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

JOSÉ RENIVALDO RUFINO

RELEVÂNCIA FILOSÓFICA DAS PEQUENAS COISAS:
A INFÂNCIA NO LIVRO I DAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO DE HIPONA

SÃO PAULO

2010

JOSÉ RENIVALDO RUFINO

**RELEVÂNCIA FILOSÓFICA DAS PEQUENAS COISAS:
A INFÂNCIA NO LIVRO I DAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO DE HIPONA**

Tese a ser apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.

SÃO PAULO

2010

“[...] e justamente nos meus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, deleitava-me com a verdade – inque ipsis paruis paruarumque rerum cogitationibus ueritate delectabar”. (*Confissões* I xx 31)

“Assim são as crianças, como depois pude observar. Sem saber, elas me informaram mais daquilo que eu tinha sido, do que o saber dos meus educadores – tales esse infantes didici, quos discere potui, et me talem fuisse magis mihi ipsi indicauerunt nescientes quam scientes nutritores mei”. (*Confissões* I vi 8)

“Ó Deus, concede aos homens a possibilidade de observarem nas coisas pequenas as noções comuns às pequenas e às grandes coisas – deus, dona hominibus uidere in paruo communes notitias rerum paruarum atque magnarum”. (*Confissões* XI xxiii 29)

DUPLA DEDICATÓRIA

À minha esposa, Cosma, meus filhos, Joran, Raquel

e aos pequenos grandes *infantes e pueri* a seguir mencionados:

Teresa (23.Mar.2010)	Tiago (16.Jan.2010)	Luíza (26.Ago.2009)
Marina (18.Jan.2008)	Felipe (12.Jun.2007)	Laíse (13.Fev.1997)
João (26.Nov.2004)	Renally (28.Out.1999)	
Gabriela (27.Jul.2009)		Giovana (21.Jul.2009)
Guilherme (26.Jun.2009)	Laura (30.Jul.2008)	Thiago (03.Dez.2007)
Natan (27.Set.2001)		
Yasmin (09.Jul.2007)	Vital (01.Dez.2006)	Pedro (15.Out.2006)
Théo (26.Mai.2006)	Thales (13.Dez.2005)	Joshua (06.Nov.2005)
Pedro (28.Fev.2003)	Ítalo (11.Set.2001)	
Luan (17.Mar.1999)		
Kyle (03.Out.2005)		Alex (13.Mai.2005)
Heloísa Augusta (14.Mar.2004)		
Hélio Augusto (09.Abr.2002-12.Abr.2010 [<i>in memoriam</i>])		
Vinicius (27.Jun.2003)	Isabela (18.Mar.2003)	Mirella (21.Out.2002)
	Gabriela (29.Abr.1997)	
Ana Júlia (07.Jul.2001)	Natália (15.Mar.2001)	Bruna (09.Out.1998)
	Caroline (31.Mai.1997)	Caio (20.Jan.1993)
Letícia (29.Jan.1998)	Guilherme (14.Jul.1995)	Gabriel (16.Abr.1995)
Guilherme (30.Mai.1995)	Eduardo (05.Mai.1993)	Rafael (20.Abr.1993)
Maviael (13.Fev.1995)	Tainá (21.Jan.1995)	Isadora (26.Jul.1994)
Mayra (03.Jul.1993)	Tiago (21.Jan.1995)	Marina (14.Jul.1992)
		Lorena ¹ (04.Mai.1991)

¹ Os últimos serão os primeiros (Mt xx 16): Lorena será mãe em janeiro.2011, o que a elevaria ao topo da lista.

DÍVIDA DE GRATIDÃO

“Há maior alegria quando se termina alguma coisa que quando se começa. Todo começo é repleto de inquietude, que cessa apenas quando se consegue o fim, apetecido, intentado, esperado e desejado que leva a começá-lo. O coração não canta vitória pelo que começa, mas pelo que termina”. (*Sobre a cidade de Deus VII vii*)

“maior enim laetitia est, cum res quaeque perficitur: sollicitudinis autem plena sunt coepta, donec perducantur ad finem, quem qui aliquid incipit maxime appetit intendit, exspectat, exoptat, nec de re inchoata, nisi terminetur, exsultat”. (*de ciuitate dei VII vii*)

Desde o final da licenciatura e bacharelado em filosofia na Universidade Católica de Pernambuco – Unicap –, em 1999 e 2000, respectivamente, e do mestrado na UFPE, em 2003, a página (pré-textual) de agradecimentos é um verdadeiro histórico do que ocorreu no percurso dessas minhas andanças de estudante, o que a torna similar a um *memorial*. Com justiça, pois se trata de uma construção gradual, feita à medida que cada nova ideia e cada nova etapa surgem e, com elas, os desafios e as pessoas que compartilham das minhas lutas nessas caminhadas. Este registro, por exemplo, começou já no segundo semestre de 2003, quando resolvi dar a maior guinada em minha vida, ao sair do Recife, do aconchego da minha família e dos meus amigos, para tentar uma seleção no doutorado em filosofia na maior cidade e, também, na maior e mais conceituada universidade do país. O reinício desta caminhada, entretanto, completa dezessete anos em 2010, pois foi em 1993 que decidi retomar minha vida acadêmica, interrompida no início dos anos de 1980, e o fiz ingressando no mestrado em teologia no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, no Recife.

Agora que concluo esta nova etapa, mais que uma página é uma dívida de gratidão com inumeráveis pessoas que estiveram ligadas a mim, presentes de uma maneira ou de outra, desde o início desta verdadeira maratona, às quais apresento meus agradecimentos.

A algumas que constam destas páginas e outras que não constam agradeço, de forma *simbólica*, ao incluir os nomes desses pequenos grandes *infantes e pueri* na dupla dedicatória, todos dentro da faixa etária da minha pesquisa de doutorado, a contar do início da trajetória em 2003. E uma vez que me tornei cidadão de muitas *pátrias*, por uma questão de bom senso mencionarei pessoas de todos esses lugares. Primeiro, da minha cidade de origem:

RECIFE

Professor Dr. Marcos Roberto Nunes Costa, que ajudou na orientação do mestrado em Pernambuco ao lado do orientador de fato, “leigo” em Agostinho, professor Markenson. Na verdade, tenho aprendido a amar o pensamento de Agostinho graças também ao amor que Marcos tem demonstrado ao pensamento do hiponense. Grande amigo e grande como pessoa humana, tem incentivado, criado oportunidades e tornado viáveis importantes contatos. O contato com o professor Moacyr, com o professor Estêvão e, por extensão, com a USP, só se tornou possível graças a ele.

Professor Dr. Roberto Markenson, que me orientou no mestrado, numa situação de impasse e até inusitada: na época, pesquisar um pensador da antiguidade tardia era tarefa quase impossível na Federal de Pernambuco, que direcionava as pesquisas apenas no âmbito da filosofia moderna e contemporânea. Ele aceitou o desafio de orientar um aluno desejoso de pesquisar nessa área, mesmo não sendo ele um especialista. Além disso, sua preocupação foi sempre a de me encorajar, a de me orientar da melhor forma e me manter bem servido. Só um exemplo: quando lhe falei do meu receio de não ser aceito como aluno especial na USP, ele me disse: “Entrar é fácil. Difícil é sair”. Solícito, ao saber que a primeira disciplina seria em Aristóteles e com Marco Zingano, ofereceu-me uma obra de sua biblioteca, texto do professor Zingano, essencial na produção do meu primeiro trabalho, feito com o autor do livro e cujo resultado, minha primeira nota na USP, foi um inestimável e surpreendente conceito “A”.

Huang Cheng Siz, que possibilitou meus primeiros contatos com professores da USP e com a própria universidade, através do correio eletrônico, o que teria sido impossível sem sua atenciosa colaboração. É que na época não dispunha desse tipo de recurso, e o dele me estava inteiramente disponível.

João Ferreira Santos foi, não apenas, um dos examinadores para meu ingresso no curso de filosofia da Universidade Católica de Pernambuco, na qualidade de ser eu “portador de diploma” de teologia, mas também meu professor na Unicap e grande incentivador. Em cerca de dez retornos meus ao Recife por ocasião dos recessos na USP, sempre contei com um lugar aconchegante junto à “lareira filosófica” do seu gabinete pessoal, no Seminário Batista, onde é docente há mais de duas décadas. Compartilhei minha “criança” acadêmica, quando em estado incipiente, ocasião em que ele funcionou como uma espécie de *collocutoris mei* (cf. *Confissões* IX vi 14).

Altamir Soares de Paula, com cujo apoio e amizade tenho contado desde meu ingresso como aluno da Unicap. Foi ele, ainda como pró-Reitor Administrativo, o primeiro a me disponibilizar um exemplar das *Confissões*, de sua biblioteca pessoal. Jamais faltou, em momento algum, com a palavra de encorajamento e com o voto de confiança, à medida que também aguardava o término deste meu projeto de vida.

Pessoal da Secretaria da Pró-Reitoria Administrativa da Unicap, através de Nalva, Célia, Helena e Darlane. Grande tem sido seu incentivo, torcida e confiança na minha vitória.

Também aos amigos e professores da mesma universidade, representados no seu coordenador de filosofia, Dr. Karl-Heinz Efken. Jamais esquecerei toda a atenção, carinho, apoio e oportunidades nessas minhas “estadas” na capital pernambucana.

Professor Roberto José da Silva, que tem sido tão constante, presente e atencioso desde o mestrado em filosofia na UFPE. Acompanha de perto, com simpatia e interesse, cada

detalhe dessas minhas lutas e avanços, como amigo verdadeiro que ajuda com sua palavra de apoio, crítica e encorajamento.

João Paulo Ferreira Brandão, cuja amizade cresce com o passar dos anos. Tem sido uma presença constante, tanto encorajando quanto me levando muitas vezes às lágrimas.

Advogado Clênio Tadeu Oliveira França, colega dos tempos de graduação na Unicap, sendo que ele em História; grande amigo, companheiro e incentivador desde então. Pena que pouco ou nada pude fazer para lhe dar encorajamento por ocasião do doloroso calvário que enfrentou e da morte prematura do querido pequeno grande anjo Hélio Augusto, vítima de leucemia, pois já retornara para minha última estada em São Paulo.

Francisco Edson Bezerra de Brito Júnior, que tem acompanhado esta incansável luta em prol dos meus ideais. É tão decisivo o seu apoio, que se prontificou a se deslocar do Recife a São Paulo, a fim de estar presente nos instantes decisivos da arguição no final deste ousado projeto acadêmico.

Professor Dr. Petrusk Homero Campos Marinho que, nos idos de 2003, era apenas um mestrando em Biologia, mas hoje já está no exercício da profissão e, para coroar, casado com minha filha. Sua presença e ajuda tem sido muito significativa em todo esse tempo.

Minha querida esposa e amados filhos, Cosma, Joran e Raquel, sendo que Raquel constituiu nova família desde 21 de novembro de 2009. Com essa viravolta em minha vida, revolucionária e inacreditável guinada da insânia de um quase *senex*², o preço que tiveram de pagar foi ainda mais alto, a partir até mesmo da administração financeira, que esteve sempre sob minha responsabilidade. No primeiro momento, fiquei apenas dois meses fora de casa; no segundo, onze meses; nos seguintes, a cada quatro meses de atividades correspondiam um ou

² A velhice não está isenta de imperfeições, nem mesmo intelectuais, como diz Agostinho, o imperfeito: “Quanto a mim, certamente não reivindico tal perfeição, mesmo agora que sou velho – ego mihi hanc perfectionem nec nunc arrego, cum iam sim senex” (Prólogo 2 das *Revisões*).

mais meses de recesso, dependendo se no meio ou no final do ano; nesses dois últimos anos o preço tem sido bem maior, pois tivemos de nos separar por longos oito meses em cada uma das ocasiões, por conta das demandas de fim de curso. E quantas coisas aconteceram, pois nesse ínterim meu filho concluiu seus estudos em Educação Física, fez pós em Administração e se tornou *gestor* de sucesso de uma grande academia de ginástica, além de, neste ano em que termino o doutorado, ele estar começando o seu próprio negócio, com a abertura de uma moderna e bem aparelhada academia no Recife, e minha filha, colega desde a graduação na Católica, concluiu seu doutorado em Biologia e já está com bolsa para a continuação das pesquisas num pós-doutorado. Que alma sensata me não dará razão, ao saber quantas vezes me deparei falando para mim mesmo, audivelmente, pelas ruas de São Paulo e Guarulhos: *você é louco?* E, por outro lado, quem não dirá, comigo, que essa *insensatez* teve um resultado definitiva e significativamente positivo?

Sinto-me feliz ao incluir mais uma pátria nordestina. Mesmo que registre apenas um nome, mas é um nome que vale muito no que significa para mim:

JOÃO PESSOA, PARAÍBA

José Britto Barros, com quem mantenho uma sólida amizade há mais de trinta e cinco anos. Ele nem imagina que a pequena frase que escreveu numa carta de 07.10.1999, antes mesmo do meu mestrado em filosofia, um dia se concretizasse: “[...] parta para o doutorado de Filosofia”. Trata-se de alguém que muito me incentiva em todo esse tempo, e que é um verdadeiro predador da palavra do Cristo há cinquenta e cinco anos, inclusive para crianças, por todo o território brasileiro, enfrentando perigos e pagando o alto preço de abraçar com tanta convicção e tanto carinho a baixeza da predicação, loucura para os homens, porém sabedoria de Deus, sabedoria da suprema sabedoria, como diz Agostinho.

A pátria a seguir é tão distante que é estrangeira. A pessoa, entretanto, é tão próxima que mesmo longe está perto:

ESTADOS UNIDOS DA AMÉRICA

Clara Lynn Williams, missionária batista aposentada, cuja amizade de mais de três décadas e cinco anos nos mantém próximos apesar de distantes um do outro. Graças ao sólido e duradouro apreço, pude contar com sua ajuda para verter para o inglês o resumo desta tese. Apesar de ter residência fixa em Jackson, no Tennessee, também viaja pelo mundo, como uma incansável batalhadora no anúncio da mensagem do Cristo.

Cito uma *pátria* importantíssima. Minha estada para mais este desafio acadêmico só se tornou possível graças ao apoio irrestrito desse segundo lar:

GUARULHOS

Meu irmão Reginaldo, minha cunhada Jeanete, seus filhos Lyzandra, Rodolfo, Alex, este casado com Luciana e, por último, a doce e irrequieta presença do *infans* Alex, que veio enriquecer, inspirar e alegrar ainda mais a nossa vida. Sem o apoio moral e estratégico dessa família, teria sido praticamente impossível avançar neste difícil projeto. Durante os mais de mil e oitocentos dias corridos ocupando os melhores aposentos da casa, recebendo atenção e carinho especial, tive o privilégio de assistir ao crescimento da família, com a chegada de Ricardo, que casou com Lyzandra. Tudo muito saudável para a solidão de um estudante e pesquisador: compartilhar de momentos tão privativos; de tantos jantares, almoços e viagens agradáveis; de longos, constantes e preciosos papos com meu irmão e minha cunhada; dívida de gratidão inenarrável e, pecuniariamente, impagável.

Meu dentista, Dr. Marcelo de Freitas, que tem sido cuidadoso comigo não apenas em termos estéticos, mas até mesmo em compartilhar horas e horas em conversas no seu consultório, com a troca de ideias e até de bibliografia filosófica. Muito importante, também,

o apoio e incentivo que dele tenho recebido, nessas minhas andanças acadêmicas tão longe de casa. Seu brinde mais importante e vital, entretanto, nem tem sido afirmar repetidas vezes que é grato a mim pelo aprendizado de filosofia, mas em compartilhar, quase no apagar das luzes da minha permanência na terra paulista, o mais lindo de todos os presentes: sua primeira filha, a pequena e graciosa Giovana, que está incluída, com muito prazer, na dupla dedicatória.

Menciono, agora, uma quase *pátria*. Trata-se de uma grande cidade do interior de São Paulo:

SÃO JOSÉ DOS CAMPOS

Meu irmão Raimundo e minha cunhada Anita, pelos poucos e valiosos momentos que passamos juntos. Também solícitos, disponibilizaram sua casa para me acolher por aqui durante o doutorado. Um dos seus mais significativos presentes foi possibilitar meu primeiro contato com o Rio de Janeiro, cidade indiscutivelmente maravilhosa e cartão postal do Brasil. Além disso, desfrutar o conforto do apartamento de sua filha, Anilma, em Caraguatatuba.

A *pátria* a seguir é imensa, barulhenta, poluída, com clima ou extremamente frio ou quente, um verdadeiro formigueiro humano, porém inesquecível porque indispensável ao meu projeto de vida. Na realidade, é a maior cidade do Brasil e, pessoalmente, minha maior referência em termos acadêmicos:

SÃO PAULO

Agradeço ao meu irmão, Geraldo, sua mulher, Áurea e seu filho Erivan. Pelo fato, inclusive, de colocarem à minha inteira disposição sua residência em São Miguel Paulista.

