie*] [66], caracterizado pela passagem [*transieris*][67] e não permanência [*permanendum*], pois não se fixa, mas se reporta para o objeto no qual deve permanecer.

Quanto ao segundo emprego, refere-se ao sentido próprio e concerne ao objeto ao qual se adere para permanecer pois encontra nele sua alegria [*laetitia*] [68]. Só no sentido impróprio é que o semelhante pode ser fruído. Desta forma, a solução de amar o próximo em Deus evita não só o risco de torná-lo absoluto, mas também o de reduzi-lo às criaturas inferiores[69]. No horizonte do amor

---

[62]Cf. *De Doctrina Christiana* I, XXII, 20.
[63]Cf. ibid. I, XXII, 20.
[64]Cf. Filêmon 20
[65]Cf. *De Doctrina Christiana* I, XXXIII, 37
[66]Cf. ibid. I, XXXIII, 37
[67]Cf. ibid. I, XXXIII, 37
[68]Cf. ibid. I, XXXIII, 37
[69] ¨[...]l'attitude appropriée dans les relations à la créature égale (soi-même et autrui) consiste à en jouir, mais « en Dieu », ou à l'aimer, mais « en Dieu ». C'est là une manière de désabsolutiser le soi ou autrui en tant qu'objet d'amour, puisque l'aimer « en Dieu » n'est justement pas l'aimer « en soi », tout en évitant de le faire

humano, há uma orientação vertical para o amor divino, sem a qual ele se desvanece. Ao amar o semelhante e os demais seres criados, sempre é visado o amor de Deus[70].

Agostinho disporá uma hierarquia ontológica, conforme a dignidade de cada ser, fundamentando o amor pertinente a cada um. De acordo com uma hierarquia quadripartida, são apresentados os bens que devemos amar: 1) o que está acima [*supra*] de nós; 2) nós mesmos; 3) o que está ao lado [*iuxta*] e, por fim, 4) o que está abaixo [*infra*][71]. Essa estrutura instaura a *ordinata dilectio*[72] que serve de base para o exercício do amor. Fundamenta-se, assim, o que, como e quanto se deve amar. Deste modo, o amor que cabe somente ao ser superior [*supra*] não pode ser atribuído a si ou a um ser inferior sob o risco de afligir-se com um mal que, segundo Agostinho, melhor seria designado por ódio[73].

A *ordinata dilectio* permite, assim, efetuar uma avaliação de ordem qualitativa e quantitativa do amor. No tocante ao objeto, evita-se amar o que não deve ser amado e não deixa de amar o que deve ser amado[74]. Em termos quantitativos, não se ama mais o que

---

tomber dans la classe des *utenda*¨. KOCH, I., *Agustin et l´usage du monde* In: *Cahiers philosophiques* (2010/2) nº122, p. 32-33

[70]¨In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; ceteris autem utendum est ut ad illarum perfruitionem pervenire possimus ¨ *De Doctrina Christiana* I, XXII, 20. Para mais detalhes, ver KOCH, I., *Agustin et l´usage du monde* In: *Cahiers philosophiques* (2010/2) nº122 p. 21-44

[71]¨Cum ergo quattuor sint diligenda, unum quod supra nos est, alterum quod nos sumus, tertium quod iuxta nos est, quartum quod infra nos est [...]¨ *De Doctrina Christiana* I, XXIII, 22.

[72] Veja-se, por exemplo, no *De civitate Dei* XV, XXII, que virtude é definida brevemente por Agostinho como *ordo amoris*. Em certo sentido, o amor representa a síntese de todas as virtudes em torno do qual elas são dispostas.

[73]¨Inest enim vitioso animo id magis appetere et sibi tamquam debitum vindicare, quod uni proprie debetur Deo. Talis autem sui dilectio melius odium vocatur. Iniquum est enim, quia vult sibi servire quod infra se est, cum ipse superiori servire nolit, rectissimeque dictum est: *Qui autem diligit iniquitatern, odit animam suam*¨ *De Doctrina Christiana* I, XXIII, 23.

[74]¨Ipse est autem qui ordinatam habet dilectionem, ne aut diligat quod non est diligendum, aut non diligat quod diligendum est [...]¨. ibid. I, XXVII, 28

deve ser amado menos nem se ama igualmente [*aeque*] o que deve ser amado mais ou menos[75].

Da *ordinata dilectio* se segue que Deus deve ser amado por causa [*propter*] dele mesmo e não em referência a outrem[76] e o homem, por causa [*propter]* de Deus[77]. Considerando-se que Deus deve ser amado mais do que todo ser humano, então o homem deve amar Deus mais do que a si[78] e, por fim, o próximo deve ser amado mais do que o corpo porquanto será consorte na fruição [*perfrui*] de Deus[79].

Veremos que os relatos de conversão manifestam a crítica da *cupiditas* [amor desordenado] a fim de instaurar o domínio da *caritas* [*ordinata dilectio/ordo amoris*]. A oposição e a tensão entre ambas serão levadas ao seu auge, especialmente, na conversão de Agostinho. Os relatos de conversão fornecerão os exemplos [*exampla*] com o objetivo de interpelar o leitor a voltar-se para si e assumir o apelo de conversão da *cupiditas* para a *caritas*.

Nas reflexões acerca da vontade humana, veremos as consequências da vontade quando exercida como *cupiditas*. A cisão volitiva representará o efeito mais emblemático da ruptura do amor ordenado. Mostraremos como *caritas* e *cupiditas*, e o par *uti-frui* estabelecem relação com a cisão da vontade, na qual uma das vontades coincide com a *caritas* e o *frui* e a outra com *cupiditas* e a inversão do par *uti-frui*. A cisão da vontade coincidirá, assim, com a inversão do par *uti-frui*: uma vontade frui o que deve usar e outra usa o que deve fruir. Desta forma, pretendemos mostrar que toda conversão consiste no restabelecimento da *ordinata dilectio.* Mais

---

[75]¨[...]aut amplius diligat quod minus diligendum est, aut aeque diligat quod vel minus vel amplius diligendum est¨. *De Doctrina Christiana* I, XXVII, 28
[76]ibid. I, XXVII, 28
[77]ibid. I, XXVII, 28
[78]ibid. I, XXVII, 28
[79]ibid. I, XXVII, 28

precisamente falando, trata-se de abordar a conversão como passagem da *cupiditas* para a *caritas*.

3. Prólogo do livro VIII das *Confissões*

No prólogo[80], Agostinho estabelece a ponte do livro VII para o livro VIII das *Confissões* sublinhando o contributo deste em relação ao conjunto da obra. As conquistas no âmbito intelectual, relatadas no livro VII, são, sucintamente, concentradas nas expressões que denotam certezas [*certus, certior*][81] intelectuais. Não como dois livros estanques, mas antes como complementares, o livro VIII narra o desenlace da conversão de Agostinho como resolução dos seus impasses morais [82]. Afinal de contas, para ele uma conversão autêntica devia corresponder ao plano moral também.

O Bispo de Hipona apresenta, no prólogo, o entrelaçamento de salmos, indicando a maneira como devia ser lida sua conversão. Destacamos a citação do salmo 115, que será mencionada, novamente, no princípio do livro IX das *Confissões*. Aqui, a citação se refere à segunda parte do versículo 16 e, no livro IX, o referido versículo é citado, integralmente[83]. Convém sublinhar que Agostinho

---

[80]Entendemos por prólogo os dois parágrafos iniciais do capítulo I do Livro VIII: *Conf.* VIII, I, 1-2

[81]Cf. ibid. VIII, I, 1

[82] *Stabilior* (mais estável, mais firme) constitui uma expressão-chave para compreender a busca atual de Agostinho, caracterizada pela ausência de firmeza (fraqueza da vontade), no livro VIII, Cf. ibid. VIII, I,1

[83]Para constatar o elo, comparar a citação do mesmo versículo em ambos livros: ¨o domine, ego seruus tuus, ego seruus tuus et filius ancillae tuae. dirupisti vincula mea; tibi sacrificabo hostiam laudis¨. Cf. *Conf.* IX, I, 1. Observemos que no livro VIII a citação inicia a partir de ¨dirupisti¨:Cf. C*onf.* VIII, I, 1

denomina Senhor o seu libertador e se sujeita à condição de escravo [*seruus*], resultando em outra servidão. Se no livro VIII Agostinho narra a libertação, efetuada por Deus, da sua vontade, no livro IX, já liberto, ele se submete à outra servidão, diferente da primeira.

A retomada do mesmo versículo no livro IX expressou a trajetória percorrida, ao longo do livro VIII, marcada pela passagem da servidão necessária ao pecado para a servidão voluntária a Deus, seu libertador e Senhor. Dito de outro modo, a citação do salmo 115 permitiu ler o livro VIII das *Confissões* como libertação das *cupiditates* para inaugurar a conversão com o domínio da *caritas* enquanto submissão ao amor ordenado.

A vontade humana produziu uma condição paradoxal: aspirando à liberdade enquanto autonomia, o ser humano se encerrou, miseravelmente, na servidão necessária ao pecado. Não dispondo de recursos próprios para conferir sua libertação, nada lhe restou senão recorrer a Deus, seu libertador. Deste modo, ao designar de Senhor o seu libertador e ao se colocar na condição de servo, Agostinho situou na submissão a Deus sua verdadeira liberdade, produzindo um inédito paradoxo da ¨servidão voluntária¨.

Há, com efeito, uma tensão entre a autonomia da vontade e a submissão à vontade divina. Na condição anterior à conversão, o anseio por liberdade, expresso na autonomia da vontade, desembocou, paradoxalmente, na escravidão à sua contravontade. Do ponto de vista da *caritas*, essa etapa caracteriza a ruptura do amor ordenado, como sujeição à *cupiditas*. Assim, é na submissão à vontade divina, manifesto na *caritas*, que está assegurada a verdadeira liberdade humana.

Veremos que o programa anunciado no prólogo é passível de averiguação no decorrer do livro VIII. A imagem da escravidão, utilizada no início do prólogo, servirá para efetuar a reflexão sobre a condição servil da vontade humana. Uma vez diagnosticada sua

enfermidade[84], a busca pela firmeza, já delineada no prólogo, constituirá elemento recorrente até o último capítulo do livro[85].

Agostinho apresenta seus impasses morais sob a forma de dilema: vida conjugal ou vida celibatária[86]. O forte laço que o prendia às mulheres, fazia-o vislumbrar a segunda opção muito longínqua, embora tivesse consciência do conselho e do exemplo celibatários do apóstolo Paulo[87]. Acrescentam-se ao dilema, a ambição secular, a busca de riquezas e de honras que não estavam completamente desvanecidas do coração de Agostinho[88].

A bem da verdade, Agostinho se considerava tanto incapaz para abraçar a vida celibatária como inapto para assumir a vida conjugal. Apesar de colocar o problema nesses termos, não entendemos que sua conversão signifique mera superação da luxúria. A concupiscência sexual constituía apenas uma das múltiplas concupiscências a que ele estava sujeito. Decerto, o cerne do seus impasses morais residirão na cisão da vontade.

Os relatos de Simpliciano e de Ponticiano visarão oferecer exemplos [*exempla*] na tentativa de solucionar os impasses morais de Agostinho. Exemplificando, a conversão de Mario Vitorino apresenta, entre tantos elementos, um exemplo de humildade contra a ambição de honras e riquezas. O exemplo dos funcionários romanos [*agentes in rebus*] constitui uma exortação à continência sobre a concupiscência carnal e a ambição do século.

---

[84]Segundo acepção etimológica de fraqueza [*in* + *firmus*]

[85]A título de exemplo, ver a alegoria da continência e da incontinência, na qual é possível notar a contraposição entre não estar firme [*non stas*], quando o apóio está em si [*in te stas*] e estar firme, quando o amparo está em Deus. Cf. *Conf.* VIII, XI, 27. A leitura da passagem das Escrituras que desencadeou a conversão de Alípio expressa a idéia do fraco que é acolhido: ¨[...] infirmum autem in fide recipite: *Conf.* VIII, XII, 30

[86]Cf. ibid. VIII, I, 2

[87]Cf. ibid. VIII, I, 2

[88]Cf. ibid. VIII, I,2

Cada relato de conversão contribuiu para responder aos seus impasses morais, esboçados no prólogo. Para abraçar o novo estilo de vida cristã, haveria de corresponder a sabedoria com a piedade, as certezas intelectuais com a firmeza moral, envidando todo esforço para adquirir a ¨pérola¨ já encontrada, mas ainda não possuída.

3.1 Conversão enquanto libertação.

Agostinho abre o livro VIII das *Confissões* com o entrelaçamento de salmos através do qual é possível identificar, conforme já observado por Solignac[89], a dupla confissão presente na obra: a confissão de louvor [*confessio laudis*] e a confissão de pecado [*confessio peccatis*]. Ao longo das *Confissões*, e não somente aqui, há verdadeira imbricação desse duplo movimento que brota do sujeito confessante. Ao confessar o pecado, ele também pretende louvar a misericórdia divina. Nesse sentido, elas são inseparáveis, dado que no ato de confessar os pecados está implícito o louvor ao Deus misericordioso.

A citação do salmo 34, feita também no inicio dos livros V e IX , ¨*Domine, quis similis tibi?*¨ oferece-nos a noção de semelhança para pensarmos a relação do homem e demais criaturas com Deus[90]. Em oposição à essa noção está a da dessemelhança. Conforme Markus, a abordagem acerca da semelhança estava estreitamente ligada a

---

[89]SOLIGNAC, A., *Introduction aux Confessions. Problèmes littèraires posés par les Confessions*, (BA 13), p. 9-12

[90]Para maior aprofundamento, ver MARKUS, R. *Imago et similitudo in Augustine* in: *Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques* 10 (2-3):125-144 (1964)

dessemelhança[91]. Recorrendo ao comentário que Agostinho teceu do versículo 10 do salmo 34[92], verificamos a incomparabilidade do Ser divino com respeito aos demais seres criados. Destacar a semelhança divina das criaturas, por um lado, serve para mostrar sua origem e dignidade. Por outro lado, explicitar a dessemelhança contribui para compreender melhor a razão que fundamenta a diferença dos amores na hierarquia da *ordinata dilectio*.

No comentário ao salmo 34, Agostinho desqualifica o estatuto conferido aos deuses romanos, obras das mãos humanas, cuja honra da adoração não eram dignos. Ademais, as criaturas tais como a árvore, o monte, a lua, o sol e até mesmo os anjos não se equiparam ao Ser divino[93]. Neste sentido, era melhor possuir as criaturas com Deus do que se voltar para elas precipitando-se do criador[94]. A afirmação da semelhança das criaturas em relação a Deus não se fazia sem antes assinalar uma dessemelhança ainda maior. Assim, a *ordinata dilectio* se fundamenta em uma hierarquia ontológica na qual, dependendo da posição de cada ser, é requerido um amor correspondente.

Do ponto de vista moral, o ser humano, abandonado ao seu próprio pecado, reside na região da dessemelhança [*regio dissimilutidinis*]. Essa expressão remonta a Platão e a Plotino e nos remete ao livro VII das *Confissões*[95]. No enfoque neoplatônico, a

---

[91] ¨A reflexão de Agostinho sobre o homem como imagem e semelhança de Deus tinha raízes profundas neste retrato da condição presente do homem na região da dessemelhança [...]¨. MARKUS, R. *Imago et similitudo in Augustine* in: *Revue d' Etudes Augustiniennes et Patristiques* 10 (2-3):125-144 (1964), p. 141

[92] Embora inserido num contexto mais tardio (entre 412 e 414), o comentário pode trazer retrospectivamente alguns elementos fundamentais para discutir o tema da semelhança no livro VIII das *Confissões*, sobretudo no que tange à incomparabilidade do Ser divino com as criaturas, mesmo em relação às superiores, como os anjos. Cf. *Enarrationes in Psalmos* 34, 13

[93] Cf. ibid. 34,13

[94] ¨Melius est cum ipsis possidere te, quam ipsos adorando cadere a te¨. *Enarrationes in Psalmos* 34,13

[95] Cf. *Conf.* VII, X, 16.

dessemelhança se acentua quando o ser racional se distancia da sua origem, o Uno, e se dirige para multiplicidade do mundo sensível. A *epistrophé* [retorno] nasce da exigência do retorno a sua origem. Nesse esquema, vigora uma diferença apenas de grau entre os seres de modo que, quanto mais próximo do inteligível, mais próximo da semelhança com o Uno.

Na abordagem de Agostinho, é possível também observar graus de seres que diferenciam a posição que cada um ocupa na hierarquia ontológica. A semelhança do criado com respeito ao criador demarca a origem comum de todas as criaturas, assinalando, porém, que há uma diferença essencial de naturezas. Conquanto semelhantes, as criaturas não se equiparam à natureza divina.

Há, aqui, também uma gradação de ser conforme mais próximo ou mais distante do Ser divino, possibilitando uma avaliação ontológica de caráter quantitativo. Em todo caso e independentemente da posição nessa hierarquia, a semelhança das criaturas em relação ao criador está garantida pela procedência divina comum.

Em termos quantitativos e qualitativos, o homem ocupa lugar privilegiado. A prerrogativa de ser não apenas semelhança mas também imagem de Deus, situa o ser humano numa posição intermediária, isto é, acima das demais criaturas, porém abaixo do criador.

Pela vontade humana, o movimento de aproximação ou de distanciamento a Deus pode ser efetuado. Ademais, na vontade livre se realiza a aproximação a Deus não só em termos quantitativos, posto que pode estar mais perto ou mais longe do criador, mas também qualitativos, uma vez que o movimento de avizinhamento é livre.

A criação em geral realiza um movimento inexorável correspondente à sua natureza, segundo o seu peso [*pondum*]. Ao

contrário, o homem tem o privilégio de acercar-se de Deus, livremente, e segundo a qualidade do seu amor, seu peso. Além disso, está, igualmente, em seu poder, a recusa do movimento de conversão para seu criador.

A dessemelhança em relação ao criador já se dá no plano ontológico, antes mesmo do pecado original, segundo dessemelhança moral[96]. Todavia, o homem se distancia de Deus por um movimento livre da vontade humana, da mesma forma que realiza o movimento de aproximação.

Se no neoplatonismo a dessemelhança era melhor exibida no distanciamento, para Agostinho será no movimento contrário, no de aproximação a Deus. A dessemelhança da criatura ficará patente no retorno, mais precisamente, no movimento de conversão ao criador.

No confronto com o ser divino, a criatura racional enxerga com mais nitidez sua semelhança mas também a sua dessemelhança. A conversão para Deus não elimina a dessemelhança ontológica, mas, à luz desta, percebe melhor sua dessemelhança ética[97].

A radical diferença ontológica entre criador e criatura é intransponível pelo homem, dada sua finitude e insuficiência em contraposição com a infinitude divina. O estudo do binômio semelhança-dessemelhança serviu, assim, para elucidar o fundamento ontológico da *ordinata dilectio*, na qual a hierarquia de seres, do superior ao inferior, possui amor correspondente à posição que ocupa. Na diferença ontológica do seres fundamenta-se a hierarquia dos amores.

Portanto, de acordo com a posição que cada ser ocupa na hierarquia ontológica lhe cabe um amor correspondente. Na *ordinata dilectio*, o superior não deve ser menos amado que o inferior nem o

---

[96]Cf. SOLIGNAC, A., *Regio Dissimilitudinis*, (BA 13), p. 691-692.
[97]Cf. ibid. , p. 691-692.

inferior mais que o superior. A ruptura da ordem implica numa inversão, onde o inferior é amado mais e no lugar do superior. Ao homem e a seu próximo, que ocupam posição intermediária na hierarquia ontológica, cabem um amor que não seja equivalente ao das criaturas inferiores nem similar ao do Ser superior.

A abordagem da semelhança, segundo o comentário ao salmo 99[98], propicia aprofundar a relação entre semelhança divina e *caritas*. Ao distanciar-se de Deus, a semelhança divina teria sido perdida pelo homem. A *caritas* desempenharia papel fundamental no reparo dessa semelhança no homem.

Conforme o comentário, o amor divino se apresenta como modelo para o amor humano, porque é dispensado, indistintamente, sobre homens bons e maus. Deste modo, o ideal do amor consiste em amar como Deus, o que significa, concretamente, amar até os inimigos. O progresso no amor, tendo como norte o amor de Deus por todos, constitui o meio pelo qual o ser humano restaura a semelhança divina.

> Vê de que maneira quer o Senhor que nos aproximemos. Primeiro faz-nos semelhantes para que aproximemos. ¨Sede como vosso Pai que está nos céus, porque ele faz nascer o sol igualmente sobre maus e bons e cair a chuva sobre justos e injustos¨ (Mt 5,45). Aprende a amar o inimigo, se dele te queres precaver. À medida que em ti crescer a caridade transformando-te, chamando-te novamente para à semelhança de Deus, o amor se estenderá até os inimigos e te tornarás semelhante àquele que faz nascer o seu sol igualmente sobre bons e maus, não só sobre os bons, e cair a chuva não apenas sobre os justos, mas sobre

[98]Cf. *Enarrationes in psalmos* 99, 5

> justos e injustos. Quanto mais te assemelhares, mais progredirás na caridade e começaras a perceber Deus[99]

A passagem, acima, permite-nos realizar algumas considerações acerca da semelhança. Primeiramente, a semelhança divina é efeito do ato criador. Neste sentido, aqui se observa uma ação unilateral de Deus em favor das criaturas, especialmente, dos homens. Por outro lado, trata-se de um tarefa humana dado que, no processo de assemelhação, o ser humano toma parte ativa mediante a prática da *caritas*. Portanto, a semelhança divina no homem é restaurada pela prática do amor.

Passando, agora, para a análise do salmo 115, que comparece no entrelaçamento de salmos proposto no prólogo do livro VIII, destacamos a imagem da escravidão, depreendida do vocabulário empregado no salmo, proporcionando uma leitura da conversão de santo Agostinho como libertação. Como veremos, a imagem servirá, ainda, para retratar, conceitualmente, o estado de uma vontade encadeada.

Após o relato da conversão de Mario Vitorino, Agostinho discorre sobre a situação da vontade humana em termos de escravidão, especificando cada elo da cadeia que aprisionava sua vontade[100]. Convertendo-se em sua própria cadeia, a vontade se agrilhoou a si, acarretando progressiva perda de liberdade, desde

---

[99] ¨Vide quomodo nos vult accedere Dominus, faciens primo similes, ut accedamus. *Estote,* ait, *sicut Pater vester qui in coelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos*. Disce diligere inimicum, si vis cavere inimicum. In quantum autem in te caritas crescit, efficiens te et revocans te ad similitudinem Dei, pertendit usque ad inimicos; ut sis ei similis qui facit solem suum oriri, non super bonos tantum, sed super bonos et malos; et pluit, non super iustos tantum, sed super iustos et iniustos. Quantum accedis ad similitudinem, tantum proficis in caritate, et tanto incipis sentire Deum¨ *Enarrationes in psalmos* 99,5. Tradução da Paulus.

[100]Cf. *Conf.* VIII, V, 10.

uma vontade perversa, passando pela libido e fixando-se no hábito até degenerar-se em necessidade.

Não dispondo dos meios para se libertar, Agostinho implora o auxilio divino. O versículo do salmo ¨Dirupisti vincula mea [...]¨ coloca o verbo no passado, indicando, com o perfeito do indicativo, uma libertação já concluída por Deus. É claro que, aqui, Agostinho narrador relata o episódio de sua conversão cerca de 10 anos depois. De fato, examinada no interior da obra, a citação parcial deste versículo no livro VIII e, inteira, no livro IX, permite-nos identificar, aqui, a libertação da servidão do pecado e, lá, já liberto, a servidão voluntária a Deus[101].

Destarte, um inédito paradoxo é apresentado, como acima assinalamos: liberto da escravidão do pecado, o escravo se torna servo da justiça[102] ou, em outros termos, a libertação da condição servil do pecado inaugura um novo tipo de servidão, a saber, não mais aquela subjugada pelo ditame do pecado, mas a outra, voluntária e orientada para Deus.

Ao chamar de senhor [dominus] o seu libertador e ao se colocar na condição de escravo [servus] é introduzida nova submissão. Esse novo estado de escravo liberto, mas que se submete, voluntariamente, ao seu libertador produz a condição de uma servidão voluntária.

> [...] Pois é filho da escrava segundo a submissão devida ao Criador por toda criatura, e compete-lhe um serviço verdadeiro ao verdadeiro Senhor. A criatura que

---

[101]Cf.¨O domine, ego servus tuus, ego servus tuus et filius ancillae tuae: dirupisti vincula mea, tibi sacrificabo hostiam laudis¨ *Conf.* IX, I, 1. No prólogo do livro VIII, só é citado a partir de ¨dirupisti ...¨, ver *Conf*. VIII, I, 1

[102]Cf. *Enarrationes in psalmos* 115,6-7

> o presta é livre, recebendo dele a graça de servi-lo não por necessidade, mas voluntariamente[103]

Querendo ser livre, furtando-se à dependência de Deus, a vontade acabou por agrilhoar-se na servidão do pecado. Após sua libertação, a vontade se sujeita, livremente, ao seu Senhor posto que a liberdade que tanto buscou na autonomia e independência do Ser divino é alcançada, paradoxalmente, na submissão a Deus, Senhor e autor da sua libertação.

Dessa forma, a imagem da escravidão favoreceu a descrição da conversão de Agostinho em termos de libertação. O salmo 115, citado no livro VIII e no livro IX, propiciou compreender a conversão como passagem da servidão necessária ao pecado para a servidão voluntária a Deus. Associada a essa imagem, temos a idéia bíblica do sacrifício de louvor [¨sacrificem tibi sacrificium laudis¨[104]]. Afinal de contas, o louvor constitui uma resposta de gratidão pela libertação operada por Deus. O sacrifício de louvor expressa a ação de graças pelo dom, totalmente gratuito, e, por isso, sem méritos da parte beneficiada[105].

---

[103]¨[...] Filius enim est ancillae secundum quod omnis creatura subdita Creatori est, et verissimo Domino verissimum debet famulatum: quem cum exhibet, libera est, hanc accipiens a Domino gratiam, ut ei non necessitate, sed voluntate deserviat¨. ibid. 115,6-7. Tradução das monjas beneditinas de Caxambu - MG [editora Paulus]
[104]Cf. ibid. VIII, I, 1
[105]Cf. *Enarrationes in psalmos* 115, 7

3.2 Conversão intelectual: *certior de te*[106]

No prólogo do livro VIII das *Confissões* se condensam as conquistas obtidas por Agostinho no domínio intelectual até então. O encontro com os *libri platonicorum* o desvencilhou de muitas concepções materialistas advindas do maniqueísmo e que lhe impediam de ter uma noção adequada sobre Deus e a vida eterna[107].

O estado moral de Agostinho, marcado pela condição de fraqueza [*infirmus*], contrastava com suas descobertas intelectuais[108]. As conquistas, relatadas pormenorizadamente no livro VII, encontram, aqui, um sucinto balanço. Observa-se, assim, o descompasso entre suas descobertas teóricas e seu estado moral, impulsionando a solucionar seus impasses morais. A despeito de o Bispo de Hipona justapor dois momentos diversos, o teórico [¨conversão intelectual¨ no livro VII] e o moral [conversão moral no livro VIII], eles são, logicamente, indissociáveis.

Deste modo, evitamos naturalizar o livro VII como o relato da ¨conversão intelectual¨ e o livro VIII como narrativa da conversão moral de Agostinho. No prólogo, é feita a ponte entre os livros VII e VIII no sentido de retomada e continuidade da obra, visando estabelecer um vínculo essencial entre o elemento teórico e o prático.

Trata-se de constatar que não há verdadeira conversão sem implicações morais. Uma conversão meramente intelectual não só seria incompleta como tampouco inexistiria. Os relatos de conversão testemunham a imbricação entre teoria e a prática, como exigência fundamental para uma autêntica conversão.

---

[106]Cf. *Conf.* VIII, I, 1
[107]Cf. ibid. VIII, I, 1.
[108]¨[...]tinha certeza, enfim, de tudo isso, mas era muito débil para fruir de ti¨ ibid. VII, XX, 26

Dois comparativos empregados na abertura do Livro VIII, *certior* e *stabilior* [109], corroboram o programa que, doravante, Agostinho pretendia empreender [110]. Por um lado, com *certior* expressaria os aportes intelectuais atingidos e, por outro lado, com *stabilior* indicaria o propósito de solucionar seus impasses morais. Se, anteriormente, a carência de certezas intelectuais constituíam um empecilho à conversão de Agostinho, agora serão seus impasses morais a procrastiná-la[111]. Fraca e desprovida de firmeza, a vontade humana está enferma [112]. Não à toa que a condição cindida da vontade é diagnosticada como doença da alma, acarretando a procrastinação de sua conversão[113].

Decerto, as certezas intelectuais não foram capazes de levar Agostinho à conversão pois demandava, ainda, a contrapartida moral. No relato da conversão de Vitorino, é explícita a insuficiência de uma ¨conversão¨ meramente ¨intelectual¨. Assim, toda conversão verdadeira possui implicação moral, sem a qual inexistiria. Por fim, na abordagem acerca da noção de conversão deve ser levado em conta o laço inextricável entre ¨conversão¨ intelectual e conversão moral.

---

[109]Cf. *Conf*. VIII, I, 1

[110] Cf. O`DONNEL, *The Confessions of Saint Augustine (edição eletrônica), comentário ao livro VIII*, Disponível na internet: http://www.stoa.org/hippo/comm8.html

[111]¨Já não tinha a desculpa pela qual costumava justificar que ainda não te servia, abandonando o século: que minha percepção da verdade ainda seria incerta -- agora tinha certeza dela¨. *Conf.* VIII, V, 11.

[112]Conforme acepção etimológica: *in* - não + *firmus*: firme = fraco.

[113]Cf. *Conf.* VIII, IX, 21

3.3 Conversão moral: *stabilior in te*[114]

A metáfora da via é capital para tratar do percurso conversivo de Agostinho. Na conversa com Simpliciano, ele narra o ¨percurso de sua errância¨ [*circuitus erroris*[115]]. Vagando pelo maniqueísmo e pelo neoplatonimo, o reencontro com as Escrituras proporcionou a descoberta de Cristo como caminho, verdade e vida. Apesar do achado, ainda se considerava incapaz e fraco para percorrê-lo. Ademais, ao procurar Simpliciano, pretendia obter da sua experiência um meio para conseguir mais firmeza [*stabilior*] na direção que intencionava caminhar.

> E buscava o meio de adquirir a força necessária para fruir de ti, e não a encontraria, enquanto não abraçasse o *mediador entre Deus e os homens, um homem, Cristo Jesus*, *que é acima de tudo, Deus bendito pelos séculos*, que chama e diz: *eu sou o caminho, a verdade e a vida* [...][116].