Ainda, e de modo especial, à filha do casal, minha sobrinha Erimércia, seu esposo Emerson e seus filhos Ítalo e Thales, este um precioso acréscimo depois de minha chegada à *terra da garoa*. O preparo da monografia do professor Marco Zingano só se tornou possível graças à disponibilidade do micro de minha sobrinha e seu esposo, uma vez que não dispunha

de outro, na época, nas mesmas condições. E, como se fosse pouca coisa, os lindos mimos que tenho recebido deles, através de especial carinho e presentes culturais como, por exemplo, em comemoração ao meu ingresso na senectude e, coincidentemente, também no doutorado, ver *O Fantasma da Ópera* no Teatro Abril e em camarote especial.

Pessoal da Biblioteca dos Agostinianos, em Vila Mariana, onde estive inúmeras vezes para pesquisa. Sempre fui muito bem atendido e conduzido de forma prestativa ao bom acervo bibliográfico, onde me permitiam ficar, às vezes, até nos intervalos de almoço e um pouco além do horário dos expedientes.

A última *pátria* é também a primeira e, ao mesmo tempo, uma cidade. Só que uma Cidade Universitária, um local privilegiado de São Paulo, com alguns milhões de metros quadrados, abundante área verde, excelente acervo bibliográfico e um mundo de gente com quem vale à pena a gente se encontrar, dialogar, aprender, compartilhar:

USP

Professor Dr. José Carlos Estevão foi meu primeiro contato na USP. Sua atenciosa carta de 26 de fevereiro de 2003, circunstancialmente em estilo tradicional, em resposta à que lhe mandei, no mesmo estilo, com data de 15 de fevereiro, trouxe informações precisas e em tempo recorde de apenas onze dias. Fiquei surpreso e feliz, pois a partir daí comecei a dar os primeiros passos em direção à USP numa tentativa de ingressar no doutorado, sonho que acalentava há mais de trinta anos quando, chegando ao Recife e oriundo de Campina Grande, na Paraíba, iniciava aos vinte e nove anos e já casado, o curso de teologia no Seminário Batista, com a intenção de chegar ao doutorado em teologia, o que teria alcançado aos quarenta anos de idade. Agora, ao chegar à USP de maneira igualmente tardia, tenho diante de mim o grande desafio indicado em uma das linhas da carta: “Normalmente custa um bom tempo afinar um projeto”. Tem custado um bom tempo, e talvez nem tenha conseguido ajustar

à altura, mas tem valido a pena, pois contei e continuo contando com sua valiosa ajuda, através de diversas disciplinas como aluno ouvinte, de vários encontros no CEPAME e de sua palavra amiga e de profundo conhecimento. Suas sugestões na banca da qualificação foram de grande proveito na construção final deste texto.

Professores da casa com os quais fiz cursos como aluno especial, aluno ouvinte e aluno regular: Dr. Marco Zingano, primeira disciplina da pós e porta de entrada na vida da universidade; Dr. Lorenzo Mammi, primeira disciplina em Agostinho; Romero Nogueira, com quem fiz dois semestres de latim básico, na Letras; Dr. Antônio Mendonça, que ministrou, no primeiro momento a um grupo do CEPAME, curso praticamente intensivo de latim avançado, e do qual só pude participar durante cinco semestres, mas que possibilitou o conhecimento que possuo da língua latina; Dr. Roberto Bolzani, com quem fiz uma matéria em Aristóteles; Dr. Luiz Henrique dos Santos ministrou a única disciplina do doutorado. Simples, profundo e comedido em termos intelectuais, logo no início das aulas sobre filosofia da linguagem, de Wittgenstein, deixou os alunos à vontade para trabalharem seus projetos. Grande foi minha surpresa ao me deparar com um conceito “A”, como resultado da monografia que preparei sobre um aspecto da filosofia da linguagem de Agostinho.

Professores visitantes, que muito contribuíram na minha formação acadêmica. Dr. J.-B. Brennet, Université Paris X-Nanterre, dissertou sobre “Conhecimento e conhecimento de si: o conhecimento de si como *sujeito* dos afetos e dos conceitos no anti-averroísmo latino da Idade Média”; Dra. Isabelle Koch, de Paris, que ministrou o curso “*La connaissance de soi: interiorité et certitude chez Augustin*”; Dr. Jean Salem, Université Paris I-Sorbonne, que apresentou as palestras: “*Épicure, notre contemporain (commentaire de la Lettre a Ménécée)*” e “*Lucrèce et l’éthique*”; Dr. Antoine Coté, Université de Ottawa, curso sobre “O *De regime christiano* de Tiago de Viterbo em relação com sua metafísica”; Dra. Kristina Mitalaité,

Sorbonne Paris I, que falou sobre “*Les Libri Carolini (l’Opus Caroli Magni contra synodum) et la pensée aniconique au haut Moyen Âge: ses causes et ses avatars*”.

Pessoal da secretaria de Filosofia, pela atenção e pronto atendimento a tantos pedidos, aos quais sempre atendiam com presteza, até mesmo em períodos de greve e horários fora do expediente: Marie, Luciana, Geni, Verônica, Roseli e Ruben. De forma especial a Maria Helena, com quem travei conhecimento antes mesmo de chegar a São Paulo, pela simpatia e imenso desvelo ao me atender.

Colegas e interlocutores que tem sido marcos importantes e ajuda decisiva nesta caminhada, com seu rico conhecimento e nenhuma ponta de orgulho intelectual. Professor Dr. Carlos Eduardo de Oliveira, Presidente do CEPAME, Centro de Estudos de Filosofia Patrística e Medieval de São Paulo, e professora Dra. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub, pelo compartilhar em longas conversas, pela troca de ideias e significativa cooperação no difícil trajeto desta caminhada. Como esquecer a sabatina a que fui submetido no apagar das luzes de dezembro de 2009, ao dialogar com ambos durante cerca de quatro horas, via Skype e a partir do texto que lhes repassei, e que foi indispensável à minha evolução? O texto foi enriquecido com suas observações e críticas e tomou novo impulso e novo rumo. A participação do professor Carlos na banca da qualificação foi decisiva na construção da versão final da tese.

Aos demais colegas do CEPAME, muitos deles também meus interlocutores, pelo companheirismo, presença, e por terem me encorajado e ajudado: (i) Andrés, (ii) Artur, (iii) Carlos Arthur, (iv) Dioclézio, (v) Fábio, (vi) Gustavo, (vii) Heres, (viii) Janaína, (ix) Jonas, (x) Luiz Marcos, (xi) Luiz Otávio, (xii) Pelayo, (xiii) Rafael, (xiv) Ricardo, (xv) Roberta, (xvi) Rodrigo, (xvii) Suelma, (xviii) Walterson. Menção especial para Fabrício Cristofolletti, que muito me ajudou na leitura e revisão final do texto, e Lessandro Costa, que também leu.

Aos professores que aceitaram o convite para a formação da banca de arguição. A contribuição que deram no momento final dessa minha trajetória acadêmica foi indispensável, tanto ao melhor acabamento do que tentei construir quanto aos desafios futuros.

E, por último, o primeiro, professor Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho, competente e eficaz orientador que soube, com lucidez filosófica, perspicácia e naturalmente imbuído pela virtude da paciência, conduzir este danificado barco ao “porto seguro” e à terra firme, para pensar em termos da metáfora náutica da abertura do *de beata uita*, de Agostinho. Antes de conhecê-lo pessoalmente, já o conhecia intelectualmente. Tive acesso às ricas ideias dos seus textos acadêmicos quando ainda na graduação. Ao se esboçar a oportunidade de sua presença como meu examinador externo no mestrado, na UFPE, só acreditei em tamanho privilégio ao sermos apresentados um ao outro, pelo professor Marcos, no Aeroporto Internacional dos Guararapes. Aquela possibilidade que me parecia tão remota se transformou numa feliz realidade, ainda mais quando aceitou ser meu orientador caso pudesse residir em São Paulo. Com tempestividade tomei as providências cabíveis contando, inclusive, com seu apoio, diretamente da USP: fui arguido no dia 5 de maio e no dia 27 de julho de 2003 já estava com residência provisória em Guarulhos. Atento à precisa orientação, somente me inscrevi para uma vaga no doutorado no final de 2005, sendo aprovado e com entrada prevista para o segundo semestre de 2006. Ainda tentei uma bolsa, porém sem êxito, o que me prejudicou durante o curso e, ainda mais, nos dois últimos anos, mas contei sempre com seu total apoio no sentido de conseguir recursos para melhor me manter. Sua hábil e rigorosa orientação é fiel ao estilo da filosofia agostiniana, ou seja, aparentemente paradoxal. Em certos momentos me sentia tão desolado diante dos desafios, que pensava em arrumar minhas *coisas* e retornar ao meu povo e à minha terra, mais por conta das minhas limitações do que da agudeza intelectual das oportunas intervenções. Nesses momentos, por outro lado, sua palavra me encorajava a continuar, haja vista o evoluir do aproveitamento, conforme me

garantia. De fato, reconheço que minhas limitações eram reais e bem maiores na época em que cheguei, do que são agora. Toda a evolução e vitoriosa chegada ao final do processo, graças ao professor Moacyr Novaes, com quem aprendi a ver Agostinho e a própria filosofia com outros olhos, e também a me ver de um modo ao mesmo tempo rico e desafiador. Desafio que, como esta dívida de gratidão, continuará a me impulsionar após o término de mais esta etapa em minha vida acadêmica e do possível surgimento de novos projetos, novas lutas e, certamente, de novas vitórias.

RESUMO

RUFINO, J. R. *Relevância filosófica das pequenas coisas*: a infância no livro I das *Confissões* de Agostinho de Hipona. 280 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

Agostinho confere relevância especial às coisas simples. Na infância, cuja estatura é signo da humildade própria das coisas ínfimas, deleita-se com a verdade nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas. Este deleite, na alma da criança com mínimo de ser, remete à verdade de Deus, com máximo de ser. Com máximo de ser, Deus se humilha ao ponto de assumir a condição humana, nascer como criança e com humildade contrária à soberba anular o efeito da queda causada pela soberba. Fundamento da humildade que é, poderia ser pensado menor que o homem, pois sendo Deus se fez homem. Se assim fosse, o ser com máximo de ser seria, paradoxalmente, o ser com mínimo de ser. Mas não é, pois quando Deus desce à condição inferior é para elevar o homem à condição superior. Esta é a análise a que se propõe este trabalho.

ABSTRACT

RUFINO, J. R. *Philosophical relevance of small things*: infancy on the book I of Augustine's of Hippo *Confessions*. 280 f. Thesis (Doctoral Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, 2010.

Augustine confers special relevance to simple things. In infancy, whose stature is a sign of the humility characteristic of the lowest things, he delights in the truth in their small thoughts about small things. This delight, within the child with the least of being, remits to the truth of God, with the highest of being. Yet with highest of being, God humbles himself to the point of assuming the human condition, being born as a child and, with humility contrary to pride, nullifies the effect of the fall caused by pride. The foundation of humility that he is, he could be considered less than man, because being God he became man. If it were thus, the being with highest of being would, paradoxically, be the being with the least of being. But it is not like that, because when God descends to the inferior condition, hit is to elevate man to the superior condition. This is the analysis that this work proposes.

PALAVRAS-CHAVE – KEY WORDS (5)

Infância
Humildade
Pequenas coisas
Verdade
Ser

Infancy
Humility
Little things
Truth
Being

ABREVIATURAS

Antigo Testamento e Novo Testamento

Nas citações de textos bíblicos, optamos pelas abreviaturas dos livros de acordo com a sugestão da edição ecumênica da *Bíblia Sagrada* publicada pela Barsa, Rio de Janeiro, 1977. A ordem alfabética segue a abreviatura dos títulos. As referências bíblicas serão citadas apenas nas notas de fim de página e não no corpo do trabalho, para evitar duplicidade. Quanto às citações bíblicas diretas, serão grafadas com caracteres itálicos, para diferenciar dos caracteres das transcrições dos textos latinos, e entre aspas, caso ocupem o mesmo espaço de outras citações.

Abreviatura	Livro
<i>Apc</i>	Apocalipse
<i>At</i>	Atos dos apóstolos
<i>Cant</i>	Cântico dos Cânticos de Salomão
<i>Col</i>	Epístola de Paulo aos Colossenses
<i>Cor</i> (1, 2)	1ª e 2ª epístola de Paulo aos Coríntios
<i>Dt</i>	Deuteronômio
<i>Ecl</i>	Eclesiastes
<i>Eclo</i>	Eclesiástico
<i>Ef</i>	Epístola de Paulo aos Efésios
<i>Ex</i>	Êxodo
<i>Flp</i>	Epístola de Paulo aos Filipenses
<i>Gal</i>	Epístola de Paulo aos Gálatas
<i>Gen</i>	Gênesis
<i>Hebr</i>	Epístola aos Hebreus

<i>Is</i>	Isaías
<i>Jer</i>	Jeremias
<i>Jl</i>	Joel
<i>Jo</i>	Evangelho de João
<i>Jó</i>	Jó
<i>Jos</i>	Josué
<i>Lam</i>	Lamentações de Jeremias
<i>Lc</i>	Evangelho de Lucas
<i>Mac</i> (1, 2)	1º e 2º livros dos Macabeus
<i>Mal</i>	Malaquias
<i>Mc</i>	Evangelho de Marcos
<i>Mt</i>	Evangelho de Mateus
<i>Par</i> (1, 2)	1º e 2º livros dos Paralipômenos (Crônicas)
<i>Pdr</i> (1, 2)	1ª e 2ª epístolas de Pedro
<i>Prov</i>	Provérbios
<i>Rom</i>	Epístola de Paulo aos Romanos
<i>Rs</i> (1, 2, 3, 4)	1º, 2º, 3º e 4º livros dos Reis
<i>Rut</i>	Livro de Rute
<i>Sab</i>	Livro da Sabedoria
<i>Sl</i>	Livro dos Salmos
<i>Tg</i>	Epístola católica de Tiago
<i>Ti</i>	Epístola de Paulo a Tito
<i>Tim</i> (1, 2)	1ª e 2ª epístolas de Paulo a Timóteo
<i>Tob</i>	Tobias
<i>Zac</i>	Zacarias

ABREVIATURAS

Obras de Agostinho

As obras de Agostinho estão ordenadas pela sequência alfabética das abreviaturas, com datas aproximadas de composição e idade do autor à época. As abreviaturas seguem a concordância sucinta sugerida na lista das obras de Agostinho³.

Abrev	Ano/Idade	Título latino/editio latina (PL)	Título português
S. Aurelii Augustini			
OPERA OMNIA			
<i>cf</i>	397/401 (43/47)	<i>confessionum libri tredecim</i> PL 32	<i>Confissões</i> , em treze livros
<i>ci</i>	413/427 (59-73)	<i>de ciuitate dei libri uiginti duo</i> PL 41	<i>Sobre a cidade de Deus</i> , em vinte e dois livros
<i>cred</i>	391/392 (37-38)	<i>de utilitate credendi liber unus</i> PL 42	<i>Sobre a utilidade da crença</i> , em um livro

³ Cf. FITZGERALD, Allan D. *Augustine through the Ages: an encyclopedia*. General editor Allan D. Fitzgerald ; associate editors, John Cavadini et al. Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. ISBN 0-8028-3843-X. p. xxviii; xxix; xxxi; xxxv-il; é secular a controvérsia sobre as datas de composição das obras de Agostinho, cf. BETTETINI, Maria. *La misura delle cose*. Prefazione di Giulio Giorcello. Milano: Rusconi, 1994. 268 p. ISBN 88-18-16060-5. p. 71, o que deve levar a concluir sempre por aproximação e jamais por exatidão, a menos que o próprio Agostinho o indique; existe até mesmo a possibilidade de um hiato de doze anos entre a composição do livro IX e do livro X das *Confissões*, cf. COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: De Boccard, 1950, 299 p., p. 20; para uma melhor visão da problemática e das prováveis datas, conferir a exaustiva pesquisa de AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007. 236 p. Tese de doutoramento inédita. p. 222-231; as datas consideradas na presente lista seguem de perto o consenso existente entre os diversos autores; foram os seguintes sites acessados para consulta às obras de (i) Agostinho e de (ii) Cícero: (i) <http://www.sant-agostino.it/latino/> <http://www.augustinus.it/> <http://www.augustinus.de/>; (ii) <http://www.thelatinlibrary.com/>; relacionadas as prováveis datas de composição dos *sermões*, *enarrationes in psalmos* e *epistulae*, conforme citações neste texto, logo após as abreviaturas dessas obras, nas páginas a seguir, como também a referência da Patrologia Latina, PL, que serviu de consulta.