Comparado com as Escrituras, o neoplatonismo oferecia apenas a visão do destino, mas não os meios que levaria até lá; indicava a contemplação da pátria, mas não o caminho para ali habitar[117]. Não bastava conhecer [*peritus* [118]] o caminho, se não o percorresse pereceria [*periturus essem* [119]]. Sua situação presente estava

---

[114]Cf. *Conf.* VIII, I, 1
[115]Cf. ibid. VIII, II, 3
[116]ibid. VII, XVIII, 24
[117]Cf.ibid. VII, XX, 26
[118]Cf. ibid. VII, XX, 26
[119]Cf. ibid. VII, XX, 26

marcada pelas certezas intelectuais, todavia, como já exposto, carecia da firmeza para empreender o caminho.

Ciente da insuficiência dos achados intelectuais para empreender sua conversão, a tarefa presente consistia em sanar sua instabilidade moral. No prólogo, a fraqueza moral de Agostinho é apresentada como o problema que pautará sua busca ao longo do livro VIII inteiro. Trata-se de resolver seus impasses morais que, em última análise, reside na cisão da vontade. Neste sentido, os relatos intentarão oferecer a resposta para sua inconstância moral.

Encontrado o caminho estreito, haveria de envidar todos esforços para percorrê-lo[120]. A exigência do novo estilo de vida requeria uma entrega total de si a qual, ainda, hesitava realizar. Neste sentido, uma alusão bíblica, extraída do evangelho de são Mateus[121], condensa todo o prólogo no sentido de reunir as descobertas intelectuais e a busca por sanar sua fraqueza moral.

Trata-se da imagem da pérola preciosa. Sucintamente falando, a passagem aludida compara o Reino de Deus a um mercador de pedras preciosas. Quando ele encontra uma de grande valor, vende tudo o que tem para adquiri-la[122]. Entre a descoberta e a aquisição da pérola, exige-se a renúncia ao que se tem para comprá-la. Estabelecendo analogia, encontrar a pérola corresponderia às descobertas intelectuais e sua aquisição concerne ao empenho para resolver seus impasses morais. Ele já havia encontrado a pérola preciosa, entretanto ainda hesitava em adquiri-la. Se o livro VII das *Confissões* corresponde ao esforço de Agostinho para encontrar a pérola, o livro VIII equivale a todo esforço para obtê-la.

---

[120] ¨[...]agradava-me o caminho, que é o próprio Salvador, mas ainda me incomodava atravessar suas passagens estreitas¨ ibid. VIII, I,1
[121]Cf. Mt. 13,46
[122]Cf. Mt. 13,46

Em outros termos, na imagem da pérola temos a reunião das conversões ¨intelectual¨ e moral. Nos demais relatos de conversão, no de Simpliciano e no de Ponticiano, constatamos semelhante busca da ¨pérola¨ e o empenho para adquiri-la.

O comentário[123] a essa passagem do evangelho de Mateus apresenta variados significados. Na correlação com o trecho bíblico, o mercador concerne a três tipos de homens, conforme suas buscas: o primeiro indica aquele que busca homens bons, cujo viver é proveitoso para todos; o segundo designa aquele que procura preceitos, e o terceiro o que busca bens inteligíveis [*bonos intellectus*[124]]. De acordo com o comentário, a pérola comporta, ao menos, três sentidos[125].

O primeiro significado indica Cristo mediador entre Deus e os homens. A associação advém do fato de que Ele é o único sem pecado cujo viver é proveitoso [*utiliter*] para todos[126]. No segundo significado, a pérola se refere ao mandamento do amor ao próximo, pois nele se compendia os demais[127]. E, por fim, o terceiro sentido reporta-se ao Verbo divino no qual está contido todos os bens inteligíveis[128].

Assim, a pérola coincide, dentre os vários sentidos que abarca, com Cristo, tanto como modelo do bem viver quanto a síntese de

---

[123] Fundamentamos a exposição seguinte nas *Quaestionum Septendecim in evangelium secundum Matthaeum* XII, 13

[124]Cf. ibid. XII, 13

[125]Cf. ibid. XII, 13

[126]¨[...]Aut ergo iste bonos homines quaerens, cum quibus utiliter vivat, unum pro omnibus invenit, sine peccato, mediatorem Dei et hominum, hominem Christum Iesum¨. ibid. XII, 13.

[127] ¨Aut praecepta quaerens, quibus servatis cum hominibus recte conversetur, invenit dilectionem proximi, in quo uno dicit Apostolus omnia contineri, ut *non occides, non moechaberis, non furaberis, non falsum testimonium dices et si quod est aliud mandatum* singulae margaritae sint, quae in hoc sermone recapitulantur: *Diliges proximum tuum tamquam te*¨ ibid. XII, 13

[128] ¨Aut bonos intellectus homo quaerit et invenit unum illum quo cuncti continentur: In principio Verbum et Verbum apud Deum, et Verbum Deum, lucidum candore veritatis et solidum firmitate aeternitatis et undique sui simile pulchritudine divinitatis, qui Deus penetrata carnis testudine intellegendus est¨ ibid. XII, 13

todos bens inteligíveis; corresponde, ainda, ao amor do próximo, pois nele está o resumo de todo bem praticado em favor do semelhante. De modo geral, tanto Cristo como o amor constituem a pérola preciosa que Agostinho procura obter.

O preço para adquirir a pérola é próprio homem[129]. Segundo comentário, para se tornar a paga de pérola tão preciosa o homem precisa ser livre, isto é, requer libertar-se das amarras do bens temporais. Mesmo ainda estando aquém do valor da pedra preciosa, o oferecimento da própria vida é o que de maior valia o ser humano pode oferecer[130].

Por fim, realizando um paralelo com a acepção etimológica de *caritas* [*carus* + *tas*], que nos remete ao que é caro, custoso, precioso, entre outras acepções, parece ter sentido relacioná-la com a pérola preciosa. Com efeito, o exercício da *caritas* visa obter aquilo que é muito caro, precioso, o que, naturalmente, exige empenho à altura do bem perseguido.

---

[129] ¨[...]pretium eius est nos ipsi [...].¨*Quaestionum Septendecim in evangelium secundum Matthaeum* ibid. XII, 13

[130] ¨[...]nisi omnibus pro nostra liberatione contemptis quae temporaliter possidentur. Venditis enim rebus nostris nullum maius earum accipimus pretium quam nos ipsos, quia talibus implicati nostri non eramus, ut rursus nos ipsos pro illa margarita demus, non quia vel tanto valet, sed quia plus dare non possumus¨. ibid. XII, 13

II. Análise dos relatos de conversão a partir das noções *caritas* e *cupiditas*

É possível detectar uma estrutura basilar no livro VIII das *Confissões*. Após o prólogo, no qual é proposto o problema, identificamos os relatos de conversão seguida de uma reflexão. Basicamente, temos três relatos principais, a saber, o de Simpliciano [relato da conversão de Mario Vitorino], o de Ponticiano [além de narrar a conversão dos *agentes in rebus*, conta a história de Antão, decisiva para a conversão daqueles] e a do próprio Agostinho [relato das conversões de Agostinho e de Alípio].

Como já abordado no prólogo, os dois primeiros relatos visavam, de certo modo, responder aos impasses morais vividos por Agostinho e instigar sua conversão. Ademais, a conversão de Agostinho está inserida numa tradição de narrativas de conversões. Ao apresentar a sua, pretendia, na verdade, oferecer um modelo a fim de interpelar a conversão de seus leitores.

Há, com efeito, elementos que corroboram a inscrição da conversão de Agostinho em certa tradição narrativa. Do ponto de vista da estrutura, verificamos os *elementa narrationis*[131] [elementos da narrativa] que comparecem nos relatos de conversão e remontam ao uso narrativo clássico, já presentes em Cícero[132].

Além disso, a multiplicação de narradores, para além de Agostinho que relata sua conversão como autor-personagem, parece retomar o emprego feito por Virgílio na Eneida, quando além do autor,

---

[131] Cf. SCHIMIDT-DENGLER, W., *Der retoriche Aufbau des achten Buches der Konfessionen des heiligen Augustin*, p. 199 ss.

[132] No *De inventione*, Cícero apresenta os elementos que compõe a estrutura de uma narrativa: *quis - persona*; *quid - factum*; *cur-causa*; *ubi-locus; quando-tempus*; *quemadmodum-modus*; *quibus adminiculis-facultas*. Schimidt-Dengler identifica essa estrutura nos relatos de conversão do livro VIII das *Confissões*. Cf. ibid., p. 199 ss

a personagem, Eneas, toma parte na narrativa, conforme observa Vance[133]. De modo semelhante, nas *Confissões*, Agostinho introduz narradores, Simpliciano e Ponticiano, que também relatam histórias de conversão.

Os relatos de conversão, narrados por Simpliciano e Ponticiano, ademais de responderem aos impasses do prólogo, apresentavam um encadeamento importante para elucidar a articulação entre relato e conversão. Por um lado, do relato decorria a conversão e, por outro lado, a conversão desencadeava o relato.

A partir do relato bíblico[134], Mario Vitorino empreende sua conversão. Da narrativa da vida de santo Antão, os funcionários romanos [*agentes in rebus*], decidem se converter, embora não concomitantemente. Agostinho, por seu turno, será interpelado pelos relatos de Simpliciano e Ponticiano [incluída a história de santo Antão]. E, por fim, a conversão de Agostinho instigará a de seu amigo, Alípio.

Segue-se daí que a conversão provoca e se insere em um encadeamento de relatos, não ficando enclausurada em si[135]. Esta dinâmica confere completude à conversão e a inscreve numa tradição na qual o relato, apresentando um modelo, desempenha função catalisadora.

---

[133]Cf. VANCE, E., *Augustine´s Confessions and the Grammar of Selfhood*, p. 14-15. Limitamo-nos a mencionar a retomada deste emprego nas *Confissões* sem, entretanto, aprofundar tais elementos da narrativa. Para mais detalhes, consultar artigo do Vance.

[134]Veremos detalhadamente, mais adiante, o papel crucial que o texto bíblico desempenhou nas conversões de Vitorino, Antão, Agostinho e Alípio.

[135]¨Book 8, well known for Augustine's dramatic description of his conversion in a garden near Milan, is in fact a series of conversion stories. It shows how Augustine's final conversion is made possible by having listened to these stories. But the stories themselves contain instances of others being converted by hearing or reading scripture or conversion stories. It seems reasonable to assume that this may be yet another indication to the reader as to how Augustine intends his own conversion story to be read [...]. KOTZÉ, *Augustine´s Confessions, Communicative Purpose and Audience*, p. 173.

Em contrapartida, a conversão produz os relatos. Simpliciano relatará a conversão de Vitorino, enquanto que os funcionários romanos narrarão sua conversão reciprocamente e, em seguida, a Ponticiano que, por sua vez, a apresentará, juntamente com a vida de Antão, para Agostinho e Alípio.

Agostinho, por seu turno, expõe sua conversão a Alípio e este para aquele. Por fim, Agostinho consignará sua conversão no livro VIII das *Confissões* a fim de interpelar o seus leitores a realizaram sua própria conversão. Neste sentido, o relato completa a experiência pessoal e exorta à conversão.

Na articulação entre relato e conversão fica patente o elo de interdependência, formando um encadeamento cujo objetivo é interpelar a audiência a empreender a sua própria conversão. A recorrência dos modelos constituem um ponto axial para entender a conversão de Agostinho bem como sua inserção na tradição.

Em linhas gerais, vale salientar a especificidade de cada personagem converso para o desfecho da conversão de Agostinho. Vitorino representava a figura do letrado que já havia atingido o cume da carreira de retórico e filósofo. De modo similar, Agostinho projetava sua carreira para o mesmo fim. As semelhanças entre Vitorino e Agostinho, exibidas propositalmente, visavam expor um modelo de conversão, mostrando sua possibilidade de realização.

Ademais, a conversão de Vitorino expressa a insuficiência da conversão meramente intelectual, assinalando a exigência de igual conversão moral. Não haveria conversão autêntica se não fosse, ao mesmo tempo, moral. Assim como a de Agostinho, a conversão de Vitorino não foi a súbitas, mas segundo um processo lento e gradual.

Na antípoda do primeiro relato, figuram os funcionários romanos [*agentes in rebus*] como iletrados, do mesmo modo que santo Antão. A conversão dos *agentes* contrasta com a de Agostinho, dado que ocorreu subitamente, isto é, sem ser preparada

progressivamente no tempo. Motivo pelo qual, comparando-se com eles, lamentará sua procrastinação.

Além disso, os *agentes in rebus* tornaram-se modelos singulares de continência. A conversão deles testemunha o restabelecimento da *ordinata dilectio*, uma vez que, antes de lerem santo Antão, pautavam sua vida pelo amor desordenado, preferindo fruir das coisas temporais, suscetíveis a perda, às eternas[136].

É fundamental observar que o problema da fraqueza moral, exposta no prólogo do livro VIII, encontra na conversão de Agostinho a solução almejada. Na alegoria da continência personificada[137], diagnostica-se a causa e a cura da sua fraqueza moral.

Enquanto permanecesse apoiado em si mesmo, não obteria a firmeza, a estabilidade [*stabilior*[138]] que anelava. Deslocando o ponto de apóio para Deus lograria a firmeza e a continência desejadas[139]. Como veremos, a conversão requeria libertar-se da autosuficiência em vista de se submeter à vontade divina.

Feitas essas observações de caráter geral, pretendemos, no presente capítulo, examinar os relatos de conversão a partir da antítese *caritas e cupiditas* e noções conexas tais como *ordinata dilectio*, par *uti frui*, entre outras. Trata-se de empreender, primeiramente, a crítica das *cupiditates* [amor desordenado] para, em seguida, apresentar o restabelecimento da *caritas* [*ordinata dilectio*].

Os relatos de conversão abarcam tanto a crítica das *cupiditates* quanto o restabelecimento da *caritas*. O momento anterior e posterior de cada conversão é caracterizado, respectivamente, como

---

[136] Os projetos de carreira no palácio romano bem como os planos de vida matrimonial dariam lugar para um novo estilo de vida, o monástico, marcado pela primazia dos bens espirituais em detrimento dos temporais. Cf. *Conf.* VIII, VI, 15.
[137]Cf. *Conf.* VIII, XI, 27
[138]Cf. ibid. VIII, I, 1
[139]Cf. ibid. VIII, XI, 27

rompimento e restabelecimento da *ordinata dilectio*. No momento anterior, o amor ordenado é rompido, invertendo-se, assim, a orientação dos bens temporais e dos eternos.

Deste modo, as coisas criadas passam a ser fruídas e não usadas, pervertendo a ordem estabelecida pelo criador. Cada personagem converso testemunha e reúne em si estes dois movimentos, aversão e conversão, que qualificam, respectivamente, o amor segundo orientação desordenada para as criaturas [*cupiditas*] ou conforme direção natural para o criador [*caritas*].

O momento posterior à conversão apresenta o restabelecimento da *ordinata dilectio,* isto é, quando o amor é orientado ordenadamente para o criador e para as criaturas. Com efeito, a crítica às *cupiditates* denunciava a ruptura da ordem, requerendo o estabelecimento da *caritas*. Todo relato de conversão exibia, assim, a passagem da *cupiditas* para a *caritas*, do amor desordenado para a *ordinata dilectio*.

Estruturamos o presente capítulo expondo, primeiramente, duas antíteses, incontinência e continência, soberba e humildade. Ambas se relacionam com a antítese fundamental de nosso trabalho, *cupiditas* e *caritas*. De certo modo, as referidas antíteses perpassam todos os relatos de conversão, indicando um elemento comum.

Em seguida, intencionamos examinar o papel das Escrituras nos relatos bem como a natureza pública da conversão. As Escrituras exerceram função de mediação nas conversões [Mário Vitorino, santo Antão, Agostinho e Alípio], servindo como expediente singular de interpretação de si.

Destarte, o texto bíblico poderia ser tanto interpretado quanto interpretante, isto é, oferecendo a interpretação para a vida de seu leitor. Além disso, a interpretação das Escrituras tem como norte a

edificação da *caritas,* isto é, visa o amor de Deus e o amor do próximo[140].

Embora não dispensasse as regras requeridas para interpretar os sinais [*signa*] bíblicos, a autêntica interpretação das Escrituras primaria pela edificação da *caritas* geminada. Daí também a contribuição do texto sagrado para o restabelecimento da *ordinata dilectio*.

No último subcapítulo, discorreremos sobre a natureza pública da conversão. A despeito de ser considerada, de modo geral, uma experiência individual, a conversão possui natureza pública. Por exigência da *caritas* ao próximo e contra o risco de ficar reduzida à uma experiência individual, a conversão se legitima no domínio público. Neste sentido também examinaremos a função catalisadora dos *exempla* nas conversões.

1. Antítese incontinência e continência

Ainda no prólogo do livro VIII[141] das *Confissões*, Agostinho constataria, em termos paulinos, dois estados de vida no interior da igreja. Trata-se do matrimônio e da vida continente. Em face de um

---

[140]¨Quisquis igitur Scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit.Quisquis vero talem inde sententiam duxerit, ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur¨. *De Doctrina Christiana* I, XXXVI, 40

[141]Cf. *Conf.* VIII, I, 2

dilema, sua vontade não desejava o primeiro[142] e, ainda, era incapaz de assumir o segundo[143].

O matrimônio legal, aconselhado vivamente por sua mãe Mônica e amigos, era vislumbrado como uma possibilidade longínqua[144], em virtude dos encargos inerentes a ele[145]. A tensão entre esses dois estados de vida refletia mais o conflito da vontade cindida do que propriamente uma indecisão em relação ao seu futuro.

Quanto à continência, mais especificamente a castidade, ela constituía seu calcanhar de aquiles. Sua incapacidade de assumir a vida continente residia na fraqueza da vontade, pois sendo mais fraco [*infirmior*][146] escolhia o ¨lugar¨ mais fácil[147]. Enredada na luxúria, sua vida pregressa ressentia o peso do hábito, tornando-se, assim, um grande obstáculo moral[148].

De fato, na adolescência Agostinho suplicaria a Deus o dom da castidade e da continência:¨Concede-me castidade e continência, mas não agora¨[149]. A súplica presente do dom com seu adiamento era sintomática de uma desordem interior. Neste sentido, a antítese incontinência e continência propiciaria uma abordagem da cisão da vontade.

---

[142]Veja-se, por exemplo, que Agostinho não se inclinava para o matrimônio [*no amator coniugi*], mas para o concubinato, por ser servo da libido [*servus libidinis].* Cf. *Conf.* VI, XV, 25

[143]¨[...] mas ainda estava preso fortemente à mulher, e o apóstolo não me proibia de casar, embora exortasse para o melhor, preferindo que todos os homens fossem como ele era¨. *Conf.* VIII, I, 2

[144]Cf. *Conf.* VI, XII, 21-22. Em seu livro, Peter Brown trata das razões históricas e sociais que teriam motivado Agostinho a preferir o concubinato ao matrimonio legal. Para maior aprofudamento, ver BROWN, P. *O Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo,* p. 320-325

[145]Cf. *Conf.* VIII, I, 2

[146]ibid. VIII, I, 2

[147]Cf. ibid. VIII, I, 2

[148]¨Para Agostinho, o compromisso com a igreja católica havia passado, nos meses anteriores, a parecer implicar inexoravelmente que ele deveria também a comprometer-se com uma vida de continência perpétua¨ BROWN, P. *O Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo,* p. 318.

[149]Cf. *Conf.* VIII, VII, 17.

A despeito da castidade ser um grave obstáculo moral para Agostinho, não nos parece, porém, que sua conversão estaria reduzida unicamente em superá-la. Pretendemos demonstrar que a continência nas conversões, para além da castidade, possui função capital em conter as *libidines* [*cupiditates*] a fim de estabelecer a direção para a *caritas*.

Para tanto, partiremos, inicialmente, da abordagem acerca da continência empreendida no opúsculo *De continentia*[150]. Na definição de continência, verificamos acepção mais abrangente que a de castidade. Com efeito, esta última se restringia a frear a paixão sexual[151], considerada apenas uma das múltiplas *libidines* do amplo campo de atuação da continência.

Tratando-se de uma virtude da alma[152], a continência abarcava todos aqueles atos interiores do ¨coração¨ [153], ainda que não se tornassem exteriores pela ação [154]. Disso decorria que um ato desordenado restrito à consciência humana não deixaria de ser mal simplesmente pelo fato de não se efetivar no ato exterior[155].

---

[150]Não constando no rol das obras revistas por Agostinho nas *Retractationes*, a autenticidade do *De Continentia* já foi colocada em dúvida, embora muitos especialistas a considerem autêntica. É provável que se trate de um sermão. Quanto à datação desta obra, não há consenso. Alguns especialistas situam-na entre 395 e 396, correspondendo ao fim do presbiterado e início do episcopado, enquanto que outros vêem indícios de datação mais tardia, entre 418 e 420, por ocasião da controvérsia pelagiana. Para maior aprofundamento, ver HUNTER,D., *De Continentia. in: Augustine through the ages. An Encyclopedia*, p. 237-238; HUNTER, D., *The Date and the purpose of Augustine´s De Continentia.* in: AS26-2 (1995)p. 7-24; LA BONNARDIÈRE, *La date du De Continentia de saint Augustin* in: Rev.Aug. 5 (1959), p. 121-127.

[151]Cf. *De continentia* I, 2

[152]¨*virtute animae*¨ Cf. *De continentia* I, 1

[153]¨Ibi ergo ponenda est continentia, ubi et tacentium loquitur conscientia. Fit enim per ostium continentiae, ut inde non exeat, quod etiam clausis labiis carnis vitam polluat cogitantis¨. Cf. *De continentia* I,2

[154]Cf. *De continentia* I, 2 - II,5.

[155] A idéia de que a essência do mal tenha origem interior [*libido*], independentemente das circunstâncias históricas externas e da sua manifestação como ato exterior, já foi debatida no *De libero arbitrio* I, III, 8. Veja-se, por exemplo, o caso do adultério.

Do ponto de vista das leis humanas, o ato mal só receberia condenação quando executado mediante ato exterior. No entanto, para a lei divina, a origem e a imputabilidade do mal, principia no interior humano. Para nossos propósitos, demarcar a diferença entre ato interior e ato exterior serve para compreender a abrangência da atuação da continência, não limitada aos atos exteriores e carnais.

Constata-se na continência dois movimentos simultâneos. Ao frear e coibir as *libidines*, ela tende, simultaneamente, para o bem[156]. Assim, sua função é geminada e, em outros termos, expressa um movimento de aversão ao mal e de conversão para o bem. De certo modo, ela atesta a cisão da vontade, sujeita à dispersão para direções contrárias.

Esse enfoque viabiliza a relação da continência com a antítese fundamental de nosso trabalho, *caritas* e *cupiditas*. Com efeito, a continência permitiria coibir os movimentos do amor desordenado [*cupiditas*], orientando a vontade para aqueles do amor ordenado [*caritas*]. Assim, a continência exerceria papel de decantar a vontade de suas *libidines* para estabelecer a *ordinata dilectio*.

Na questão 36 das *Diversibus quaestionibus octaginta tribus*, Agostinho assevera que a *caritas* é fomentada pela ¨diminuição¨ da c*upiditas*, sendo aquela perfeita quando ocorre a extinção desta última[157]. Neste sentido, a continência adquire contorno mais definido, mirando a diminuição das *cupiditates* com intuito de primar pela *caritas*.

Notamos, ainda, que a incontinência lança a vontade para a dispersão, multiplicidade dos bens temporais enquanto que a

---

[156] ¨Nam et ipsa continentia, cum frenat cohibetque libidines, simul et adpetit bonum, ad cuius immortalitatem tendimus, et respuit malum, cum quo in hac mortalitate contendimus¨ *De continentia* III, 6

[157] ¨[...]nutrimentum eius est imminutio cupiditatis; perfectio nulla cupiditas [...]. ¨Quisquis igitur eam nutrire vult instet minuendis cupiditatibus. Est autem cupiditas amor adipiscendi aut obtinendi temporalia¨. *Diversis quaestionibus octaginta tribus*, q. 36

continência conduz para a unidade:¨Efetivamente, pela continência saímos da dispersão e somos reconduzidos à unidade, da qual nos dissipamos em muitas coisas¨[158].

O binômio temporal e eterno possibilita efetuar uma aproximação entre as antíteses *caritas* e c*upiditas*, e continência e incontinência. Com efeito, a *caritas* está para os bens eternos[159] assim como a *cupiditas* está para os temporais[160]. Da mesma forma que a incontinência favorece a dispersão para os *temporalia*, a continência propicia a unidade para os *aeterna*.

De fato, tudo o que está no mundo, circunscrito aos bens temporais, foi criado por Deus e, portanto, dotado de bondade. O mesmo se afirma das criaturas invisíveis e dos bens eternos. Ora, se toda criação goza de bondade inerente, não faria mal amar as coisas criadas[161].

No entanto, quando a vontade se prende aos bens criados, esquecendo-se do criador, perverte não os bens em si, mas o seu uso. O amor é desvirtuado do autor da bondade e da beleza das criaturas, as quais deveriam ser amadas sem, porém, abandonar seu criador[162].

Desta abordagem decorre uma consequência importante: mais importa o modo como se orienta o amor aos bens temporais do que os bens amados em si. Entretanto, na avaliação dos bens criados, Agostinho outorga uma regra. De modo geral, só devemos amar aquilo que não pode ser perdido. Neste sentido, somente os bens eternos gozam dessa prerrogativa, porquanto não estão sujeitos à perda.

---

[158]*Conf.* X, XXIX, 40

[159] ¨Caritatem voco qua amantur ea quae non sunt prae ipso amante contemnenda,id est, quod aeternum est et quod amare ipsum aeternum potest¨. *Diversis quaestionibus octaginta tribus*, q. 36,1.

[160] ¨Est autem cupiditas amor adipiscendi aut obtinendi temporalia¨. *Diversis quaestionibus octaginta tribus*, q. 36,1.

[161]Cf. *Io. ep. tr.* II, 11 [PL 35]

[162]Cf. ibid. II, 11

Além disso, conforme ordem estabelecida pelo criador, os bens criados não devem ser amados por si nem como fonte exclusiva de felicidade. Ao contrário, ao voltar-se para eles, devem nos conduzir ao amor do criador[163]. Agostinho utiliza uma analogia[164] para indicar a subordinação do uso dos bens criados ao amor de Deus.

Trata-se do noivo que entrega o anel à noiva como sinal e garantia do seu amor, porém esta prefere amar o anel ao noivo que lhe deu o presente[165]. Esquecer o noivo para ficar com o anel significaria a inversão do amor, na qual o bem ofertado é amado em vez de seu doador. Da mesma forma, quando se ama os bens criados, abandonando o criador, amam-se os bens no lugar de Deus que no-los concedeu para que o amássemos[166].

Amar as criaturas esquecendo-se do criador significa sujeitar-se ao que está fadado ao desaparecimento, à corrupção. Quando não se amam os bens temporais por causa de Deus, ama-se menos a ele:¨Na verdade, ama-te menos aquele que, ao mesmo tempo que a ti, ama alguma coisa, que não ama por causa de ti¨[167].

No final do livro X das *Confissões*, Agostinho confessa seus pecados conforme a tríplice concupiscência: concupiscência da carne,

---

[163] ¨Non te prohibet Deus amare ista, sed non diligere ad beatitudinem; sed approbare et laudare ut ames Creatorem¨. Cf. *Io. ep. tr.* II, 11

[164]Cf. ibid. II, 11

[165] ¨Quemadmodum, fratres, si sponsus faceret sponsae suae annulum, et illa acceptum annulum plus diligeret quam sponsum qui illi fecit annulum; nonne in ipso dono sponsi adultera anima deprehenderetur, quamvis hoc amaret quod dedit sponsus? Certe hoc amaret quod dedit sponsus: tamen si diceret: Sufficit mihi annulus iste, iam illius faciem nolo videre; qualis esset? Quis non detestaretur hanc amentiam? quis non adulterinum animum convinceret? Amas aurum pro viro, amas annulum pro sponso: si hoc est in te, ut ames annulum pro sponso tuo, et nolis videre sponsum tuum; ad hoc tibi arrham dedit, ut non te oppigneraret, sed averteret. Ad hoc utique arrham dat sponsus, ut in arrha sua ipse ametur¨. Cf. ibid. II, 11

[166]¨Ergo dedit tibi Deus omnia ista, ama illum qui fecit. Plus est quod tibi vult dare, id est, seipsum, qui ista fecit. Si autem amaveris haec, quamvis illa Deus fecerit, et neglexeris Creatorem, et amaveris mundum; nonne tuus amor adulterinus deputabitur?¨. Cf. ibid. II, 11

[167]*Conf.* X, XXIX, 40

concupiscência dos olhos e ambição do século[168]. Sem muita rigidez, seria possível coligir todas as *cupiditates* relatadas no livro VIII sob essas três concupiscências[169]. Observa-se que todas elas são objetos da continência, cuja função é frear os desejos desordenados.

De forma geral e esquematicamente, a concupiscência da carne se refere ao deleite [*delectatione*], ao prazer de todos sentidos humanos visados pela vontade humana, tais como o prazer dos alimentos e das bebidas [paladar], dos perfumes [olfato], das formas belas e harmoniosas [visão].

A concupiscência dos olhos visa o prazer do conhecimento e da experiência [*curiositas*] tanto em relação às coisas belas e harmoniosas quanto às contrárias a essas. Na ambição do século, elenca-se a soberba, enquanto desejo de ser amado e temido pelos homens em vez de Deus, visando daí uma alegria vã, além de incluir a vanglória, entre outros.

Percorrendo, panoramicamente, os relatos de conversão, observamos que as concupiscências não comparecem todas de forma homogênea. Segundo nos parece, a concupiscência da carne, na qual estão agrupados os pecados sensuais [relacionados aos sentidos], e a ambição do século, que diz respeito aos pecados da soberba e da vanglória, são mais facilmente detectadas nos relatos do que a concupiscência dos olhos.

Nos convertidos, a saber, Vitorino, funcionários romanos [*agentes in rebus*], Agostinho e até santo Antão, detectamos, sem muito esforço, a terceira concupiscência, a ambição do século. De fato, a conversão representou para eles conter os desejos desordenados de honras, riquezas, ambições de carreira e vanglórias.

---

[168]Cf. *Conf*. X, XXX, 41 - XLI, 66. [I Jo 2,16].
[169]Cf. BONNER, G., *Cupiditas.* in: *Augustinus-Lexikon*, p. 166

Ademais, o relato de Simpliciano visava mostrar explicitamente a conversão de Vitorino como passagem da soberba para a humildade, além, é claro, de manifestar a insuficiência de uma conversão meramente ¨intelectual¨. Deste modo, Agostinho era animado a ter as disposições requeridas para empreender sua conversão.

Pela mediação das Escrituras, santo Antão conteria seus desejos desordenados de bens temporais. Pela leitura da vida de Antão, os *agentes in rebus* conteriam seus desejos de honra e vanglória inerentes à carreira cortesão. Assim, a aspiração máxima de ser *amicus imperatoris*[170] transformar-se-ia no propósito de ser *amicus Dei*[171].

O relato de Ponticiano reflete a luta contra a concupiscência carnal e a ambição do século, contra as quais Agostinho também pelejaria. De fato, antes de conceder a palavra a Ponticiano, Agostinho revela sua intenção de relatar a libertação dos seus desejos carnais [*desiderii concubitus*] e da servidão dos negócios seculares [*saecularium negotiorum servitute*][172].

A conversão de Agostinho testemunha, assim, o embate da continência contra a tríplice concupiscência. A continência deveria refrear a luxúria, busca de riquezas[173] e honras em vista de restabelecer a *ordinata dilectio*. Vale frisar, ainda, que o texto sagrado[174] da cena do jardim constituía uma exortação precisa a viver a continência, especialmente, em relação à concupiscência carnal e à ambição do século.

O momento final da conversão de Agostinho, no jardim de Milão, é antecedido pela alegoria da incontinência [literalmente, *nugae,*

---

[170]Cf. *Conf.* VIII, VI, 15
[171]Cf. ibid. VIII, VI, 15
[172]Cf. ibid. VIII, VI, 13
[173]Cf.¨Aspirava às honras, aos lucros, ao casamento [...]¨. ibid. VI, VI, 9
[174]¨[...]*Não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes, mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne*" ibid. VIII, XII, 29.

vanitates[175]] e continência. Ao personificar ambas, retrataria, de forma literária[176], a controvérsia interior que ocorria em si mesmo: ¨Esse conflito no meu coração não era senão de mim mesmo contra mim mesmo¨[177].

A alegoria manifesta sua patente luta interior, a saber, de duas vontades contrárias que o dissipavam. Por um lado, a incontinência reclamava seus antigos e arraigados afetos na tentativa de dissuadi-lo da continência. A controvérsia é descrita com tanta vivacidade, pontuada por murmúrios, beliscadas [*vellicantes*[178]] que quase chega a descrever vontades independentes, como que com ¨vidas¨ próprias, tamanho era seu conflito.

Com estratégias opostas, tanto a incontinência como a continência buscavam persuadir Agostinho. Enquanto a primeira mostrava sua incapacidade, impotência em dispor-se para viver a continência, a segunda manifestava a possibilidade de assumi-la, caso colocasse o apóio em Deus: "Tu não podes, como estes, como estas? Porventura estes e estas podem graças a si mesmos e não graças ao Senhor seu Deus? Deus Senhor me deu a eles¨[179].

Desta forma, a continência se apresentava como dom divino[180]. Para recebê-lo, exigia-se a renúncia da autosuficiência e da presunção a fim de se apoiar unicamente em Deus[181]. Alcançar a

---

[175]Cf. *Conf.* VIII, XI, 26-27

[176]¨Cette prosopopée, de l´aveu d´Augustin, n´est que la transcription littéraire du débat qui se déroulait dans son coeur¨. COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*¨, p. 195

[177]Cf. *Conf.* VIII, XI, 27

[178]Cf. ibid. VIII, XI, 26

[179]ibid. VIII, XI, 27

[180]¨Denique de re tanta quod ipse dederit locuturi, Dei donum esse continentiam primum dicimus et probamus. In libro Sapientiae scriptum habemus, *nisi Deus det*, continentem esse neminem posse¨ *De continentia* I, 1

[181]Cf. ibid. VIII, XI, 27.¨La conversion correspond précisément au déplacement du point d´appui de toute l´existence: au lieu de prendre appui sur soi-même, ce qui condamne à l´instabilité, l´homme désormais met sa confiance en Dieu et trouve en lui sa stabilité¨ BOCHET,I., *Firmament de l´Écriture, L´Herméneutique Augustinienne*, p. 299.

continência significava confiar naquele que poderia conferir este dom[182].

> Concede-me o que ordenas e ordena-me o que queres. Exige de nós a continência. Diz alguém: E sabendo eu que ninguém poder ser continente se Deus não lho conceder, era já fruto da sabedoria o saber de quem era este dom[183]

2. Antítese soberba e humildade

Como já vimos acima, a soberba é elencada na terceira concupiscência, ambição do mundo. Almejamos agora tratar da soberba com referência a sua virtude contrária, a humildade, para, em seguida, averiguarmos como se relacionam com a antítese *caritas* e *cupiditas* nos relatos de conversão.

A antítese soberba e humildade constitui uma chave de leitura singular para interpretar os relatos de conversão. Com efeito, a conversão de Vitorino, bem como a de Agostinho podem ser analisadas como transição da soberba para a humildade. Ademais, os *agentes in rebus* renunciariam as ambições da carreira cortesão com o intuito de abraçar um estilo de vida humilde, na vida monástica.

Assimétricas, soberba e humildade exibem, respectivamente, a doença [*tumor*[184]] e o remédio. A metáfora médica[185] permite

---

[182] ¨Por que permaneces em ti mesmo, onde não há permanência? Atira-te nele, não tenhas medo; não se esquivará, para que tu caias; atira-te nele com confiança, te receberá e curará". *Conf.* VIII, XI, 27

[183] ibid. X, XXIX, 40

[184] Cf. *De Doctrina Christiana* I, XIV, 13; *Sermo* 142,5

entender o estado da vontade humana sujeita à uma doença [soberba], carente do remédio que a restabeleça. É nesta direção que Agostinho desenvolverá a noção de Cristo médico, porquanto será responsável por sanar tal condição com o próprio exemplo. Dois momentos cruciais da vida de Cristo testemunham o valor e o exemplo de humildade: encarnação e redenção.

Na gênese do pecado adâmico, a soberba, doença radical da vontade humana, constitui o ponto de partida. As investigações de Agostinho identificam o primeiro pecado à soberba. De fato, foi ela que precipitou o primeiro homem na desobediência ao mandamento divino, alçando-o contra Deus numa reivindicação presunçosa de autonomia.

A autonomia, reclamada como independência do ser divino, constituía o rompimento da ordem universal. Considerando-se que cada ser ocupa um posto nesta ordem, a soberba humana representava uma usurpação do lugar supremo do criador[186]. Desta forma, a recusa de submissão ao superior, pervertia a ordem da criação, transformando-se em sujeição ao inferior[187].

Em outros termos, a soberba constituía expressão categórica da recusa ao movimento natural para Deus. Suprimindo o movimento de aproximação ao criador, instaurava-se a aversão [*auersio*] a Ele e a conversão [*conuersio*] para as criaturas. Em contrapartida, pela

---

[185]¨Quia ergo per superbiam homo lapsus est, humilitatem adhibuit ad sanandum¨ ibid. I, XIV, 13. ¨[...] Bibat contra tumorem poculum amarum, sed salubre; bibat poculum humilitatis [...]¨. *Sermo* 142,5

[186]¨The disordered love defining pride is further described by him as « contempt for God » *(contemptus Dei*)¨.MACQUEEN, D.J., *Contemptus Dei: St Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies* p. 255

[187]¨[...]These antitheses have in common the fact that they deal with pride as a perversion of *ordo amoris,* i.e. an ordered love of both persons and things which in Augustine's eyes, constitutes the briefest formula for virtue¨. MACQUEEN, D.J., *Contemptus Dei: St Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies* p. 253

humildade o movimento de aproximação [*conuersio*] era restabelecido, restaurando-se, assim, o amor ordenado.

Do ponto de vista da *ordinata dilectio*, a soberba rompe com a ordem do amor[188]. Levando-se em consideração a hierarquia que estabelece o amor aos seres inferiores, aos iguais e aos superiores, constatava-se uma inversão. Isto é, haveria uma recusa de submissão aos bens superiores e preferência de sujeição aos bens inferiores[189].

Instaurava-se, assim, a perversão da ordem. Ao preferir as inferiores com a recusa de submissão às superiores[190], instituía-se uma relação invertida com os bens: fruía os bens inferiores e usava os superiores. Além disso, a relação consigo e com seu próximo ficava, profundamente, deteriorada.

Com respeito ao seu semelhante, uma relação de domínio subjugava seu par, rebaixando-o à uma posição inferior a fim de exercer uma superioridade indevida[191]. Em relação a si, a soberba suscitava um amor próprio desordenado, isto é, sem referenciá-lo ao criador, resultando no desprezo de Deus[192] e do seu semelhante.

---

[188] ¨[...]St. Augustine's notion of cupidity applies with equal relevance to the present discussion of pride viewed as a perverse form of love, and as such immediately and directly opposed to the ordered love of God which charity in essence is¨. MACQUEEN, D.J., *Contemptus Dei: St Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*, p. 254-255

[189]Cf. *De Doctrina Christiana* I, XXIII, 23

[190]¨Thus what constitutes the malice and essential perversity of the self-love of pride is the fact that it not only encloses, so to speak, the self within the self but also involves a corresponding rejection of the Divine love — a love which to Augustine affords the clearest sign and proof of man's eminent dignity in God's eyes¨. MACQUEEN, D.J., *Contemptus Dei: St Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies* p. 255-256.

[191]¨Magnum autem aliquid adeptum se putat, si etiam sociis, id est aliis hominibus, dominari potuerit. Inest enim vitioso animo id magis appetere et sibi tamquam debitum vindicare, quod uni proprie debetur Deo¨. *De Doctrina Christiana* I, XXIII, 23

[192]¨Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui¨. *De civitate Dei* XIV, XXVIII.

Neste sentido, a *cupiditas* constituía a síntese do amor desordenado a si[193].

No entanto, a humildade restabeleceria a ordem do amor. Assim, com respeito aos bens superiores seria restituída relação de submissão; em referência ao seu semelhante, a relação de domínio seria substituída pela do amor correspondente ao seu igual; e, por fim, instaurar-se-ia relação de uso dos bens inferiores com o próposito de fruir os superiores[194].

Destarte, a antítese soberba e humildade corresponderia, respectivamente, à antítese *cupiditas* e *caritas*. De um lado, soberba e *cupiditas* representariam a ruptura da ordem e o estabelecimento do amor desordenado. Por outro lado, humildade e *caritas* restabeleceriam a *ordinata dilectio*.

O percurso intelectual e moral de Agostinho testemunha esta passagem da soberba para humildade. Cumpre observar que, para ele, a humildade de Cristo constitui exemplo inconteste[195]. Da encarnação até sua humilhação na cruz é descrita uma autêntica *via humilitatis* que não havia encontrado nos *libri platonicorum*.

Ao se deparar com a doutrina neoplatônica, Agostinho admite que não havia encontrado nela a caridade[196] que edifica, mas somente a ciência que incha[197]. A ciência estaria para a soberba assim como a *caritas* está para a humildade. Embora já tivesse

---

[193] ¨[...]Augustine also opposes « cupidity » *(cupiditas).* This vice constitutes a formal embodiment or synthesis within his thought of all the characteristics of self-love¨. MACQUEEN, D.J., *Contemptus Dei: St Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*, p. 254

[194] ¨The love of God expresses itself in submission to His Will, in mutual love and service on behalf of all by all in Him and for His sake, and in adherence to the order of truth wherein men were created and alone truly live and are. self-love of the proud on the other hand chiefly seeks personal exaltation, perverse power, and a life separated from the life, the love, and the good of all¨. MACQUEEN, D.J., *Contemptus Dei: St Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*, p. 253-254.

[195] Cf. *Conf.* VII, IX, 13

[196] Cf. ibid. VII, XX, 26

[197] ¨A ciência incha, mas o amor edifica¨ I Cor. 8,1

alcançado algumas certezas intelectuais, carecia da firmeza moral, proporcionada pela *caritas*.

Quiçá ciência [*scientia*] e *caritas*[198] seja outro binômio para expressar a passagem do livro VII para o livro VIII das *Confissões*, no sentido que a primeira exprime as conquistas intelectuais obtidas até o momento e a segunda apresenta o *desideratum* da firmeza moral. No sermão 354[199], Agostinho comenta a passagem acima referenciada[200].

Não se trata de prescindir da ciência para preferir a ignorância, explana Agostinho. Ao contrário, trata-se de estabelecer uma prioridade: ¨Amai, então, a ciência, mas anteponde a caridade¨[201]. A ciência sem *caritas* acarreta a soberba, porque se torna busca de superioridade[202]. Neste sentido, ciência estaria em oposição à humildade, assim como *caritas* em contraposição à soberba.

Vejamos agora como a antítese soberba e humildade comparecem nos relatos de conversão. Dentre todas as conversões narradas no livro VIII das *Confissões*, a de Vitorino é particularmente emblemática quanto a exortação para a humildade.

Após ter ouvido de Agostinho as próprias errâncias, Simpliciano relata a conversão de Mario Vitorino. Distinto retor, professor, tradutor e filósofo, Vitorino reunia todas as qualidades de um homem letrado[203]. As coincidências com a vida de Agostinho fariam do relato uma proposta intencional e com objetivo bem específico que, neste caso, era a exortação para a humildade.

---

[198]Cf. *Conf.* VII, XX, 26
[199]Cf. *Sermo* 354, 6, 6
[200]Cf. I Cor. 8,1.
[201]¨Ergo amate scientiam, sed anteponite caritatem¨. *Sermo* 354, 6, 6. Tradução nossa.
[202]Ainda no sermão 354, Agostinho define soberba como amor de excelência, de superioridade: ¨Amor excellentiae, superbia vocatur¨ ibid. 354,6, 6
[203]Cf. *Conf.* VIII, II, 3

> [...] para me exortar à humildade de Cristo escondida aos sábios e revelada aos pequenos, [204] relembrou o próprio Vitorino, que conheceu muito intimamente quando morou em Roma, e dele me narrou algo que não calarei[205].

Particularmente significativas são as citações de salmos que denotam inclinação, rebaixamento, fazendo referência à antítese soberba e humildade. A citação do salmo 143[206] no início do relato de Simpliciano, sugere a conversão de Vitorino como passagem da soberba para a humildade.

Convém destacar dois elementos importantes do comentário desse salmo[207]. O primeiro concerne aos céus inclinados por Deus [*inclinasti caelos et descendisti*[208]] e o segundo diz respeito aos montes tocados e fumegados por Deus [*tetigisti montes et fumigaverunt*[209]]. Primeiramente, os ¨céus inclinados¨ indicavam os ¨apóstolos humilhados¨ [210]. Trata-se, na verdade, de Paulo e Barnabé[211], em referência a um fato específico ocorrido com eles. Após a realização de um milagre, os apóstolos foram ¨endeusados¨ pelo povo. Entretanto, eles se humilharam [212], rebaixando-se [¨céus inclinados¨] para que Deus fosse glorificado[213].

---

[204]Cf. Mt. 11, 25.
[205]*Conf.* VIII, II, 3
[206]¨Ó Senhor, Senhor, que *inclinaste os céus e desceste, tocaste as montanhas e elas fumigaram* ¨. ibid. VIII, II, 4
[207]Cf. *Enarrationes in psalmos* 143, 12
[208]Cf. ibid. 143,12
[209]Cf. *Conf.* VIII, II, 4
[210]¨[...] *Inclina coelos tuos, et descende.* Qui sunt coeli inclinati? Apostoli humiliati [...]¨ *Enarrationes in psalmos* 143,12
[211]Cf. ibid. 143,12
[212] ¨[...] humiliantes se ut commendaretur Deus; quia inclinati erant coeli, ut descenderet Deus¨ ibid. 143,5
[213]Cf. ibid. 143,5

Segundo interpretação agostiniana, os montes tocados por Deus se referem aos soberbos, aos grandes desta terra[214]. Eles são fumegados porque confessam seus pecados[215]. Os soberbos, que se rebaixam, acabam reconhecendo quem realmente é grande, isto é, unicamente Deus cuja superioridade a ninguém se assemelha[216].

Outra alusão bíblica que sugere a passagem da soberba para humildade diz respeito à cidade da Babilônia e os cedros do Líbano[217]. Conforme comentário de Agostinho, o cedro libanês seria quebrado pela voz divina ¨humilhando os soberbos pela contrição do coração¨ [218]. Desta forma, essas referências bíblicas sugeriam a passagem da soberba para humildade.

Na conversão dos funcionários romanos [*agentes in rebus*] atesta-se também a transição da soberba para a humildade. Seus anseios de carreira no palácio imperial, aspirando ao mais alto posto, *amicus imperatoris*[219], contrastavam com o *exemplum* de santo Antão, cuja leitura de sua biografia instigaria suas conversões. Contendo as ambições do século, abraçariam a humildade.

Todo percurso, intelectual e moral, de Agostinho pode ser examinado à luz da antítese soberba e humildade. Tratando-se de conceitos chaves no seu pensamento, tal antítese permite compreender os movimentos de distanciamento e de aproximação da

---

[214] ¨*Tange montes, et fumigabunt*: montes superbos, elationes terrenas, tumidas granditates [...] ibid. 143,5

[215] ¨[...]*Tange,* inquit, *tange* istos *montes;* de gratia tua da istis montibus: *et fumigabunt;* quia fatebuntur peccata sua[...]¨*Enarrationes in psalmos* 143,5

[216] ¨Quamdiu non tacti, magni sibi videntur. Dicturi sunt: Tu magnus, Domine; dicturi sunt et montes: *Tu solus altissimus super omnem terram¨ Enarrationes in psalmos* 143,5

[217]Cf. *Conf.* VIII, II, 4

[218] ¨*Vox Domini conterens cedros*: vox Domini contritione cordis humilans superbos. *Conteret Dominus cedros Libani*: conteret per poenitentiam Dominus elatos nitore terrenae nobilitatis, cum ad eos confundendos ignobilia huius mundi elegerit, in quibus ostendat divinitatem suam¨. *Enarrationes in psalmos* 28,5

[219]Cf. *Conf.* VIII, VI, 15

vontade humana em relação ao seu criador, bem como sua evolução intelectual até atingir o cristianismo.

A causa da instabilidade moral de Agostinho residia na soberba. A alegoria da continência e da incontinência[220] demonstra que toda autosuficiência humana tende a fracassar na tentativa de abraçar a vontade divina. A rigor, apoiado em si, deparava-se com sua fraqueza.

Por fim, a humildade propiciaria a firmeza moral que não encontrava em si. A humildade proporcionaria a mudança do ponto de apóio: se apoiar em si significava imergir na própria instabilidade, apoiar-se em Deus constituiria a caução da firmeza moral e da conservação da ordem do amor.

3. Leitura das Escrituras e conversão

Nos relatos de conversão do livro VIII das *Confissões*, a leitura das Escrituras ocupa lugar privilegiado. Na verdade, ela constitui elemento desencadeador do processo de conversão. O texto sagrado ofereceria respostas[221] consentâneas à condição dos convertidos, exercendo verdadeira função de mediação em sua transformação moral.

Assim, as Escrituras desempenhariam papel de deflagrar a conversão do seu leitor. Percorrendo os relatos fica patente que, conquanto atentos às múltiplas vozes, nenhuma voz foi mais eficaz do que a divina. Indiretamente afirma-se o mesmo dos funcionários

---

[220]Cf. *Conf.* VIII, XI, 27

[221]Cf. BOCHET, I., *Firmament de l´Écriture, L´Herméneutique Augustinienne,* p. 283

[*agentes in rebus*], cujo influxo da vida de santo Antão exerceu particular influência.

É possível observar um movimento que vai das Escrituras para a vida e da vida para as Escrituras. O primeiro movimento marca a função mediadora do texto sagrado como expediente de interpretação do seu próprio leitor. No segundo, a experiência de vida corrobora aquilo encontrado nas Escrituras[222].

Ademais, o relato de conversão assinala a transformação da vida em texto e, por sua vez, do texto em vida. Com efeito, ao relatar conversões, Agostinho consigna em texto um modelo que, por seu turno, possibilita desencadear novas conversões. O texto se transforma em vida na medida em que proporciona a transformação moral do seu leitor[223].

A articulação entre vida [autobiografia] e leitura das Escrituras, que comparece no livro VIII das *Confissões,* remete-nos para o debate acerca da unidade da obra[224]. Nas *Retractationes*, Agostinho se limita a afirmar que os dez primeiros livros concernem a ele [*de me*] e os três últimos, acerca das santas Escrituras [*de Scripturis sanctis*][225]. Contudo, não justifica como se dá a relação entre a parte autobiográfica e a exegética[226].

---

[222]Cf. *Conf.* VIII, V, 11

[223]¨The reading is the result of behavioural pattern established in advance before it is a reading experience that can itself influence subsequent behaviour¨ STOCK, B., *Augustine The Reader,* p. 109

[224]¨La relation entre interprétation scripturaire et compréhensio de soi s´avère donc fondatrice du projet même des Confessions¨. BOCHET, I., *Firmament de l´Écriture, L´Herméneutique Augustinienne* p. 32

[225]¨A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: *In principio fecit Deus caelum et terram* [32], usque *ad sabbati requiem¨. Retractationes* II, VI, 1

[226]Há vasta bibliografia acerca do tema. Remetemo-nos aos trabalhos consultados: BOCHET ,I., *Firmament de l´Écriture, L´Herméneutique Augustinienne;* BOCHET, I. *Interprétation Scripturaire et compréhension de soi, Du De Doctrine Christiana aux Confession de Saint Augustin;* KOTZÉ, *Augustine´s Confessions, Communicative Purpose and Audience*; SOLIGNAC, A. *Introduction aux Confessions*, (BA 13); et alii.

Não é nosso intento adentrar no espinhoso debate. Para nossos propósitos, vale sublinhar que as Escrituras são não somente objeto de interpretação, mas também são interpretantes, isto é, constituem fonte de interpretação da vida do próprio leitor.

> O sujeito interpreta, então, o texto sagrado, mas ele, em retorno, também é interpretado pelo texto. O ato de ler, compreendido em toda sua riqueza, comporta, com efeito, a apropriação do texto, sua aplicação ao leitor. Apropriação que modifica o leitor [...][227]

Essa abordagem do texto sagrado estabelece uma interação de mão dupla com seu leitor. Por um lado, o leitor interpreta as Escrituras enquanto que, por outro lado, as Escrituras também interpretam seu leitor [228]. Assim, busca-se não somente a compreensão do texto, mas também a compreensão de si pela mediação das Escrituras[229].

Desta forma, a interpretação das Escrituras é solidária de uma interpretação de si mesmo. A identidade humana é desvelada e compreendida à luz do texto sagrado, tornando-se, assim, mediação

---

[227]¨Le sujet interprète donc le texte sacré, mais il e en retour lui aussi interprété par le texte. L´acte de lecture, saisi dans toute sa richesse, comporte en effet l´appropriation du texte, son application au lecteur. Appropriation qui modifie le lecteur [...]¨BOCHET, I. *Interprétation Scripturaire et compréhension de soi, Du De Doctrine Christiana aux Confession de Saint Augustin* p. 44.

[228] ¨C´et bien une recréation du sujet que est en cause, précisement par la réinterpetátion de soi que produit l´Écriture¨ ibid. p. 34

[229]¨Every understanding, therefore, is a reading of ourselves, every genuine insight, a rereading, until, progressing upwards by revisions, we have inwardly in view the essential source of knowledge, which is God¨ STOCK, B., *Augustine The Reader*, p. 111.

para compreensão de si e possibilitando releitura e transformação da vida do seu leitor.

Considerando-se a importância das Escrituras na formação e conversão de Agostinho, observemos, brevemente, algumas etapas. Na sua juventude, a primeira aproximação do livro sagrado ocasionou, em virtude de uma decepção, consequente distanciamento[230]. Comparadas com o estilo elevado de Cícero, elas encerravam estilo demasiadamente simples e pobre.

No período maniqueísta, foi lhe apresentada uma leitura esfacelada das Escrituras em virtude da rejeição do Antigo Testamento. Além disso, salientam-se as falsas promessas de uma abordagem racionalista da fé que, aos poucos, derrocariam.

A sua paulatina aproximação do cristianismo coincidiria, de certo modo, com a das Escrituras. A defesa da autoridade do texto sagrado constituiria uma exigência da refutação do falso racionalismo maniqueísta. Na prática, o maniqueísmo desembocava em crenças absurdas e indemonstráveis, contrastando, por outro lado, com sua oferta de racionalidade.

Para Agostinho, a autoridade das Escrituras se legitima na crença concedida aos escritores sagrados[231]. Afinal de contas, a experiência humana, argumenta Agostinho, atesta que, boa parte dos nossos conhecimentos, baseia-se no crédito que depositamos no testemunho de terceiros.

De modo geral, acreditamos na história, lugares, cidades que nunca visitamos. Conferimos crédito às relações de amizade, aos conselhos médicos e até a paternidade/maternidade baseado somente no testemunho de outrem a tal ponto que, se não

---

[230]Cf. *Conf.* III, V,9
[231]Cf. ibid. VI, V, 7

acreditássemos, as relações humanas ficariam seriamente comprometidas[232].

Desta forma, o Bispo de Hipona acredita fundamentar a autoridade das Escrituras, baseando-se no testemunho daqueles que consignaram os livros sagrados. Dar crédito às Escrituras significava, portanto, acreditar no testemunho qualificado de terceiros. Antes da sua conversão, a última etapa de aproximação do livro sagrado ocorrerá no cotejo com o neoplatonismo.

O livro VII das *Confissões* testemunha a transição da leitura dos *libri neoplatonicorum* para a das Sagradas Escrituras [233]. Confrontando-os, observava o mérito dos *libri platonicorum* em apontar para ¨pátria¨, porém sem mostrar os meios que conduziriam para ela. Em contrapartida, as Escrituras não só indicariam, mas também forneceriam os meios adequados para alcançá-la.

> Quiseste, acredito, que eu me deparasse neles [*libri platonicorum*] antes de estudar tuas escrituras para que ficasse impresso em minha memória como eles me influenciaram e, quando mais tarde fosse domesticado em teus livros e minhas feridas fossem tocadas pela cura de teus dedos, pudesse reconhecer que diferença passa entre presunção e confissão, entre aqueles que vêem onde é preciso ir, mas não vêem como, e o caminho que leva à pátria beatífica, para não apenas enxergá-la, mas habitá-la[234]

---

[232]Cf. *Conf.* VI, V,7

[233] ¨Le livre VII s´achève avec le passage des libri Platonicorum à l´Écriture qu´Augustin assimile à un passage de l´orgueil à l´humilité [...]¨, BOCHET, I. *Interprétation Scripturaire et compréhension de soi, Du De Doctrine Christiana aux Confession de Saint Augustin*, p. 25

[234]*Conf.* VII, XX, 26.

As múltiplas vozes que contribuíram para a conversão de Agostinho, nenhuma outra foi tão eficaz como a divina. Consignada nas Escrituras, a voz de Deus ecoaria nos convertidos resultando na guinada definitiva de suas vidas. Como veremos adiante, o texto sagrado expressava e visava a *caritas*.

Ao concluir o livro I da *De Doctrina Christiana*, o Bispo de Hipona legaria o princípio de interpretação das Escrituras mais fundamental[235] de seus escritos, a saber, a *caritas* geminada. Para ele, toda interpretação bíblica visava a edificação do amor a Deus e do amor ao próximo[236]. Prescindir da finalidade caritativa significava frustrar seu sentido mais genuíno.

Trata-se na, verdade, de efetuar o uso [*uti*] das Escrituras com o propósito de fruir [*frui*] Deus junto daquele que poderá fruí-lo conosco, a saber, nosso próximo[237]. Desta forma, o texto sagrado não permitia ser convertido em fim, mas era apresentado como meio, mirando a *caritas*.

Em conformidade com o par *uti-frui,* as Escrituras pertenciam a aqueles bens cuja relação é caracterizada pelo uso [*uti*]. Isso significa, portanto, que não deviam ser tomadas como fim em si mesmas, mas antes se subordinar ao amor de Deus e o do próximo.

---

[235]¨*Caritas,* as the essential orientation and horizon of the reality disclosed by the Scriptures conceived as a totality of referential signs, is henceforth the ultimate referent of all biblical interpretation¨. SIMON, D. *Ad Regnum Caritatis. The Finality of Biblical Interpretation in Augustine and Ricoeur,* p. 116

[236]¨Omnium igitur quae dicta sunt, ex quo de rebus tractamus, haec summa est, ut intellegatur Legis et omnium divinarum Scripturarum plenitudo et finis esse dilectio rei qua fruendum est, et rei quae nobiscum ea re frui potest, quia ut se quisque diligat praecepto non opus est¨. *De Doctrina Christiana* I, XXXV, 39. Cf. *Epistula* LV, XXI, 38-39:escrita por volta do ano 400, quando estaria finalizando a redação das *Confissões*, Agostinho testemunha sempre encontrar o duplo preceito do amor nas Escrituras, mesmo nas passagens mais obscuras.

[237] Cf. *De Doctrina Christiana* I, XXXV, 39. ¨Augustine's hermeneutics of the Scriptures is a practical hermeneutics of love and enjoyment within an eschatological community that does not rest in possession of itself but finds itself inspired to be dispossessed, moving toward an ultimate joy¨ SIMON, D. *Ad Regnum Caritatis. The Finality of Biblical Interpretation in Augustine and Ricoeur,* p. 115

Neste sentido, uma interpretação bíblica que não visasse a edificação da *caritas* geminada, furtaria de seu horizonte mais primordial [238] . Por conseguinte, não cometeria grave erro de interpretação aquele que, sem atingir o sentido do autor sacro, edificasse, no entanto, o duplo preceito do amor[239].

Enganar-se quanto à interpretação do texto sagrado, todavia edificando a *caritas* geminada, seria comparado a um homem que, desviando-se do caminho, chega ao mesmo destino por outra direção[240]. Não obstante a uma aparente relativização dos erros de interpretação, Agostinho prima pela *caritas* como princípio fundamental de interpretação das Escrituras.

Considerada a função que o texto sagrado desempenhou nas conversões e levando-se em conta as considerações acima sobre a interpretação das Escrituras, evidencia-se a importância da *caritas* tanto no contexto das conversões quanto na interpretação bíblica. Faremos agora um breve percurso pelos relatos de conversão, averiguando rente ao texto como as Escrituras comparecem neles.

No relato de Simpliciano e Agostinho, de modo especial, é nítida a mediação do texto bíblico em prol de suas conversões. Na narrativa de Ponticiano, sublinha-se a relação entre o ato exterior da leitura e seu efeito interior.

---

[238]¨It is this intertwining and mutually reinforcing love of God and neighbor which is the precise content and essential horizon of the Scriptures, as Augustine asserted in 1.35.39¨ SIMON, D. *Ad Regnum Caritatis. The Finality of Biblical Interpretation in Augustine and Ricoeur*¨, p.114.