<i>do</i>	396;426/427 (42; 72-73)	<i>de doctrina christiana libri quatuor</i> PL 34	<i>Sobre o ensino cristão</i> , em quatro livros
<i>ench</i>	421/422 (67-68)	<i>enchiridion de fide spe et caritate liber unus</i> (ad laurentium) PL 40	<i>Manual sobre a esperança, a fé e a caridade</i> , em um livro (a Lourenço)
<i>ep</i>	386/430 (32-76)	<i>epistulae</i> PL 33	<i>Cartas</i>
iii	387		
xviii	390/91		
xxii	392		
xxvii	396		
cxliii	412		
<i>gnim</i>	393/394 (39-40)	<i>de genesi ad litteram liber unus imperfectus</i>	<i>Sobre a interpretação literal do Gênesis</i> , livro inacabado
	426/427 (72-73)	PL 34	
<i>gnl</i>	401/415 (47-61)	<i>de genesi ad litteram libri duodecim</i> PL 34	<i>Sobre a interpretação literal do Gênesis</i> , em doze livros

<i>gnma</i>	388/389 (34-35) PL 34	<i>de genesi aduersus manicheos libri duo</i>	<i>Sobre o Gênesis contra os maniqueus</i> , em dois livros
<i>io</i>	406/421? (52-67) PL 35	<i>in iohannis euangelium tractatus CXXIV</i>	<i>Comentários ao evangelho de João</i>
<i>ioep</i>	406/407 (52-53) PL 35	<i>in epistulam iohannis ad parthos tractatus decem</i>	<i>Comentários à primeira epístola de João</i>
<i>leg</i>	419/420 (65-66) PL 42	<i>contra aduersarium legis et prophetarum libri duo</i>	<i>Contra os adversários da lei e dos profetas</i> , em dois livros
<i>lib</i>	387/388-395 (33/34-41) PL 32	<i>de libero arbitrio libri tres</i>	<i>Sobre o livre-arbítrio</i> , em três livros
<i>mag</i>	389 (35) PL 32	<i>de magistro liber unus</i>	<i>Sobre o mestre</i> , em um livro
<i>ord</i>	De nov.386 a mar.387 (32-33) PL 32	<i>de ordine libri duo</i>	<i>Sobre a ordem</i> , em dois livros

<i>ps</i>	392/422 (38-68)	<i>enarrationes in psalmos</i> PL 36	<i>Comentário aos salmos</i>
viii	392		
xxvi	411-412		
xxix	414-415		
xxx	412-415		
xli	410		
l	411-413		
lxii	412		
lxxiv	411-412		
lxxvi	412		
lxxxv	412		
xciv	393-394		
ciii	412		
cxii	414		
cxxxviii	412		
cxli	414-415		
<i>quan</i>	387/388 (33-34)	<i>de quantitate animae liber unus</i> PL 32	<i>Sobre o tamanho da alma, em um livro</i>
<i>re</i>	426/427 (72-73)	<i>retractationum libri duo</i> PL 32	<i>Revisões, em dois livros</i>
<i>rel</i>	390/391 (36-37)	<i>de uera religione liber unus</i> PL 34	<i>Sobre a verdadeira religião, em um livro</i>

<i>s</i>	392/430 (38/76)	<i>sermones</i> PL 38	<i>Sermões</i>
xxiii	413-415		
xcvi	416-417		
clxxvi	414		
cclxx	416?		
<i>sol</i>	386/387 nov/mar (32-33)	<i>soliloquiorum libri duo</i> PL 32	<i>Solilóquios</i> , em dois livros
<i>tri</i>	399; 422/426 (45; 68-72)	<i>de trinitate libri quindecim</i> PL 42	<i>Sobre a trindade</i> , em quinze li- vros

TRADUÇÃO E TRADUÇÕES

O método seguido na tradução dos textos de Agostinho: cotejo o original com diversas traduções, sobretudo nas línguas que tenho certo domínio, como francês, italiano e inglês. Para as *Confissões*, utilizei, também, a tradução de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel, da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004, que, como as demais, consta da bibliografia. Traduções de outros autores são mencionadas em notas no final da página. Na tradução dos títulos das obras de Agostinho, foram feitas algumas adaptações a partir da sugestão contida no texto de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. Nas obras que ali não constam a tradução é de nossa responsabilidade, sendo, pela sequência alfabética das abreviaturas: *cred*, *do*, *ench*, *ioep* e *leg*, exceto para o título do *de quantitate animae*, cuja tradução é da autoria de Moacyr Novaes. No caso de passagens apenas citadas e não traduzidas, os caracteres serão grafados em itálico, inclusive dos trechos bíblicos que, para diferenciar, serão postos entre aspas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	26
CAPÍTULO I	
1 ACESSO ÀS <i>CONFISSÕES</i> PELA INFÂNCIA	28
1.1 Impasse, insistência e continuidade ao falar do Deus inefável	31
1.2 Luz nas trevas do esquecimento da infância imemorável	48
1.2.1 Sentido figurado, infância e ordem filosófica dos graus da alma	49
CAPÍTULO II	
2 A ALMA INFANTIL, SUAS INCLINAÇÕES E COSTUMES	71
2.1 Chorar: dores e alegrias da alma	73
2.2 Mamar: deleite sensível e inteligível da alma	81
2.3 Rir: ordem racional dos bens da alma	94
CAPÍTULO III	
3 ACESSO À INFÂNCIA PELA CONFISSÃO	102
3.1. Confissão de misericórdia pelos primórdios da vida e infância: <i>Confissões</i> I xx 31	104
3.2 Deleite com a verdade nos primeiros pequenos pensamentos sobre pequenas coisas	126
3.3 Tão pequeno e ao mesmo tempo tão grande pecador	153
3.3.1 Na pequena infância	156
3.3.2 Na infância	178
3.4 Pequeno signo, grande fundamento: o Cristo da infância e a humildade	215
CONCLUSÃO	241
BIBLIOGRAFIA	249

INTRODUÇÃO

O livro que serve de pórtico às *Confissões* e de base a esta pesquisa, começa com uma tripla confissão de louvor e com a narrativa dos começos da história da vida do seu autor, Agostinho de Hipona (354-430). Segundo José Carlos Estêvão, este é o *Gênesis* do próprio Agostinho; para Patrice Cambronne, responsável pela tradução do texto da *Bibliothèque de la Pléiade*, é o livro da memória dos começos. Ao folhear suas páginas e refletir no conteúdo dos vinte capítulos e trinta e um parágrafos, logo se descobre a veracidade de tais argumentos.

Por outro lado, no começo do livro que inaugura a obra, o homem é pequena parcela da criação, enquanto Deus é grande, sumamente louvável, com grande poder e imensurável sabedoria. Já na gênese da vida do autor, a criança, com pequenos pensamentos sobre pequenas coisas e um Deus ao mesmo tempo protetor e misericordioso, é porta de acesso a exercícios intelectuais sobre a estatura infantil como signo de humildade, ao ponto de possibilitar entender a razão de Agostinho atribuir um “sabor especial à transformação das coisas simples em assunto filosófico”, conforme ressalta Moacyr Novaes à página 35 do seu livro. Concluir a partir deste momento, portanto, de modo paradoxal, que a menor coisa é também a maior e a maior coisa é também a menor, não causa nenhum espanto à razão ao executar essas finas análises das *Confissões*.

Agostinho confere relevância especial às coisas simples. Nas *Confissões* a recorrência é ainda mais evidente, pois logo nas linhas iniciais já estipula o grande abismo que existe entre Deus, com seu triplo atributo conferido na confissão de louvor, e o homem, pequena parcela da criação, mortal, pecador e orgulhoso. Na infância, cuja estatura é signo da humildade das coisas ínfimas, deleita-se com a verdade nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas. Este deleite, na alma da criança com mínimo de ser, remete à verdade de Deus, com máximo de ser. Com máximo de ser, Deus se humilha ao ponto de assumir a

condição humana, nascer como criança e com humildade contrária à soberba anular o efeito da queda causada pela soberba. Como fundamento da humildade, Deus poderia ser pensado menor que o homem, pois sendo Deus se fez homem. Se fosse, o ser com máximo de ser seria, paradoxalmente, o ser com mínimo de ser. Mas não é, pois quando Deus se estende e desce à condição inferior do homem, é para elevar o homem mais perto da condição superior de Deus.

Causa surpresa que sendo a infância tão pequena e inadequada como referencial para constar de um livro, seja elevada ao ponto de servir de abertura da obra. Agostinho conta, certamente, com a possibilidade de ridículo do projeto, mas insiste com a tarefa que tem tudo para não dar certo. Por essa insuficiência, precisa contar com outro referencial que possibilite chegar ao fim da jornada. E mesmo impedido do ato de fala, no que se refere a Deus e às trevas do esquecimento da infância, aciona a única ajuda adequada. Ainda relutante, apela a uma confissão ausente da tríplice *confessio*, confissão de louvor, de pecado e de fé, e ao mesmo tempo presente como epítome das três: “Deixa, porém, que eu fale diante da tua misericórdia, eu que sou *terra e cinza*; deixa que eu fale, porque é à tua misericórdia que eu falo, e não ao homem pronto a rir de mim”⁴. A confissão de misericórdia possibilita falar pela fé: “*creio e por isso falo, Senhor, tu o sabes*”⁵, pois melhor que calar é falar⁶, ainda que saiba que nada diz o homem que diz algo de Deus⁷ e que exultar ao não encontrar encontrando aquele que se conhece melhor desconhecendo, é preferível a encontrar não encontrando⁸. Com o recurso da misericórdia e obstinado na busca, Agostinho parte rumo à concretização do ousado projeto: falar de Deus, com máximo de ser, e falar da infância, com mínimo de ser.

⁴ *cf* I vi 7: “sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me *terram et cinerem*, sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor” (*Gen* xviii 27); *cf.* *cf* I v 5: “Tem misericórdia para que eu fale – miserere, ut loquar”.

⁵ *cf* I v 6: “*credo, propter quod et loquor, domine, tu scis*” (*Sl* cxvi 10).

⁶ *Cf.* *cf* I iv 4: “E ai daqueles que se calam sobre ti, pois são mudos mesmo sendo loquazes – et uae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt”.

⁷ *Cf.* *cf* I iv 4: “[...] que diz alguém quando diz alguma coisa de ti? – [...] aut quid dicit aliquis, cum de te dicit?”

⁸ *Cf.* *ord* II xvi 44: “Deus supremo, ao qual se conhece melhor desconhecendo – summo illo deo, qui scitur melius nesciendo”; *cf.*, ainda, *cf* I vi 10: “[...] rejubile ainda assim e ame mais não te encontrar te encontrando, do que te encontrar não te encontrando – gaudeat etiam sic et amet non inueniendo inuenire potius quam inueniendo non inuenire te”.

CAPÍTULO I

1 ACESSO ÀS *CONFISSÕES* PELA INFÂNCIA

Existem diversas maneiras de começar esta pesquisa nas *Confissões*, obra de Agostinho de Hipona composta por volta de 397 a 401 e constituída de treze livros, dos quais o primeiro serve de base a este trabalho. Uma delas seria partir da visão externa e posterior, ou seja, de suas revisões, escritas cerca de trinta anos depois⁹ e que, exceto em dois pontos, confirmam seu conteúdo. Entretanto, uma vez que ao rever parcialmente sua vasta obra, *multa scripsi*¹⁰, nos dois parágrafos dedicados às *Confissões* não se encontra nenhuma revisão ao livro primeiro, mas apenas aos livros quarto e décimo terceiro¹¹, este passo se reserva ao aproveitamento ulterior de uma ou outra ideia contida no citado texto.

Outra maneira de iniciar este estudo nas *Confissões* é partir da própria infância. E, tomando-a como base, verificar sua relevância como pequena coisa que se relaciona, por sua vez, com a filosofia tripartida¹², presente de modo ostensivo em cada ponto do livro: a filosofia racional ou lógica, que tem Deus como razão da inteligência, a natural ou física, que tem Deus como causa da existência e a moral ou ética, que tem Deus como determinante na ordem das ações. Por isso, não é demais supor que ao inagurar as *Confissões* com tal relato, incomum para a época, o que Agostinho tem em mente não é o que existe de relevante na infância em si, mas o que valida sua inclusão na obra. A criança passa a ser vista, então,

⁹ Apesar da secular polêmica existente sobre a provável data do término da obra completa, há certo consenso em colocar a composição das *Confissões* entre os anos de 397 a 401; quanto às revisões, são escritas já na fase crepuscular da vida de Agostinho, por volta dos anos de 426 a 427, cerca de três anos antes da sua morte; ele escreveu durante mais de quarenta anos, de 386 a 427, e ao morrer durante um processo pirético, no dia 28 de agosto de 430, aos setenta e cinco anos, nove meses e quinze dias, deixa ainda três obras incompletas: *contra iulianum*, *de haeresibus* e *retractationes*; as citações bíblicas explícitas ou implícitas feitas por Agostinho foram todas cotejadas com a *Vulgata Latina*, pelo site <http://www.drbo.org/lvb>.

¹⁰ Prólogo 2 das *Revisões*.

¹¹ Cf. *re* II vi 1, 2.

¹² Cf. *ci* VIII iv.

muito mais como projeto que torna viável essa possibilidade e que se mostra, ao mesmo tempo e de igual modo, simples e complexo: simples, como pequena coisa que é, e complexo, por ser uma coisa profunda, múltipla e com infinita amplitude¹³. Ser coisa pequena, entretanto, não significa ter um grau menor de dificuldade, pois não há, nesta vida, nenhum estado estável, isto é, nenhuma idade na qual possamos nos fixar¹⁴. Na sua busca, Agostinho diz: “Não tenho quem me diga: nem meu pai, nem minha mãe, nem a experiência alheia e nem a minha memória”¹⁵. Impossibilitado pelas trevas do esquecimento, coisa alguma sabe sobre a pequena infância.

Apesar de impedido por um projeto que tem tudo para malograr, Agostinho teima em prosseguir, assumindo a postura modesta de um aprendiz. É que para ele, é mais seguro ser discípulo que ser mestre¹⁶. Deve estar atento, sem dúvida, à advertência do Cristo contra a vaidade dos escribas e fariseus, que amam ocupar os primeiros lugares nas festas, primeiros assentos nas sinagogas e as saudações nas praças, exigindo que as pessoas os tratem como mestres¹⁷. Ser discípulo que aprende ao invés de mestre que ensina, interlocutor ao invés de professor¹⁸, faz parte do exercício intelectual que sempre executou ao longo do processo de

¹³ Cf. *cf* X xvii 26: “Que sou eu, então, meu Deus? Que natureza sou? Uma vida multiforme, multímota e extraordinariamente ampla – quid ergo sum, deus meus? quae natura sum? uaria, multimoda uita et immensa uehementer”.

¹⁴ Cf. *ps* lxii 6: “Vede, então, que nossa carne não permanece em estado algum: pois a pequena infância desaparece e em seu lugar surge a infância; buscas a pequena infância e já não é mais, pois já sua idade foi substituída pela infância; pelo seu turno, a infância passa à adolescência: buscas a infância e já não a encontras; o adolescente se fez jovem: buscas o adolescente e ele já não é mais; o jovem se transforma em velho: procuras o jovem e não o achas; o velho morre; procuras o velho e não o encontras. Nossas idades não duram (não são estáveis). Por toda parte fadiga, cansaço, corruptibilidade - deinde uidete quia nullus est carnis nostrae status: quoniam infantia auolat in pueritiam; et quaeris infantiam, et non est infantia, quia iam pro infantia pueritia est: iterum et ipsa migrat in adolescentiam; quaeris pueritiam, et non inuenis: adolescens fit iuuenis; quaeris adolescentem, et non est: iuuenis fit senex; quaeris iuuenem, et non inuenis: et senex moritur; quaeris senem, et non inuenis. non stat ergo aetas nostra: ubique fatigatio est, ubique lassitudo, ubique corruptio”.

¹⁵ *cf* I vi 9: “nam quis mihi dicat ista, non habeo; nec pater nec mater nec aliorum experimentum nec memoria mea”.

¹⁶ Cf. *s* xxiii 1: “periculosum ergo magisterium, discipulatus securus est”.

¹⁷ Cf. *s* cclxx 1: “*nolite uocari ab hominibus rabbi; unum est enim magister uester christus*” (*Mt* xxiii 8).

¹⁸ Cf. *cf* I xiv 23: “[...] e isso não chegava (a pressão do coração ávido de produzir seus próprios conceitos) se eu não aprendesse algumas palavras, graças não a professores, mas a interlocutores – [...] et qua non esset, nisi aliqua uerba didicissem non a docentibus, sed a loquentibus”; cf. ainda, IX vi 14: “Tu sabes (Deus) que são dele (de Adeodato) todos os pensamentos que aí constam (no *de magistro*), na pessoa do meu interlocutor, embora

sua evolução. Até ao escrever suas pequenas obras, o método é o mesmo, pois progride à medida que escreve¹⁹. Ou, como lembra em uma carta escrita em 412: escreve progredindo e progride escrevendo²⁰.

De fato, o interesse de Agostinho no relato da infância parece ser o de alertar que ao invés de ensinar, aprender, ou, então, tanto ensinar quanto aprender tendo a criança como base: “Assim são as crianças, como depois pude observar. Sem saber, elas me informaram mais daquilo que eu tinha sido, do que o saber dos meus educadores”²¹. É assim, portanto, sem saber, isto é, ignorando, que ensinam mais que o saber dos que se imaginam detentores do saber. Ensinar e aprender, porém, desde que seja sem soberba e sem inveja²². Como aquele que aprende e vê a eloquência das coisas pequenas e extremamente simples. Muitos filósofos, principalmente os platônicos, mais sábios que os demais, viam na multiplicidade da beleza que reveste os corpos e até na erva dos campos, a comprovação de uma providência atenta aos objetos ínfimos da natureza²³.

O valor da infância está nesta nova feição que Agostinho lhe dá como relevante projeto filosófico, em parte exatamente por conta da fragilidade, dependência e ignorância, que parece nada ter a oferecer em termos de ensino. Começar o texto desta maneira é como desenvolver uma divertida brincadeira infantil, até mesmo lúdica. Neste caso específico, entretanto, é mais que isso, pois criança é coisa séria, além de não ser pequena coisa.

ele estivesse nos seus dezesseis anos – tu scis illius esse sensa omnia, quae inseruntur ibi ex persona collocutoris mei, cum esset in annis sedecim”.

¹⁹ Cf. *re* prólogo 3: “Quem ler as minhas pequenas obras na ordem em que foram escritas, talvez descobrirá de que modo eu progredi à medida que as escrevia – inueniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea ordine quo scripta sunt legerit”.

²⁰ Cf. *ep* cxliii 2, escrita a Marcelino por volta de 412: “qui proficiendo scribunt, et scribendo proficiunt”.

²¹ *cf* I vi 8: “tales esse infantes didici, quos discere potui, et me talem fuisse magis mihi ipsi indicauerunt nescientes quam scientes nutritores mei”; ensinar, “dōcēre” e aprender, “dīscēre”, a partir da criança.

²² *do*, Prólogo 5: “[...] que se aprenda sem soberba o que deve ser aprendido mediante o preceptor, e o que por outro foi ensinado ofereça sem soberba e sem inveja o que recebeu – [...] et per quem docetur alius, superbia et sine inuidia tradat quod accepit”.

²³ Cf. *ci* X xvii: “si enim philosophi praecipueque platonici rectius ceteris sapuisse laudantur, sicut paulo ante commemoravi, quod diuinam prouidentiam haec quoque rerum infima atque terrena administrare docuerunt

1.1 Impasse, insistência e continuidade ao falar do Deus inefável²⁴

Gracejo e jogo infantil ficam por aí, pois o que ocupa a mente de Agostinho agora nada tem de brincadeira: é uma luta para dar o passo decisivo além do prólogo das *Confissões* e começar a narrativa da infância²⁵. É como se estivesse fazendo um percurso circular, sem alcançar a meta. Parece até aquele trecho do diálogo *Sobre o mestre*,²⁶ cujo interlocutor é Adeodato, seu filho, no qual indaga se ele lembra tantos rodeios dados até ali, para chegar a tão pouca coisa. Pouca coisa, talvez, porém não coisa de pequeno valor, nem aqui nem ali, como deixa claro o garoto: diante do impedimento, sente receio de responder com segurança algo que sua inteligência seja incapaz de elucidar²⁷. Esta intervenção do interlocutor mirim²⁸ apresenta um tipo de cautela de certo modo correlata à indecisão acima.

O que ocorre, entretanto, nesta aparente incerteza de iniciar a narrativa, não são rodeios como no caso do diálogo entre a dupla de interlocutores, pai e filho. É um diminuto e quase imperceptível recurso gramatical, que ao invés de liberar o caminho para que se consiga dar pelo menos alguns passos no texto, força não só a parar, mas a retornar ao pensamento

numerosarum testimonio pulchritudinum, quae non solum in corporibus animalium, uerum in herbis etiam faenoque gignuntur”.

²⁴ Cf. *cf* I vi 7: “Deixa, porém, que eu fale diante da tua misericórdia, eu que sou *terra e cinza*; deixa que eu fale, porque é à tua misericórdia que eu falo, e não ao homem pronto a rir de mim – sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me *terram et cinerem*, sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor” (*Gen* xviii 27); a inefabilidade divina será discutida também ao longo deste trabalho; em *cf* I v 5 Agostinho já expressa e analisa demorada e profundamente a relação entre a pequenez humana, evidente na infância, e a inefabilidade divina, o que acentua ainda mais a distância entre criatura e criador.

²⁵ O livro I das *Confissões* está dividido em três partes: I i 1 a I v 6, prólogo; I vi 7 a I vii 12, pequena infância, que vai até aos sete anos de idade; I viii 13 a I xx 31, infância, que vai dos sete aos quinze anos.

²⁶ Cf. *mag* x 31: “Concordas, que rodeios temos dado para chegar a tão pouca coisa? – quanto tandem circuitu res tantilla peracta sit, meministine, quaeso?”

²⁷ Cf. *mag* x 31: “[...] e a própria implicação das coisas me impede de ver tudo e responder seguro, pois temo que se oculte entre tanto ver algo que minha inteligência seja incapaz de elucidar – [...] et ipsa rerum implicatio totum me inspicere, ac securum respondere non sinit, uerentem ne quid in tantis inuolucris lateat, quod acies mentis meae lustrare non possit”.

²⁸ Cf. *cf* IX vi 14: “Porque na verdade nós também o alimentávamos (a Adeodato) na tua disciplina, tu nos deras a inspiração, ninguém mais, e eu te confesso as tuas dádivas. Há um livro nosso, que se intitula *Sobre o mestre*, em que ele mesmo (Adeodato) conversa comigo. *Tu sabes* (Deus [*Jo* xxi 15-16]) que são dele todos os pensamentos que aí constam, na pessoa do meu interlocutor, embora ele tivesse dezesseis anos - quod enim et nutriebatur a nobis in disciplina tua, tu inspiraueras nobis, nullus alius: munera tua tibi confiteor. est liber noster,

anterior. É como se tivesse cautela de continuar e se expressar, quando não dispõe de recursos adequados para tal. Essa luta está presente desde as primeiras linhas do prólogo, onde ousa dirigir-se ao Deus inefável pela confissão de louvor, apesar de saber que o recomendável é silenciar, pois o que diz alguém quando tenta dizer alguma coisa de Deus?²⁹

A *inefababilidade* da pequena infância, entretanto, já está de certo modo posta no próprio texto, pois como falar do que desconhece? Mesmo que se trate de uma pequena coisa, com tão pouco valor por causa de sua fragilidade, dependência e ignorância, é uma pequena coisa da qual tudo que sabe é que nada sabe. Está tudo sepultado nas trevas do esquecimento. Que encaminhamento dar a um projeto que já nasce comprometido na origem? Como falar, se tudo converge no sentido de que deve calar? Calar sobre Deus, sumamente inefável, e sobre a pequena infância, também *inefável*. Tudo leva a crer, portanto, que não terá êxito.

Agostinho se encontra, portanto, diante de uma manifesta postura de contradição, pois insiste em falar do inefável. E sabe que qualquer tentativa de se pronunciar sobre Deus é tarefa inglória: dele não pode o homem dizer coisa alguma apropriada³⁰. Deus é tudo o que o homem não é. Deus tem tudo o que o homem não tem. O que existe de privação e de menos no homem, mergulhado que está na matéria, nas trevas do esquecimento, na mutabilidade, na temporalidade, na dispersão, no não-ser, existe de abundância em Deus, imutável, sumamente bom, sumo bem, simples e eterno. Melhor silenciar, então, pois quando se nomeia Deus de inefável, alguma coisa se diz e o que se diz já não é inefável. Trata-se de uma luta de palavras que devem ser caladas, pois é mais recomendável a precaução do silêncio que a pacificação da voz: “Não sei que luta de palavras existe, porque se é inefável o que não pode ser expresso, não será inefável o que pode chamar-se inefável. Esta contenda de vozes deve ser melhor

qui inscribitur de magistro: ipse ibi mecum loquitur. *tu scis* (Jo xxi 15-16) illius esse sensa omnia, quae inseruntur ibi ex persona collocutoris mei, cum esset in annis sedecim”.

²⁹ Cf. *cf* I iv 4: “[...] e o que diz alguém quando diz qualquer coisa sobre ti? – [...] aut quid dicit aliquis, cum de te dicit?”; cf., também, *gnma* I viii 14: “Nada digno se pode dizer de Deus – nihil enim de deo digni dici potest”.

³⁰ *do* I vi 6: “et tamen deus, cum de illo nihil digne dici possit”.

calada com o silêncio do que apaziguada com as palavras”³¹. Por isso insiste em uma postura dupla e única, porém não dúbia: calar e não calar. Silenciar no estrépito da voz e gritar no silêncio do afeto³². A linguagem e seus recursos tanto são suficientes quanto insuficientes.

Deus é inefável, por isso é mais fácil exprimir aquilo que ele não é do que aquilo que ele é³³. Já que não se sabe o que ele é, que se fale pelo menos do que ele não é, seguindo a gradação da ordem das naturezas numa linha restritamente apofática. Até diante do positivo e eloquente silêncio da criação sobre o criador, é preciso cuidado do que se aproxima pela via negativa, como alerta Agostinho neste comentário aos salmos, pois Deus não é o que as coisas são e nem as coisas são o que Deus é. Paradoxalmente, portanto, a linguagem e seus recursos, quaisquer que sejam, são suficientes e ao mesmo tempo insuficientes para falar do inefável:

Pensas na terra; Deus não é isto. Pensas no mar; Deus não é isto. Em tudo que existe na terra, homens e animais; Deus não é isto. Tudo que existe no mar, que voa nos ares; Deus não é isto. Tudo que brilha no céu, as estrelas, o sol, a luz; Deus não é isto. No próprio céu; não é Deus. Pensa nos anjos, virtudes, potestades, arcanjos, tronos, sedes, dominações; Deus não é isto. E o que é então? Somente pude declarar o que não é. Perguntas o que é? *O que os olhos não viram, os ouvidos não ouviram e o coração do homem não percebeu*. Por que procuras que exprima a língua o que o coração não percebeu?³⁴

³¹ do I vi 6: “et fit nescio quae pugna uerborum, quoniam si illud est ineffabile, quod dici non potest, non est ineffabile quod uel ineffabile dici potest. quae pugna uerborum silentio cauenda potius quam uoce pacanda est”.

³² Cf. cf X ii 2: “Assim, a minha confissão, ó meu Deus, na tua presença, faz-se em silêncio e não se faz em silêncio. Faz-se em silêncio quanto ao estrépito, mas grita quanto ao afeto – confessio itaque mea, deus meus, in conspectu tuo tibi tacite fit et non tacite. tacet enim strepitu, clamat affectu”.

³³ Cf. ps lxxxv 12: “deus ineffabilis est; facilius dicimus quid non sit, quam quid sit”; cf., ainda, cf I v 5.

³⁴ ps lxxxv 12: “terram cogitas; non est hoc deus: mare cogitas; non est hoc deus: omnia quae sunt in terra, homines et animalia; non est hoc deus: omnia quae sunt in mari, quae uolant per aerem; non est hoc deus: quidquid lucet in coelo, stellae, sol et luna; non est hoc deus: ipsum coelum; non est hoc deus: angelos cogita, uirtutes, potestates, archangelos, thronos, sedes, dominationes; non est hoc deus. et quid est? hoc solum potui dicere, quid non sit. quaeris quid sit? quod oculus non uidit, nec auris audiuit, nec in cor hominis ascendit (1 Cor ii 9, versão *Vulgata*: *sed sicut scriptum est quod oculus non uidit nec auris audiuit nec in cor hominis ascendit quae praeparauit deus his qui diligunt illum*). quid quaeris ut ascendat in linguam, quod in cor non ascendit?”; cf. texto paralelo sobre a procura de Deus nas criaturas em cf X vi 8ss; segundo Agostinho, até mesmo os

Trata-se de uma tarefa difícil para o entendimento humano: exprimir com a língua aquilo que ainda não foi percebido pelo coração. Ora, raciocinando por este lado, Deus sequer é espírito como o homem, pois o espírito é mutável no tempo³⁵, mesmo não sendo de natureza corpórea, enquanto o corpo é mutável no tempo e no espaço. Mutável, a alma se move no tempo ou lembrando o que esquecera, ou aprendendo o que ignorava ou querendo o que não queria. Sendo assim, adquire conhecimento, ora sendo indouta, ora douda³⁶. O corpo, contudo, move-se no tempo e no espaço, ou melhor, é movido, pois o espírito criado o move, enquanto Deus, espírito criador, imóvel no tempo e no espaço, move o espírito criado no tempo³⁷. Ocorre que a alma é um bem mediano, tendente a aderir ao ínfimo ou ao sumo³⁸, por isso inclinada pelo costume dos sentidos a crer que ela mesma é movida com o corpo no espaço, quando ela é que move o corpo no espaço³⁹, uma vez que não pode ser movido no espaço o que não ocupa lugar, pois tudo que ocupa lugar é corpo. Deus, ao contrário, é natureza imutável, erguida sobre a alma racional, com a primazia de ser a primeira vida, a primeira essência, onde brilha a primeira sabedoria⁴⁰. Diante da lógica da argumentação, conclui: ora, se o homem sequer entende o que se refere a si mesmo, quanto a alcançar pela razão esses movimentos da alma incorpórea, “se ainda não pode entender o que em si mesmo se passa, quanto menos entenderá o que está acima dele”⁴¹.

pequenos e grandes animais, animalia pusilla et magna, observam essa eloquência da criação, mas não podem interrogar, como o faz o homem racional: “Os homens, porém, podem interrogá-la (à beleza visível), a fim de que contemplem e entendam as coisas invisíveis de Deus, por meio das coisas que foram criadas – homines autem possunt interrogare, ut *inuisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta* (Rom i 20) conspiciant”.

³⁵ Cf. *gnl* VIII xx 39, xxi 41.

³⁶ Cf. *rel* xxx 54: “sed quia clarum est eam esse mutabilem, quand nunc perita, nunc imperita inuenitur”.

³⁷ Cf. *gnl* VIII xxii 43: “creatura spiritualis non per locum mota moueat corpus per locum, et quod deus non per tempus motus moueat creaturam spiritualem per tempus”.

³⁸ Cf. *ep* xviii 2, ad celestino, escrita em 390; a alma se volta ao que é ínfimo projetando o que lhe é íntimo, cf. *cf* VII xvi 22.

³⁹ Cf. *gnl* VIII xxi 41: “affecta quippe anima carnalium sensuum consuetudine, etiam seipsam cum corpore per locum moueri putat dum id per locum mouet”.

⁴⁰ Cf. *rel* xxxi 57: “nec iam illud ambigendum est, incommutabilem naturam quae supra rationalem animam sit, deum esse; et ibi esse primam uitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia”.

⁴¹ Cf. *gnl* VIII xxi 40: “si enim quod in seipso agitur capere nondum potest, quanto minus illud quod supra est?”

Agostinho levanta questionamentos, na tentativa de conseguir de alguma maneira e pela via positiva o seu intento de chegar-se e entender aquele que, como criador imutável, está acima dele, criatura mutável. Na busca desse mistério profundo, depara-se com o mistério que é o homem⁴², apesar de nada ter mais próximo dele do que ele próprio⁴³. De Deus, ainda ousa perguntar e arriscar possíveis respostas⁴⁴; de si, nada sabe, pois nada lembra⁴⁵. E como lembrar o que esquece, se o esquecimento faz esquecer de lembrar?⁴⁶ Sobre si, então, parece nada mais restar além das trevas do esquecimento.

Persistente, Agostinho continua a insistir nos dois sentidos, na busca de alguma luz para iluminar as trevas do esquecimento sobre si mesmo e na tentativa de falar ao invés de calar diante do inefável. Assim sendo, lança mão de “adjetivos paradoxais”⁴⁷ ou “superlativos ilógicos”⁴⁸, numa lógica de contrários, para tentar apreender o inapreensível, isto é, apreender o estável e inapreensível ou o inapreensível justamente por ser estável. Aproxima-se, agora, não mais pela via negativa, isto é, apofática, porém na linha de uma exposição positiva. Para tanto, levanta a questão: “que és, portanto, ó meu Deus?” E, de maneira obstinada, constrói e expõe uma resposta, como se fosse um longo salmo⁴⁹, de modo quase poético e num jogo

⁴² Cf. cf IV xiv 22: “grande profundum est ipse homo”.

⁴³ Cf. cf X xvi 25: “quid autem propinquius me ipso mihi?”

⁴⁴ Cf. cf I iv 4: “Que és, portanto, ó meu Deus? Que és, pergunto, senão Senhor e Deus? Quem é Senhor além do Senhor? Ou quem é Deus além do nosso Deus? – quid est ergo deus meus? quid, rogo, nisi dominus deus? quis enim dominus praeter dominum? aut quis deus praeter deum nostrum?” (SI xviii 32).

⁴⁵ Cf. cf I vi 7: “Não sei – nescio”; “[...] eu de mim nada lembro – non enim ego memini”; I vi 8: “[...] não me recordo disso – nam ista mea non memini”; I vi 9: “Não tenho quem me diga, nem meu pai, nem minha mãe, nem a experiência alheia, nem a minha memória conseguiriam fazê-lo – nam quis mihi dicat ista, non habeo; nec pater nec mater potuerunt nec aliorum experimentum nec memoria mea”; I vii 11: “Quem me fará lembrar (dos pecados da infância)? – quis me commemorat?”

⁴⁶ Cf. cf X xvi 24: “Como é, então, que o esquecimento está presente, a ponto de eu lembrar dele, quando não sou capaz de me lembrar dele, quando está presente? – quomodo ergo adest, ut eam meminerim, quando cum adest meminisse non possum?”

⁴⁷ Cf. VAUGHT, Carl G. *The Journey toward God in Augustine's Confessions*. New York: State University Press of New York, 2003. 193 p. ISBN 0-7914-5791-5. p. 26.