[239]¨Quisquis igitur Scripturas divinas vel quamlibet earum partem intellexisse sibi videtur, ita ut eo intellectu non aedificet istam geminam caritatem Dei et proximi, nondum intellexit. Quisquis vero talem inde sententiam duxerit, ut huic aedificandae caritati sit utilis, nec tamen hoc dixerit quod ille quem legit eo loco sensisse probabitur, non perniciose fallitur nec omnino mentitur¨ *De Doctrina Christiana* I, XXXVI, 40

[240]¨Sed tamen, ut dicere coeperam, si ea sententia fallitur, qua aedificet caritatem, quae finis praecepti est, ita fallitur, ac si quisquam errore deserens viam, eo tamen per agrum pergat quo etiam via illa perducit. Corrigendus est tamen, et quam sit utilius viam non deserere demonstrandum est, ne consuetudine deviandi etiam in transversum aut perversum ire cogatur¨. ibid. I, XXXVI, 41

O relato da conversão de Mario Vitorino é aberto com a citação do salmo 143, já analisado no subcapítulo anterior. Como vimos, os ¨céus inclinados¨ referem-se aos apóstolos [241] e os ¨montes fumegados¨ dizem respeito aos homens soberbos [242]. Com tais passagens, sugeria-se que sua conversão era uma passagem da soberba para humildade.

A Escrituras se convertem no meio pelo qual Deus se ¨insinua¨ a Vitorino [243]. Com efeito, ele se aplicaria à leitura rigorosa das Escrituras e de todos os textos cristãos[244]. Da interação entre a vida e o livro sagrado, resulta sua conversão, corroborando a função de mediação deste último.

Neste primeiro momento, a leitura das Escrituras favorece uma conversão particular. Tanto a leitura como a transformação moral de Vitorino ocorrem no domínio privado. Contudo, logo em seguida, Vitorino encontra a firmeza [*firmitas*] para realizar sua profissão pública de fé[245]. A tensão entre público e privado perpassa o relato de Ponticiano, como veremos mais adiante.

Assim, as Escrituras contribuíram para sanar sua soberba e propiciaram, para além de sua conversão, a passagem do domínio particular para o público, essencial para compreender o princípio caritativo de interpretação das Escritura. Com efeito, elas visavam o amor de Deus e o amor do próximo.

Deste modo, a conversão de Vitorino, mediada pelo livro sagrado, testemunharia a edificação do amor a Deus e do amor ao

---

[241]Cf. *Enarrationes in Psalmos* 143,12
[242]Cf. ibid. 143, 12
[243]*Conf.* VIII, II, 4
[244]¨[...] ele lia as Sagradas Escrituras, estudava com a maior atenção os escritos cristãos [...]¨. ibid. VIII, II, 4
[245]¨[...]Porém, depois de ganhar firmeza lendo e aprendendo avidamente, temeu negar Cristo *diante dos santos anjos* por temor de confessá-lo *diante dos homens*; viu-se culpado de um grande crime por ter vergonha dos sacramentos da humildade de teu Verbo e não das cerimônias sacrílegas dos demônios soberbos, que adotara por emulação soberba¨. ibid. VIII, II, 4

próximo. De fato, Vitorino efetuou ¨dupla conversão¨ mediante as Escrituras. A primeira e mais fundamental a Deus e, em seguida, ao próximo. Neste sentido, sua conversão cumpria a finalidade interpretativa do texto bíblico, norteada pela *caritas* geminada.

A conversão dos funcionários [*agentes in rebus*], por seu turno, atesta indiretamente o papel das Escrituras[246]. Desta vez, a vida de santo Antão, cuja conversão fora mediada pelo livro sagrado, é quem catalisa a conversão dos *agentes*. A leitura possibilitou o confronto com suas ambições de carreira profissional e com as expectativas de vida matrimonial.

Na leitura, enquanto desenvolvia-se um ¨ato exterior¨ [a própria leitura], ocorria um efeito interior no seu leitor[247]. Dotada de força exortativa, ela possuía poder de instigar a vontade humana[248]. A transformação interior, decorrente da leitura, era comparada ao parto, porquanto, com muito custo, operava-se um novo nascimento.

> [...] Assim falou e, exaltado pelo parto de uma nova vida, voltou com os olhos ao livro: lia e mudava por dentro, onde tu o vias, e sua mente se despia do mundo, como logo se tornou aparente[249].

---

[246]Cf. *Conf.* VIII, VI, 15

[247]¨Estes, vagueando, entraram em um casebre onde moravam uns servos teus *pobres em espírito*, a quem pertence *o reino dos céus*, e lá encontraram um livro, em que estava escrita a vida de Antão. Um deles começou a ler, admirou-se e inflamou-se, e lendo cogitou abraçar aquela vida e te servir, abandonando suas funções seculares. Pois pertencia aos assim chamados inspetores imperiais¨. ibid. VIII, VI, 15

[248]¨Reading permits him to reintroduce the theme of a story within a story in a internalized manner, which lets a memorized text act as a guide for behaviour¨ STOCK, B., *Augustine The Reader*, p. 108

[249]*Conf.* VIII, VI, 15.

O último relato de conversão é narrado por Agostinho, no qual, juntamente com Alípio, estão incluídos como personagens. Como nos relatos anteriores, especialmente no da conversão de Vitorino, é patente a mediação das Escrituras. No jardim de Milão, o texto bíblico realiza o desfecho do longo processo de sua conversão.

O convite do *tolle lege* [toma, lê][250], pronunciado por crianças da casa vizinha, seria interpretado por Agostinho como uma ordem divina a tomar as Escrituras e ler. Amparado no exemplo de Antão, que também havia se convertido ao ouvir o livro sagrado[251], ele toma as Escrituras e lê a primeira passagem que encontra[252]. Em seguida, Alípio continua a leitura e se apropria do texto em questão[253].

Novamente, aqui, sublinhamos a função mediadora das Escrituras. Por meia dela, ele e Alípio são interpelados a empreender sua conversão. O teor da passagem bíblica que lêem constituía um claro convite à continência, a superar as concupiscências carnais [*cupiditates*] e as fraquezas [*infirmitates*] [254] contra as quais combatiam. Tratava-se de vencer o amor desordenado, repercutido sob diversas concupiscências.

---

[250]Cf. *Conf.* VIII, XII,29

[251]¨Com efeito, ouvira sobre Antão que ele se sentiu admoestado por uma leitura do Evangelho, à qual assistiu por acaso, como se fosse dirigido a ele o que se lia: "*Vai, vende os teus bens e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me*",[251] e por tal oráculo foi imediatamente *reconduzido a ti*.¨ ibid. VIII, XII, 29

[252]¨Peguei-o, abri-o e li em silêncio o versículo sobre o qual, por primeiro, caiu meu olhar: "*Não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes, mas vesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis satisfazer os desejos da carne*".[252] Não quis ler mais, nem era preciso. Porque, logo que acabei aquela frase, foi como se uma luz de certeza derramada no meu coração dissipasse todas as trevas da dúvida¨. ibid. VIII, XII, 29

[253]¨Então fechei o livro marcando a passagem com o dedo ou com algum outro sinal e já apresentava para Alípio uma expressão apaziguada. Este, por sua vez, me revelou da maneira seguinte o que se passava nele, e que eu ignorava: pediu para ver o que lera. Mostrei, e ele foi mais adiante na leitura. Eu ignorava o que seguia, mas o texto continuava assim: "*Acolhei o fraco na fé*",[253] e, segundo me disse, ele referiu a sentença a si mesmo. Tal admoestação o convenceu sem nenhum conflito violento a se associar à minha boa resolução, a mais coerente com seus costumes, que já antes eram muito melhores do que os meus [...]¨. ibid. VIII, XII, 30

[254]Cf. ibid. VIII, XII, 30.

Deste modo, as conversões refletiam a finalidade primordial das Escrituras, isto é, aquela de exortar ao amor de Deus e ao amor do próximo. De fato, os relatos, pela mediação das Escrituras, visavam denunciar o amor desordenado [*cupiditas*] com a finalidade de instaurar a *caritas*, a *ordinata dilectio*.

Em suma, as noções de *caritas* e *cupiditas* permitiram estabelecer uma aproximação tanto com a noção de conversão como com a finalidade das Escrituras. Com respeito à primeira, observa-se que toda conversão concerne à passagem da *cupiditas* para a *caritas*. Em referência às Escrituras, constituem exortação à *caritas* geminada.

4. Natureza pública da conversão

Empreender uma leitura dos relatos de conversão à luz da *caritas e cupiditas* enseja-nos uma abordagem da natureza pública de conversão. Por um lado, quando regida pela *cupiditas*, a vontade converte um bem que deve ser universal em particular. Por outro lado, a *caritas* propaga a experiência particular de conversão, visando universalizá-la.

Em princípio, a conversão concerne à uma experiência individual que demarca o antes e o depois. De modo geral, o momento anterior é marcado pelo domínio da *cupiditas* enquanto que o posterior, pela *caritas*. Contra o risco de reduzir a conversão à uma experiência exclusivamente individual, requer que se torne pública.

O relato de Simpliciano[255] expressa a tensão entre o particular e o público na conversão de Mario Vitorino. Sua narrativa retrata a conversa que entabulou com Vitorino quando estava em Roma. Conforme progresso na leitura das Escrituras, Vitorino já se considerava cristão, ainda que não tivesse recebido o batismo nem frequentasse a igreja cristã[256].

O gracejo de Vitorino[257] suscitou interpretações que tentaram dar conta desta passagem. Para Courcelle[258] e Hadot, está em jogo a idéia de uma religião espiritual e aquela formada por paredes. Trata-se, na verdade, de uma crença estóica, retomada pelo neoplatonismo[259], segundo a qual o verdadeiro templo reside na consciência humana. Hadot adiciona razões políticas que respaldaram a decisão de Vitorino[260].

Recorrendo aos sermões de Agostinho[261], podemos abordar de dois modos a objeção de Vitorino. Conforme o destinatário de sua crítica, ele relativiza a necessidade das *parietes* ou realça sua importância. Na primeira posição se sublinha a pertença espiritual enquanto que na segunda destaca-se a pertença à instituição visível.

---

[255]Ao que parece [cf. *Conf.* VIII, I, 1], Agostinho relata sua visita a Simpliciano em único encontro. No entanto, no *De civitate Dei* dá a entender que costumava [*solebamus*] a frequentar Simpliciano. Cf. nota de rodapé 1, SOLIGNAC*, Introduction aux Confessions*, (BA 13), p. 153.

[256]¨[...] Segundo Simpliciano me contou, ele lia as Sagradas Escrituras, estudava com a maior atenção os escritos cristãos e dizia a Simpliciano, não publicamente, mas de forma mais confidencial e íntima: "Saiba que já sou cristão". Mas o outro respondia: "Não acreditarei nem te considerarei cristão, se não te vir na igreja de Cristo". Ele então rindo dizia: "Então, são as paredes que fazem os cristãos?". E repetidamente afirmava já ser cristão, e sempre Simpliciano respondia o mesmo, e sempre ele repetia a mesma derrisão das paredes¨. *Conf.* VIII, II, 4

[257]¨[...] "Então, são as paredes que fazem os cristãos?" [...]¨. *Conf.* VIII, II, 4

[258]¨Le vrai temple de Dieu n´a pas de parietes: ce n´est ni un local ni même, comme croyaient les Stoïciens, le monde entier, mais l´âme du juste¨COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, p. 390.

[259]Cf. HADOT, *MARIUS VICTORINUS. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, p. 247

[260] ¨D´une part, il se représentait le christianisme d´une manière purement spirituelle: sa boutade sur les murailles n´était pas une simple plaisanterie, mais elle avait des fondement doctrinaux très profonds. D´autre part, il aurait voulu rester fidèle au *mos maiorum*, à la tradition romaine¨ Cf. ibid. 250

[261]Cf. *Enarrationes in psalmos* 127,11 e *Sermo* 37,6.

Ao atacar os maus cristãos [¨estéreis¨], por exemplo, importava salientar mais o vínculo autêntico com Deus do que a pertença visível a uma instituição física [*parietes*]. Em contrapartida, Agostinho denuncia a insuficiência de um culto restrito à consciência humana[262]. A importância do vínculo visível [*parietes*] fundamentava-se na correspondência entre obras interiores e obras exteriores, como adiante veremos.

As *Enarrationes in Psalmos* 127,11 oferecem suporte para a defesa da pertença invisível, ou seja, aquela sem o vínculo institucional. Comentando a frase do salmo, *¨In lateribus domus tuae¨*, Agostinho associa lado [*lateribus*] não a edifício da igreja [*domus*], mas aos que estão unidos a Cristo[263]. Neste sentido, importavam menos as *parietes* e mais a união com Deus[264].

Por outro lado, o culto prestado a Deus na consciência não se bastava. No sermão 37,6, Agostinho expõe as razões pelas quais justifica a necessidade da pertença visível[265]. Trata-se de um sermão dos Provérbios, no qual focamos, aqui, a figura da mulher que trabalha a lã e o linho com suas mãos[266].

O bispo de Hipona deduz da metáfora indumentária a seguinte correspondência: a lã corresponderia [veste exterior] ao que é carnal e o linho [veste interior] ao que é espiritual[267]. Sua intenção, ao que parece, era frisar a necessidade da união entre as obras exteriores e obras interiores.

---

[262]Cf. *Sermo* 37,6.
[263] ¨Ergo latera domus sunt illi qui inhaerent Christo¨. *Enarrationes in psalmos* 127,11
[264] ¨In aliis qui non adhaerent Christo, sterilis. Sed nec illos in vinea computabo¨ibid. 127,11
[265] ¨[...] Invenis alium dicentem tibi: "Sufficit mihi in conscientia Deum colere, Deum adorare. Quid mihi opus est aut in ecclesiam ire, aut visibiliter misceri christianis?" *Sermo* 37,6
[266]Cf. ibid. 37,6
[267]Cf. ibid. 37,6

Desta forma, exemplifica que não bastaria dar esmola aos pobres sem pensar em Deus nem seria suficiente prestar um culto ao criador no seu íntimo sem, porém, aderir à comunidade visível dos cristãos [268] . Assim, haveria mútua dependência entre as obras interiores e as obras exteriores de tal forma que, no caso de Vitorino, isso implicava na pertença visível.

A tensão entre o particular e o público na conversão de Vitorino teria desfecho na sua profissão pública de fé diante de todo o povo romano [*in conspectu populi fidelis Romae*¨ e ¨*in conspectu sanctae multitudinis*¨][269]. Sua conversão, ocorrida no interior da consciência, é legitimada no domínio público. Somente nessa esfera é que ela se multiplica, edificando, pela *caritas*, o semelhante.

> [...] Pois a felicidade, quando é compartilhada entre muitos, se torna mais abundante também nos indivíduos, que animam e acaloram um a outro. Além disso, os que são conhecidos por muitos são um exemplo para a salvação de muitos e geram muitos seguidores, e por isso até os que os precederam se alegram muito por eles, porque não se alegram só por eles[270].

O caráter público da conversão dos funcionários romanos é exibido no momento de sua conversão. Com efeito, ambos testemunham e estimulam a conversão mutuamente[271]. No relato de

---

[268]Cf. *Sermo* 37,6
[269]Cf. *Conf.* VIII, II, 5
[270]ibid. VIII, IV, 9.
[271]¨[...]Com efeito, tendo lido e mudado o curso de seu coração, estremeceu um pouco, reconheceu e escolheu o melhor e, já teu, disse a seu amigo: "Eu já abandonei nossa ambição e decidi servir Deus, e começo agora, neste momento e neste lugar. Se não quiser me imitar, não te oponhas." O outro respondeu que

um, desencadeia-se a conversão do outro. Desta maneira, a experiência pessoal passa a compor um encadeamento que se efetua pela combinação entre relato e conversão.

Ademais, os *agentes* relatam sua experiência a Ponticiano e ao outro amigo[272]. Tornam pública, assim, sua conversão na medida em que propagam o relato. Em virtude do encadeamento mencionado, as noivas dos *agentes* também são influenciadas pelo relato e optam pela vida religiosa.

De modo similar, as conversões de Agostinho e de Alípio apresentam, igualmente, a natureza pública mediante propagação do relato. Na cena da conversão, ocorrida no jardim de Milão, Alípio testemunha passo a passo o desfecho final da conversão de seu amigo, Agostinho. Do mesmo modo, Agostinho atesta a conversão de Alípio. As experiências particulares tornam-se públicas pelo relato.

> [...]Este [Alípio], por sua vez, me revelou da maneira seguinte o que se passava nele, e que eu ignorava: pediu para ver o que lera. Mostrei, e ele foi mais adiante na leitura. Eu ignorava o que seguia, mas o texto continuava assim: "*Acolhei o fraco na fé*", e, segundo me disse, ele referiu a sentença a si mesmo. Tal admoestação o convenceu sem nenhum conflito violento a se associar à minha boa resolução, a mais coerente com seus costumes, que já antes eram muito melhores do que os meus. Fomos contar tudo a minha mãe: ela exultou triunfante e agradeceu a ti, que *és*

---

seguiria seu companheiro de tantas missões e tantas recompensas¨. *Conf.* VIII, VI, 15

[272] ¨Mas eles, exposta sua decisão e seu propósito, e como tal vontade tivesse surgido e se firmado, pediram que não se ofendessem, por se recusarem a acompanhá-los. Estes, mesmo sem mudar sua conduta de vida, no entanto choraram, segundo ele contou, congratularam-se piamente com eles, se recomendaram a suas orações e, arrastando seus corações pelo chão, voltaram ao Palácio, enquanto aqueles, fixando o coração ao céu, permaneceram no casebre. E ambos tinham noivas, que, ouvido o acontecido, também consagraram a ti sua virgindade¨. ibid.VIII, VI, 15

> *capaz de fazer além de tudo o que nós podemos pedir ou conceber* [...][273]

Observemos o encadeamento nos relatos. A cena do ¨*tolle lege*¨ exibe a conversão de Agostinho que é testemunhada por Alípio. Este, por sua vez, torna pública sua experiência particular, relatando-a para Agostinho[274]. Por fim, ambos relatam sua conversão a Mônica[275].

A última etapa da natureza pública da sua conversão manifesta-se no relato consignado e propagado nas *Confissões.* O relato escrito tem por objetivo interpelar a conversão do leitor, inserindo-o, igualmente, nesta cadeia de conversões. Destarte, o encadeamento entre o relato e a conversão ratifica sua natureza pública através da qual a experiência particular é universalizada.

Posto isso, fica claro entender porque a conversão decorre do relato e o relato desencadeia a conversão. A presente abordagem demonstra que toda experiência de conversão vincula-se estreitamente com sua natureza pública, cuja mediação é realizada pelo relato.

Em última análise, o fundamento da natureza pública da conversão é requerido pela *caritas*. Além de restabelecer o movimento ordenado para o criador e para as criaturas, a *caritas*

---

[273]*Conf.* VIII, XII, 30

[274][...] The immediate reaction is a disclosure of the event to another individual or individuals: In Augustine´s case, he immediately shows Alypius Romans 13,13. Likewise, after Alypius reads Romans 14,1, both he and Augustine express their resolve to Monica [...] Public profession and its effects are almost the entire point of the story of Victorinus. In a precise parallel to Augustine´s own conversion, the friends of Ponticianus tell of the effect of the reading of conversion of Antony upon themselves, first to one another (...sobrio pudore iratus sibi coniecit oculos in amicum et ait illi ..) and then to other friends (... narrato placito et proposito suo ...) Conversion is no merely an interior matter; public profession plays a central role¨. VAN FLETEREN, F., *St. Augustines´s Theory of Conversion*, in: *Collectanea Augustiniana: Augustine - second founder of the faith*, p. 71.

[275]Cf. *Conf.* VIII, XII, 30.

reclama a partilha de um dom que, por seu caráter, não pode ficar restrito a si sem o grave risco de degenerar-se em *cupiditas*.

Ainda em conexão com o tema da natureza pública, pretendemos considerar o valor dos exemplos [*exampla*] nas conversões. O livro VIII da *Confissões* é constituído, *grosso modo*, por uma coletânea de conversões que desempenha função de exemplo.

O encadeamento[276] dos relatos indica, como vimos, o propósito de oferecer um modelo de conversão. Existindo, portanto, um nexo inextricável entre o relato e a conversão, averiguamos que Agostinho imita não somente o exemplo mas também o ato de relatar conversões.

Quanto a imitação do exemplo, podemos assinalar, em linhas gerais, que, no relato de Simpliciano, Agostinho é exortado a imitar a humildade[277] da qual Vitorino se tornou modelo. Na narrativa de Ponticiano[278], os *agentes* oferecem um exemplo de continência das concupiscências da carne e da ambição do século. Tributários aos modelos anteriores, Agostinho e Alípio tornam-se exemplos de superação de múltiplas concupiscências.

Quanto a imitação do ato de relatar conversões, já mostramos, no início deste capítulo, que Agostinho se inscreve em certa tradição narrativa. No livro VIII das *Confissões,* encontramos alguns elementos comprobatórios dessa inserção, tais como o encadeamento entre relato e conversão, multiplicação de narradores para além de Agostinho, entre outros.

---

[276]¨[...] les ressemblances entre Augustin et les autres convertis ne sont donc pas fortuites. L´emboîtement de ces récits dans la récit est alors comme une réflexion au second degré sur l´enjeu de ce qu´Augustin entreprend¨. BOCHET, I., *Firmament de l´Écriture, L´Herméneutique Augustinienne*, p. 286

[277]¨[...]para me exortar à humildade de Cristo escondida aos sábios e revelada aos pequenos, relembrou o próprio Vitorino, que conheceu muito intimamente quando morou em Roma, e dele me narrou algo que não calarei¨ *Conf.* VIII, II, 3.

[278]Cf. ibid. VIII, VI, 15

Cumpre investigar, agora, a função dos exemplos nos relatos. A principio, observamos que eles servem de prova, isto é, atestam a condição de possibilidade da própria conversão[279]. Representavam, assim, a aplicação concreta da voz divina na vida do convertido[280]. Seu valor admoestatório favorecia o confronto com a vontade humana, garantindo a direção segura a ser tomada[281].

Além da função de prova, os exemplos exerciam papel exortativo. A. Kotzé já havia chamado a atenção para os valores protrépticos e parenéticos dos relatos de conversão[282]. Para ela, Agostinho teria indicado a maneira como deveria ser lida sua conversão, a saber, ¨como exemplo a ser imitado, como um texto protréptico¨[283].

Para examinar o uso agostiniano dos *exampla*, tomamos o comentário ao salmo 139[284]. Focalizando o versículo 11, ¨*Decident supra eos carbones ignis in terra, et deicies eos*¨[285], investiga-se o significado de carvões acesos [*carbones ignis*]. Um dos sentidos concerne aos próprios exemplos dos homens[286] que, antes, estavam mortos, mas reviveram, eram escuros mas se tornaram luminosos[287].

---

[279]¨C´est exactament le même rôle qu´Augustin assigne aux exempla dans le livre VIII: ils manifest que la conversion est possible et, de ce fait, ils suscitent honte de la vie passée et attrait pour la vie nouvelle; ils donnent ainsi le désir d´en faire autant, ce qui n´implique nullement une reproduction servile, mais plutôt une imitation créatrice dont la diversité des convertis est le signe¨. BOCHET, I., *Firmament de l´Écriture, L´Herméneutique Augustinienne*, p. 284.

[280]¨La singularité des exemples ouvre à l´imagination un éventail de possibles: elle joue ainsi un rôle médiateur entre l´appel divin entendu dans l´Écriture et la transformation effective de l´agir¨. BOCHET, I., *Firmament de l´Écriture, L´Herméneutique Augustinienne*, p. 284-285.

[281]¨Il n´est pas non plus fortuit qu´il y ait une série d´exemples. Le nombre des témoins, certes, peut donner confiance et lever l´hésitation quant au chemin à prendre¨ ibid. p. 285

[282]KOTZÉ, *Augustine´s Confessions, Communicative Purpose and Audience*, p. 52-84; 117-181.

[283]ibid. p. 181

[284]Cf. *Enarrationes in psalmos* 139,14

[285]Cf. ibid.139,14

[286] ¨[...]et exempla hominum qui mortui erant et revixerunt, et nigri erant, et fulgentes effecti sunt¨. ibid.139,14

[287]ibid. 139,14

A partir das características físicas do carvão, estabelece-se uma analogia. Em virtude de sua cor escura, o carvão é associado às trevas[288]. A chama que acende o carvão apagado é identificada, na analogia, com a *caritas*[289]. Deste modo, a chama da caridade [*flamma caritatis*] é responsável por efetuar a transição das trevas para a luz e da morte para a vida.

Em concordância com a analogia, os carvões apagados, que foram acesos, representam os exemplos daqueles que se converteram de uma condição pior para outra melhor. A título de exemplo, mencionamos o ébrio que ficou sóbrio, o adúltero que se tornou casto e o ladrão que passou a liberal[290]. A passagem de um estado anterior, dominado pela *cupiditas,* para outro posterior, regido pela *caritas,* constitui o elemento comum.

Em se tratando de exemplos, o mais emblemático, sem dúvida, é o do apóstolo Paulo. Sua conversão exibe claramente a passagem para uma condição completamente avessa daquela que vivia ou, para fazer jus a analogia, de carvão apagado para o aceso[291].

Para salientar, ainda, a importância da imitação e do exemplo, recorremos ao comentário do salmo 39[292]. Ingressar na igreja significa participar de uma ordem [*ordo*] cuja dinâmica é estabelecida pela imitação. No seu interior, há aqueles que precedem e outros que

---

[288]¨Carbones enim tenebrae sunt; color indicat. Sed cum ad eos accesserit flamma caritatis, et ex mortuis revixerint, audiant ab Apostolo: *Fuistis enim aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino*¨ ibid. 139,14

[289]¨Le feu de la charité qui les brûle désormais commence à brûler les autres, c´est-à-dire suscite leur conversion¨ BOCHET, I., *Firmament de l´Écriture, L´Herméneutique Augustinienne*, p. 284.

[290]¨Attendimus carbones illos. Qui erat heri ebriosus, hodie sobrius est; qui erat heri adulter, hodie castus est; qui erat heri raptor, hodie largitor: omnes isti carbones ignis sunt¨. *Enarrationes in psalmos* 139,14

[291]¨[...]qualis carbo erat Apostolus, qui prius fuit persecutor et blasphemus et iniuriosus , niger et exstinctus; misericordiam vero consecutus, accensus est de coelo: vox Christi accendit illum; periit in eo tota nigritudo, coepit fervens spiritu quo accendebatur, accendere¨ ibid. 139,14.

[292]Cf. ibid. 39,6

seguem[293] de tal forma que os primeiros são exemplos para os segundos imitarem[294].

Destarte, nesta ordem eclesial manifesta-se um encadeamento, no qual o anterior desempenha papel de exemplo e o posterior, de imitação. No entanto, tal encadeamento possui princípio causal que remonta, em última análise, a Cristo[295]. Portanto, a ordem que engendra o encadeamento entre o exemplo e a imitação, o anterior e o posterior, é inaugurada pelo modelo primordial que é Cristo.

No interior dessa ordem, aqueles que precedem como exemplo, imitam, na verdade, Cristo. Neste sentido, o exemplo do apóstolo Paulo corrobora o princípio causal dessa ordem. Ao propor-se como exemplo à imitação, o apóstolo se diz imitador de Cristo[296]. Torna-se modelo, porque segue o autêntico exemplo do mestre.

Por fim, acrescenta-se a justificativa em favor da imitação dos exemplos. Aqueles que imitam os que precedem não se enganam, porque não depositam a esperança neles, mas no exemplo inaugural, a saber, Cristo[297]. É nele que todo exemplo se fundamenta e garante sua autenticidade para aqueles que o sucedem.

Além disso, a imitação daqueles que precedem fundamenta-se no temor de tomar o caminho iníquo, dado que eles se dirigem com

---

[293] ¨Etenim in Ecclesia iste ordo est: alii praecedunt, alii sequuntur: et qui praecedunt, exemplo se praebent sequentibus; et qui sequuntur, imitantur praecedentes¨. *Enarrationes in Psalmos* 39, 6.

[294] ¨Entrer dans l´Église, c´est alors nécessairement avoir devant soi quelqu´un à imiter, c´est prendre place dans un ordre où les uns précèdent, les autres suivent: ceux qui précédent s´offrent en exemple à ceux qui suivent et ceux qui suivent imitent ceux que précèdent¨. BOCHET, I., *Firmament de l´Écriture, L´Herméneutique Augustinienne*, p. 285

[295] ¨Sed et illi qui se exemplo praebent sequentibus, numquid neminem sequuntur? Si neminem sequuntur, errabunt. Sequuntur ergo et illi aliquem, ipsum Christum¨ *Enarrationes in Psalmos* 39, 6.

[296] ¨Et cernitis ordinatos gradus per Paulum apostolum dicentem: *Imitatores mei estote, sicut et ego Christi¨.* ibid. 39, 6

[297] ¨Quid ergo debent illi qui sequuntur? *Videbunt iusti, et timebunt, et sperabunt in Dominum*: non in eos a quibus praeceduntur: sed attendendo praecedentes se, sequuntur quidem et imitantur, sed quia cogitant a quo acceperint illi ut praecedant, et in eum sperant¨. ibid. 39,6

segurança para o caminho reto[298]. Afinal de contas, convém aos incertos sobre o caminho confiar naqueles que já o percorreram, seguindo o seu exemplo de optarem pela via reta[299].

O exemplo daqueles que precedem permite ao que imita discernir o caminho seguro do que é perigoso[300]. Deste modo, a imitação do bom exemplo não constitui uma tarefa meramente passiva, exercida sem reflexão. Na verdade, o exemplo oferece um parâmetro de discernimento de tal forma que a imitação se baseia em uma avaliação prévia do seu valor.

---

[298] ¨Quomodo sequuntur? *Videbunt iusti, et timebunt.* Videbunt, et timebunt sequi vias malas, cum vident quosque meliores iam elegisse vias bonas¨. *Enarrationes in Psalmos* 39,6

[299] ¨[...] et dicunt in animo suo, quemadmodum solent dicere viatores, attendentes alios cum praesumptione ambulantes in via, ipsi adhuc incerti viae, et quasi fluctuantes qua eant, dicunt sibi: Non frustra illi hac eunt, quando illo eunt quo nos ire volumus; et quare cum magna fiducia hac eunt, nisi quia illac ire perniciosum est?¨. ibid. 39,6.

[300] ibid. 39,6

III. Conversão e vontade a partir das noções de *caritas* e *cupiditas*

O livro VIII das *Confissões* ficou notabilizado não somente por conta do relato da conversão de santo Agostinho, mas também pelas suas reflexões mais aquilatadas acerca da vontade humana. O confronto com os relatos de Simpliciano e Ponticiano propiciaram o exame de sua vontade, identificando na cisão o peso que onerava sua decisão final. Além disso, uma vontade agrilhoada a si própria requeria libertação, a qual ela mesma não era capaz de lhe outorgar.