⁴⁸ Cf. GIBB, John, MONTGOMERY, William. Notes. In: AUGUSTINE. *The Confessions of Augustine*. Edited by John Gibb and William Montgomery. London: Cambridge University Press. 1927; New York/London: Garland Publishing, 1980. 479 p. ISBN 0-8240-9597-9. p. 4.

⁴⁹ Cf. CAMBRONNE, Patrice. Notas. In: AUGUSTIN. *Les Confessions*, précédées de Dialogues philosophiques. Oeuvres, I. Trad., apres. e notas Patrice Cambronne. Paris: Gallimard. 1998, 1520 p. p. 781-1124, 1364-1448. ISBN 2-07-011412-0. p. 1374, em nota à p. 783.

retórico com oxímoros, que de certa maneira legitima o “lirismo místico das *Confissões*”⁵⁰ sustentado por Mandouze. Utilizar-se da simplicidade de recursos gramaticais e retóricos, faz parte do estilo agostiniano de validar filosoficamente o ínfimo diante do sumo, ou de enfatizar o sumo diante do ínfimo. Tentar descrever Deus através de atributos opostos e indescritíveis, é uma maneira de se servir desses recursos menores, que são os recursos da gramática, veiculados pela retórica e pela linguagem, para dar mais um passo em direção a uma possível resposta ao problema proposto: saber o que é Deus. E a conclusão não poderia ser outra, senão a de que, pela lógica dos contrários, Deus é

sumo, ótimo,
 potentíssimo, onipotentíssimo,
 misericordiosíssimo e justíssimo,
 secretíssimo e presentíssimo,
 belíssimo e fortíssimo,
 estável e inapreensível;
 imutável e mudando todas as coisas;
 nunca novo e nunca velho;
 renovando todas as coisas;
levando à velhice os orgulhosos sem que dêem por isso;
 sempre em ação e sempre em repouso;
 amontoando e não necessitando;
 sustentando, e enchendo, e protegendo,
 criando, e alimentando, e completando;
 procurando, embora nada te falte.
 Amas sem te inflamares;
 és ciumento e pleno de segurança;
 arrependes-te e não sofres;
 és pleno de cólera e de tranquilidade;
 mudas as obras e não mudas o teu desígnio;
 pegas de volta o que nunca perdeste;

⁵⁰ Cf. MANDOUZE, André. *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*. Paris: Études Augustiniennes, 1968. 797 p. p. 261.

nunca necessitado e te alegras com os lucros;
 nunca avaro, exiges juro.
 Oferecemos em excesso, para que fiques em débito conosco;
 porém, quem possui alguma coisa que não te pertença?
 Pagas dívidas sem nada dever a ninguém,
 e perdoas as dívidas sem nada perder⁵¹.

A distância aumenta e se torna até mesmo intransponível, pois como entender atributos de um ser que está ao mesmo tempo ausente e presente, que toma de volta o que nunca perdeu, que tem ciúme e segurança e que é cheio de cólera e de tranquilidade? Quem possivelmente perdeu a tranquilidade e se encheu de fúria ao ler esses *signos visíveis* do pensamento de Agostinho⁵² foram os maniqueus, por conta de certos traços próximos ao que o Antigo Testamento atribui a Deus e que eles repudiam, como características próprias do homem. Quanto ao autor da extensa relação de paradoxos, o que ele faz é dificultar a trajetória e aproximação, inclusive pelo lado positivo. Como esclarece em outra obra, aumentando o grau de dificuldade de acesso, o Deus inefável tanto é o mais interior, quanto o mais exterior a todo ser, porque sendo imutável e excelentíssimo em seu poder e não dependendo de intervalo de tempo, de espaço ou de lugar, é o mais interior a todo ser porque nele estão todas as coisas, e o mais exterior a toda criatura, pois está sobre elas, e por sua

⁵¹ cf I iv 4: “summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, numquam nouus, numquam uetus, innouans omnia (*Sab* vii 27) et in uetustatem perducens superbos et nesciunt (*Jó* ix 5); semper agens, semper quietus, colligens et non egens, portans et implens et protegens, creans et nutriendus et perficiens, quaerens, cum nihil desit tibi. amas nec aestuas, zelas (*Jl* ii 18; *Zac* i 14, viii 2) et securus es, paenitet te (*Gen* vi 6-7) et non doles, irasceris (*Ex* iv 14) et tranquillus es, opera mutas nec mutas consilium; recipis quod inuenis et numquam amisisti; numquam inops et gaudes lucris, numquam auarus et usuras exis (*Mt* xxv 27). supererogatur tibi (*Lc* x 35), ut debeas, et quis habet quidquam non tuum? reddis debita nulli debens, donas debita nihil perdens”; “o superlativo é um modo tradicional para exprimir a transcendência divina”, segundo FONTAINE, Jacques. Introduzione generale. In: AGOSTINO, sant’. *Confessioni*. 2 ed. Introduzione generale di Jacques Fontaine. Bibliografia generale di José Guirau. Testo criticamente riveduto e apparati scritturistici a cura di Manlio Simonetti. Traduzione di Gioacchino Chiarini. Commento a cura di Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 1997. 259 p. Volume I (Libri I-III). ISBN 88-04-33059-7. p. CI.

⁵² Cf. *mag* iv 8, onde Agostinho esclarece sobre a função das palavras como signos auditivos que, ao serem escritas, “uerba scripta”, tornam-se signos visuais, “signum oculis”, penetrando na mente o que pertencia aos ouvidos, “quo illud quod ad aures pertinet, ueniat in mentem”.

imutável eternidade é o mais antigo de todos os seres, porque existe antes de todos, e o mais novo porque, envelhecendo todos eles, ele é sempre o mesmo⁵³.

Eis o impasse: entender o que está acima de si, isto é, o Deus imutável e, por essa e inúmeras outras razões, inefável, quando ainda está em trevas quanto ao entendimento do que se passa consigo. Ou pelo menos falar. Mas como falar sem entender? E o que vem primeiro: entender, conhecer, invocar, louvar?⁵⁴ Ainda mais quando se trata daquele que é fonte, luz e inteligência para saciar a alma ávida de saber⁵⁵, não certamente a alma ávida de vã curiosidade que afeta o amor do saber⁵⁶. E, mais⁵⁷: o eterno e único que possui imortalidade e que jamais muda de forma, de movimento, pois sua vontade não varia conforme o tempo, uma vez que a vontade que muda não pode ser imortal; o criador, pois todas as naturezas e substâncias que não são o que ele é, mas existem, foram criadas por ele; apenas o nada não provém dele, nem também os movimentos da vontade tendente a se afastar dele, único que existe, para ir rumo aos seres inferiores, pois esse afastamento é pecado, e não há pecado que possa prejudicá-lo ou perturbar a ordem do seu império, seja nas criaturas mais altas, seja nas criaturas mais ínfimas. Diante de uma tarefa tão árdua, é preferível silenciar o estrépito da voz e exultar ao não encontrar encontrando o Deus que se conhece melhor

⁵³ Cf. *gnl* VIII xxvi 48: “cum sit ipse, nullo locorum nel interuallo uel spatio, incommutabili excellentique potentia et interior omni re, quia in ipso sunt omnia, et exterior omni re, quia ipse est super omnia; item nullo temporum uel interuallo uel spatio, incommutabili aeternitate et antiquior est omnibus, quia ipse est ante omnia, et nouior omnibus, quia idem ipse post omnia”.

⁵⁴ Cf. *cf* I i 1: “Faze, Senhor, que eu entenda e conheça se é mais importante invocar-te e louvar-te, ou se devo antes conhecer-te, para depois te invocar – da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius inuocare te an laudare te et scire te prius sit an inuocare te”.

⁵⁵ Cf. *ps* xli 2: “si et fons est, et lumen est; merito et intellectus est, quia et satiat animam auidam sciendi”.

⁵⁶ Cf. *cf* II vi 13: “E a curiosidade parece afetar o amor do saber, quando tu (Deus) conheces sumamente todas as coisas – et curiositas affectare uidetur studium scientiae, cum tu omnia summe noueris”.

⁵⁷ Cf. *cf* XII xi 11: “[...] tu aeternus es, solus habens *immortalitatem* (1 *Tim* vi 16), quoniam ex nulla specie motuue mutaris nec temporibus uariatur uoluntas tua, quia non est immortalis uoluntas, quae alia et alia est (*Prov* xix 31). [...] quod omnes naturas atque substantias, quae non sunt quod tu es et tamen sunt, tu fecisti; et hoc solum a te non est, quod non est; motusque uoluntatis a te, qui es, ad id quod minus est, quia talis motus delictum atque peccatum est, et quod nullius peccatum aut tibi nocet aut perturbat ordinem imperii tui uel in primo uel in imo”.

desconhecendo, a encontrar não encontrando⁵⁸. É soberba e presunção tentar de alguma maneira compreender o incompreensível e falar do inefável, mesmo com todos os recursos da linguagem e da retórica.

Neste ponto limite do impedimento de fala, não obstante a negativa eloquência silenciosa da criação, Agostinho utiliza, pela primeira vez, uma expressão latina simples e, ao mesmo tempo significativa em seu alcance. Formada por uma conjunção e um advérbio, juntos, a locução aparece apenas duas únicas vezes: neste relutante passo de entrada na porção narrativa e no fechamento do livro⁵⁹. Trata-se de uma expressão de cautela de alguém que está ao mesmo tempo parando e retrocedendo ao pensamento anterior, e avançando um pouco mais até alcançar o próximo, que se diferencia e de certa maneira complementa o anterior. Como saída, e a partir da pequena expressão latina, apela à confissão de misericórdia, ou seja, insiste em falar ao inefável, antes de entrar na porção narrativa. Ou, dizendo com outras palavras, utiliza a confissão de misericórdia como chave para abrir a porta que dá acesso à narração sobre si mesmo e ao mistério daquele que está ao mesmo tempo presente e ausente:

Mesmo assim, deixa, porém, que eu fale diante da tua misericórdia, eu que sou *terra e cinza*; apesar disso, deixa que eu fale, porque é à tua misericórdia que eu falo, e não ao homem pronto a rir de mim⁶⁰.

⁵⁸ Cf. *ord* II xvi 44: “Deus supremo, ao qual se conhece melhor desconhecendo – summo illo deo, qui scitur melius nesciendo”; cf., ainda, *cf* I vi 10: “[...] rejubile ainda assim e ame mais não te encontrar te encontrando, do que te encontrar não te encontrando – gaudeat etiam sic et amet non inueniendo inuenire potius quam inueniendo non inuenire te”.

⁵⁹ Esta conjunção e advérbio juntos são utilizados apenas em duas ocasiões: I vi 7 e I xx 31; separadamente, entretanto, aparecem diversas vezes; no texto completo das *Confissões*, a expressão comparece trinta e três vezes.

⁶⁰ *cf* I vi 7: “sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me *terram et cinerem*, sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor” (*Gen* xviii 27).

Essa luta o acompanha desde o primeiro parágrafo do livro, e agora se manifesta de maneira clara no uso da dupla expressão gramatical: *sed tamen*. Vocábulo que vão além da gramática, como costuma acontecer no estilo de Agostinho, que usa aqui os recursos com poucos recursos dessas duas expressões para alcançar o fim filosófico ao qual se propõe.

São apenas duas pequenas palavras, porém de teor muito forte, pois indicam resistência diante da tarefa, com parada, retrocesso e avanço. É como se dissesse: *mas, ainda assim; mas, apesar disso*. A pequena coisa que está posta aí é a força de um advérbio que se antepõe ao verbo e o modifica de alguma maneira. O verbo *falar*, também forte, além de veicular a linguagem, da qual Agostinho desconfia, entre outras razões pela sua insuficiência e pecaminosidade, propõe-se a uma tarefa além da sua força. Repetido três vezes e duas delas ladeado pelo advérbio, o verbo faz parte de uma expressão que, por aproximação, quer dizer: *mas, ainda que até certo ponto seja tudo como tentei expressar, permite que eu fale*. E quem pede permissão para falar? Alguém que é *terra e cinza*. Porém, mesmo com o aparato de aspecto de matéria humilde, ele vai além dos recursos da palavra e pede auxílio ao socorro divino. Por isso, apela à Escritura⁶¹, utilizando aquela não menos corajosa atitude de Abraão ao interceder diante de Deus pelos habitantes de Sodoma e Gomorra⁶²: além da ousadia de *se atrever a falar ao Senhor*, diante de quem tudo o que o homem deve fazer é guardar silêncio, repete o pedido seis vezes. O patriarca do futuro povo hebreu pede clemência divina pelos moradores das duas cidades, porém não antes de se colocar ele mesmo como indigente, pois nada mais é do que *pó e cinza*⁶³. O homem é *terra, pó e cinza*, ou seja, um quase nada em direção ao nada.

⁶¹ Só neste livro Agostinho apela cerca de cento e seis vezes às Escrituras, com citações diretas ou indiretas. E até este sétimo parágrafo já se serviu de citações das Escrituras pelo menos cinquenta e sete vezes.

⁶² Cf. *Gen* xviii 23-32: Abraão tem uma atitude ousada ao regatear diante de Deus pelos habitantes de Sodoma e Gomorra, repetindo seis vezes o seu pedido, (i) caso houvesse cinquenta habitantes justos²⁴, (ii) quarenta e cinco²⁸, (iii) quarenta²⁹, (iv) trinta³⁰, (v) vinte³¹, (vi) dez³²: “Disse ainda Abraão: Não se ire o Senhor, se lhe falo somente mais esta vez: Se, porventura, houver ali dez? Respondeu o Senhor: Não a destruirei por amor dos dez”.

⁶³ Cf. *Gen* xviii 23ss: “Disse mais Abraão: Eis que me atrevo a falar ao Senhor, eu que sou pó e cinza”.

Diante do impasse de retroceder ao pensamento anterior ou avançar, Agostinho utiliza o mesmo tipo de argumento de Abraão e se coloca diante de Deus com a indignação de alguém que é apenas *terra e cinza*, como indicativo de humildade. Acrescenta, porém, uma novidade, que será recorrente desde então. Entra com a temática do riso, que tem estreito vínculo com a Escritura, pois alude ao riso de Sara diante da promessa divina, feita na mesma ocasião, de que mesmo na velhice ela teria um filho de Abraão⁶⁴. O riso silencioso no íntimo de Sara é de incredulidade (como se dissesse: *quem não rirá de mim quando eu disser que estou grávida?*), mas num futuro próximo, ou seja, dali a um ano, ao nascer Isaac, cujo nome significa *riso*, será de alegria, mesmo que zombem e riam dela e de Abraão que geraram em idade tão avançada.

Outra novidade posta por Agostinho é a referência ao riso divino. O tema do riso humano aparece pela primeira vez, seguido pelo riso divino. O antropomorfismo de conferir a Deus certos atributos humanos, como rir, confronta o riso de Deus com o riso do homem. Este é afronta de igual para igual, com a prática de desacreditar, ridicularizar, como o do grave exemplo dos *euersores*, espécie de desordeiros e destruidores, de nome sinistro e diabólico que serve de insígnia de urbanidade, que zombam dos estudantes calouros em Cartago:

Tinham aqueles estudos, que se chamavam honestos, uma orientação voltada para os pleitos forenses, de sorte que eu me evidenciasse neles, sendo tanto mais digno de louvor quanto mais fraudulento. Tamanha é a cegueira dos homens que até da cegueira se vangloriam. E eu já era o maior da escola do retor e orgulhosamente me regozijava e me inchava com a vanglória, embora

⁶⁴ Cf. Gen xviii 10-15: “¹⁰Disse um deles (um dos anjos, a Abraão): *Certamente voltarei a ti, daqui a um ano; e Sara, tua mulher, dará à luz um filho. Sara o estava escutando, à porta da tenda, atrás dele.* ¹¹Abraão e Sara eram já velhos, e avançados em idade; e a Sara já lhe havia cessado o costume das mulheres. ¹²Riu-se, pois, Sara no seu íntimo, dizendo consigo mesma: *Depois de velha, e velho também o meu senhor, terei ainda prazer?* ¹³Disse o Senhor a Abraão: *Por que se riu Sara, dizendo: Será verdade que darei ainda à luz, sendo velha?* ¹⁴Acaso para Deus há coisa demasiadamente difícil? *Daqui a um ano, neste mesmo tempo, voltarei a ti, e Sara terá um filho.* ¹⁵Então Sara, receosa, o negou, dizendo: *Não me ri. Ele, porém, disse: Não é assim, é certo que riste*”; aqui, diante da mentira e da atitude de dissimulação de Sara, a própria justiça (divina) serve de juiz.

muito mais pacato, Senhor, tu sabes, e totalmente apartado das eversões [destruições] que cometiam os eversores [destruidores] (este nome sinistro e diabólico é como uma insígnia de urbanidade) entre os quais eu vivia com impudente pudor, porque não era como eles. E às vezes estava com eles e me comprazia na amizade daqueles de cujas obras me mantinha sempre afastado, isto é, das eversões com que descaradamente surpreendiam o acanhamento dos recém-chegados, para os ridicularizarem, sem motivo, zombando deles e com isso apascentando as suas malévolas alegrias. Nada é mais semelhante aos atos dos demônios⁶⁵ do que este ato. Que nome lhes seria dado com mais propriedade do que o de eversores, eles próprios sendo os primeiros a ser totalmente evertidos e pervertidos, ridicularizados e seduzidos ocultamente pelos espíritos enganadores, precisamente pelo próprio fato de gostarem de ridicularizar e enganar os outros?⁶⁶

⁶⁵ Agostinho chama demônios, também, aos deuses considerados na tripla teologia de Varrão, cf. *ci* VI v 1, 2, ou seja, a teologia mítica, a qual denominou fabulosa, a natural ou física e a civil, embora afirme que o primeiro mérito de Varrão teria sido o de aprovar os filósofos monoteístas, fazendo do Deus único “uma alma governando o mundo pelo movimento da razão – unum deum [...] motu ac ratione gubernantem”; o erro de Varrão foi afirmar Deus como uma alma governando o mundo, pois o Deus verdadeiro não é a alma do mundo, mas o criador da alma; já no *Comentário aos Salmos*, *ps* lxii 7, relacionando à teologia natural, diz claramente: “Existem os que ao sofrerem fome neste mundo, abandonam a Deus, e rogam a Mercúrio, ou rogam a Júpiter, ou rogam a outros denominados deuses celestes, ou a demônios semelhantes a estes que lhes deem pão. A carne deles não está sequiosa de Deus. Os sedentos de Deus, em toda parte devem ter sede, tanto na alma como no corpo, porque Deus dá à alma seu pão, isto é, a palavra da verdade, e ao corpo Deus concede o necessário, porque Deus criou a alma e o corpo. Rogas aos demônios em favor de tua carne; então foi Deus quem fez a alma, e os demônios fizeram tua carne? Quem criou a alma, criou também o corpo; e o criador de ambas, a ambas alimenta. Nossas duas partes estejam sequiosas de Deus, e devido à múltipla fadiga sejam simplesmente saciadas - sunt enim qui, quando famem patiuntur in isto saeculo, dimittunt deum, et rogant mercurium, aut rogant iouem ut det illis, aut quam dicunt coelestem, aut aliqua daemonia similia. numquid animam deus fecit, et carnem tuam daemonia fecerunt? qui fecit animam, ipse fecit et carnem: qui fecit ambas res, ipse pascit ambas res. utrumque nostrum deo sitiat, et ex labore multiplici simpliciter satietur”.

⁶⁶ cf. *III* iii 6: “habebant et illa studia, quae honesta uocabantur, ductum suum intuentem fora litigiosa (Ovídio, *Fasti* iv 188), ut excellerem in eis, hoc laudabilior quo fraudulentior. tanta est caecitas hominum de caecitate etiam gloriantium. et maior iam eram in schola rhetoris et gaudebam superbe et tumebam typho, quamquam longe sedatior, domine, tu scis (*Tob* viii 9; *Jo* xxi 15-16), et remotus omnino ab euersionibus, quas faciebant euersores (hoc enim nomen scaeuum et diabolicum uelut insigne urbanitatis est) inter quos uiuebam pudore impudenti, quia talis non eram; et cum eis eram et amicitii eorum delectabar aliquando, a quorum semper factis abhorrebam, hoc est ab euersionibus, quibus proterue insectabantur ignotorum uerecundiam, quam perturbarent gratis illudendo atque inde pascendo maliuolas laetitias suas. nihil est illo actu similis actibus daemoniorum. quid itaque uerius quam euersores uocarentur, euersi plane prius ipsi atque peruersi deridentibus eos et seducentibus fallacibus occulte spiritibus in eo ipso, quod alios irridere amant et fallere?; Agostinho faz um difícil jogo de palavras entre “euersores”, algo como “desordeiros, agitadores, bagunceiros” e seus derivados, e “peruersi”, “pervertido”.

O riso de Deus é diferente do riso do homem, como tudo de Deus é diferente de tudo do homem. Na série de atributos da relação da lógica dos contrários⁶⁷, Agostinho deixa claro que a maneira de Deus amar é diferente da maneira de o homem amar, pois Deus ama e não se inflama; tem ciúmes e não se inquieta; seu arrependimento não é acompanhado de sofrimento; sua ira é tranqüila; muda as obras e mantém o desígnio; recolhe o que encontra sem nunca ter perdido nada; sem ser pobre, alegra-se com o que lucra; não é avaro, porém cobra juros; quando o homem oferta tudo a Deus para que este lhe seja devedor, o homem é quem incrementa a dívida já sendo devedor, pois quem tem alguma coisa que não pertença a Deus? Ou, indo um pouco mais adiante: o que o homem possui que não tenha recebido?⁶⁸; o que o homem é, o que sente, o que consente, em tudo isso o precede a misericórdia divina⁶⁹; que homem algum jamais considere coisa alguma como propriamente sua, a não ser talvez a própria mentira⁷⁰. A misericórdia de Deus difere da misericórdia do homem⁷¹, da mesma maneira que o riso de Deus difere do riso do homem. Agostinho chega até ao extremo de ser quase inconveniente, ao dizer que fariam chacota dele e o repreenderiam se buscasse, por acaso, sofregamente, a comida própria para sua idade, da maneira como o fazia na pequena infância⁷². Neste caso, ser criança não é bom. Mesmo que se trate de alguém tanto racional

⁶⁷ Cf. *cf* I iv 4: “amas nec aestuas, zelas (*Jl* ii 18; *Zac* i 14, viii 2) et securus es, paenitet te (*Gen* vi 6-7) et non doles, irasceris (*Ex* iv 14) et tranquillus es, opera mutas nec mutas consilium; recipis quod inuenis et numquam amisisti; numquam inops et gaudes lucris, numquam auarus et usuras exigis (*Mt* xxv 27). supererogatur tibi (*Lc* x 35), ut debeas, et quis habet quidquam non tuum? reddis debita nulli debens, donas debita nihil perdens”.

⁶⁸ Cf. *ep* xxvii 2: “quid enim habemus, quod non accepimus?”

⁶⁹ Cf. *s* clxxvi 5: “ut esses, ut sentires, ut audires, ut consentires, praeuenit te misericordia eius”.

⁷⁰ Cf. *do*, prólogo 8: “quanquam nemo debet aliquid sic habere quasi suum proprium, nisi forte mendacium”.

⁷¹ Cf. *leg* I xx 40: “[...] a misericórdia de Deus não tem, como aquele que se compadece, o coração triste (*miserum cor* [donde provém a palavra em latim]); [...] a misericórdia de Deus é a bondade para salvar; [...] quando (Deus) tem misericórdia, não sofre, mas libera – misericordia dei non habet compatiens *miserum cor*, unde in latina lingua nomen accepit; [...] misericordia dei est bonitas opitulandi; [...] et quando miseretur, non dolet et liberat”; tradução de Moacyr Novaes, cf. NOVAES FILHO, Moacyr Novaes. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007. 378 p. ISBN 978-85-86590-66-5. p. 144-145, 164.

⁷² Cf. *cf* I vii 13: “Quem me fará lembrar o pecado da minha infância? [...] Quem, senão uma pequenina criança, na qual vejo o que não lembro de mim mesmo? Em que pecava eu então? Será porque sofregamente buscava os peitos chorando? De fato, se agora o fizer, sofregamente buscando, não os peitos, decerto, mas a comida apropriada à minha idade, rir-se-ão de mim e serei justissimamente repreendido. Portanto, nesse tempo eu fazia coisas que mereciam repreensão, mas porque não conseguia entender quem repreendia, nem o costume nem a razão permitiam que eu fosse repreendido – quis me commemorat peccatum infantiae meae? [...] an quilibet

quanto moralmente irrepreensível, esta conduta é digna de zombaria em qualquer idade. A prerrogativa do riso divino é bem outra, pois se trata da demonstração de misericórdia, de um voltar-se de Deus na direção do homem, de se converter ao invés de se perverter, como no caso dos desordeiros de Cartago; o riso divino, portanto, é possibilidade de Deus crer no homem que se faz digno de confiança, mesmo como pequena parcela da criação, não pelo fato de ser pequeno ou digno, pois Deus está perto até mesmo do indigno⁷³, mas pela compaixão:

E tu talvez também te rias de mim, mas se te voltares para mim terás misericórdia⁷⁴.

Assim confrontados o riso humano e o riso divino, este tem características que aquele não tem, como amor e misericórdia. O Deus providencial pode até chegar a rir dos frustrados projetos humanos, sejam dos homens mais simples, sejam dos soberanos⁷⁵, mas agirá sempre com misericórdia. A ação divina, diferentemente da ação humana, é sempre movida pelo amor. Se existe uma ação propriamente humana, é aquela que movimenta a alma na direção das coisas inferiores da criação, ao invés do salutar movimento em direção ao

tantillus nunc paruulus, in quo uideo quod non memini de me? quid ergo tunc peccabam? an quia uberibus inhiabam plorans? nam si nunc faciam, non quidem uberibus, sed escae congruenti annis meis ita inhians, deridebor atque reprehendar iustissime. tunc ergo reprehendenda faciebam, sed quia reprehendentem intellegere non poteram, nec mos repreendi me nec ratio sinebat".

⁷³ Cf. *cf* V ii 2: "Porque ignoram (os iníquos) que estás em toda a parte, que nenhum espaço te delimita, e só tu estás presente mesmo àqueles que se fazem distantes de ti. Convertam-se, pois, e te procurem, porque tu não abandonaste a tua criatura como eles abandonaram o seu criador. Convertam-se eles e eis-te aí no seu coração, no coração dos que a ti se confessam, e se lançam em ti, e choram no teu regaço após os seus difíceis caminhos: e tu, fácil, enxugarás as suas lágrimas, e eles choram ainda mais e alegram-se nas suas lágrimas, porque tu, Senhor, não um homem qualquer, a carne e o sangue, mas tu, Senhor, tu que os criaste, os reconfortas e consolas – uidelicet nesciunt, quod ubique sis, quem nullus circumscribit locus, et solus es praesens etiam his, qui longe fiunt a te (*Sl* lii 27). conuertantur ergo et quaerant te, quia non, sicut ipsi deseruerunt creatorem suum, ita tu deseruisti creaturam tuam (*Sl* ix 11). ipsi conuertantur, et ecce ibi es in corde eorum, in corde confitentium tibi et proicientium se in te et plorantium in sinu tuo post uias suas difficiles (*Sab* v 7); et tu facilis terges lacrimas eorum (*Apc* vii 17; xxi 4), et magis plorant et gaudent in fletibus, quoniam tu, domine, non aliquis homo, caro et sanguis (*Mt* xvi 17; 1 *Cor* v 50), sed tu, domine, qui fecisti, reficis et consolaris eos".

⁷⁴ *cf* I vi 7: "et tu fortasse inrides me, sed conuersus misereberis mei".

⁷⁵ A referência bíblica utilizada por Agostinho no texto de *cf* I vi 7, *Sl* ii 4, aborda o conluio de reis e príncipes que se unem como adversários de Deus e do seu ungido; Deus se ri e frustra seus projetos insanos, mesmo que o faça a partir da sua misericórdia.

sumo bem. Agostinho concorda e até defende que existimos em Deus por conta do próprio Deus e desistimos de Deus por nossa própria conta, conforme enfatiza ao longo do livro I:

Pode alguém por acaso ser artesão do seu próprio ser? Ou procede de outro lado alguma veia por onde o ser e o viver corram para dentro de nós, sendo apenas tu que nos fazes, Senhor, tu para quem o ser e o viver são uma e a mesma coisa, porque ser sumamente e viver sumamente é exatamente o mesmo? Na verdade, tu és o ser supremo e não mudas, nem se consuma em ti o dia de hoje, e todavia em ti se consuma que em ti sejam também todos os seres: pois não teriam vias de passagem, se não os contivesses. E porque os *teus anos não acabam*, os teus anos são o dia de hoje: e quantos dias, nossos e de nossos pais, já passaram por este teu dia e dele receberam os meios e a forma de existirem, e ainda outros hão de passar e receber também a forma de existirem. *Tu, porém, és sempre o mesmo* e fazes hoje, fizeste hoje tudo o que é de amanhã e de depois, e tudo o que é de ontem e de antes⁷⁶.

Por isso mesmo, isto é, pelo fato de o homem existir em Deus por conta do próprio Deus e desistir de Deus por sua própria conta, a luta oculta na diminuta expressão latina, *sed tamen*, somente avança no momento em que Agostinho apela à misericórdia divina: “Tem misericórdia para que eu fale”⁷⁷. Misericórdia que ele também esquecera, mas que não o esquecera: “Invoco-te, *meus Deus, minha misericórdia*, que me criaste e, esquecido eu de ti, não te esqueceste de mim”⁷⁸. O coração triste de Deus, *miserum cor*, não quer dizer tristeza de Deus, mesmo que tenha sido esquecido pelo homem, mas alegria do homem por

⁷⁶ cf I vi 10: “an quisquam se faciendi erit artifex? aut ulla uena trahitur aliunde, qua esse et uiuere currat in nos, praeterquam quod tu facis nos (cf. *Sl* c 3), domine, cui esse et uiuere non aliud atque aliud, quia summe esse ac summe uiuere id ipsum est? summus enim es et non mutaris (cf. *Mal* iii 6), neque peragitur in te hodiernus dies, et tamen in te peragitur, quia in te sunt et ista omnia (cf. *Rom* xi 36); non enim haberent uias transeundi (cf. *Lam* i 12), nisi contineres ea. et quoniam anni tui non deficiunt, anni tui hodiernus dies: et quam multi iam dies nostri et patrum nostrorum per hodiernum tuum transierunt et ex illo acceperunt modos et utcumque extiterunt, et transibunt adhuc alii et accipient et utcumque existent. *tu autem idem ipse es* (*Sl* ci 28; *Hebr* i 12) et omnia crastina atque ultra omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti”.

⁷⁷ cf I v 5: “miserere, ut loquar”.

⁷⁸ cf XIII i 1: “inuoco te, *deus meus, misericordia mea* (*Sl* lviii 18), qui fecisti me et oblitum tui non oblitus es”.

nunca ter sido esquecido por Deus, pois não pode esquecer, mesmo quando é esquecido⁷⁹. Sendo assim, o abismo aumenta ainda mais, quer diante da imensa relação de atributos paradoxais, acima, quer diante do fato de que o homem não existiria se Deus não lhe desse a existência, ou melhor, o homem não existiria se não existisse em Deus⁸⁰. Evidente, então, que Deus não é o que o homem é e nem o homem é o que Deus é. Daí depender o que não é do que é, o mínimo de ser do máximo de ser, o miserável do misericordioso que não se entristece como homem, mas isenta e enaltece o homem de coração triste⁸¹, pois que existe de mais infeliz do que o infeliz que não sente a própria infelicidade?⁸² Deus, na lógica dos contrários, anula a miséria com seu antídoto, a misericórdia, e nulifica a miséria do esquecimento com a misericórdia da lembrança. A partir de agora, Agostinho está liberado para falar, mas falar com cautela, pois continua sob a pressão do duplo projeto, tendo diante de si o desafio de vencer as trevas do esquecimento e falar também da infância *inefável*. O fato animador, porém, é que ele começa o parágrafo narrativo, irrelevante, falando na presença de Deus, que o ouve através da sua misericórdia, isto, sim, de grande relevância e significado filosófico.

Mesmo assim, os passos a seguir ainda são vacilantes, porém, contando com o recurso que está acima dos outros recursos, a misericórdia divina, e com o apoio decisivo do seu contrário, as coisas mínimas. O espírito humano é demasiadamente estreito para abarcar as suas próprias coisas⁸³ e ainda mais as coisas de Deus⁸⁴. De todas as grandes coisas se admiram os homens, mas não param para prestar atenção nas pequenas coisas ao redor de si,

⁷⁹ Cf. *leg I xx 41*: “et obliuisci non potest, etiam quando obliuiscitur”.

⁸⁰ Cf. *cf I ii 2*: “[...] eu não existiria se não existisses em mim. [...] Ou, antes, não existiria se não existisse em ti, de quem procedem todas as coisas, por quem e em quem todas as coisas existem – [...] non essem, nisi esses in me. [...] an potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia” (*At xvii 28; Rom xi 36; 1 Cor viii 6*).

⁸¹ Cf. *leg I xx 40* “et quando miseretur, non dolet et liberat”.

⁸² Cf. *cf I xiii 21*: “miserius misero non miserante”

⁸³ Cf. *cf X viii 15*: “Logo, o espírito é estreito para se abarcar a si mesmo – ergo animus ad habendum se ipsum angustus est”.

⁸⁴ Cf. *cf I iii 3*: “[...] e coisa nenhuma te contém na totalidade – [...] et res nulla te totum capit”; *I v 6*: “Estreita é a morada da minha alma para que venhas até ela: que seja dilatada por ti – angusta est domus animae meae, quo uenias ad eam: dilatetur abs te”.

em si mesmos, e em si mesmas. E aqui se situa a diferença dessas análises, feitas a partir da aparente mediocridade de coisas que às vezes estão até ainda mais abaixo deste meio termo. Nem sempre, todavia, o que está abaixo é humilde⁸⁵. Ao transformar coisas diminutas e lhes dar relevância e estatura filosófica, o que Agostinho faz é se apropriar do que aparentemente é impróprio para este tipo de reflexão racional. E aí tem ele, diante de si, trevas e esquecimento de algo que não desperta interesse à sabedoria dos sábios, mas que é próprio aos exercícios mais detalhados dos que buscam, de alguma maneira, o valor do que parece não ter valor algum.