As multifacetadas leituras que a conversão de Agostinho veio recebendo ao longo de pouco mais de um século[301] proporcionaram o aprofundamento deste acontecimento nos mais diversos aspectos, tais como históricos, literários, psicológicos entre outros. Nossa proposta de leitura não visa retomar, muito menos solucionar, as grandes aporias que o livro gerou. Pretendemos abordar, neste capítulo, as reflexões acerca da vontade humana, inseridas no quadro dos relatos de conversão, tendo como chave de leitura as noções de *caritas* e *cupiditas*.

Acreditamos que a conversão reside no restabelecimento da *ordinata dilectio*. Com efeito, o estado anterior à conversão é caracterizado por uma inversão da ordem dos amores. *Grosso modo*, há uma hierarquia de amores de acordo com a posição que cada ser ocupa na hierarquia ontológica. Quanto maior a dignidade do ser em questão, maior deve ser o amor dirigido para ele.

---

[301]Tomando como referência a data [1888] de publicação da obra de Harnack, A., *Monastiscism: its ideals and his history and the Confessions of St. Augustine* e Boisser, G., La *conversion de Sain Augustin*, a partir das quais a querela em torno da conversão de Agostinho se iniciou.

Quando a vontade humana inverte a ordem dos amores de modo que os seres inferiores são amados em si mesmos sem serem referidos ao ser superior, único digno de ser amado como fim, instaura-se uma desordem [*inordinatio*], cuja cisão da vontade é o reflexo desta inversão no homem.

Estruturamos o presente capítulo conforme reflexão progressiva sobre a vontade humana realizada por Agostinho no livro VIII das *Confissões* intercalada aos relatos de conversão. A perversão da vontade acabou por agrilhoar a vontade a si mesma, acarretando uma cisão. A vontade cindida denunciaria a perda da unidade interior, revelando uma identidade comprometida, fraturada e que, em última análise, remontaria à uma vontade cindida enquanto doença [*aegrotus*] da alma.

De fato, o movimento de aversão à ordem estabelecida pelo criador encerraria a vontade humana numa cadeia [*catena*], aprisionando-a a si mesma. Procuraremos mostrar no primeiro subcapítulo,¨vontade encadeada¨, que a vontade pervertida, seguida de toda cadeia viciosa, corresponde à inversão da *ordinata dilectio*, do par *uti frui*, e da primazia da *cupiditas* sobre a *caritas*. Trata-se, com efeito, de abordar as consequências da perversão da *ordinata dilectio*. A vontade que se furta à ordem do amor, subverte sua capacidade de elevação a Deus e tolhe de si mesma a liberdade que tanto buscava.

Querendo ser tão livre, a vontade, paradoxalmente, acabou por agrilhoar-se de tal forma que, no seu exercício, constata uma desordem autoinfligida, a saber, a dissociação entre querer e poder. Assim, explicitaremos que, quando a vontade rompe a *ordinata dilectio,* ela se insurge contra si.

A subversão da ordem do amor resulta também na perda da unidade interior, mais precisamente, na cisão da vontade. Duas vontades opostas que, em tese, podem corresponder também a dois

amores opostos, *caritas* e *cupiditas*. À *caritas*, corresponderia a vontade nova que, por seu turno, era caracterizada pela fruição [frui] de Deus. À *cupiditas*, corresponderia a vontade antiga, presa ao hábito, e que opera uma inversão, isto é, frui do que deve usar e usa do que deve fruir. Trataremos desse aspecto no segundo subcapítulo, na cisão da vontade.

Deste modo, na cisão da vontade é possível identificar duas vontades. Uma que aspira exercer-se como *caritas* e outra que se exercita como *cupiditas.* A cisão da vontade expressa não somente uma fratura interior, mas também manifesta uma rixa entre *caritas* e *cupiditas*.

Além disso, como adiante explicitaremos, o modo agostiniano de conceber a divisão interior no homem refutará, definitivamente, a maneira como os maniqueus explicavam a cisão interior, a saber, em termos de divisão da alma.

As reflexões sobre a cisão da vontade levaram o Bispo de Hipona ao vértice da refutação maniqueísta acerca da doutrina das duas almas. É fato que, após sua conversão ao cristianismo, Agostinho envidou todo o esforço para invalidar as teses maniqueístas que outrora professara. De modo especial, a doutrina maniqueísta das duas almas estará sob sua mira. A contestação dessa doutrina terá início com o *De duabus animabus* e alcançará seu desfecho no livro VIII das *Confissões,* especialmente[302].

Para salvaguardar a identidade do sujeito volitivo e sua unidade anímica, requeria rechaçar a tese das duas almas [duas naturezas], segundo a qual haveria no ser humano o embate de duas almas,

---

[302]Cf. *Conf.* VIII, X, 22-24.¨Augustine interrupts the account of his conversion to write Confessions VIII, X, 22-24 against any possible Manichean interpretation of his notion of the conflict of the will with itself. It is unwarranted and erroneous, he claims, to infer from this notion of the two wills, ¨two natures of two minds, one good and the other evil¨, as the Manicheans do¨. STARK, J. C., *The Dynamics of the Will in Augustine´s Conversion in: Collectanea Augustiniana. Augustine: Second Founder of the Faith*, p. 54

sendo uma boa e outra má. Em última análise, o conflito das duas almas era o reflexo de uma luta eterna entre o Princípio das Trevas [que teria originado a matéria, o corpo] e o Princípio da Luz [de onde provém a alma, princípio espiritual], projetados para o interior do homem.

A cisão da vontade opera uma fratura na identidade do homem. Numa série causal, iniciada com a perversão da vontade, ou se preferirmos, com a perversão da *ordinata dilectio*, a cisão da vontade e a identidade fraturada são efeitos comuns da transgressão da ordem estabelecida por Deus.

O resultado de uma vontade que decidiu romper com a ordem é verificado numa identidade esfacelada, tornando-se irreconhecível para si mesma. Como vimos, os relatos de conversão exerceram papel de interpelar o leitor/ouvinte através do exemplo. Entretanto, o conhecimento de si não seria fornecido pelos *exampla*.

Voltar-se para si constituía condição para sanar a identidade fraturada. Se do rompimento da *ordinata dilectio* advieram a cisão da vontade e a fratura na identidade, então é no restabelecimento da ordem dos amores que elas serão sanadas. Esses e outros pontos serão abordados no terceiro subcapítulo, ¨Identidade fraturada¨.

Por fim, explanaremos no quarto subcapítulo, ¨Condição cindida da vontade: doença da alma¨ que a cisão da vontade compromete radicalmente o seu exercício. A divisão e a condição indômita da vontade levariam Agostinho a denominá-la de *monstrum*.

Entre os comandos da vontade e a execução do corpo não haveria discrepância. Contudo, em se tratando da vontade em relação a si mesma, notar-se-ia a rebeldia contra os próprios comandos. Ao final, a condição da vontade que em parte quer [*velle*] e em parte não quer [*nolle*] é denominada de doença [*aegrotus*] da alma.

Como afirmamos acima, o rompimento da *ordinata dilectio* provocou a desordem interior, repercutida sobretudo na vontade humana. Seu estado doentio refletia em um exercício anômalo. Deste modo, a cura para a doença do espírito consistia em restabelecer a *ordinata dilectio*, isto é, no exercício da *caritas* enquanto *frui* [frui] das coisas que devem ser fruídas e usa [*uti*] aquelas que devem ser usadas.

1. Vontade encadeada

No princípio do livro VIII das *Confissões*, Agostinho afirma que narrará sua conversão em termos de libertação[303]. A utilização da metáfora do escravo intencionará retratar a real condição da sua vontade que, paradoxalmente, encontra-se agrilhoada a si mesma.

Com categorias pertinentes ao domínio da escravidão, Agostinho assinala que o ¨ferro¨, ao qual estava preso, provinha não de outrem [*ligatus non ferro alieno*[304]], mas de uma vontade férrea [*sed mea ferrea voluntate*[305]]. Mesmo lançado na multiplicidade das coisas exteriores, ele constata que o problema estava situado no interior da vontade humana. Surpreendentemente, o que agrilhoava Agostinho não era exatamente a multiplicidade do mundo sensível mas sua própria vontade.

Assim, lançado na interioridade o cerne do seu problema, Agostinho se distancia radicalmente de toda explicação, seja platônica ou maniqueísta, que identifica o conflito no dualismo

---

[303]Cf. *Conf.* VIII, I, 1
[304]Cf. ibid. VIII, V,10
[305]Cf. ibid. VIII, V,10

exterior-interior, alma-corpo. Ao contrário, como explicitaremos melhor adiante, é justamente na vontade humana que Agostinho situará o conflito no qual está enredado.

O autoaprisionamento da vontade é descrito, imageticamente, como uma cadeia formada por diferentes elos. Cada elo estava estreitamente ligado um ao outro, formando uma cadeia. Tal imagem representa a condição da vontade que, no afã de ser livre, acabou por se tornar escrava de si mesma. Cada elo da cadeia simbolizava uma série causal de consequências, exprimindo o progressivo agrilhoamento da vontade humana. No princípio desta série causal está o movimento de perversão efetuado pela vontade livre:

> Por certo, da vontade pervertida nasce a libido, e quando se obedece à libido, nasce o hábito, e quando não se resiste ao hábito, nasce a necessidade. Por todos eles, como anéis entrelaçados – por isso falo em corrente – uma dura escravidão me mantinha prisioneiro[306].

A vontade perversa [*voluntas perversa* [307]] representa o primeiro elo da cadeia que aprisiona a vontade humana. De fato, a vontade que se furtou ao movimento natural para o qual havia sido criada, merece a denominação de pervertida. Legado do pecado original, a vontade perversa só é compreendida no quadro mais amplo da criação e da condição infralapsária. Dotado de uma orientação natural para o criador, o ser humano preferiu as criaturas a ele, pervertendo, assim, seu movimento.

---

[306]Cf. *Conf.* VIII, V, 10
[307]Cf. ibid. VIII, V, 10

A procedência divina de todo o criado estabelece não somente uma relação de proveniência, mas confere também uma orientação de retorno que, no caso da criatura racional, é efetuado pela vontade livre.

O pecado adâmico suprimiu o movimento de aproximação ao Criador e estabeleceu o movimento em direção às criaturas: a aversão [*aversio]* a Deus e a conversão [*conversio*] às criaturas tornou-se o movimento sintomático da queda. A aversão encontra na sinonímia perversão a mudança radical de movimento e alheamento ao criador.

Esse duplo movimento, *aversio-conversio*, revela, respectivamente, a dramática recusa do movimento natural em direção ao criador e a reordenação desse movimento para Ele. Dito de outra forma, conversão coincide com a via da aversão, só que no sentido natural e estabelecido pelo criador. Da unidade fundamental de Deus origina-se a alteridade das criaturas que deve percorrer o trajeto de retorno para a unidade divina.

No exórdio das *Confissões*[308], o *cor inquietum* revela uma dinâmica peculiar à natureza do ser humano. Criados [*Fecisti nos]* e já orientados para Deus [*ad te*], possuímos uma inquietude que nos impulsiona a buscar o repouso no Criador [*donec requiescat in te*][309]. A inquietude se apresenta com uma ambivalência particular: ora revela esse ordenamento radical ao Criador, funcionando como mola propulsora, ora reflete a cisão da vontade, da qual é sintoma.

Na questão 30 das *De Diversibus Quaestionibus octaginta tribus,* a perversão é identificada com a inversão do par *uti frui*[310]: frui daquilo que dever usar e usa aquilo que deve fruir. Segundo o

---

[308]Cf. *Conf.* I, I, 1

[309]ABBUD, Cristiane Negreiros, *Memória e esquecimento no livro X das Confissões de Agostinho, p. 23-24*

[310]¨Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle atque utendis frui [...]¨. Cf. *De Diversis Quaestionibus octaginta tribus* , q. 30

esquema já cristalizado no *De Doctrina Christiana*, as coisas úteis que, de modo geral, abrangem toda criação, são amadas em referência a Deus, único a ser fruído, isto é, amado por causa dele mesmo. Na inversão, a criação torna-se fim do amor humano e perverte a direção natural para qual deveria se encaminhar.

Prosseguindo, a sequência da cadeia mostra que da vontade perversa resulta a *libido*[311]. Partindo da definição conferida no *De mendacio*[312], *libido* remete à alma, designando um *appetitus* [desejo, impulso] do espírito. Esse desejo é caracterizado por conferir primazia aos bens temporais em detrimento dos bens eternos.

Essa definição conserva, como pano de fundo, o esquema neoplatônico do temporal-eterno, no qual os bens temporais devem ser preteridos em prol dos eternos. Na *libido* deparamo-nos, portanto, com uma inversão, a saber, os *temporalia* são antepostos aos *aeterna*. A cisão da vontade é resultado da inversão do par *uti-frui,*

---

[311]Conceito chave em Agostinho, sobretudo na definição de mal, porquanto constitui o elemento intrínseco que torna o ato mal enquanto tal: Cf. *De libero arbitrio* I. *Libido* não significa, exclusivamente, ¨paixão¨ como geralmente encontramos nas traduções vernáculas. Esta última está dotada de significado menos determinado, pois depende da orientação da vontade para receber sua qualificação moral. Assim, uma boa ou má paixão corresponderiam, respectivamente, à uma *bona ou mala voluntas.* Cf. *De civitate Dei* XIV. Proveniente da literatura latina, *libido* tem conotação mais ampla do que aquela de *libido sexualis*, particularmente difundida a partir da controvérsia com Juliano de Eclano. Em *De Civitate Dei* XIV, 15 observamos como Agostinho se apropria do uso ciceroniano de *libido* aplicando à uma gama variada de pecados, tais como *libido ulciscendi* (ira), *libido habendi pecuniam* (avareza) entre outros. Em sentido lato, *libido* abarca, de certo do modo, todas as *cupiditates,* e só num sentido muito estrito possui conotação sexual. Remetemo-nos aos valiosos artigos que abordaram com admirável competência este tema: BONNER, G. *Libido and Concuspicentia in St. Augustine*. in: God´s Decree ad Man´s Destiny. Studies on the Thought of Augustine of Hippo (Collected studies series). London: Variorum Reprints, 1987, p. 303-314; SOLIGNAC, A. *Libido et consuetudo d´aprés Augustin*. in: Notes complementaires 3, (Bibliotèque Augustinienne 14)p. 537-542.; CIPRIANI, N. *Libido*. in: *Augustinus-lexikon*, p.981-985. Preferimos conservar *libido* na sua forma latina a fim de não favorecer uma acepção em detrimento de outras e também pela dificuldade de encontrar o correspondente vernáculo que contemple o contexto no qual está inserida. Na controvérsia pelagiana, por exemplo, a conotação sexual de *libido* é preponderante e intercambiável com *concupiscentia carnalis*.

[312]¨[...]appetitus animi quo aeternis bonis quaelibet temporalia praeponuntur¨. *De mendacio* 7, 10

cujo rompimento da ordem reflete nela própria. Destarte, a inversão se opera pela vontade redefinindo a finalidade do amor para os bens temporais.

Na tentativa de definir a natureza de uma ação má, Agostinho chega a *libido*[313]. Examinando, no *De libero arbitrio*, as três más ações [*malefacta*], a saber, adultério, homicídio e sacrilégio, ele desqualifica os argumentos baseados na autoridade da lei ou em circunstâncias exteriores para identificar na interioridade o âmago do mal que o homem pode praticar exteriormente[314].

No caso do adultério, há um mal intrínseco que torna a ação má enquanto tal, ainda que não se concretize por ato exterior[315]. O que confere ao ato mal maldade intrínseca, ainda que apenas consentido interiormente, é a *libido*. Enquanto desejo desordenado, ela está circunscrita na interioridade do ser humano, podendo tornar-se ato exterior ou não.

> [...] se não for dada a alguém a possibilidade de se deitar com a mulher do outro e, no entanto, se fosse evidente, por algum outro modo, que o desejava fazer - e, se tivesse tido a oportunidade, tê-lo-ia feito - não será, por isso, menos réu, do que se fosse surpreendido em tal ato[316].

---

[313]Cf. *De libero arbitrio* I, IV, 10
[314]Cf. Ibid. I, III, 6-IV, 10
[315]Alfaric acredita que Agostinho teria se inspirado na passagem de Mt 5,28 para assinalar o caráter interior do desejo desordenado. Cf. apud MADEC, G. in: Bibliotèque Augustinienne 6, nota 14, p. 203
[316]*De libero arbitrio* I, III, 8

No *De libero arbitrio*, é estabelecida relação de sinonímia entre *libido* e *cupiditas*[317] para expressar um desejo desonesto, reprovável [*inprobanda cupiditate*[318]] e ainda um desejo culpável *[culpabilis cupiditas*[319]], sendo definida como o ¨[...] amor daquelas coisas que alguém pode perder contra sua vontade¨[320]. Segundo Solignac, essa definição é eco de uma formulação estóica[321].

Agostinho e Evódio chegam a essa definição após a discussão sobre o homicídio. Sucintamente, ele contrapõe a noção de medo a de *cupiditas* - e por consequência de *libido* - pois no primeiro foge-se do objeto temido enquanto que no segundo dirige-se para o objeto cobiçado[322]. A questão repousava na seguinte situação: se um escravo matasse seu senhor por medo de sofrer algum castigo, cometeria mal?

Sem refazer todo o movimento da discussão, Agostinho demonstra que tanto os homens bons quanto os maus querem se ver livres do medo, porém o evitam por diferentes razões[323]. Para se libertar do medo, os bons evitam o amor às coisas que não podem ser possuídas sem o perigo de perdê-las[324]. Os maus, ao contrário, para fruir [*frui*] das coisas que podem ser perdidas[325].

De certo modo, a noção de *libido* guarda traços dessa discussão na qual se define o elemento essencial do mal. De modo geral, o que pode ser perdido contra a própria vontade [*invitus*] está circunscrito nos bens temporais. Ao passo que, aquilo que não pode ser perdido

---

[317]¨Scisne etiam istam libidinem alio nomine cupiditatem vocari¨ *De libero arbitrio* I, IV, 9;
[318]Cf. ibid. I, IV, 10
[319]Cf. ibid. I, IV, 10
[320]¨[...]earum rerum amorem, quas potest quisque invitus amittere¨. ibid. I, IV, 10
[321] Cf.SOLIGNAC, A. *Libido et consuetudo d´aprés Augustin*. in: Notes complementaires 3, (Bibliotèque Augustinienne 14), p. 537
[322]Cf. *De Libero arbitrio* I, IV, 9-10
[323]Cf. ibid. I, IV, 10
[324]Cf. ibid. I, IV, 10
[325]Cf. ibid. I, IV, 10

contra a própria vontade está abarcado nos bens eternos. Sob essa perspectiva, é possível detectar algumas semelhanças na definição de *libido* tanto no *De mendacio* quanto no *De libero arbitrio.*

A posse dos bens temporais em detrimento dos eternos estaria fadado à efemeridade e ao medo de perdê-los. Só haveria segurança e ausência de medo na posse de bens que não oferecesse risco de perda contra a própria vontade. A *cupiditas* [*libido]* projetaria o ser humano para aqueles bens temporais, inseguros e efêmeros, enquanto que a *caritas* o lançaria para os bens eternos, seguros e perenes.

Nas *Confissões*, *libido* possui uso pejorativo e relacionado aos desejos sexuais, conforme algumas passagens[326]. Na efervescência da sua mocidade, Agostinho descreve o efeito dominador da *libido* sobre sua vontade[327] como tribulação da carne. Seu desejo de fruir os corpos[328] o lançaria no *¨tartaro libidinis¨*[329], apesar de ter lido o conselho do apóstolo Paulo, segundo o qual seria melhor não ter esposa, o que faria Agostinho lamentar por não ter ponderado devidamente[330].

De certo modo, é possível aplicarmos todos esses sentidos de *libido* aos relatos de conversão. No prólogo do livro VIII, Agostinho atesta sua dificuldade em abraçar a continência. Com efeito, a *libido sexualis* constituía grande obstáculo para Agostinho no seu processo de conversão.

Além disso, o desejo de honras e o amor ao dinheiro, apesar de arrefecidos, eram expressão da *libido* enquanto orientação para os bens temporais. Para nossos propósitos, convém sublinhar o caráter

---

[326]Cf. *Conf.* II, II, 2-4 e *Conf.* III, I, 1; II, 3: período em que narra sua adolescência e juventude.
[327]*¨caligine libidinis¨* Cf. ibid. II, II, 2
[328]Cf. ibid. III, I, 1
[329]Cf. ibid. III, I, 1
[330]Cf. ibid. II, II, 3

desordenado da *libido*, isto é, seu rompimento com a ordem que, segundo acreditamos, encontra-se preservada na *ordinata dilectio*.

Com efeito, ao se dirigir aos bens temporais com intuito de fruí-los ao invés de usá-los, a *libido* opera igualmente uma inversão, comprometendo a orientação natural para o criador e o exercício da sua vontade.

> Pois a característica principal da *libido* é esta desordem radical que, no homem submisso à lei do pecado, subtrai-o do reino da razão para lhe conferir uma *autonomia própria*: a *libido* dispõe no homem de um *arbitrium* em revolta contra o *arbitrium voluntatis*[331]

Conforme sequência da cadeia, observamos que, quando a vontade se torna escrava [*servitur*[332]] da *libido*, instaura-se o hábito [*consuetudo* [333]]. O hábito põe em relevo a dinâmica de enfraquecimento da própria vontade que, paradoxalmente, é responsável e vítima dele. Na *consuetudo* [hábito], o homem ratifica pessoalmente sua concupiscência[334]. Em princípio, *consuetudo* tem

---

[331]¨Car la caractéristique principale de la libido est ce dérèglement radical qui, dans l´homme soumis à la loi du péché, la soustrait au régne de la raison pou lui conférer une *autonomie prope*: la *libido* jouit dans l´homme d´un *arbitrium* en révolte contre l´*arbitrium uoluntatis*¨. SOLIGNAC, A. *Libido et consuetudo d´aprés Augustin*. in: Notes complementaires 3, (Bibliotèque Augustinienne 14), p. 539.

[332]Cf. *Conf.* VIII, V,10

[333] Cf. ibid. VIII, V, 10 - 12; Sobre *consuetudo* ver: SOLIGNAC, A. *Libido et consuetudo d´aprés Augustin*. in: Notes complementaires 3, (Bibliotèque Augustinienne 14), p. 541-542. JOLIVET, R. e JOURJON, M., *Habitude et nécessité*. in: Notes complementaires 14 (Bibliotèque Augustinienne 17), p. 770;FITZGERALD, A., *Habit (Consuetudo),* in: Augustine Through the ages, an encyclopedia, general editor Allan D. Fitzgerald, p. 409-411.

[334] Cf. SOLIGNAC, A. *Libido et consuetudo d´aprés Augustin*. in: Notes complementaires 3, (Bibliotèque Augustinienne 14), p. 541.

conotação pejorativa e assinala a repetição de um ato mal[335] que, levado a efeito, acaba por se tornar uma ¨segunda natureza¨[336], conforme definição clássica.

Agostinho opõe *consuetudo mala* à *consuetudo bona*, particularmente quando o espírito obtém o domínio dos hábitos carnais[337]. No esquema da vontade cindida, a *consuetudo* robustece a vontade antiga e carnal que se converte para as realidades terrenas com intuito de fruí-las[338]. Fortalecendo a *mala voluntas*, a *consuetudo* dificulta e impede que a *bona voluntas* predomine.

Destarte, a vontade que, livremente, se voltou para os bens inferiores, é afligida pela opressão da *consuetudo*. Assim, o hábito revela o castigo de uma vontade livre. Exercendo poder tirânico sobre ela, a *consuetudo* a agrilhoa à sua contravontade[339], comprometendo a orientação para uma autêntica liberdade.

Assim, a *consuetudo* exprime a condição da vontade livre que se encaminhou para onde, na verdade, não quereria ir[340]. Com efeito, querendo [*volens*], chegou aonde não quereria [*nollem perveneram*[341]] ir, reconhece Agostinho. Embora, agora, vítima de sua contravontade, a *consuetudo* é fruto do uso livre da vontade humana.

A pena é justa porque fruto da vontade livre[342]. Deste modo, a *consuetudo* legitima, a título de castigo, uma escolha voluntária. Livremente agrilhoou-se no mal, doravante sofre a opressão do

---

[335] FITZGERALD, A., *Habit (Consuetudo).*in: Augustine Through the ages, an encyclopedia, general editor Allan D. Fitzgerald, p. 410.
[336]¨Non enim frustra consuetudo quasi secunda et quase afabricata natura dicitur¨ De musica VI, VII, 19 apud BOCHET, I. in: Bibliotèque Augustinienne 11/2 , nota 72, p. 108
[337]¨Id ergo agit spiritus in domanda carne, ut solvat malae consuetudinis quasi pacta peruersa et fiat pax consuetudinis bonae¨ *De Doctrina Christiana* I, XXIV, 25
[338]Cf. *Conf.* VIII, V, 10.
[339]Cf. ibid. VIII, V, 11
[340]Cf. ibid. VIII, V, 11
[341]Cf. ibid. VIII, V, 11
[342]Cf. ibid. VIII, V, 11

hábito. Com efeito, a escolha voluntária do mal teve como consequência a perda da liberdade, encerrando a vontade em um ciclo recorrente da sua contravontade.

A vontade humana provoca e sofre, simultaneamente, seu ¨autoenfraquecimento¨[343]. Na medida em que deseja livremente o mal, a vontade enfraquece seu querer, refletindo na capacidade de se elevar para os bens superiores. Conforme já expresso, tal condição é pena justa porque provocada por vontade livre.

> [...]E a lei do pecado é a violência do hábito, que arrasta e ata a alma ainda que ela não queira, e no entanto mereça, porque se entregou a ela voluntariamente. *Infeliz de mim, quem me libertará deste corpo de morte*, senão *tua graça por Jesus Cristo nosso Senhor?*[344]

A violência da *consuetudo* evidencia ainda mais a impotência da vontade em se libertar dessa condição confiada às próprias forças. Foi capaz de se agrilhoar nessa cadeia, no entanto é incapaz de se libertar dela. Assim, é forçoso recorrer a um libertador, identificado com o mediador, Jesus Cristo[345]. A cadeia, engendrada pela vontade livre, só pode ser rompida com o concurso da ajuda divina.

Se antes Agostinho se apoiava em velhas escusas, baseadas em incertezas intelectuais, para procrastinar sua conversão[346], agora

---

[343]A propósito dessa expressão e do desenvolvimento dessa idéia, ver KOCH, I. *L´autoaiflaibissement de la volonté chez Augustin.* in: *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi doctrines antiques, perspectives contemporaines. Rennes:* Presses Universitaires de Rennes, 2009, p.163-175
[344]*Conf.* VIII, V, 12
[345]Cf. ibid. VIII, V, 12
[346]Cf. ibid. VIII, V, 11

a justifica pela força da *consuetudo*. Não dá o passo decisivo para a transformação de sua vida porque está impedido por uma vontade encadeada, da qual ele mesmo é responsável. Embora tivesse removido os obstáculos teóricos à sua conversão, restavam ainda os escolhos morais.

Por fim, o último elo no qual a vontade humana estava encadeada era a *necessitas*[347] [necessidade]. Uma vez não resistida a *consuetudo*, engendrou-se a necessidade. A condição paradoxal de uma vontade que se orienta necessariamente para o pecado parece por em cheque seu livre-arbítrio. Se possui essa necessidade, como ainda poderia ser livre?[348]. O fato é que a vontade livre se volta para o mal e nele, tragicamente, se prende.

A *necessitas* não estaria em contraposição à vontade livre, primeiramente porque esta é livre para exercer seu querer, seja para o bem seja para o mal. Em segundo lugar, porque a necessidade caracteriza a condição de uma vontade que sofre as consequências de seu mau exercício[349]. Similarmente à *consuetudo*, a necessidade expressa o castigo justo de uma ação livre, que mais sofre as consequências do mal praticado do que o executa com vontade livre.

A cisão da vontade responde à essa condição paradoxal de querer sua contravontade[350]. Sendo livre, a vontade quer o que não quer querer. A cadeia ¨viciosa¨, na qual ela está presa, expressa, simultaneamente, uma vontade livre que, querendo o que realmente não quereria, agrilhoa-se na necessidade de praticar o mal para o qual livremente se encaminhou.

A condição da vontade humana na etapa intermediária desta *peregrinatio* terrestre é paradoxalmente um *non posse non peccare*

---

[347]Cf. *Conf.* VIII, V,10
[348]Cf. BRACHTENDORF, J., *Confissões de Agostinho*, p. 171-173
[349]Cf. *Conf.* p. 173
[350]Cf. ibid. p. 172

[Não poder não pecar]. Se antes do pecado adâmico, a vontade gozava da possibilidade de não pecar [*posse non peccare*[351]], sua condição atual é radicalmente assimétrica ao seu futuro, quando não haverá nem a possibilidade de pecar da primeira condição, antes da queda, nem a ¨necessidade¨ da condição presente. Antes, gozará de completa impossibilidade de pecar [*non posse peccare*[352]].

A situação atual da vontade é sintoma da queda adâmica. De fato, ao pecar, Adão renunciou a possibilidade que tinha de não pecar. Na condição decaída, tal possibilidade foi transformada em não possibilidade de não pecar de tal modo que sua única saída consista em requerer o auxílio divino.

> O homem caído é, portanto, livre e preso ao mesmo tempo.Ele quer o mal com vontade livre, mas sem possuir liberdade de não querer o mal. Sem dúvida, ele tem o poder de disposição sobre as aspirações da vontade, mas lhe falta o poder que seria necessário para se determinar a si mesmo para o bem. O homem peca necessariamente, pois está vinculado a uma *voluntas* perversa, que dirige as *voluntates* livremente ao mal[353].

A imputabilidade da vontade humana se fundamenta no seu movimento voluntário[354]. Com feito, se o movimento natural fosse necessariamente para o mal, o castigo seria injusto.

---

[351]¨Sicut enim prima immortalitas fuit, quam peccando Adam perdidit, posse non mori, novissima erit non posse mori: ita primum liberum arbitrium posse non peccare, novissimum non posse peccare¨. *De civitate Dei* XXII, 30, 3
[352]Cf. *De civitate Dei* XXII, 30,4
[353]Cf. BRACHTENDORF, J., *Confissões de Agostinho*, p. 173
[354]Cf. *De libero arbitrio* III, I, 1

A metáfora do peso [*pondum*] explicita a diferença entre o movimento necessário e o voluntário. Caracterizado pelo movimento de tender ao seu lugar próprio, natural, o peso testemunha a ordem e a disposição estabelecidas pelo criador[355]. O peso da pedra, por exemplo, possui movimento natural de queda[356]. Desce necessária e inexoravelmente para o seu lugar natural[357]. Enquanto que o fogo está dotado de peso que faz tender, necessariamente, para cima[358]. Analogamente, a vontade também tem seu peso, só que neste caso o movimento é voluntário, posto que é livre e pode interrompê-lo.