⁸⁵ Cf. *cf* III iii 5: “Em quantas iniquidades me consumi, seguindo uma sacrílega curiosidade, de tal modo que ela me afastava de ti e me conduzia para os mais baixos, desleais e enganadores obséquios dos demônios, aos quais imolava as minhas más ações, e em todas tu me flagelavas – in quantas iniquitates distabui, et sacrilegam curiositatem secutus sum, ut deserentem te deduceret me ad ima infida et circumuentoria obsequia daemoniorum, quibus immolabam facta mea mala, et in omnibus flagellabas me” (cf. *Dt* xxxii 17; *1 Cor* x 20; *Sl* lxxii 14).

1.2 Luz nas trevas do esquecimento da infância imemorable⁸⁶

Agora que já conta com a descoberta da misericórdia divina, talvez possa avançar e ultrapassar aquela fórmula do exercício gramatical, *sed tamen*, em direção a um exercício mais apurado e em torno de algo bastante simples: a pequena infância, que de tão diminuta é também *inefável*, mas não inefável como Deus é inefável. Por isso, cada passo que Agostinho tenta dar no texto, parece um avanço e ao mesmo tempo um retrocesso, como o movimento de vai-e-vem da lançadeira do tecelão. Característica que é própria do seu estilo. Talvez nenhum outro ponto seja tão claro para ilustrar este tipo de atitude de resistência e de dúvida, de continuidade e de ruptura, quanto o parágrafo sete, que inaugura, de fato, a parte narrativa. Entretanto, por se tratar de uma exposição que oscila entre o sensível e o inteligível, com maior ênfase naquele do que neste, pois é evidente que cada homem nas duas primeiras idades, pequena infância e infância, é controlado pelos sentidos corporais⁸⁷ e, ainda, posto que ao se referir à criança Agostinho tem sempre em mente o homem completo, corpo e alma, buscaremos, antes, esclarecimentos na inteligência das analogias que tratam das idades do mundo e da ordem filosófica dos graus da alma, pois Deus ordenou gradualmente as naturezas das essências, isto é, dos seres⁸⁸. Depois, retornaremos e daremos continuidade a este ponto.

⁸⁶ Cf. *cf* I vii 12, o que Agostinho faz é silenciar diante da *inefababilidade* da infância: “Mas, enfim, deixo de lado esse tempo: e que tenho eu agora a ver com um tempo do qual não recordo vestígio (traço) algum? – *sed ecce omitto illud tempus: et quid mihi iam cum eo est, cuius nulla uestigia recolo?*”; tempo que corresponde às “[...] trevas do meu esquecimento – [...] obliuionis meae tenebras”; cf., ainda, *gnma* I iii 6, onde Agostinho se reporta às trevas da ignorância dos maniqueus, que não entendem a luz inteligível na qual Deus está antes de criar a luz sensível: “*uere ipsi sunt in tenebris ignorantiae, et ideo non intelligunt lucem, in qua deus erat antequam faceret istam lucem*”; as trevas do esquecimento só são percebidas quando não lembramos, do mesmo modo que as trevas só são percebidas quando não vemos e o silêncio só é percebido quando não ouvimos: *et non intelligunt non sentire tenebras, nisi quando non uidemus, sicut non sentitur silentium, nisi quando non audimus*”, cf. *gnma* I iv 7; Agostinho inaugura, de fato, a parte narrativa da obra com a primeira menção do *sed tamen*: *cf* I vi 7.

⁸⁷ Cf. *gnma* I xxiv 42: “[...] facile est uidere, etiam in unoquoque homine duas primas aetates, infantiam et pueritiam, corporis sensibus inhaerere”.

⁸⁸ Cf. *ci* XII ii: “[...] disse Deus, ao enviar Moisés aos filhos de Israel: *Eu sou o que sou* (*Ex* iii 14). Sendo, pois, Deus suma essência, isto é, sendo em sumo grau e, portanto, imutável, pôde dar o ser às coisas que criou do nada, não, porém, o ser em grau sumo, como é ele. A umas deu ser superior, a outras, inferior, ordenando assim gradualmente as naturezas das essências. Do mesmo modo que de *sapere* (saber) se formou *sapientia* (sabedoria), desse modo de *esse* (ser) se formou *essentia* (essência). É certo tratar-se de palavra nova, não usada pelos autores clássicos da língua latina, mas já corrente em nossos dias, para que em nosso idioma não faltasse o

1.2.1 Sentido figurado⁸⁹, infância e ordem filosófica dos graus da alma

Escondido na pequena coisa da qual fala Agostinho no livro I das *Confissões*, temos, primeiro, o homem como um todo formado de corpo e alma. Segundo, Deus mesmo é seu criador, como também de todas as coisas visíveis e invisíveis, e não existe absolutamente criatura alguma que dele não tenha recebido o princípio do ser e a perfeição do seu próprio gênero e substância⁹⁰. A alma, como natureza simples e substância não corpórea⁹¹, é um bem mediano que pode aderir ao ínfimo ou ao sumo⁹². Ela confere ao homem a condição de criatura espiritual⁹³ e, pela luz incorpórea recebida de Deus, examina o que há de evitar e de apetecer pelos sentidos corporais que estão sob seu comando⁹⁴. Na ordem das naturezas, a vida da alma, em seu desenvolvimento para alcançar a perfeição moral e a união com Deus, é comparada aos sete dias da semana. Agostinho estabelece e define muito bem esta doutrina⁹⁵,

que os gregos chamam *ousia*, palavra que traduzida à letra, vem a dar *essência*. Por conseguinte, à natureza que é em sumo grau, pela qual é tudo quanto tem ser, somente se opõe a natureza que não é, porque somente o não ser se opõe ao ser. Não existe, por isso, essência alguma contrária a Deus, ou seja, à suma essência autora de todas e quaisquer essências – [...] deus dixit, quando moysen mittebat ad filios israel: *ego sum, qui sum* (Ex iii 14). cum enim deus summa essentia sit, hoc est summe sit, et ideo immutabilis sit: rebus, quas ex nihilo creauit, esse dedit, sed non summe esse, sicut est ipse; et aliis dedit esse amplius, aliis minus, atque ita naturas essentiarum gradibus ordinauit (sicut enim ab eo, quod est sapere, uocatur sapientia, sic ab eo, quod est esse, uocatur essentia, nouo quidem nomine, quo usi ueteres non sunt latini sermonis auctores, sed iam nostris temporibus usitato, ne deesset etiam linguae nostrae, quod graeci appellant οὐσία; hoc enim uerbum e uerbo expressum est, ut diceretur essentia); ac per hoc ei naturae, quae summe est, qua faciente sunt quaecumque sunt, contraria natura non est, nisi quae non est. ei quippe, quod est, non esse contrarium est. et propterea deo, id est summae essentiae et auctori omnium qualiumcumque essentiarum”.

⁸⁹ Agostinho utiliza o sentido figurado como exercício para as mentes que buscam a verdade e também com a finalidade de apartar as questões espirituais dos assuntos carnis, isto é, o sensível do inteligível, cf. *gnma* I i 1: “quae omnis narratio non aperte, sed figurate explicatur, ut exercent mentes quaerentium ueritatem, et spiritali negotio a negotiis carnalibus auocet”.

⁹⁰ Cf. *gnim* iv 18: “[...] omnium rerum quae ortae sunt, quae uidentur, et quae non uidentur [...] deum esse auctorem et conditorem credendum est; nullamque omnino esse creaturam, quae non ab ipso initium perfectionemque habeat generis et substantiae suae”.

⁹¹ Cf. *gnl* VIII xxi 41: “[...] a alma não é de natureza corpórea – [...] anima non sit natura corporea”; também, *gnma* II xiii 19: “[...] a simplicidade da alma significa sua pureza – [...] simplicitatem animae castitatemque significat”.

⁹² Cf. *ep* xviii 2.

⁹³ Cf. *cf* XIII ii 3: “secundum animam creatura spiritalis sumus”.

⁹⁴ Cf. *gnim* v 20: “[...] an incorporea, qualis in anima est, ad quam uitandi et appetendi retetur examen a sensibus corporis”.

⁹⁵ Cf. *quan* xxxiii 70–xxxvi 81.

o que as revisões não desaprovam⁹⁶. De modo análogo, a vida do homem é comparada às sete idades do mundo, das quais as duas primeiras se referem à infância⁹⁷.

Ao utilizar o recurso da analogia, também para descrever os sete dons do Espírito, com base em *Isaías*, ou as sete beatitudes, com base em *Mateus*, Agostinho distingue os graus que conduzem a alma a um estado de perfeição análoga ao que é descrito com a ajuda dos autores bíblicos, etapas sucessivas que devem ser percorridas para alcançar o fim ao qual se propõe, ou seja, a perfeição moral e a união com Deus. Nos três primeiros degraus, ao fazer a distinção da vida vegetativa, sensível e intelectual, a ordem é de caráter puramente filosófico, em que as atividades enumeradas são mais e mais perfeitas e próximas da atividade puramente espiritual e simples que está em Deus⁹⁸.

A atividade da alma na primeira etapa⁹⁹, de caráter vegetativo, é vivificar com sua presença o corpo terreno, mortal, como também unificá-lo e mantê-lo uno e não deixar que se desagregue e nem se consuma. De igual modo, distribui os alimentos de maneira uniforme entre os membros, dando a cada um o que é seu. Conserva a harmonia e a proporção do corpo, não só quanto à beleza, mas, sobretudo, no crescer e procriar, comum com as plantas, que vivem, conservam-se, nutrem-se, crescem e se reproduzem em sua própria espécie.

Na ascendência ao próximo grau¹⁰⁰, evidencia-se o que pode a alma nos sentidos e nos seus movimentos animais, que nada tem em comum com as plantas, e nos quais é possível

⁹⁶ Cf. CAYRÉ, Fulbert. *La contemplation augustinienne*: Principes de la spiritualité de saint Augustin. Essai d'analyse et de synthèse. Paris: André Blot, 1927. 337 p. p. 66-73.

⁹⁷ Cf. *gnma* I xxiv 42ss.

⁹⁸ Cf. CAYRÉ. *La contemplation augustinienne*, 1927, p. 67.

⁹⁹ Cf. *quan* xxxiii 70: “[...] corpus hoc terrenum atque mortale praesentia sua uiuificat; colligit in unum, atque in uno tenet, diffluere atque contabescere non sinit; alimenta per membra aequaliter, suis cuique reddit, distribui facit; congruentiam eius modumque conseruat, non tantum in pulchritudine, sed etiam in crescendo atque gignendo. sed haec etiam homini cum arbustis communia uideri queunt: haec enim etiam dicimus uiuere, in suo uero quidque illorum genere custodiri, ali, crescere, gignere uidemus atque fatemur”.

¹⁰⁰ Cf. *quan* xxxiii 71: “ascende itaque alterum gradum, et uide quid possit anima in sensibus, ubi euidentior manifestiorque uita intellegitur. non enim audienda est nescio quae impietas rusticana plane, magisque lignea quam sunt ipsae arbores quibus pratrociniū praebebat, quae dolere uitem quando uua decerpitur, et non solum sentire ista cum caeduntur, sed etiam uidere atque audire credit: de quo errore sacrilego alius est disserendi locus. [...] intendit se anima in tactum, et eo calida, frigida, aspera, lenia, dura, mollia, leuia, grauiā sentit atque

compreender a vida de modo mais claro e evidente. Neste particular, os maniqueus cometem grave ultraje, pois entendem que a videira não apenas sente dor ao ser cortada, mas também vê e ouve. A alma, nesta segunda etapa, concentra-se no tato, que Agostinho entende como sendo toda a extensão tátil do corpo, e por ele distingue o quente, o frio, o áspero, o suave, o duro, o mole, o leve, o pesado. Além disso, também gostando, sentindo, ouvindo e vendo, distingue inumeráveis diferenças de sabores, odores, sons, formas. Em tudo isso, admite e apetece as que convem à natureza do seu corpo e rechaça as contrárias. Às vezes, amiúde, pela facilidade de movimentos, deleita-se saltando e vagando e sem trabalho compõe a harmonia dos membros. A alma se acostuma às coisas sensíveis entre as quais vive e das quais se sustenta o corpo de tal modo, que dificilmente se separa delas, como se membros fossem; a força deste costume não diminui nem pela separação das coisas, nem por intervalo de tempo, e se chama memória; ninguém nega, entretanto, que tudo isso acontece também com as bestas.

Ao ascender ao terceiro e último degrau¹⁰¹, dentro da delimitação desta pesquisa, deparamo-nos com um pequeno continente e grande conteúdo que é próprio do homem e não mais em comum com as bestas, do qual Agostinho também trata nas *Confissões*: memória de inumeráveis coisas, na invenção de tantos signos nas letras, palavras, gestos. Neste ínfimo continente encontra-se vasto conteúdo em tão grande número de livros, poderes, dignidades,

discernit. deinde innumerabiles differentias saporum, odorum, sonorum, formarum, gustando, olfaciendo, audiendo uidendoque diiudicat. atque in iis omnibus ea quae secundum naturam sui corporis sunt, adsciscit atque appetit; reiicit fugitque contraria. [...] saepe etiam gestiundo ac uagando facilitate motus delectatur, et sine labore ordinat membrorum concordiam [...]. rebus inter quas corpus agit, et quibus corpus sustentat, consuetudine sese innectit, et ab eis quasi membris aegre separatur: quae consuetudinis uis etiam seiunctione rerum ipsarum atque interuallo temporis non discissa, memoria uocatur. sed haec rursus omnia posse animam etiam in bestiis nemo negat”.

¹⁰¹ Cf. *quan* xxxiii 72: “ergo attollere in tertium gradum, qui iam est homini proprius, et cogita memoriam non consuetudine inolitarum, sed animaduersione atque signis commendatarum ac retentorum rerum innumerabilium [...]. inuentiones tot signorum in litteris, in uerbis, in gestu [...]. tantum librorum numerum [...]. potestatum, honorum dignitatumque ordines [...]. uim ratiocinandi et excogitandi, fluuios eloquentiae [...]. magna haec et omnino humana. sed est adhuc ista partim doctis atque indoctis, partim bonis ac malis animis copia communis”.

potência de raciocinar, de imaginar, verdadeiros rios de eloquência. Grandes são todas estas coisas e completamente próprias do homem, sejam doutos ou indoutos, bons ou maus.

Agostinho defende, finalmente, que o espírito reto de que fala o autor bíblico nos *Salmos* (1 12 [50, 12]), faz que a alma não se desvie e erre ao buscar a verdade¹⁰². Inefável é a visão e contemplação da verdade, que constitui o sétimo e último grau, que nem é grau, mas uma certa mansão na qual se chega pelos degraus¹⁰³, que lembra o travesseiro de pedra e a escada de Jacó, cujo topo atinge o céu e por onde os anjos sobem e descem¹⁰⁴, e não o contrário, o que dá a entender a teofania daquele momento, para quem está nas trevas e na solidão. Para Agostinho, é impossível descrever a visão inefável do sétimo e último degrau: alegria e gozo do supremo e verdadeiro bem, inspiração da serenidade e eternidade, do Deus que pela ordem das naturezas está acima da alma, como suprema causa, supremo autor e supremo princípio de todas as coisas. Agora compreende quão verdadeiras as coisas nas quais lhe mandaram crer, quando ótima e saudavelmente fora alimentado dentro da igreja, qual verdadeira mãe, e a descoberta de quão útil é aquele leite de que fala o apóstolo Paulo, que deu como bebida aos pequenos.

Estes graus, entretanto, não são estanques e nem idênticos a uma hierarquia fixa e irremovível, com aquela série contínua de escalões em ordem crescente ou decrescente. Dito com outras palavras, isso não significa que tais e tais gradações estejam nesta e naquela alma e outras estejam em alma que não esta ou aquela. Ao comentar os quatro outros estágios da vida da alma, por exemplo, Agostinho surpreende. A alma infantil, ou alma em estado inicial,

¹⁰² Cf. *quan* xxxiii 75: “spiritus enim rectus est, credo, quo fit ut anima in ueritate quaerenda deuiare atque errare non possit”.

¹⁰³ Cf. *quan* xxxiii 76: “iamuero in ipsa uisione atque contemplatione ueritatis, qui septimus atque ultimus animae gradus est; neque iam gradus, sed quaedam mansio, quo illis gradibus peruenitur; quae sint gaudia, quae perfructio summi et ueri boni, cuius serenitatis atque aeternitatis afflatus, quid ego dicam? [...] ad summam illam causam, uel summum auctorem, uel summum principium rerum omnium, uel si quo alio modo res tanta congruentius appellari potest. [...] tunc agnoscemus quam uera nobis credenda imperata sint, quamque optime ac saluberrime apud matrem ecclesiam nutriti fuerimus, quaeue sit utilitas lactis illius quod apostolus paulus paruulis se potum dedisse praedicauit” (cf. 1 *Cor* iii 2; *Hebr* v 12; 1 *Pdr* ii 2).