Agostinho conclui que a vontade é a única responsável pelo movimento de submissão às suas ¨*libidines*¨[359]. Isso porque nem uma realidade superior, nem uma igual, muito menos ainda uma inferior ao espírito [*mens*] poderia lhe sujeitar aos bens efêmeros: ¨Resta, portanto, que seja próprio dela [vontade] este movimento pelo qual a mente converte a vontade da fruição do Criador para fruição das criaturas¨[360].

2. Cisão da vontade

Uma vez caracterizada a vontade encadeada, Agostinho demonstra que há uma cisão real na vontade humana. Ela está

---

[355]Cf. *Conf.* XIII, IX, 10
[356]Cf. *De libero arbitrio* III, I, 2; *Conf.* XIII, IX,10
[357]Cf. *De libero arbitrio* III, I, 2; *Conf.* XIII, IX,10
[358]Cf. *Conf.* XIII, IX,10
[359]Cf. *De libero arbitrio* III, I, 2
[360]ibid. III, I, 2. Tradução de Paula Oliveira e Silva. Diálogo sobre o livre-arbítrio. Tradução e introdução de Paulo Oliveira e Silva. Revisão da tradução de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001 Edição bilíngüe. Texto de G. Madec, reproduzido em Oeuvres de saint Augustin, BA 6, Paris 1976.

dividida contra si mesma: duas vontades, uma designada como nova e a outra, a primeira, consolidada pelo hábito [*vetustate roboratam*] de muitos anos[361]. A vontade nova distingue-se como fruição [*frui*] de Deus[362].

Em termos paulinos, elas são denominadas como espiritual e carnal. A vontade antiga concerne ao exercício carnal da vontade humana enquanto a nova expressa seu uso espiritual[363]. A despeito de carne [*caro*] remeter usualmente ao corpo, aqui é aplicada à vontade.

O conflito no homem não se situa, assim, na oposição entre corpo e alma. A oposição residia entre ¨vontade carnal¨ e ¨vontade espiritual¨. Ou seja, duas vontades com direções contrárias que primam pelas realidades carnais ou pelas realidades espirituais. De fato, a vontade carnal mirava os bens corpóreos e inferiores enquanto que a vontade espiritual visaria os bens espirituais e superiores.

Diagnosticar a cisão[364] da vontade, situando o conflito no interior do homem, foi decisivo para a refutação da doutrina maniqueísta das duas almas[365]. Além do mais, o dualismo

---

[361]Cf. *Conf.* VIII, V, 10

[362]¨Mas a nova vontade que começara a surgir em mim, pela qual queria te servir gratuitamente e fruir de ti, único prazer seguro, ainda não estava pronta para vencer a anterior, forte de sua antiguidade¨. ibid. VIII, V, 10

[363]Cf. ibid. VIII, V, 10. ¨Nas Confissões, bem como nas duas seções finais de O livre-arbítrio, tira conclusões filosóficas, enuncia as consequências do estranho fenômeno (o de que é possível querer e, na ausência de qualquer empecilho externo, ser, ainda, assim, incapaz de realizar) que São Paulo descrevera em termos de leis antagônicas. Santo Agostinho, porém, não fala de duas leis, mas de ¨duas vontades, uma nova e a outra antiga, uma carnal e a outra espiritual¨ e descreve em detalhe, assim como São Paulo, a maneira como essas vontades lutaram ¨dentro¨ dele e como ¨a discórdia entre elas [lhe] dilacerou a alma¨ ARENDT, H., *Vida do Espírito*, p. 250-251

[364]¨A cisão dá-se na própria vontade; o conflito não surge de uma cisão entre o espírito e a vontade e tampouco de uma cisão entre a carne e o espírito. Isso comprova-se pelo simples fato de que a Vontade fala sempre no modo imperativo: ¨Tu deves querer¨, diz a Vontade a si mesma¨ ARENDT, H., *Vida do Espírito*, p. 255.

[365]Empreendida explicitamente por Agostinho em *Conf.* VIII, X, 22-24

maniqueísta opunha corpo a alma, colocando-os em permanente duelo.

O corpo provinha do princípio do mal e a alma do princípio do bem. Consoante a doutrina de Mani, no dualismo anímico era apregoado a existência de duas almas no mesmo indivíduo, e que estavam em constante luta, sendo que uma era boa e, por isso, proveniente da substância divina e a outra era má, originada do princípio das trevas e vinculado ao corpo[366].

O embate de duas almas no mesmo indivíduo procurava responder o conflito interior que ora o levava para o bem ora para o mal. A doutrina das duas almas tencionava justificar as más ações, imputando responsabilidade à alma má e as boas ações à alma boa. Entretanto, a resposta maniqueísta ao conflito interior do homem estaria longe de ser pacífica. Ao propugnar uma divisão da alma, os maniqueus colocaram em cheque, no mínimo, a identidade do individuo e a procedência divina de todo o criado.

Agostinho defendia a identidade do sujeito volitivo, isto é, o sujeito que quer e que não quer é exatamente o mesmo[367]. A cisão da vontade não implicava a divisão anímica [duas naturezas contrárias], mas apenas em vontades opostas que se duelavam em vista de predominar uma sobre a outra. Portanto, a cisão da vontade representava forte contraargumento à doutrina maniqueísta das duas almas, além de salvaguardar a unidade anímica e não negar a procedência divina de todas as almas.

À constatação da vontade cindida, acrescenta-se sua fraqueza e impotência[368]. Com efeito, a vontade nova, incapaz de triunfar sobre a antiga, era resistida agora pela violência da *consuetudo*

---

[366]*Retractationes* XV, 1
[367]Cf. *Conf.* VIII, V, 11
[368]¨[...] ainda não estava pronta para vencer a anterior, forte de sua antiguidade¨. ibid. VIII, V, 10

[hábito], que fortalecia ainda mais a vontade má. Desta forma, enfraquecendo a si mesma, a vontade corroborava ainda mais sua impotência para aderir a vontade boa para a qual também tendia.

Conforme já assinalamos acima, o exame agostiniano da vontade humana era tributário da sua experiência de vida. A sua experiência pessoal ratificou o que havia lido nas Escrituras[369]. Assim, verificava correspondência entre experiência de vida e leitura do texto sagrado.

Em consonância com a afirmação paulina, segundo a qual a carne tem desejos [*concupisceret*] contrários ao espírito e o espírito contrários a carne[370], sua experiência de vida exibiria um cruel retrato desta rixa interior.

Além disso, Agostinho se oporia à interpretação que apresenta o corpo como inimigo natural[371] do espírito. Segundo o *De Doctrina Christiana*, o conflito entre espírito e carne poderia ser entendido em termos de hábitos [*consuetudines*] contrapostos[372]. O hábito carnal [*consuetudo carnalis*], identificado com o mau hábito [*mala consuetudo*] em batalha contra o bom hábito [*bona consuetudo*[373]*]*.

Na esteira do neoplatonismo, o espiritual devia prevalecer sobre o carnal. Segundo Agostinho, a razão que suporta tal premissa advém de uma ordem natural[374], conforme a qual o espiritual e imutável é superior ao carnal e mutável. Sob esta ótica, o conflito entre carne e espírito refletia a oposição entre o hábito carnal e o primado do espírito.

---

[369]Cf. *Conf.* VIII, V, 11
[370]Cf. Gl 5, 17. *Conf.* VIII, V, 11
[371]Cf. *De Doctrina Christiana* I, XXIV, 25
[372]Cf. ibid. I, XXIV, 25
[373]Cf. ibid. I, XXIV, 25
[374]Cf. ibid. I, XXIV, 25

O espírito é adverso à carne não por ódio, mas em razão da sua primazia [*principatum*[375]], a saber, aquela de subordinar o inferior ao superior. Tampouco a carne resiste ao espírito por ódio mas por causa da cadeia do hábito [*vinculum consuetudinis*[376]]. A passagem do mau hábito para o bom hábito demarcava a supremacia do espírito sobre a carne[377].

Na abordagem do livro VIII das *Confissões*, carnal e espiritual se referem à vontade cindida e não à oposição neoplatônica entre corpo e alma. No *De Doctrina Christiana*, carne e espírito, ao que parece, guardam certo vínculo com o esquema neoplatônico, segundo o qual o espiritual e inteligível é superior ao carnal e sensível, o que justifica a subordinação deste com respeito aquele.

Para nossos propósitos, importa salientar aqui a presença da ordem que valida a subordinação do inferior ao superior. Afinal de contas, a *ordinata dilectio* visa garantir a ordem da criação a fim de que não se opere a inversão, isto é, o inferior não seja amado no lugar do superior, mas sempre em referência a ele.

Ao primar as realidades carnais em detrimento das espirituais opera-se uma inversão, consequência do amor desordenado. É relevante sublinhar que, no comentário à epístola aos Gálatas[378], Agostinho frisa a necessidade da graça para o pleno exercício da vontade[379].

Em oposição à vontade de praticar as obras de justiça da lei está a concupiscência da carne que triunfa[380]. Conforme o esquema já apresentado no comentário à epístola aos Romanos, Agostinho

---

[375]Cf. *De Doctrina Christiana* II, XXIV, 25
[376]Cf. ibid. I, XXIV, 25
[377]¨Id ergo agit spiritus in domanda carne, ut solvat malae consuetudinis quasi pacta perversa et fiat pax consuetudinis bonae¨. ibid. I, XXIV, 25
[378]Cf. Gl 5,17; *Epistolae ad Galatas expositionis* I, 46
[379]ibid. I, 46
[380]Cf. ibid. I, 46

delineia três etapas na história da salvação: *ante lege* [antes da lei], *sub lege* [sob a lei] e *sub gratia* [sob a graça][381].

Antes da lei [*ante lege*], nenhum mal vem a ser vetado por lei nem há resistência aos desejos desordenados [*cupiditates*][382]. Sob a lei [*sub lege*], conquanto existam as proibições da lei, o homem sucumbe ao pecado ¨pois ainda não ama a justiça por causa de Deus e por causa da própria justiça, mas a quer para buscar servir as coisas terrenas¨[383].

Sob a graça [*sub gratia*], não ocorre anteposição dos bens temporais à justiça, em virtude da caridade espiritual[384]. Sob o domínio da lei [*sub lege]*, o amor a Deus e à justiça não é praticado *propter se,* mas *propter terrena,* por causa das coisas terrenas.

Neste sentido, os bens terrenos são visados como fim em si mesmos, o que implica na inversão do par *uti frui*. Fruir do que se deve usar e usar o que se deve fruir significava perverter a ordem do amor estabelecida por Deus. Assim, a relação meio-fim, presente no par *uti frui*, perdia-se na inversão, comprometendo a *ordinata dilectio*.

Ademais, a interpretação agostiniana de Paulo no livro XIV do *De civitate Dei*[385] nos permite precisar o sentido que Agostinho confere ao termo carne. A noção de carne [*caro*] é abordada no contexto dos tipos de cidadãos que compõem as duas cidades, isto é, a cidade terrena e a cidade celeste. Os cidadãos da terrena vivem segundo a carne [*secundum carnem*] e os da celeste, segundo o espírito [*secundum spiritum*][386].

Agostinho observa que carne [*caro*] não significa somente o corpo de um vivente terrestre e mortal, mas designa também o

---

[381]Cf. *Epistolae ad Galatas expositionis* I, 46
[382]Cf. ibid. I, 46
[383]¨[...]quia nondum iustitiam propter Deum et propter ipsam iustitiam diligit, sed eam sibi vult ad conquirendum terrena servire¨. ibid. I, 46. Tradução nossa.
[384]ibid. I, 46.
[385]Cf. *De civitate Dei* XIV, I-III
[386]Cf. ibid. XIV, II

homem todo, a natureza humana, tomando a parte pelo todo[387]. Além disso, viver segundo a carne significaria vício da alma que se utiliza dos prazeres corpóreos.

Conforme texto paulino aos Gálatas[388], algumas obras da carne concernem ao próprio corpo [elemento carnal] enquanto outras indicam vícios da alma, como por exemplo o culto aos ídolos, inimizades, animosidades, entre outras. Neste sentido, até mesmo o diabo, embora sendo ser puramente espiritual, possui vícios carnais no mais alto grau como, por exemplo, o orgulho e a inveja[389].

Ao corpo é conferido sentido positivo, apesar de, às vezes, servir aos movimentos desordenados da vontade humana. Desta forma, Agostinho se distancia, radicalmente, da concepção platônica e maniqueísta de corpo [carne], situando na vontade humana o movimento que perverte o uso dele. O corpo não será responsável por tornar má a alma humana, mas o contrário:¨E não foi a carne corruptível que tornou a pecadora a alma, mas foi a alma pecadora que tornou o corpo corruptível¨[390].

Feitas essas observações gerais acerca da interpretação agostiniana de carne e espírito, chamamos, novamente, a atenção para a relação entre a cisão da vontade e a identidade do sujeito volitivo. De fato, existe verdadeira identidade entre o sujeito e sua vontade: o Eu que quer [*velle*] é, exatamente, o mesmo que não quer [*nolle]*[391]*.*

---

[387]Cf. *De civitate Dei* XIV, II
[388]Gl 5,19-22. Cf. ibid. XIV.
[389]Cf. ibid. XIV, II
[390]Cf. ibid. XIV, II. Tradução de J. Dias Pereira. Fundação Calouste.
[391]¨Quando eu deliberava sobre começar já a servir o Senhor meu Deus, como me propusera há muito tempo, era eu que queria, e era eu que não queria: era eu¨. *Conf.* VIII, X, 22

A despeito dessa identidade, na cisão ocorria uma alienação do querer[392]. Agindo à contravontade [*invitus*] e arrastado pela força do hábito [*consuetudo*], o sujeito mais sofria o efeito de sua ação, a qual desejaria não querer, do que a praticava com pleno consentimento.

Ora, dada a identidade entre sujeito volitivo e sua vontade, agir contrariamente ao seu querer implicava de certo modo não querer plenamente o que executa. Assim, um querer dividido contra si desvelaria uma identidade fraturada.

> [...]Era eu em ambos os casos: mais eu, porém, naquilo que aprovava em mim, do que naquilo que em mim desaprovava. Nisto, com efeito, eu não era eu, porque em grande parte consentia contra vontade ao que fazia voluntariamente. Contudo, era eu quem tornava o hábito mais resistente contra mim, buscando voluntariamente o que não queria buscar[393].

Uma das vontades era mais forte do que a outra. Por um lado, a vontade antiga, presa aos bens temporais, mostrava-se mais resistente e consolidada pelo hábito. Por outro lado, a vontade nova, que se encaminhava para os bens eternos, era ainda incapaz de prevalecer sobre a anterior.

---

[392]O´Donnell chama atenção para o modo como os maniqueus compreendiam este fenômeno, a saber, como um ¨Outro Eu¨. De fato, Agostinho iria se opor à interpretação das duas almas, desde o *De Duabus animabus* pelo menos. A experiência da deliberação entre duas ou mais opções atestaria a unidade do sujeito que, ao deliberar encontra-se dividido, mas que ¨reencontra¨ a unidade volitiva quando da decisão. Ver: O´DONNELL, JJ., *The Confessions of Saint Augustine.* (versão eletrônica). Comentários ao livro VIII [VIII, V, 11]. Disponível na internet: http://www.stoa.org/hippo/comm8.html

[393]*Conf.* VIII, V, 11

Dada a força com a qual a vontade antiga e carnal estava revestida, uma nova situação paradoxal se apresentava, a saber, aquela do medo de se libertar de sua contravontade. Dito de outro modo, Agostinho temia mais em livrar-se do seu obstáculo do que ter se enredado nele[394]. O medo que deveria ter alimentado em face da condição paradoxal de querer sua contravontade, havia se convertido em medo de sair dessa condição. O´Donnell observa uma simetria nesta desordem:¨seu medo de liberdade era exatamente o medo que ele deveria ter mostrado em face da sua escravidão¨[395].

Lançando mão da imagem do sono, Agostinho expressa a condição da vontade cindida bem como o poder do hábito [*consuetudo*] exercido sobre a vontade humana. Conforme analogia, desvencilhar-se do fardo do mundo [*sarcina saeculi* [396]] seria comparado ao sono. A vontade antiga, sobrepujada pelo hábito, estaria na mesma condição daqueles que, esforçando-se para acordar, acabavam caindo no sono novamente por força do torpor[397]. A oposição entre esforço para acordar e prosseguir dormindo corresponderia ao esforço da vontade nova para triunfar sobre a vontade antiga.

Assim como no sono, a vontade antiga exerceria poder ¨irresistível¨. A contradição em querer levantar-se e, ao mesmo tempo, continuar dormindo ilustraria uma cisão real tanto como paradoxal. Vontade e contravontade duelar-se-iam, mas com forças assimétricas.

---

[394]¨Mas, ainda atado à terra, resistia a te servir e receava me livrar de todos os empecilhos, quando deveria recear ser impedido¨. *Conf.* VIII, V, 11

[395]¨[...] his fear of freedom was exactly the fear he should have shown in the face of his slavery¨. O´DONNELL, JJ., *The Confessions of Saint Augustine.* (versão eletrônica). Comentários ao livro VIII [VIII, V, 11]. Disponível na internet: http://www.stoa.org/hippo/comm8.html

[396]Cf. *Conf.* VIII, V, 12

[397]Cf. ibid. VIII, V, 12

A paradoxal situação de, ao mesmo tempo, querer sair e permanecer numa vontade aprisionada é refletida em um oxímoro. Com efeito, a vontade antiga exerceria ¨pressão doce¨ [398]. A incompatibilidade entre pressão [*premebar*] e docemente [*dulciter*] retrata a real condição da vontade que, a despeito de sofrer a violência da pressão [do hábito], dela desfruta docemente.

A tensão entre vontades contraditórias explicita, em última análise, o embate entre dois amores também opostos, *caritas* e *cupiditas*. Apesar de ciente da primazia da *caritas*, Agostinho ainda estava atado à *cupiditas*: ¨[...] assim tinha por certo que teria sido melhor me dedicar à tua caridade do que ceder à minha concupiscência: aquela aprazia e convencia; esta, porém, seduzia e atava¨[399].

Na *caritas,* há uma orientação radical de todo amor ao criador. Ama-se Deus por causa dele mesmo [*propter ipsum*[400]], isto é, como fim [*frui*] e ama-se o bens temporais por causa de Deus [*uti*], a saber, como meio. A *cupiditas* opera a inversão na *ordinata dilectio*, pois projeta o amor cabível só a Deus às coisas criadas, instaurando, assim, o amor desordenado.

Amar as criaturas não em referência a Deus resultava na inversão do movimento originário, mais propriamente a aversão à *caritas* e a conversão à *cupiditas*. Assim, referir a Deus o amor das demais criaturas constituia o cerne da *ordinata dilectio,* porquanto nisso consiste usar o criado e fruir Deus. Destarte, na transição da

---

[398] ¨[...]dulciter premebar [...]¨. *Conf.* VIII, V, 12

[399] ¨Ita certum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae cupiditati cedere, sed illud placebat et vincebat, hoc libebat et vinciebat¨. *Conf.* VIII, V, 12 Observemos o jogo de palavras, perceptível somente no latim, correspondente à *caritas* e *cupiditas*, respectivamente: *dedere/cedere, placebat/libebat e vincebat/vinciebat*.

[400] ¨Caritatem voco motum animi ad fruendum deo propter ipsum et se atque proximo propter deum; cupiditatem autem motum animi ad fruendum se et proximo et quolibet corpore non propter deum¨. *De Doctrina Christiana* III, X, 16

cupiditas[401] para a *caritas* residia a conversão propriamente dita. Restabelecendo a *ordinata dilectio*, a *caritas* empreenderia a passagem da cisão para a unidade da vontade, do amor desordenado para aquele ordenado.

Os bens inferiores, para os quais a *cupiditas* se projeta, não são considerados objetivamente maus. Ao contrário, dotados de bondade intrínseca, eles devem ser amados sempre em referência ao criador. Conquanto o amor dos bens temporais não seja em si mesmo mal quando referidos aos bens eternos, não possui, no entanto, a mesma dignidade dos bens imutáveis. Perecíveis e efêmeros, os bens temporais possuem a marca da corrupção e da perda.

Consoante à exortação, segundo a qual só importa amar o que realmente não poderá ser tolhido daquele que ama[402], teríamos de desqualificar os bens mutáveis. Tomada como critério, a referida exortação permite-nos discernir o que deve do que não deve ser amado.

Na *cupiditas*, ocorre o agrilhoamento aos bens temporais, inferiores e mutáveis, orientando o amor para objetos fadados à perda. Na *caritas*, ao contrário, estabelece-se a orientação do amor para os bens eternos, cuja posse não acarreta sua perda.

Portanto, a desqualificação da *cupiditas* reside não apenas no fato de operar a inversão da ordem, mas também porque se orienta para bens corruptíveis e inferiores. Deste modo, somente a *caritas* permite a realização do amor propriamente dito, porquanto orienta-se, ordenadamente, para bens superiores e não suscetíveis de perda.

Conforme já mencionado anteriormente, a reflexão sobre a cisão da vontade se reveste de importância capital, porquanto

---

[401] ¨[...]Est enim et turpis amor, quo animus se ipso inferiora sectatur, quae magis proprie *cupiditas* dicitur, *omnium* scilicet *malorum radix*¨. *De diversis quaestionibus octaginta tribus*, q. 35,1

[402] ¨[...]Et ideo non amandum est quod amanti et fruenti auferri potest¨. ibid. q. 35,1

desfere o golpe fatal à doutrina maniqueísta das duas almas. Pretendemos mostrar, agora, como Agostinho a refutou. A contestação da doutrina maniqueísta, inserida no relato de sua conversão, aparece como um ¨parêntese explicativo¨ a fim de rebater a doutrina das duas almas e, quiçá, precaver o leitor de confundi-la com a noção de cisão da vontade.

Iniciada com o *De Duabus animabus*[403], a refutação dessa doutrina encontra na cisão da vontade seu contraargumento principal. Os problemas produzidos pela doutrina anímica de Mani impactaram em vários domínios, desde o teológico, passando pelo cosmológico e antropológico até o moral.

A título de exemplo, no plano teológico e cosmológico, o dualismo de princípios colocaria em cheque a origem única de todos os seres, defendida por Agostinho. Ao admitirem que a alma má provém de outro princípio que não Deus, os maniqueus negavam,

---

[403] Nas *Retractationes*, Agostinho especifica que *As Duas Almas* (*De Duabus animabus)* foram escritas no período do presbiterato, o que nos situa entre 391-395. O tratado intencionava refutar a posição maniqueísta, segundo a qual haveria no homem duas almas, uma proveniente da substância divina e, portanto, boa e a outra, oriunda do ¨reino das trevas¨ e, por conseguinte, má. Esta última não teria sido criada por Deus, embora lhe fosse coeterna. A alma má estaria em contubérnio com a carne enquanto que a alma boa seria parte de Deus: Cf. *Retractationes* XV, 1. Tratar da teoria das duas almas significava tocar no núcleo da doutrina maniqueísta, conforme assinala Agostinho: *[...] nam tota illa secta ista bicipiti, vel potius praecipiti animarum varietate fulcitur¨* [*De duabus animabus* XIV, 22]. A interpretação maniqueísta das duas almas refletia uma leitura equivocada do conflito entre o bem e o mal no homem. Ora a alma se via orientada para o mal ora para o bem. Entretanto, como o jovem presbítero demonstrará, a mera orientação para objetos contrários não autorizava concluir a existência de duas almas antagônicas. Quando procurava se encaminhar para o bem, constatava-se um conflito. Percebia que o hábito (*consuetudo*), aliado a carne e aos pecados (*cum carne et peccata*), travavam uma guerra contra a vontade boa: ¨*Ideo contingit ut cum ad meliora conantibus nobis, consuetudo facta cum carne et peccata nostra quodam modo militare contra nos, et difficultatem nobis facere coeperint [...]¨ De duabus animabus* XIII, 19. No conflito, os maniqueus sustentavam a existência de uma alma má, responsável pelo mal praticado enquanto que o bem seria atribuído à alma boa. Para mais detalhes, ver: Cf. TESK, R.,*The manichean Debate*, p. 107; FUJISAKA, Daniel**.** *Agostinho e os maniqueus: análise a partir das ¨duas almas¨***.** 2014. 228 f. Dissertação (Mestrado) - Curso de Filosofia, Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

assim, a origem divina e fundamental de todo o criado. A alma má teria tido origem em outro princípio rival e eterno denominado, de modo geral, princípio das Trevas.

Sob o ponto de vista antropológico, a identidade do homem estaria seriamente comprometida pois, conforme a doutrina, o ser humano constaria de duas almas, de duas mentes opostas, e de duas substâncias também em oposição[404]. Se há duas almas opostas, uma boa e outra má, correspondentes à duas vontades, igualmente contrárias, haveria, portanto, dois ¨Eus¨ diferentes no mesmo sujeito.

As implicações morais da doutrina das duas almas comprometiam a imputabilidade pelo mal praticado. Se a alma má ou viciosa havia se tornado tal por natureza e não por movimento voluntário da vontade[405], como atribuir culpa e responsabilidade pelo mal cometido?

Se faço o bem pela alma boa como atribuir mérito se ela também já é naturalmente boa? Assim, atribuir responsabilidade pelo bem ou mal praticado à almas contrárias, implicava pôr em cheque o livre-arbítrio da vontade humana.

> Ainda me parecia que não somos nós que pecamos, mas sim que peca em nós não sei que outra natureza, e comprazia-me que o meu orgulho ficasse fora da culpa, e quando eu fizesse algum mal, não confessar que eu o tinha feito, para poderes curar a minha alma, porque pecava contra ti; pelo contrário, gostava de me desculpar e acusar não sei o que estava comigo e não era eu[406].

---

[404]Cf. *Conf.* VIII, X, 22-24.
[405]Cf. *De duabus animabus* I, X, 14.
[406]Cf. *Conf.* V, X, 18

Agostinho atacará a doutrina maniqueísta afirmando a unidade da alma[407], a despeito da cisão interior na vontade humana. Criada por Deus, a alma é boa. Tornou-se má por movimento da vontade, caracterizado por uma aversão ao criador e conversão para as criaturas.

A divisão da vontade, após a queda, pressupõe sua unidade, seu caráter de totalidade: ¨E, contudo, eu era um todo [*totum*], e contra mim me dividira a minha impiedade [...]¨[408]. A evidência de que possuía uma vontade era tal como aquela certeza de que vivia[409]. Além disso, haveria identidade entre a vontade humana e o sujeito volitivo, de tal forma que a cisão da vontade exprimia também uma cisão na identidade humana. Dito de outro modo, ao querer [*velle*] ou não querer [*nolle*][410], tratava-se do mesmo e único sujeito:

> [...]Portanto, tinha absoluta certeza de que, quando queria ou não queria algo, só poderia ser eu quem queria ou não queria. Quando, ao contrário, fazia algo contra vontade, parecia-me ser passivo mais do que ativo, e julgava que isso fosse, mais do que uma culpa, uma punição, pela qual, por te julgar justo, reconhecia logo não ter sido atingido injustamente[411].

Na cisão da vontade, a responsabilidade não seria anulada, apesar de mais sofrer sua contravontade [*invitus*] do que executá-la

---

[407]¨[...] the crucial point of Augustine´s break with Manicheism, the indivisibility of the self in all its inner struggle; and yet at the same time, the need to accept responsability for the sin within the self [...]¨. MARKUS, R., *Conversion an disenchantement in Augustine´s spiritual career*, p. 12.
[408]*Conf.* V, X, 18.
[409]Cf. ibid. VII, III, 5
[410]Cf. ibid. VII, III, 5.
[411]ibid. VII, III, 5.

livremente[412]. Assim, até mesmo essa condição paradoxal havia sido engendrada pela vontade, daí sua responsabilidade. Como já vimos, tratava-se de um castigo justo pelo mal escolhido livremente.

Destarte, a responsabilidade pelo mal era imputado à vontade e não à uma alma má[413]. Na verdade, a única alma presente em cada sujeito seria responsável tanto pelo bem quanto pelo mal praticado. Devido a um movimento voluntário de perversão, a vontade se dividiu, e ora orienta-se para o bem ora para o mal. Assim, a despeito de vontade e identidade cindidas, a alma humana não estaria geminada em pares opostos. Para os maniqueus a deliberação entre duas opções opostas já atestaria *per se* uma cisão na alma[414].

Com o argumento da deliberação, os maniqueus procuravam sustentar a tese da cisão anímica. Ao contrário do que defendiam os maniqueus, no processo de deliberação, a alma encontrar-se-ia dividida em duas vontades contrárias momentaneamente até levar a cabo a decisão em direção a uma só. Isso não implicaria cisão anímica, duplicando a alma em duas naturezas contrárias mas se tratava de ¨divisão lógica¨ e não real. Na verdade, a unidade da alma seria apreendida no momento da deliberação pelo sujeito que hesita entre duas vontades contrárias, porquanto tratar-se-ia da mesma e única pessoa que duvida entre opções contrárias.

Curiosamente, o argumento da deliberação seria utilizado por Agostinho para defender a unidade da alma[415]. Com efeito, ao deliberar entre opções contrárias ou não, a vontade ficaria dividida

---

[412]Cf. *Conf.* VII, III, 5.
[413]¨[...] is recognition that the darkness was a part of his self, not something to be disowned or sloughed off as alien, but to be integrated within the ¨one whole¨ which he now saw was ¨I¨ [...]¨. MARKUS, R., *Conversion and disenchantement in Augustine´s spiritual career*, p. 8.
[414]Cf. *Conf.* VIII, X, 22.
[415]Cf. *De duabus animabus* I, XIII, 19-21; *Conf.* VIII, X, 22

temporariamente até o momento da decisão[416]. Após a decisão, a vontade se unificaria em uma só direção.

> Quando eu deliberava sobre começar já a servir o Senhor meu Deus, como me propusera há muito tempo, era eu que queria, e era eu que não queria: era eu. Mas nem plenamente queria, nem plenamente não queria. Por isso lutava comigo mesmo e me dissociava de mim mesmo, mas essa dissociação, ainda que fosse contra vontade, não revelava a existência de uma mente de outra natureza, e sim meu castigo[417].

Argumentando contra a doutrina das duas almas, Agostinho apresenta uma série de exemplos[418] com o intuito de mostrar a incongruência da posição maniqueísta cujo argumento ia na contramão do que procuravam sustentar. Reduzindo ao absurdo, Agostinho mostra que se forem tantas naturezas contrárias quantas as vontades opostas, então existirão não apenas duas mas várias almas no mesmo sujeito[419].

Na primeira série de exemplos, Agostinho demonstra a contradição interna do dualismo maniqueísta pela deliberação entre

---

[416]¨Cur non magis hoc signum est unius animae, quae libera illa voluntate huc et huc ferri, hinc atque hinc referri potest? Nam mihi cum accidit, unum me esse sentio utrumque considerantem, alterutrum eligentem: sed plerumque illud libet, hoc decet, quorum nos in medio positi fluctuamus. Nec mirum: ita enim nunc constituti sumus, ut et per carnem voluptate affici, et per spiritum honestate possimus. Cf. *De duabus animabus* I, XIII, 19;¨Quamobrem, quid habet argumenti aestuans in utramque partem deliberatio, modo in peccatum prona, modo in recte factum subvecta, ut duo animarum genera, quorum alterius natura ex Deo sit, alterius non sit, cogamur accipere, cum alias tot causas alternantis cogitationis coniicere liceat?¨. Cf. *De duabus animabus* I, XIII, 21

[417]*Conf.* VIII, X, 22

[418]Cf. ibid. VIII, X, 23-24

[419]Cf. ibid. VIII, X, 23

duas opções - ir à igreja cristã ou ir ao teatro, consideradas opostas (uma boa e outra má) para Agostinho, porém ambas más para os maniqueus[420]. Ora, se não estão em oposição, pois consideradas más, então não há conflito entre contraditórios nem, por consequência, almas [naturezas] rivais, sendo uma boa e e outra má[421].

Para Agostinho, na deliberação a alma una[422] pode hesitar entre contraditórios ou não, tais como entre duas coisas boas ou entre duas más. Em seguida, Agostinho elenca mais duas séries de exemplos[423] que ilustram o que acabamos de afirmar[424].

De modo geral, duas ações, sejam boas ou sejam más, não poderiam ser executadas simultaneamente. Na deliberação, a vontade estaria dividida entre opções boas e/ou duas más, dado que não poderiam ser realizadas ao mesmo tempo. A decisão poria fim à divisão da vontade, encaminhando-a para só uma escolha[425].

Desta forma, utilizando o argumento da deliberação, era possível chegar a conclusão oposta àquela dos maniqueus, conforme demonstrado. O fato de a alma deliberar diante de duas opções, contrárias ou não, não implicava necessariamente dualismo anímico. A divisão momentânea da vontade atestava sua unidade, dado que, após a deliberação, a decisão a unificaria.

Agostinho assevera a unidade da alma contrapondo a cisão da vontade à doutrina das duas almas. A alma que almeja fruir os bens eternos é exatamente a mesma que se encontra agrilhoada nos bens

---

[420]Cf. *Conf.* VIII, X, 23
[421]Cf. ibid. VIII, X, 23
[422] ¨[...]quando alguém delibera, uma única alma é perturbada por vontades diferentes¨. ibid. VIII, X, 23
[423]Concernente a vontade má, Agostinho elenca várias ações: ¨matar com veneno ou punhal¨, ¨assaltar esta ou aquela propriedade¨, ¨comprar prodigamente ou conservar o dinheiro avaramente¨, ¨ir ao circo ou ao teatro¨, ¨cometer adultério¨. Quanto a vontade boa, exemplifica: ¨ler o Apóstolo, ou salmo ou ainda comentar o Evangelho¨. Cf. ibid. VIII, X, 24
[424]Cf. ibid. VIII, X, 24
[425]Cf. ibid. VIII, X, 24

efêmeros. A cisão da vontade explica esse duplo movimento para direções opostas, sem com isso dividir a alma em duas naturezas contrárias.

> Assim também, quando a eternidade nos apraz lá em cima e a volúpia dos bens temporais nos retém aqui em baixo, é a mesma alma que não quer nem isso nem aquilo com a vontade inteira e por isso se dilacera num grave tormento, porque aquilo que prefere como verdade, não o realiza, como costume[426].

Posto isso, podemos agora analisar que Agostinho, antes de relatar o momento final da sua conversão, exprime também a cisão da vontade de forma literária ao personificar a continência e a incontinência[427]. O recurso literário permitia acentuar a rixa interior, à qual Agostinho estava submetido. Tal rixa manifestaria, inequivocamente, a cisão da vontade bem como seu drama para se libertar da incontinência e abraçar a continência.

Como atestado pela experiência de Agostinho, tratava-se de uma luta da vontade contra ela mesma, de si contra si mesmo[428]. A resistência da vontade, afeita ao mau hábito, tornar-se-ia mais aguda na tentativa de se ver liberto dele. Uma vez alienada de si, a vontade precisava retornar-se para ela mesma, para a qual tinha virado às costas.

No diálogo com a continência, a oposição entre *posse* [poder] e *non posse* [não poder] pôs em relevo outro paradoxo. A vontade

---

[426]*Conf.* VIII, X, 24
[427]Literalmente, *nugae* = frivolidades e *vanitas* = vaidade. Cf. ibid. VIII, XI, 25
[428]¨[...] Esse conflito no meu coração não era senão de mim mesmo contra mim mesmo [...]. ibid. VIII, XI, 27.

podia [*posse*] executar o que não queria totalmente e não podia [*non posse*] executar o que realmente quereria. A capacidade de realizar os comandos da vontade era proporcional ao querer. Vontades completas ou incompletas corresponderiam a comando e execução completos ou incompletos, respectivamente.

Ficaria patente para Agostinho que, enquanto ainda estivesse apoiado [*stas*] unicamente em si, não conseguiria [*non posse*] abraçar a continência[429]. Aqueles que a abraçaram só a alcançaram por estarem apoiados em Deus. De certo modo, isso confirma o desejo de Agostinho, expresso no prólogo do livro VIII das *Confissões*, segundo o qual queria estar mais firme, mais estável [*stabilior*[430]] em Deus.

O diálogo com a continência, em correspondência com esse desejo de Agostinho, viria rematar a idéia de que a vontade não se sustenta sozinha e, por essa razão, requeria o apóio divino. Aliás, transferir o ponto de apóio de si para Deus foi a lição que possibilitou sua conversão. Uma vontade enferma, cuja oscilação entre querer e não querer revelava o sintoma de uma cisão, instava o socorro divino. Assim, a firmeza que não encontrava em si, obteria no e pelo auxílio divino.

---

[429] ¨Por que permaneces em ti mesmo, onde não há permanência? Atira-te nele, não tenhas medo; não se esquivará, para que tu caias; atira-te nele com confiança, te receberá e curará. [Quid in te stas et non stas? proice te in eum! noli metuere. non se subtrahet ut cadas: proice te securus! excipiet et sanabit te]. *Conf.* VIII, XI, 27

[430] Cf. ibid. VIII, I, 1

3. Identidade fraturada

A cisão da vontade operou uma fratura na identidade humana. Graças ao estreito vínculo entre vontade e identidade humanas é possível sustentar tal afirmação. Como vimos, o distanciamento de Deus resultou no distanciamento de si mesmo[431].

A vontade humana quis ser tão livre que acabou agrilhoada a si mesma, acarretando uma paradoxal condição, a saber, querendo sua contravontade e não querendo plenamente sua vontade mais genuína, ela não mais se reconheceu. Deste modo, um querer dividido contra si manifestava a fratura da identidade humana.

A aversão a Deus causou a aversão a si de tal modo que o ser humano se encontra agora de costas para ele mesmo. Na cisão, ocorria uma alienação da vontade, projetando-a para o exterior, mais especificamente, ficando de costas para si.

Vimos que os relatos de conversão exibiram vários *exempla* que interpelaram Agostinho a se pôr de frente consigo mesmo. Explicitamente observamos acontecer isso no relato de Ponticiano. No exemplo relatado por Ponticiano, evidencia-se a exigência do retorno a si como condição do autoconhecimento:

> [...]Mas tu, Senhor, durante as palavras dele me reviravas para mim mesmo, arrancando-me de minhas costas, onde eu mesmo me colocara para não me enxergar, e colocando-me diante meus olhos, para que visse quanto era abjeto, deformado e sórdido,

---

[431]O tema do distanciamento do Uno com o consequente distanciamento de si, já havia sido desenvolvido por Porfírio: ¨L´âme que s´écarte de Dieu ne demeure pas en elle-même; elle est comme expulsée d´elle même et chute dans les choses extérieures¨ MADEC, G., *Conversio*, in: Augustinus-Lexikon (Vol. 1), p. 1288

> manchado e ulceroso. Via e horrorizava, e não havia para onde fugir de mi mesmo[432].

O papel dos relatos não se reduziu a indicar exemplos morais. Antes e *a fortiori*, os relatos revelaram a exigência de voltar-se para si mesmo. O autêntico autoconhecimento, indispensável para restaurar a identidade fraturada, requeria ser de forma direta sem mediações. Por consequência, o conhecimento reflexivo e indireto se revelavam insuficientes para obter um conhecimento seguro de si.

Para melhor entender a exigência do retorno a si, recorremos ao sermão 90/A (Dolbeau 11, 10) cujo tema abordado é o amor de Deus e o amor do próximo. Comentando a passagem do filho pródigo, Agostinho destacou seu duplo abandono[433]. Ao abandonar o pai, o filho abandonou a si mesmo. Dito de outro modo, o afastamento do pai para ficar consigo gerou um paradoxal abandono do filho[434].

Analogamente, o distanciamento de Deus provocou o afastamento de si. Artífice de seu próprio abandono, o ser humano está extraposto por e de si mesmo [¨*exis a te et dimittis et te*¨[435]]. Projetando sua vontade para exterioridade, ela se perde na multiplicidade do criado e de si mesma. Assim, parece adequada a imagem da vontade de costas para si[436], porquanto reflete o alheamento de sua real identidade.

Destarte, o retorno para si era requerido para ulterior retorno a Deus. Com efeito, é no retorno que o filho percebe o distanciamento

---

[432]*Conf.* VIII, VII, 16
[433]Cf. *Sermo* 90/A, 10 /Dolbeau 11, 10
[434]¨[...]longe a patre factus, cum secum esse vult. Non enim, volens esse secum, remansit vel secum. Si laberis a Deo tuo, citius laberis et a te, et exis a te, et dimittis et te. Ideo talibus dicitur: *Redite, praevaricatores, ad cor,* redite ad vos, ut redire possitis etiam ad illum qui fecit vos¨ *Sermo* 90/A,10 ; Dolbeau 11, 10
[435]Cf. *Sermo* 90/A, 10; Dolbeau 11, 10
[436]*Conf.* VIII, VII, 16

de si e a exigência de não mais permanecer só consigo, mas retornar para casa do pai. Se a perda e o afastamento do filho resultou do abandono do pai, então o reencontro com sua identidade efetuar-se-ia no retorno à intimidade paterna[437].

A importância da história do filho pródigo para Agostinho é mensurada não só pelos inúmeros comentários e alusões feitas nas *Confissões* e em outras obras, mas também pela correspondência com o seu itinerário de vida[438].

De fato, a vida de Agostinho pode ser lida à luz da história do filho pródigo. Estabelecendo um paralelo menos histórico[439] e mais filosófico, é possível detectar muitos elementos comuns que contribuem para reflexão sobre a vontade humana.

De fato, o abandono da casa paterna, partindo com a herança para uma terra longínqua, seguido de posterior período de fome e sucessivo arrependimento com o retorno à casa do Pai representam a condição da vontade humana que abandonou Deus e se lançou, analogamente, para uma terra distante, onde lá sofreu de inanição até cair em si e retornar para o seu criador.

---

[437] ¨*Et reversus ad semetipsum dixit . Reversus ad semetipsum*: vides quia dimiserat et semetipsum. Bene, fili, correxisti te, redisti ad te. Noli remanere in te, ne iterum perdas te. Etiam hoc ille meminit ex parte emendatus. Mox ut enim reversus est ad se, noluit remanere in se, quia *reversus ad semetipsum dixit: Surgam, et ibo ad patrem meum.* Bene reversus, intellexit ibi se debere esse unde ruit <... > ipsum esse, immo non meruit esse¨ *Sermo* 90/A, 10 ou Dolbeau 11, 10

[438]Para uma exposição geral sobre a parábola do filho pródigo nas *Confissões*, ver FERRARI, L., *The Theme of Prodigal Son in Augustine´s Confessions*, Disponível em: http://www.brepolsonline.net/doi/10.1484/J.RA.5.102266. Dos inúmeros comentários acerca da referida parábola, merece especial atenção o *Quaestionum evangeliorum libri duo* II, XXXIII, 1-7 em virtude de sua redação contemporânea (aproximadamente 399/400) às *Confissões*.

[439]Ferrari procura estabelecer certa correspondência com a história pessoal de Agostinho, frisando elementos históricos pontuais tais como a saída de sua terra natal com posterior retorno a África, aliança com concubina (em referência às meretrizes do filho pródigo), favoritismo de Agostinho em comparação ao seu irmão Navígio, entre outros. Consultar: FERRARI, L., *The Theme of Prodigal Son in Augustine´s Confessions*. Disponível em: http://www.brepolsonline.net/doi/10.1484/J.RA.5.102266.

Os movimentos de aversão e conversão da vontade a Deus são significados no abandono e no retorno do filho para o seu pai. Ademais, partir para uma terra longínqua representaria o esquecimento de Deus [*oblivio Dei*[440]].

De modo geral, o advérbio de lugar *longe* designaria nas *Confissões,* além da conotação habitual de distância espaço-temporal, a relação da alma com Deus, mais precisamente de seu distanciamento[441]. Assim, faz sentido falar de um retorno a Deus, ainda que a onipresença divina torne o criado inescapável ao criador. Entretanto, pela vontade é possível o distanciamento de Deus.

> Na verdade, não é com os pés nem com afastamento local que nos vamos embora de junto de ti ou voltamos a ti, ou aquele teu filho mais novo buscou cavalos, ou carros, ou embarcações, ou voou com asas visíveis, ou fez uma viagem movendo o seus pés, para, numa região longínqua, vivendo prodigamente, dissipar o que lhe deras, doce Pai para ele quando partiu, porque lho dera, e mais doce quando voltou sem nada: portanto, estar em afeição luxuriosa, o mesmo que tenebrosa, é estar longe do teu rosto[442]

Apesar da tradução em questão conferir conotação sexual à *libido* [*in affectu libidinoso*[443]], ela designa, na verdade, a atitude da alma que se afasta de Deus[444]. Fazendo alusão ao filho pródigo,

---

[440]Cf. *Quaest. Ev*. II, XXXIII, 1
[441] Cf. FERRARI, L., *The Theme of Prodigal Son in Augustine´s Confessions*. Disponível em: http://www.brepolsonline.net/doi/10.1484/J.RA.5.102266, p. 107
[442]*Conf.* I, XVIII, 28
[443]ibid. I, XVIII, 28
[444]FERRARI, L., *The Theme of Prodigal Son in Augustine´s Confessions*. Disponível em: http://www.brepolsonline.net/doi/10.1484/J.RA.5.102266, p. 113

demonstra-se que o distanciamento não se dá no espaço, nem por meio de veículo de transporte qualquer, mas pelo ¨afeto libidinoso¨.

Pela vontade perversa, a alma se afasta do seu criador. Assim, a *libido* demarca na vontade a inversão da direção natural, o rompimento da *ordinata dilectio* que ocasionou a fratura em sua identidade. Na região longínqua, a relação com as criaturas e o criador é marcada pela inversão do par *uti frui*.

O abandono de Deus está no princípio da inversão. Com efeito, longe do criador, usam-se mal os bens terrenos e pela *cupiditas* as criaturas tornam-se objetos de fruição[445]. A propósito, o filho mais novo recebe o epíteto de pródigo justamente porque se lançou ao amor dos bens exteriores, esvaziando-se interiormente[446].

Da mesma forma, ao abandonar o criador, a criatura se projeta para a multiplicidade dos bens exteriores, esquecendo-se de voltar para o criador que está no seu interior[447]. Assim, é próprio da *cupiditas* a dispersão para a multiplicidade, do mesmo modo que é peculiar da *caritas* conduzir para a unidade.

A fome da qual Agostinho padeceu foi da palavra da verdade[448]. A metáfora alimentar, utilizada para se referir aos maniqueus, refletia a situação de Agostinho que, apesar de tomar o alimento não era saciado porque sua fome era de Deus[449]. De fato, a condição de uma alma indigente é descrita em termos paradoxais, revelando, de certo modo, a cisão da vontade[450].

---

[445] ¨[...]male utendo naturalibus bonis eo ipso quod patrem deseruit cupiditate fruendi creatura relicto ipso Creatore[...]¨. *Quaest. Ev*. II, XXXIII, 1
[446] ¨Itaque hanc vitam prodigam vocat, amantem fundere atque spatiari pompis exterioribus intus inanescentem, cum ea quisque sequitur quae ab illa procedunt, et relinquit eum qui sibi est interior¨ ibid. II, XXXIII, 1
[447]ibid. II, XXXIII, 1
[448]ibid. II, XXXIII, 1
[449]Cf. *Conf.* III, VI, 10
[450]Cf. ibid. III, I, 1

Trata-se, na verdade, de uma fome interior, caracterizada como fome de Deus[451]. Apesar da fome, Agostinho não desejava os alimentos incorruptíveis, pois, paradoxalmente, já se sentia farto do alimento que não havia comido[452].

Tal condição revelava a doença da alma:¨E, por isso, a minha alma não estava de boa saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si, ávida de se roçar miseravelmente no contato das coisas sensíveis¨[453]. Seria possível, acreditamos, traçar correspondência entre as três ¨regiões¨: *regio longiqua*, *regio egestatis*[454] e *regio dissimilitudinis*[455], que se coincidem e explicitam a condição da vontade cindida.

Ao abandonar Deus para se dirigir a uma terra longínqua, a vontade ocasionou sua própria indigência e fratura na identidade. Habitando na região da dessemelhança, ¨lugar¨ da dispersão e da multiplicidade para os bens exteriores, ela se exerceria como *cupiditas*.

O afastamento do criador comprometeu, assim, a *ordinata dilectio* porque desvirtuou o amor de sua finalidade fundamental que é Deus. No abandono de Deus, instaurou-se o domínio da *cupiditas*, responsável por extrapor a vontade de sua real identidade. Pela *caritas*, portanto, o movimento de aproximação ao criador restabeleceria a *ordinata dilectio*, restaurando, assim, a identidade fraturada.

Em suma, a parábola do filho pródigo nos serviu para explicitar a causa, os sintomas e a cura para a identidade fraturada. Na ¨conversão¨ do filho mais novo encontramos o retrato de toda conversão a Deus. Aversão e conversão ao criador estão presentes na

---

[451]Cf. *Conf*. III, I, 1
[452]Cf. ibid. III, I, 1
[453]ibid. III, I, 1
[454]¨[...]defluxi abs te ego et erravi, deus meus, nimis devius ab stabilitate tua in adulescentia, et factus sum mihi regio egestatis¨. ibid. II, X, 18
[455]Cf. ibid. VII, X, 16

história, respectivamente, como causa e cura da fratura na identidade.

4. Condição cindida da vontade: doença da alma.

As análises acerca da vontade humana levaram Agostinho a constatar uma anomalia, decorrente da cisão. Com efeito, uma vontade dividida que, em parte quer [*velle*] e em parte não quer [*nolle*] remontava a uma causa mais longínqua, caracterizada por uma condição doentia [*aegrotus*].

A metáfora da doença ensejava a articulação de temas que estão, de certo modo, conectados na filosofia agostiniana, tais como a natureza humana decaída e enferma, necessidade da graça e do Cristo-médico, entre outros.

Afinal de contas, a natureza humana não foi destruída pelo pecado original, mas enfraquecida. A condição atual da vontade é análoga a de uma pessoa doente que, apesar de não estar destruída pela doença, encontra-se fragilizada. Daí a necessidade do Cristo-médico e da intervenção terapêutica em favor do doente.

A principio, vamos examinar as relações entre vontade [alma] e corpo para, em seguida, realizar uma análise interna da vontade. Será justamente na relação da vontade com ela mesma que identificaremos a doença que incide diretamente no exercício dela.

Analisemos agora as relações entre vontade e corpo. Entre os comandos da vontade e os membros do corpo constata-se quase que

¨automática¨ obediência[456]. Nessa relação, há certa equivalência entre querer [*velle*] e poder [*posse].* O corpo executa prontamente os comandos da vontade, não havendo nenhum tipo de impedimento físico, como estar preso por cadeias, deficiência de membros ou doenças[457].

Nesta relação, o único empecilho para vontade residiria no corpo, considerando-se os casos elencados por Agostinho de impedimento físico. Aliás, não seria de todo implausível estar impedido por algum obstáculo exterior.

A insubordinação aos comandos da vontade por parte de um membro preso, deficiente ou ainda enfermo manifesta razões patentes, situando o impedimento no exterior, mais especificamente em um membro incapacitado.

Na verdade, o corpo mutilado, enfermo ou impedido por qualquer outro obstáculo externo até receberia os comandos da vontade. Contudo, a desobediência residiria na deficiência do membro corporal e não na faculdade volitiva. Assim, entre os comandos da vontade humana e o corpo haveria relativa obediência.

Após ter analisado a relação entre vontade e corpo, Agostinho investiga a relação interna da vontade. Como veremos a seguir, a condição paradoxal da vontade provocaria perplexidade em face de sua insubordinação. A vontade, insurgindo-se contra si, converte-se em próprio obstáculo.

Constata-se um estranho paradoxo: a vontade, cuja causa de movimento provém de si mesma, não executava o próprio comando[458]. Não havendo nada mais próximo da vontade do que ela

---

[456]Cf. *Conf.* VIII, VIII, 20
[457]Cf. ibid. VIII, VIII, 20
[458]¨Nas Confissões, bebem como nas duas seções finais de O livre-arbítrio, tira conclusões filosóficas e enuncia as consequências do estranho fenômeno (o de que é possível querer e, na ausência de qualquer empecilho externo, ser, ainda assim, incapaz de realizar) que São Paulo descrevera em termos de leis antagônicas.

mesma, paradoxalmente não obedecia às suas próprias ordens[459]. Tal condição da vontade suscitava perplexidade, pois como poderia comandar com eficácia o corpo, que lhe é diverso e exterior, e não comandar a si?[460].

Para responder à essa interrogação, seria necessário levar em conta a cisão da vontade. Com efeito, a vontade não goza mais de uma vontade íntegra, plena[461]. Estando dividida contra si mesma, não consegue executar sua grande vontade [*magnam voluntatem*][462]. Em razão de sua cisão, não possui um querer pleno [*utique velle*[463]], por isso seu exercício está comprometido.

Desta forma, a vontade executava o que não quereria e não executava o que mais quereria[464]. Sem haver um empecilho exterior, ela era arredia aos seus próprios comandos. Na condição decaída, o exercício da vontade assinalava um querer esfacelado. Como querer plenamente se a vontade estava cindida? Assim, conduzindo para direções contrárias, ela dificultava a execução do seu autêntico querer.

Portanto, para efetuar sua vontade autêntica exigiria um querer pleno. Querer significava querer plenamente. Devido a cisão, a vontade agia em prejuízo de si própria. Por isso, o exercício pleno da vontade requeria a totalidade do querer. Para executar sua vontade plena necessário era restabelecer sua unidade.

Santo Agostinho, porém, não fala de duas leis, mas de ¨duas vontades, uma nova e a outra antiga,uma carnal e a outra espiritual¨ e descreve em detalhe, assim como São Paulo, a maneira como essas vontades lutaram ¨dentro¨ dele e como ¨a discórdia entre elas lhe dilacerou a alma¨ ARENDT, H., *Vida do espírito*, p. 250-251

[459]*De libero arbitrio* I, XII, 26

[460]Cf. *Conf.* VIII, VIII, 20

[461]Cf. ibid. VIII, VIII, 20

[462]Cf. ibid. VIII, VIII, 20

[463]Cf. ibid. VIII, VIII, 20

[464]¨Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero¨. Cf. Rm 7, 19

> Cumpria tantas ações, portanto, onde querer e poder não era o mesmo; mas não cumpria algo que desejava com uma paixão incomparavelmente maior e que poderia fazer imediatamente, se quisesse, porque se quisesse, sem dúvida, imediatamente quereria. Pois nesse caso vontade e execução seriam a mesma coisa, e o querer já seria fazer [...][465]

Assim, a vontade só exerceria seu querer efetivamente quando quisesse plenamente. Querer plenamente implicava poder [*posse*] e fazer [*facere*] sua vontade autêntica. Na condição cindida, a vontade queria parcialmente tanto sua vontade como sua contravontade. Nem uma nem outra era objeto de um querer pleno.

Em face do exposto, para restabelecer o pleno exercício da vontade humana a unidade do querer era requerida. Enquanto a vontade estivesse dividida, seu exercício estaria igualmente comprometido. Por isso, era mister restabelecer a unidade da vontade que, segundo nosso parecer, seria efetuada na *ordinata dilectio.*

Ao contrário do que se passava com o corpo, a vontade, ao comandar a si própria, oferecia uma paradoxal resistência. Agostinho denomina monstro [*monstrum*[466]] a condição da vontade que resiste

---

[465]*Conf.* VIII, VIII, 20

[466]¨Unde hoc monstrum? et quare istuc?¨ Cf. *Conf.* VIII, IX, 21. Reiterado três vezes no texto, a interrogação revela a perplexidade em face de uma vontade que resiste a si mesma. O termo *monstrum* é oriundo da linguagem religiosa e reporta para algo fora da natureza, do normal, tal como um prodígio ou portento, servindo como sinal, admoestação e presságio divino. É válido observar que *monstrum* provém de *moneo* [avisar, admoestar]. Em *De Doctrina Christiana* II, XX,31, a citação anedótica de Catão, utilizada no contexto de uma discussão sobre a superstição, *monstrum* denota prodígio, presságio portador de desgraça futura: ¨unde illud eleganter dictum est Catonis, qui cum esset consultus a quodam qui sibi a soricibus erosas caligas diceret, respondit non esse illud monstrum, sed vere

a si mesma. Na reiterada sequência de interrogações [*Unde hoc monstrum? quare istuc* ?[467]], examina-se o porquê da vontade agir desta maneira.

Na primeira interrogação, a misericórdia divina é invocada como auxílio para solucionar esta condição anômala. A principio, busca-se a resposta investigando os ¨recônditos dos castigos dos homens¨ [*latebrae poenarum hominum*[468]] e as ¨tribulações dos filhos de Adão¨ [*contritiones filiorum Adam*[469]].

De fato, a condição que ora a vontade padece é pena do pecado adâmico. De certo modo, sugere-se que a condição atual da vontade remonta ao pecado original[470]. Uma vontade dividida contra si é efeito do pecado adâmico.

A despeito da possibilidade de pecar, a vontade, tal como criada por Deus, não resistiria aos seus comandos. Sem, ainda, estar cindida pelo pecado original, a vontade não estava comprometida no seu exercício e executava com facilidade sua vontade autêntica. Ao preferir sua contravontade, ela se dividiu e, enfraquecendo-se, instaurou a resistência a si mesma.

Na segunda interrogação[471], destaca-se a perplexidade em face da incongruência entre o comando da vontade e sua execução[472].

---

monstrum habendum fuisse, si sorices a caligis roderentur¨. Em sentido lato, refere-se a um ser ou alguma coisa contrária à natureza, disforme, dotado de anomalia. Cf. *Monstrum* in *Oxford Latin Dictionary*; Monstro in: *Dicionário eletrônico Houaiss da língua portuguesa*; Conforme O´Donnell, *monstrum* significa ¨Something unnatural, inexplicable, repugnant to reason and reasonable expectation, yet seemingly significant: whimsically¨. Cf. O´DONNELL, JJ., *The Confessions of Saint Augustine.* (versão eletrônica). Comentário ao livro VIII [VIII, IX, 21]. Disponível na internet: http://www.stoa.org/hippo/comm8.html.

[467]Cf. *Conf.* VIII, IX, 21

[468]Cf. ibid. VIII, IX, 21

[469]Cf. ibid. VIII, IX, 21

[470]¨In his view, the lack of coordination between thought and action is a legacy of the garden of Eden in which each person bears the responsability for original sin but deals with that commitement in a distinctive way¨. STOCK, B., *Augustine The Reader, Meditation, Self-knowledge and Ethics of Interpretation*, p. 105.

[471]¨*Unde hoc monstrum? quare istuc* ?¨ *Conf.* VIII, IX, 21

[472]Cf. ibid. VIII, IX, 21

Como acima exposto, a experiência humana atesta a concordância entre os comandos da vontade e a execução dos membros corporais[473]. A razão que justificava tamanha perplexidade era que a vontade ordenava com eficácia o corpo mas não a si.

Sendo o corpo diferente da vontade humana, ele obedecia prontamente aos seus comandos. Contudo, a vontade padecia estranha rebeldia quando comanda a si[474]. Com efeito, a dependência imediata da vontade em relação a ela mesma contrasta com sua autoresistência. Como pode se resistir a vontade que depende tão somente de si e não está impedida por obstáculo exterior?.

Trata-se de uma condição anômala que furta-se ao natural. Afinal de contas, não haveria nada de estranho em comandar e executar suas ordens. No entanto, na condição decaída a vontade encontrava-se cindida, refletindo diretamente no comando [*imperare*] e na execução [*facere*].

Na verdade, a rebeldia da vontade a si mesma constituía um castigo da desobediência do primeiro pecado[475]. Se a vontade não comandava com aquela eficácia anterior ao pecado original foi à conta da desobediência ao criador.

Segundo o Bispo de Hipona, a gravidade da primeira desobediência foi mensurada em função da dificuldade em obedecer que, antes do pecado original, era menor[476]. Deste modo, a desobediência ao mandamento divino encerrou o homem na desobediência a si mesmo.

---

[473]¨A alma ordena que a mão se mexa, e a facilidade é tal, que mal se distingue a ordem da execução; no entanto, a alma é alma, e a mão é corpo¨. *Conf.* VIII, IX, 21

[474]¨Ordena a alma que a alma queira: não são duas coisas distintas, mas ela não obedece¨. ibid. VIII, IX, 21

[475]Cf. *De civitate Dei* XIV, XV

[476]Cf. ibid. XIV, XV

> [...] que pena foi imposta neste pecado à desobediência senão a desobediência? Realmente, que mais é a miséria do homem do que a desobediência dele próprio a ele próprio? Porque ele não quis o que podia, já não pode o que quer [...][477]

Na terceira interrogação[478], mostra-se o estreito vínculo entre comandar [*imperare*], executar [*facere*] e querer [*velle*] [479]. A vontade não comanda com eficácia porque tampouco quer plenamente [*ex toto vult* [480]]. Só comanda totalmente [*ex toto imperat*[481]] quando quer plenamente. Assim, haveria subordinação do comandar e do executar ao querer humano.

Comanda-se e executa-se na mesma medida do querer[482]. As capacidades de comandar e de executar estão subordinadas à capacidade de querer. Comandos e execuções parciais correspondem a um querer parcial assim como comandos e execuções plenas correspondem a um querer pleno.

Se não comanda nem executa plenamente é porque tampouco quer totalmente. Portanto, o restabelecimento da unidade da vontade humana seria condição indispensável para seu pleno exercício. Como vimos, a razão de um querer parcial e insuficiente reside na cisão da vontade.

Com efeito, a cisão comprometia a unidade do querer humano, implicando diretamente no comando e na execução de suas ações.

---

[477] ¨Denique, ut breviter dicatur, in illius peccati poena quid inoboedientiae nisi inoboedientia retributa est? Nam quae hominis est alia miseria nisi adversus eum ipsum inoboedientia eius ipsius, ut, quoniam noluit quod potuit, quod non potest velit¨ *De civitate Dei* XIV, XV. Tradução de J. Dias Pereira. Fundação Calouste.
[478] ¨*Unde hoc monstrum? quare istuc* ?¨. *Conf.* VIII, IX, 21
[479]Cf. *Conf.* VIII, IX, 21
[480]Cf. ibid. VIII, IX, 21
[481]Cf. ibid. VIII, IX, 21
[482]Cf. ibid. VIII, IX, 21

Em virtude da cisão, a vontade se tornou autoenfraquecida e não disponha da firmeza requerida para restaurar sua unidade, o que encontraria somente no auxílio divino.

O que julgava ser monstro, conclui Agostinho, tratar-se-ia, na verdade, de uma ¨doença da alma¨ [*aegritudo animi*[483]]. Querer parcialmente e não querer parcialmente[484] era sintoma de uma cisão, uma doença da alma cuja causa remontaria ao pecado de Adão. Dividida e parcial, a vontade estava subjugada pelo ¨peso do hábito¨ [*consuetudine preaegravatus*[485]].

O proveito em conceber essa condição da vontade como doença é que evitaria uma leitura pendular da natureza humana, ora inclinada para o pessimismo ora para o otimismo exacerbado. Por um lado, é verdade que o pecado original não havia destruído a natureza humana a ponto de torná-la irrecuperável, porém, por outro lado, a condição produzida pelo pecado de Adão não a deixara ilesa.

O pecado adâmico enfraquecera a vontade humana sobremaneira a não dispor de meios próprios para sanar tal condição. Doravante, na condição decaída, era mister o socorro divino para garantir o pleno exercício da vontade.

Deste modo, para sanar a doença da vontade cindida era requerido o auxílio do Cristo-médico. Como já vimos, a vontade enferma enquanto estivesse apoiada em si não teria firmeza para realizar sua vontade autêntica. Demandava se apoiar em Deus para restaurar a unidade da vontade e restabelecer seu pleno exercício.

Em última análise, a *caritas* permitiria restabelecer a unidade da vontade, porquanto repararia a *ordinata dilectio.* Desintegrada pelo amor desordenado, a unidade volitiva será restituída na *ordo amoris,* onde o amor humano não seria desvirtuado de sua finalidade.

---

[483]Cf. *Conf.* VIII, IX, 21
[484]¨[...] partim velle, partim nolle [...]¨. ibid. VIII, IX, 21
[485]Cf. ibid. VIII, IX, 21

Conclusão

Investigar o livro VIII das *Confissões* a partir das noções de *caritas* e *cupiditas* aproveitou-nos efetuar uma leitura entrelaçada dos relatos de conversão e da reflexão sobre a vontade humana, além de mostrar que a conversão de Agostinho não se esgotaria no livro VIII, mas antes o precederia, mediante preparação paulatina nos livros anteriores, e prosseguiria na continuação da obra.

Dando um passo à frente, ao termos analisado o livro VIII à luz da *caritas* permitiu-nos situá-lo no conjunto das *Confissões*: a dupla confissão a Deus e ao próximo[486], da qual a obra é testemunha, constituiria uma exigência da *caritas* geminada. Afinal de contas, a conversão de Agostinho representou, como esperamos haver demonstrado, a passagem da *cupiditas* para a *caritas*. Sua conversão e sua obra refletem, assim, a dupla exigência de se voltar para a Deus e para o próximo. Destarte, a noção de *caritas* foi duplamente proveitosa: propiciou a compreensão do livro VIII na sua singularidade e em relação ao conjunto da obra.

Na sua singularidade, foram apresentados no livro VIII os relatos de conversão, os quais foram examinados a partir das noções de *caritas* e *cupiditas*. Observamos que neles foi exibida a crítica da *cupiditas* para, em seguida, efetuar o assentamento da *caritas*. Analisamos, ainda, a reflexão acerca da vontade humana, procurando mostrar os efeitos na vontade quando pautada pela *cupiditas*. Tratou-se, assim, de investigar as consequências da ruptura da *ordinata dilectio,* percebidas na cisão da vontade e na identidade fraturada. Em contrapartida, procuramos mostrar que a conversão inaugurava o

---

[486]Cf. *Conf.* X, I-III, 4

domínio de uma vontade exercida como c*aritas*, reparando, assim, a *ordinata dilectio*.

Quanto aos relatos, esperamos haver elucidado que as antíteses incontinência e continência, soberba e humildade convergiam para a antítese *cupiditas* e *caritas*. Por um lado, incontinência e soberba, também significados na concupiscência da carne e na ambição do século, expressavam a *cupiditas* enquanto amor desordenado: os bens temporais tomariam o posto de fim em detrimento dos eternos; por outro lado, continência e humildade exprimiriam a *caritas* enquanto amor ordenado: os bens eternos seriam visados como fim em si mesmo e os temporais em vista dos eternos, salvaguardando, assim, a *ordinata dilectio*.

Neste sentido, a *caritas* nos autorizou compreender, de modo singular, a natureza pública da conversão, na qual se manifestou um encadeamento entre relato e conversão. Do relato proveio a conversão e a conversão produziu o relato. No caso de santo Agostinho, o relato se estendeu na consignação das *Confissões* quando, ao legar sua obra, tinha também por objetivo tornar-se modelo exortativo de conversão para seus leitores. Ademais, o relato demarcava a passagem do domínio particular para o público que, por exigência da *caritas*, toda conversão deveria realizar. Expandindo-se para além do horizonte particular, o relato suscitaria novas experiências de conversão.

No interior dos relatos, as Escrituras, cuja interpretação visava a *caritas* desdobrada no amor a Deus e no amor ao próximo, exerceram papel desencadeador de conversões. O livro sagrado não constituía um fim em si mesmo, porquanto visava a *caritas* geminada. Assim, as Escrituras foram fundamentais não somente porque catalisaram conversões, mas também porque permitiram o restabelecimento da *caritas*, orientando seu leitor ao amor de Deus e do próximo.

No tocante a reflexão sobre a vontade humana, verificamos que a ruptura da ordem resultou na cisão da vontade. Como consequência, foi instaurado um movimento de aversão ao bem supremo e de conversão aos bens inferiores. Assim, no campo da vontade humana preponderou o paradoxo, o conflito, a contradição. Ao ter rompido a ordem, a vontade se voltou contra si, acarretando a perda de sua liberdade e de seu próprio domínio.

Com efeito, cindido na sua vontade, o ser humano não se reconhecia mais naquilo que praticava, pois acabara se tornando mais vítima do que autor do mal que padecia, sendo isso um castigo justo porquanto efeito de escolha livre. Desta forma, a identidade humana estaria fraturada, carente de unidade interior. Na cisão volitiva, haveria uma vontade se exercitava como *caritas* e outra como *cupiditas*. Duas vontades antagônicas que expressavam dois amores contrários. Na *cupiditas*, estabelecer-se-ia uma inversão: os bens que concerniam somente ao uso eram fruídos e os bens que cabiam à fruição, eram usados. Na *caritas*, porém, essa inversão era reparada.

O reparo da unidade volitiva será fruto do socorro divino, o que não dispensaria, porém, a colaboração humana. No embate entre dois amores antagônicos era requerida a correspondência humana à graça divina a fim de restabelecer o domínio da *caritas*. A conversão era assim inaugurada no restabelecimento do amor ordenado, quando a *caritas* presidisse o exercício volitivo. Neste sentido, lemos a conversão na perspectiva de reordenação do amor. Na *caritas,* a ordem do amor foi restituída de modo que o amor aos bens criados fosse sempre referido ao criador.

Por fim, como vontade mais forte e intensa, o amor constituía o peso que orientava o homem para seu lugar natural, consoante ordem estabelecida por Deus. A identidade e a liberdade humanas residiriam na *caritas*, onde está salvaguardada a *ordinata dilectio*. É,

pois, neste sentido que entendemos H. Arendt quando afirma que ¨[...] a vontade final e unificadora que por fim decide a conduta de um homem é o amor¨[487]. O amor ordenado constitui, assim, a raiz de onde brota o bem de todo agir humano.

> ¨Ama e faz o que queres: se te calas, cales por amor; se gritas, grites por amor; se corriges, corrijas por amor; se perdoas, perdoes por amor: a raiz do amor seja-te interior, não pode desta raiz provir senão o bem¨[488]

---

[487]ARENDT, H., *Vida do Espírito*, p. 256

[488]¨Dilige, et quod vis fac: sive taceas, dilectione taceas; sive clames, dilectione clames; sive emendes, dilectione emendes; sive parcas, dilectione parcas: radix sit intus dilectionis, non potest de ista radice nisi bonum existere¨ *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem*, VII, 8. Tradução nossa.

REFERÊNCIAS

Obras de Agostinho

AURELIUS AUGUSTINUS.

_____. *A Cidade de Deus*. Tradução, prefácio, nota biográfica e transcrições de J. Dias Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, 2ed. (3 v.).

_____. *A Cidade de Deus (contra os pagãos)*, parte II, Tradução de Oscar Paes Leme, Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira; Bragança Paulista,SP: Editora Universitária São Francisco, 2012.

_____. A doutrina cristã: manual de exegese e formação cristã. Tradução do original latino, cotejada com versões em francês e espanhol e introdução Ir. Nair de Assis, csa. Adaptação de notas e indíces e organização Ir. Nair Assis e Roque Frangiotti. São Paulo: Paulus, 2002 - (Patrística;17).

_____. *A fé e o símbolo; Primeira Catequese aos não cristãos; A disciplina cristã; A continência*. São Paulo: Paulus, 2013 (Coleção Patrística; 32).

_____. *A Trindade*, traducao de frei Agustino Belmonte. Sao Paulo: Paulus, 1995.

_____.*Comentario aos Salmos (Ennarrationes in psalmos)* - salmos 1-50,traducao das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mae de Cristo. Sao Paulo: Paulus, 1997 (col. "Patristica", vol. 9/1).

_____.*Comentario aos Salmos (Ennarrationes in psalmos)* - salmos 51-100, traducao das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mae de Cristo. Sao Paulo: Paulus, 1997 (col. "Patristica", vol. 9/2).

_____.*Comentario aos Salmos (Ennarrationes in psalmos)*- salmos 101-150, traducao das monjas beneditinas do Mosteiro de Maria Mae de Cristo. Sao Paulo: Paulus, 1997 (col. "Patristica", vol. 9/3).

_____.*Comentario da Primeira Epistola de Sao João.* Traducao de Ir. Nair de Assis Oliveira. Sao Paulo: Paulinas, 1989.

_____. *Confissões,* Tradução e notas de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Mais de Souza Pimentel. Introdução de Manuel Barbosa da Costa Freitas, Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004

_____.*Confissões*,Tradução de Lorenzo Mammi. Revisão por Moacyr A. Novaes. São Paulo: Penguin Companhia, 2017. No prelo.

_____. *Les Confessions*. Texto latino da edição de M. Skutella (1934), Introdução e notas de A. Solignac e G. Bouissou, tradução de E. Théorel e G. Bouissou. Paris: IEA,1998 (col. "Bibliothèque Augustinienne", vols. 13).

_____. *Les Confessions*. Texto latino da edição de M. Skutella (1934), Introdução e notas de A. Solignac e G. Bouissou, tradução de E. Théorel e G. Bouissou. Paris:IEA, 1996 (col. "Bibliothèque

Augustinienne", vols. 14).

_____.*Confessioni (Libri VII-IX).* Texto latino de Manlio Simonetti. Introdução e comentário de Goulven Madec e Luigi F. Pizzolato, tradução de Gioacchino Chiarini. Arnaldo Mondadori Editore.

_____.*Confessioni*, Monografia introduttiva, parafrasi, note e indici di Giovanni Reale,. Testo latino a fronte dell´edizione di Martin Skutella. Milano: Bompiani, 2012

_____.*Confessionum libri XIII*. In col. "Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 32. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/confessioni/index2.htm .

_____.*Confessionum libri XIII*. Ed. L. Verheijen. In col. "Sancti Agustini Opera, Corpus Christianorum, Series Latina 27. Brepols, Turnhout, 1990, *editio altera*.

_____.*Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrosio de Pina. Petropolis: Vozes, 1992, 11a ed.

_____.*Contra Acadêmicos*. In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina, 32. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/contr_acc/index.htm

_____.*De civitate Dei contra paganos libri XXII*, In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 41. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/cdd/index2.htm

_____.*De Continentia*. In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 40. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/continenza/index.htm

_____.*De Diversis quaestionibus octaginta tribus.* In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 40. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/ottantatre_questioni/index2.htm

_____.*De Doctrina Christiana*. In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 34. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/dottrina_cristiana/index.htm

_____.*De Duabus Animabus* contra Manichaeos liber unus. In: col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 42. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/due_anime/index.htm

_____.*De libero arbitrio*. In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 32. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/libero_arbitrio/index2.htm

_____.*De ordine libri duo*. In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 32. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/ordine/index2.htm

_____.*De Trinitate libri quindecim*. In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 42. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/trinita/index2.htm .

_____.Diálogo sobre o livre-arbítrio.Tradução e introdução de Paula Oliveira e Silva. Revisão de Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa:

Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001 Edição bilíngüe. Texto de G. Madec, reproduzido em Oeuvres de saint Augustin, BA 6, Paris 1976.

_____.*Dialogues Philosophiques*: *Le maitre, Le libre arbitre.* Texto latino da edicao beneditina. Traducao, introducao e notas de F.-J. Thonnard. Paris: Desclee de Brower, 1952 (col. "Bibliotheque Augustinienne", vol. 6)

_____.*Enarrationes in Psalmos.* In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 36. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/esposizioni_salmi/index.htm

_____.*Epistula 155*, "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 33. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/lettere/index2.htm;

_____.Explicação de algumas proposições da carta aos Romanos; Explicação da Carta aos Gálatas; Explicação incoada da carta aos Romanos. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2009 (Coleção Patrística; 25).

_____.*In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem.* In col. "Sancti Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 35. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/commento_lsg/index2.htm

_____.*La Cite de Dieu*. Texto latino da 4a edicao de B. Dombart e A. Kalb,col. "Bibliotheca Teubneriana", Leipzig, 1928-1929; F.-J. Thonnard e M. A. Devynck anotam as principais variantes da edicao de Migne e do *Corpus Christianorum*, Series latina XLVIII, Brepols, Turnhout, 1955. Traducao de G. Combes, revisada por F.-J. Thonnard

e M. A. Devynck. Introducao e notas de G. Bardy (□ 31 out. 1955), terminadas por F.-J. Thonnard, A. C. de Veer e G. Foliet. Paris: Desclee de Brouwer, 1960 (col. "Bibliotheque Augustinienne", vols. 33-37).

_____.*La Doctrine Chrétienne*, Texte critique du CCL. Introduction et traduction de Madeleine Moreau. Annotation et notes complémentaires d´Isabelle Bochet et Goulven Madec. Paris: IEA, 1997 (Col. ¨Bibliothèque Augustinienne 11/2)

_____.*La Trinite – livres I-VII.* Texto latino da edicão beneditina. Traducao e notas de M. Mellet, O. P., e Th. Camelot, O. P. ; introducao de E. Hendrikx, O. E. S. A., avant-propos de G. Madec. Paris: Institut d'Etudes Augustiniennes, 1997 (col. "Bibliotheque Augustinienne", vol.15

_____.*O Livre-Arbítrio.* Traducao de Ir. Nair de Assis Oliveira. Sao Paulo: Paulus, 1995.

_____.*Quaestionum Septendecim in evangelium secundum Matthaeum.* In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 35. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/questioni_matteo/index.htm

_____.*Retractationum libri duo,* In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 32. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/ritrattazi

_____.*Sermo De Dilectione Dei et proximi*, *Sermo* 90/A, 10 /Dolbeau 11, 10. in: *Vingt-six sermons au peuple d´Afrique*, Paris: Institut d´Étude Augustiniennes, 2009, p. 56-67; In col. "S. Aurelii

Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 38. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm

_____.*Sermo 34*, In col. "S. Aurelii Augustini Opera Omnia", editio latina, Patrologia Latina 38. Disponível em: http://www.augustinus.it/latino/discorsi/index2.htm;

_____.*Six Traites Anti-Manicheens: De duabus animabus; ContraFortunatum; Contra Adimantum; Contra Epistulam Fundamenti; Contra Scundinum; Contra Felicem Manichaeum.* Texto latino da edicao beneditina dos Mauristas na *Patrologia Latina*, XLII. Traducao e notas de R. Jolivet e M. Jourjon; introducao de R. Jolivet. Paris: Desclee de Brouwer, 1961 (col. "Bibliotheque Augustinienne", vol. 17).

_____.*The Confessions of Augustine*, edicão crítica do texto latino com notas de Jonh Gibb e Watt Montogomery. New York: Garland Pub, 1980.

_____.*The Confessions of Saint Augustine: An Electronic edition.* Text and commentary by James J. O'Donnell. Disponível em: http://faculty.georgetown.edu/jod/conf

_____.*Tutti i Dialoghi*. *Contro gli accademi- La Vita Felice - L´ordine - Soliloqui - L ´Immortalità dell´anima - La grandezza dell´anima - Il libero arbitrio - La musica - Il Maestro*. Introduzione generale, presentazioni ai dialoghi e note di Giovanni Catapano. Traduzioni di Maria Bettetini, Giovanni Catapano, Giovanni Reali. Milano: Bompiani,2008.

Autores clássicos

ATANÁSIO, santo, *Vida e conduta de S. Antão*, (Patrística 18). São Paulo: Paulus, 2002

PLOTINO, *Le Enneádes*, traduites pour la première fois en français accompagnées de sommaires, de notes et d´ éclaircissements et précédées de la vie de Plotin et des principes de la théorie des intelligibles de Porphire par M.-N. BOUILLET, Paris: Minerva G.M.B.H, 1857 (en 3 volumes). Disponível na internet: http://remacle.org/bloodwolf/philosophes/plotin/table.htm

_____. *The six Enneads*, Tanslated by Stephen Mackenna. Disponível na internet: http://www.microbookstudio.com.

_____. *Traités 1-6*; Traduction sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau.Présentés, traduits et annotés par Luc Brisson, Francesco Fronterotta, Jerôme Laurent, Laurent Lavaud, Alain Petit e Jean-François Pradeau. Paris: GF Flammarion, 2.

_____.*Tratados das Enéadas*, Tradução, apresentação, introdução e notas de Américo Sommerman, São Paulo: Polar Editorial, 2000

Bibliografia de apóio

ABBUD, Cristiane Negreiros, *Memória e esquecimento no livro X das Confissões de Agostinho*. Dissertação de Mestrado, USP. Sao Paulo, 2001

ALFARIC, P*., L´évolution intellectuelle de Saint Augustin*. Paris: Émile Nourry Éditeur, 1918

ARENDT, HANNAH, *A vida do Espírito*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____.Le concept d´amour chez Augustin. Avant-propos de Guy Petitdemange. Traduit de l´allemand par Anne-Sophie Astrup. Paris : Rivages Poche, 2000. (Série Petite Bibliothèque ; v. 288).

_____. *Love and Saint Augustine*. [Liebesbegriff bei Augustin] Edited and with an Interpretative Essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

_____.O conceito de amor em Santo Agostinho: ensaio de interpretação filosófica. Tradução Alberto Pereira Dinis. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. (Série Pensamento e filosofia ; v. 13)

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus**,** 2002.

BOCHET, I., *Augustin disciple de Paul, Recherches de Science Religieuse*, 2006/3 Tome 94, p. 357-380. Disponível em: http://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse- 2006-3- page-357.htm)

_____.¨*De l´exégèse à l´herméneutique augustinienne¨.* In: *Revue d´études augustiniennes et patristiques*, 50 (2004), pp. 349-369. Disponível na internet: http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/34932/AUGUST_2004_50_349.pdf?sequence=1

_____.*Le firmament de l´Ecriture. l´Hermêneutique augustinienne,* Paris: IEA, 2004.

_____.*Le Livre VIII des "Confessions" récit de conversion et reflexion theologique*. In: *Nouvelle Revue Théologique,* 118/3 (1996) pp. 363-384. Disponível na internet: http://www.nrt.be/docs/articles/1996/118-3/30.

_____. *Interprétation Scripturaire et Comprehénsion de soi. Du De Doctrina Christiana aux Confessions de Saint Augustin*. In: Compreendre et interpréter. Le paradigme herméneutique de la raison. Philosophie. Institut Catholique de Paris 15. Paris: Beauchesne, 1993. pp. 21-50.

BONNER, G. *Cupiditas*. In: Augustinus-Lexikon, v. 1, SchluÇlieferung zu Vol. 1 / herausgegeben von Cornelius Mayer; in Verbindung mit Erich Feldmann, Wilhelm Geerlings, Reinhart Herzog ... [et al.]; Redaktion Karl Heinz Chelius. Basel: Schwabe, 1986-, p. 166-172

_____.*Libido and Concupiscentia in Saint Augustine*. In: God´s decree and man´s destiny: studies on the thought of Augustine of Hippo. London: Variorum Reprints, 1987. pp. 303-314. (Collected studies series; CS255).

BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle. *L´ ordre caché : la notion d'ordre chez saint Augustin*. Paris : Institut d'Études Augustiniennes, 2004. (Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité ; v. 1).

BRACHETENDORF, J., *Confissões de Agostinho,*São Paulo: Loyola, 2012

BRÉHIER, É., *La philosophie de Plotin*, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

BROWN, P., Corpo e Sociedade. O homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda, 1990.

_____.Santo Agostinho, uma biografia. Tradução de Vera Ribeiro. 4ª. ed.Rio de Janeiro: Record, 2006.

CORRIGAN, K., *Love of God, Love of Self, and Love of Neighbor:Augustine's Critical Dialogue with Platonism,* in: *Augustinian Studies* 34:1 (2003), p. 97–106.

COURCELLE, Pierre, *¨Recherches sur les Confessions de Saint Augustin¨,* Paris: Éditions E. de Boccard, 1968.

DIDEBERG, D., *Amor*. In: Augustinus-Lexikon, v. 1, SchluÇlieferung zu Vol. 1 / herausgegeben von Cornelius Mayer ; in Verbindung mit Erich Feldmann, Wilhelm Geerlings, Reinhart Herzog ... [et al.] ; Redaktion Karl Heinz Chelius. Basel: Schwabe, 1986-, p.294-300

_____.Saint Augustin et la première épître de Saint Jean. Une Théologie de l´Agapè. Préface D´A.-M La Bonnardière. Paris: Beauchesne, 1975.

FERRARI, Leo C., *Paul at the Conversion of Augustine.* In: *Augustinian Studies*, 11 (1980), pp. 5-20

_____.*The theme of the Prodigal Son in Augustine´s Confessions*.Disponível em: http://www.brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/J.RA.5.102266

_____.*Truth and Augustine's Conversion Scene*. In: Collectanea Augustiniana, Augustine: ¨Second Founder of the Faith¨, New York: ed. J. C. Schnabelt and F. Van Fleteren.Peter Lang**,** 1990 **,** pp. 9-19

FITZGERALD, A., Habit (Consuetudo). In: Augustine through the ages: an encyclopedia/ general editor, Allan Fitzgerald; associate editors, Johs Cavadini, Marianne Djuth, James J. O´Donnell, Frederick Van Fleteren. Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans Pub., 1999. pp.409-411.

FREDRIKSEN, P., *¨Paul and Augustine: Conversion narratives, Orthodox Traditions and the retrospective Self¨*, in: Journal of Theological Studies 37 (1986) 3-34.

FUJISAKA, Daniel, *Agostinho e os maniqueus: análise a partir das ¨duas almas¨.* Dissertação de Mestrado, USP. São Paulo, 2014

GILSON, É., *Espírito da Filosofia Medieval,* Tradução de Eduardo Brandão, São Paulo: Martins Fontes, 2006

_____.*Introdução ao estudo de Santo Agostinho*, Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

GUITTON, J., *Le Temps et l`Éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris: J. Vrin, 2004

HADOT, P., *Marius Victorinus : recherches sur sa vie et ses oeuvres*. Paris : Études Augustiniennes, 1971.(Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité; v. 44).

HULTGREN, G., *Le commandement D´Amour chez Augustin. Interprétation philosophique et théologique d´après les Écrits de la période 386-400*. Paris: Vrin, Editeur, 1939.

JACQUES, R., ¨*Le livre VIII des Confessions de Saint Augustin: une approche herméneutique*¨, *In: Laval théologique et philosophique*, vol.44, nº3, 1988, p. 357-367. Disponível na internet: http://www.erudit.org/revue/ltp/1988 /v44/n3/400400ar.pdf

KOCH, Isabelle, Au*gustin et l´usage du monde* In: *Cahiers philosophiques* (2010/2) nº122, p. 32-33.

_____.*L'auto-affaiblissement de la volonté chez Augustin*. In: Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi - Doctrines antiques, perspectives contemporaines, René Lefebvre e Alonso Tordesillas (textes réunis par). Rennes: PU Rennes, 2009. Collection : Philosophica.

_____.*Sobre o conceito de voluntas em Agostinho.* In: Discurso, Revista do Departamento de Filosofia da USP, nº 40 (2010), São Paulo: Barcarolla, 2010

KOTZÉ, A., *Augustine´s Confessions. Communicative purpose and Audience*. Supplements to Vigiliae Christianae. Formely Philosophia

Patrum. Texts and Studies of Early Christian Life and Language, Volume LXXI. Leiden/Boston: Brill, 2004

LE BLOND, J-M., *Les Conversions de Saint Augustin*. Paris: Aubier Éditions Montaigne, 1950.

MACQUEEN, D.J., *Contemptus Dei: St Augustine on the disorder of Pride in Society, and its Remedies*, p.227-293. Disponível em: http://www.brepolsonline.net/doi/pdf/10.1484/J.RA.5.102246

MADEC, G., *Conversio*, in: Augustinus-Lexikon, v. 1, SchluÇlieferung zu Vol. 1 / herausgegeben von Cornelius Mayer; in Verbindung mit Erich Feldmann, Wilhelm Geerlings, Reinhart Herzog ... [et al.]; Redaktion Karl Heinz Chelius. Basel: Schwabe, 1986-, p. 1282-1293.

_____.*Conversion, intériorité, intentionnalité.* In: Petites études augustiniennes, préface de Jean Pépin. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994, p. 151-162.

_____.*Dieu das la conversion d´Augustin.* In:Petites études augustiniennes, préface de Jean Pépin. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994, p. 71-89.

_____.*La conversion d´Augustin, intériorité et communauté*. In: Petites études augustiniennes, préface de Jean Pépin. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994, p. 91-103.

_____.*Le néoplatonisme dans la conversion d´Augustin*. In: Petites études augustiniennes, préface de Jean Pépin. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1994, p. 51-69.

MARKUS, R., *Conversion and Disenchantment in Augustine´s Spiritual Career*, in: Sacred and secular. Studies on Augustine and Latin Christianity. Vermont: Variorum, 1994, p. 1-42

_____.*Imago et similitudo in Augustine* in: *Revue d' Études Augustiniennes et Patristiques* 10 (2-3):125-144 (1964).

MARROU, H-I, *La querelle autour du « Tolle, lege ».* In: Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique. Rome: École Française de Rome, 1978. p. 381-391

MATTER, E. A., *Conversion (s) in the Confessions*, In: Collectanea Augustiniana Augustine-second founder of the faith, / editors, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren, New York: Peter Lang, p. 21-28

NOVAES, M*., A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho.* São Paulo: Discurso Editorial, 2007.

_____.*O livre arbitrio da vontade humana e a presciencia divina, segundo Agostinho de Hipona*. Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciencias Humanas da Universidade de Sao Paulo, 1997.

_____.*Vontade e contravontade*. In: *O avesso da liberdade*. Adauto Novaes (org.), São Paulo: Companhia das Letras, 2002, pp. 59-76

O´CONNELL, R. , *St. Augustine´s Confessions: The Odyssey of Soul*, New York: Fordham University Press, 1986

O´CONNER, W. R., *The Uti/Frui Distinction in Augustine´s Ethics.* In: *Augustinian Studies* 14:45-62 (1983);

O´MEARA, D. J., *Neoplatonism and Christian Thought*, New York: State University of New York Press, 1982.

_____.*Plotinus. An introduction to the Enneads*. New York: Oxford University Press, 19

RETA, J. Oroz, *Conversion*, in: Augustine Through the ages, an encyclopedia, general editor Allan D. Fitzgerald, p. 239-242

SCHIMIDT-DENGLER, W., *Der retoriche Aufbau des achten Buches der Konfessionen des heiligen Augustin*. Paris: Institut d´Études augustiniennes.Disponível em: http://documents.irevues.inist.fr/handle/2042/880

SÉJOURNÉ, P., Les *conversions de saint Augustin d'après le De libero arbitrio, livre I.* In: Revue des Sciences Religieuses, tome 25, fascicule 3, 1951. pp. 243-264

SOLIGNAC, A., *La scène du jardin et le Tolle, lege* (VIII,VIII, 19-XII,30). In. Les Confessions, B.A. 14, note complementaire 7, pp. 546-549.

_____.*Histoire Spirituelle de Saint Augustin jusqu´a sa conversion.* In: *Les Confessions,* B.A. 13, p. 113- 163.

_____.*Libido et consuetudo d´après Augustin* (VIII,V,10). In. *Les Confessions*, B.A. 14, note complementaire 3, pp. 537-542.

_____.*Regio Dissimilitudinis*. In: *Les Confessions*, B.A.13, note complementaire 26, pp. 689-693.

STARK, J. C., *The Dynamics of the Will in Augustine´s Conversion. In: Augustine: Second Founder of the Faith*. New York: Peter Lang, c1990. (Collectanea Augustiniana).

STOCK, B., *Augustine the reader: meditation, self-knowledge, and the ethics of interpretation.* 1st Harvard University Press paperback ed. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998.

TESK, Roland., Augustine, Saint, *The manichean debate*. Hyde Park, NY: New City Press, 2006

TORCHIA, J., *'Pondus meum amor meus' the Weight-Metaphor in st. Augustine's Early Philosophy*, in: Augustinian Studies 21 (1990), p. 163-176.

VAN FLETEREN, F., *St. Augustine´s Theory of Conversion*, In:Collectanea Augustiniana Augustine-second founder of the faith, / editors, Joseph C. Schnaubelt, Frederick Van Fleteren, New York: Peter Lang, 1990, p. 65-79.

VANCE, E., *Augustine´s Confessions and the Grammar of Selfhood*. In: Genre.. Plattsburgh, N.Y: Department of English. State University College, 1973 (Volume 6).

VARGAS, Walterson J., *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, São Paulo: Loyola, 2014.