¹⁰⁴ Cf. *Gen* xxviii 10-22.

isto é, a vida como forma inteligível, pode estar enquadrada em um determinado patamar que não apenas aquele da vida vegetativa, sensível e de uma discreta vida intelectual. Quando, no quarto grau, fala da bondade de todo louvor verdadeiro¹⁰⁵, não quer dizer que o louvor verdadeiro seja peculiar apenas à alma com racionalidade apurada e no mais alto grau, mas à alma em si mesma. Agostinho não seria tão contraditório, pois diz que o perfeito louvor vem da boca dos lactentes. E lactentes, aqui, pode ser entendido tanto em termos do dito de Paulo, quanto do dito do Cristo¹⁰⁶. Ou seja, trata-se da alma que, diferentemente da carne que tem sede de água, tem sede da fonte da sabedoria, que é o próprio Cristo, sabedoria de Deus e verdadeira filosofia¹⁰⁷. Filosofia e sabedoria que com pequenas coisas confunde os grandes.

Ainda no quarto grau, ao mencionar quão grande é a alma humana¹⁰⁸, que pensar senão na relevância da pequena coisa por conta de tão grande coisa? E mais do que pela alma, pela justiça do sumo e verdadeiro Deus, que faz não apenas que as coisas existam, mas que existam de tal modo que não possa haver, em absoluto, nada melhor¹⁰⁹. Sabor filosófico que

¹⁰⁵ Cf. *quan* xxxiii 73: “[...] bonitas [...] omnis uera laudatio”.

¹⁰⁶ Cf. *ps* viii 5: “*Da boca das crianças e lactentes tiraste o perfeito louvor, por causa dos teus inimigos. Por crianças e lactentes tomo apenas as mencionadas pelo apóstolo: Deixei-vos a beber leite, como a criancinhas em Cristo, e não alimento sólido. Eram representadas pelas que precediam o Senhor com louvores, a respeito das quais testemunhou o Senhor, quando, ao pedirem os judeus que as repreendesse, respondeu: Nunca lestes que da boca das crianças e lactentes tiraste o perfeito louvor (Mt xxi 16)? Com justeza não disse: tiraste um louvor, e sim: tiraste o perfeito louvor – ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem, propter inimicos tuos. non possum accipere alios infantes atque lactentes, quam eos quibus dicit apostolus: tamquam paruulis in christo lac uobis potum dedi, non cibum (1 Cor iii 1-2). quos significabant illi qui dominum praecedebant laudantes; in quos ipse dominus hoc testimonio usus est, cum dicentibus iudaeis ut eos corriperet, respondit: non legistis: ex ore infantium et lactentium perfecisti laudem*”.

¹⁰⁷ Cf. *ps* lxii 6: “quando enim caro sitit, aquam sitit; quando anima sitit, fontem sapientiae sitit”; *ps* viii 6: “Embora igualmente se possa bem aplicar a expressão inimigos e defensores aos filósofos deste mundo, visto que o filho de Deus é a virtude e a sabedoria de Deus, que ilumina todo aquele que se faz sábio pela verdade. Declaram-se eles amantes da verdade e por isso são denominados filósofos. Igualmente por esta razão parecem defendê-la, apesar de serem seus inimigos, uma vez que não cessam de induzir a outros a superstições prejudiciais, que cultuam e veneram os elementos do mundo – quamquam etiam philosophi huius mundi bene intellegantur inimici et defensores: quandoquidem filius dei uirtus et sapientia dei est, qua illustratur omnis quisquis ueritate sapiens efficitur. huius illi se amatores esse profitentur, unde etiam philosophi nominantur: et propterea illam uidentur defendere, cum inimici sint eius; quoniam superstitiones noxias, ut colantur et uenerentur huius mundi elementa, suadere non cessant”.

¹⁰⁸ Cf. *quan* xxxiii 73: “tanta est tamen anima”.

¹⁰⁹ Cf. *quan* xxxiii 73: “(iustitia summi et ueri dei) qua etiam factum est, ut non modo sint omnia, sed ita sint, ut omnino melius esse non possint”.

se aprimora ainda mais no quinto grau¹¹⁰, com o fim das imperfeições, o fim das angústias e o advento dos verdadeiros deleites da alma, como resultado de lutas assessoradas por nada mais que a própria misericórdia. Neste degrau, a alma tende a Deus com uma confiança incrível, imensa, ou seja, tende à contemplação da verdade e àquele altíssimo e misteriosíssimo prêmio pelo qual tanto trabalhou. Do grau contemplativo ao vegetativo, o de que Agostinho trata é o mesmo, ou seja, o Deus criador e meta suprema da alma e a alma que faz da pequena coisa que é a criança, uma grande coisa mesmo com o mínimo de ser.

Do máximo do mundo sensível, que é o mínimo de ser da infância, ao máximo do mundo inteligível, que é o máximo de ser de Deus, ao elaborar as etapas das idades do mundo em sua analogia com as idades do homem, Agostinho enfatiza, de novo, a relação do mundo sensível com a infância. Para ele, três são os graus de perfeição dos seres: o ser, a vida e a razão¹¹¹. E a razão é o que de mais elevado existe na natureza humana. O homem deve ser estimado pelo que ele tem de mais superior e que o diferencia das bestas, ou seja, a substância racional¹¹². As demais coisas, mesmo formosas em seu gênero, são também comuns às bestas, exceto a figura ereta do corpo humano, assim erguida para o céu, porque feita à semelhança do criador, diferentemente dos corpos dos outros animais, inclinados para a terra e para o próprio ventre. Sendo a razão o que é no homem¹¹³, pode-se dizer que a relevância do estado infantil deve-se a qualquer outra coisa, menos ao fato de ser a idade das luzes. Pelo contrário,

¹¹⁰ Cf. *quan* xxxiii 74: “quod cum effectum erit, id est, cum fuerit ab omni tabe anima libera maculisque diluta, tum se denique in seipsa laetissime tenet, nec omnino aliquid metuit sibi aut ulla sua causa quidquam angitur. est ergo iste quintus gradus: aliud est enim efficere, aliud tenere puritatem; et alia prorsus actio qua se inquinatam redintegrat, alia qua non patitur se rursus inquinari. in hoc gradu omnifariam concipit quanta sit: quod cum conceperit, tunc uero ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in deum, id est, in ipsam contemplationem ueritatis, et illud, propter quod tantum laboratum est, altissimum et secretissimum praemium”.

¹¹¹ Cf. *lib* II iii 7.

¹¹² Cf. *gnim* xvi 60: “[rationalis substantia] ex illo enim quod in homine principatum tenet, quod dum desiungit a belluis, totus est homo aestimandus. caetera in eo quanquam in suo genere pulchra sint, tamen cum pecoribus communia sunt, ac per hoc in homine paruipendenda. nisi forte quod ad intuendum coelum figura humani corporis erecta est, ualet aliquid etiam ut corpus ipsum ad similitudinem dei factum credatur”.

¹¹³ Cf. *gnim* xvi 54: “[...] excelência da razão, segundo a qual o homem é feito à imagem e semelhança de Deus – [...] excellentiam rationis, secundum quam ad imaginem dei et similitudinem efficitur homo”.

é a idade das trevas: trevas do mundo sensível, dos sentidos, da matéria e do esquecimento. E, por outro lado, igualmente luz, pois a alma infantil é também criatura racional iluminada por Deus.

Agostinho estabelece a similitude¹¹⁴ dos dias da criação com as idades do mundo, quando nos albores o gênero humano começou a gozar desta luz da vida, com o primeiro dia da criação, quando Deus fez a luz. Esta idade assinala como que a infância do mundo, que por sua vez deve ser vista como se fora um homem pela proporção de grandeza, pois todo homem quando primeiramente nasce e vem para a luz, cresce, e a primeira idade que o constitui é a infância. Neste momento primordial, as gerações se estendem de Adão até Noé, o que quer dizer, da gênese do gênero humano até ao dilúvio. E este último estágio lembra a pequena infância, que é deletada pelo dilúvio do esquecimento. A analogia é que assim como em Adão está potencialmente toda a raça humana, na infância está o homem por inteiro. Da mesma maneira que estabelece, num raciocínio similar ao do ato e potência, que na matéria informe, feita do nada, isto é, não de algo existente, estão o céu e a terra, não porque já o fosse, senão porque poderia chegar a sê-lo¹¹⁵; também que, na semente está a árvore, pois ao considerar a semente da árvore, dizemos que ali estão as raízes, o tronco, os ramos, o fruto e as folhas, não porque já apareçam ali, senão porque dali hão de nascer no futuro; e que a expressão, *no princípio criou Deus o céu e a terra*, é como se fora o sêmen do céu e da terra,

¹¹⁴ Cf. *gnma* I xxiii 35: “[...] et easdem sex aetates habere similitudinem istorum sex dierum, in quibus ea facta sunt quae deum fecisse scriptura commemorat. primordia enim generis humani, in quibus ista luce frui coepit, bene comparantur primo diei quo fecit deus lucem. haec aetas tamquam infantia deputanda est ipsius uniuersi saeculi, quod tamquam unum hominem proportionem magnitudinis suae cogitare debemus; quia unusquisque homo cum primo nascitur, et exit ad lucem, primam aetatem agit infantiam. haec tenditur ab adam usque ad noe generationibus decem. quasi uespera huius diei fit diluuium; quia et infantia nostra tamquam obliuionis diluuium deletur”.

¹¹⁵ Cf. *gnma* I vii 11: “informis ergo illa materia quam de nihilo deus fecit, appellata est primo coelum et terra, et dictum est: *in principio fecit deus coelum et terram* (*Gen* i 1); non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat. quemadmodum si semen arboris considerantes, dicamus ibi esse radices, et robur, et ramos, et fructus, et folia; non quia iam sunt, sed quia inde futura sunt: sic dictum est: *in principio fecit deus coelum et terram*, quasi semen coeli et terrae, cum in confuso adhuc esset coeli et terrae materia; sed quia certum erat inde futurum esse coelum et terram, iam et ipsa materia coelum et terra appellata est. [...] innumerabiles tales locutiones in scripturis diuinis inueniuntur. sicut in consuetudine sermonis nostri”; cf. *gnma* I xiv 20: “habent enim consuetudinem diuinae scripturae de rebus humanis ad diuinas res uerba transferre”.

mesmo que a matéria ainda estivesse confusa, pois assim se chamou porque era seguro que dali haveria de proceder o céu e a terra que vemos; nas Escrituras encontram-se inumeráveis casos desta maneira de falar, como também acontece em nossa conversação ordinária, para nos dar a entender pela simplicidade da palavra aquilo que a insuficiência da palavra não pode atingir por se tratar de coisas invisíveis, difíceis de serem compreendidas pelos pequeninos¹¹⁶. A própria alma, criatura racional invisível¹¹⁷, é território proibido ao homem, que ali não pode penetrar por nenhum dos sentidos¹¹⁸. Sendo assim, a pequena infância, ou primeira idade, não obstante o domínio dos sentidos, privilegia, além do mundo sensível, também o inteligível.

A segunda idade¹¹⁹, que é como a infância ou puerícia, assemelha-se à manhã dos tempos de Noé, estendendo-se em outras dez gerações, até os dias de Abraão. É comparada ao segundo dia da criação, quando Deus criou o firmamento entre as águas superiores e as águas inferiores, estas como figura do mundo sensível e aquelas do mundo inteligível. A arca na qual estavam Noé e sua família figurava o firmamento entre as águas inferiores, sobre as quais flutuava, e as águas superiores, sob as quais se molhava. Esta idade não desaparece com o dilúvio, porque nossa infância, ou puerícia, tampouco se extingue da memória com o esquecimento, pois recordamos ter sido garotos, porém não recordamos ter sido crianças. É certo que lembramos da infância, porém não da pequena infância; a tarde desta idade é a

¹¹⁶ Cf. *gnma* I v 9: “As coisas invisíveis são nomeadas com nomes das coisas visíveis, por causa da debilidade dos pequeninos, incapacitados de entender as coisas invisíveis – ideo autem nominibus uisibilium rerum haec appellata sunt, propter paruulorum infirmitatem, qui minus idonei sunt inuisibilia comprehendere”; cf., ainda, *gnma* I viii 14: “Sem dúvida, para que nos alimentemos nós também e entendamos as coisas que não podem ser expressas por nenhum discurso humano, são expostas com palavras que podemos compreender – nobis tamen ut nutriamur, et ad ea perueniamus quae nullo humano semone dici possunt, ea discuntur quae capere possumus”.

¹¹⁷ Cf. *gnma* II vi 7: “[...] quo nomine inuisibilem creaturam, propter uigorem et uitam, significari, diximus, sicut est anima”.

¹¹⁸ Cf. *cf* I vi 8, onde Agostinho fala do acesso inacessível à alma, pois suas vontades estão dentro, isto é, na alma, e as pessoas estão fora: “[...] quia illae (as vontades) intus erant, foris autem illi (as pessoas) nec ullo suo sensu ualebant introire in animam meam”.

¹¹⁹ Cf. *gnma* I xxiii 36: “et incipit mane a temporibus noe secunda aetas tamquam pueritia, et tenditur haec aetas usque ad abraham aliis generationibus decem. et bene comparatur secundo diei quo factum est firmamentum inter aquam et aquam; quia et arca in qua erat noe cum suis, firmamentum erat inter aquas inferiores in quibus natabat, et superiores quibus compluebatur. haec aetas non diluuiio deletur, quia et pueritia nostra non obliuione tergitur de memoria. meminimus enim nos fuisse pueros, infantes autem non meminimus. huius uespera est

confusão de línguas dos que construíram a torre de Babel, tema também presente no primeiro livro das *Confissões*, com a aquisição da linguagem pela criança¹²⁰; na manhã seguinte tem lugar Abraão. Mas esta segunda idade não engendrou o povo de Deus, como tampouco a infância pode engendrar.

Agostinho enfatiza, então, que da adolescência em diante¹²¹, ou seja, a partir da terceira idade, começa a prevalecer a razão no homem, quando se unem aos cinco sentidos o conhecimento e a ação com a qual a alma governa a vida. Enquanto na infância o predomínio é dos sentidos, ou seja, do mundo sensível, na adolescência, que corresponde à terceira idade do mundo, começa o predomínio da razão, isto é, do mundo inteligível. Entretanto, com os próximos passos, nos quais continua a aplicar a alegoria dos sete dias à vida do homem¹²², seu destaque é na relação da luz do primeiro dia da criação, a mesma luz da vida que nos albores o gênero humano começa a usufruir e de igual modo a criança ao nascer, com a luz da fé, pois cada um primeiramente crê nas coisas visíveis. E foi por causa dessa fé nas coisas visíveis que o Senhor se dignou aparecer visivelmente. O segundo dia é como o firmamento da doutrina, pela qual o homem divide o carnal do espiritual, assim como se dividiram no firmamento as águas inferiores, isto é, o mundo sensível, das águas superiores, ou seja, o mundo inteligível.

O que Agostinho faz, então, é colocar cada coisa em seu lugar, com a importância que caracteriza cada uma delas. No primeiro dia, o destaque ao mundo sensível e aos sentidos que prevalecem na infância, pois este é não apenas o momento do surgimento da luz pelo advento da vida ao mundo sensível, como também da luz da fé, quando primeiramente se crê

confusio linguarum in eis qui turrem faciebant, et fit mane ab abraham. sed nec ista aetas secunda generavit populum dei, quia nec pueritia apta est ad generandum”.

¹²⁰ Cf. *cf* I viii 13: “Com efeito, eu já não era a criança que não sabia falar, mas um garoto loquaz. E lembro-me disto, dando-me conta, mais tarde, de como aprendera a falar – non enim eram infans, qui non farer, sed iam puer loquens eram. et memini hoc, et unde loqui didiceram, post aduerti”.

¹²¹ Cf. *gnma* I xxiv 42: “iamuero ab adolescentia et deinceps, ubi ratio iam incipit in homine praeualere, accedit quinque sensibus cognitio et actio, quibus uita regitur et administratur”.

¹²² Cf. *gnma* I xxv 43: “primo die lucem fidei, quando prius uisibilibus credit, propter quam fidem dominus uisibiliter apparere dignatus est. secundo die tamquam firmamentum disciplinae, quo discernit inter carnalia et spiritalia, sicut inter aquas inferiores et superiores”.

nas coisas visíveis. E o selo é posto quando a própria sabedoria digna-se aparecer no mundo sensível de maneira visível e se adapta à nossa não pequena fraqueza¹²³. E já no segundo dia, isto é, dentro da própria infância, Agostinho coloca juntos no firmamento da doutrina o carnal e o espiritual, mas já separados, assim como se dividiram no firmamento as águas inferiores das águas superiores, isto é, o sensível do inteligível.

Compreender a vida de modo mais claro e evidente, sobretudo na infância, é a contribuição da linguagem figurada utilizada por Agostinho como exercício para as mentes que buscam a verdade e também com a finalidade de apartar as questões espirituais dos assuntos carnis, ou seja, o sensível do inteligível. E mesmo que no estado da infância o predomínio seja dos sentidos, sabe-se que se trata de outra supremacia, uma vez que compete à alma admitir e apetecer às coisas que convém à natureza do corpo e rechaçar as contrárias, pois alma e corpo são coisas diferentes, sendo a parte interior, a alma, melhor que o corpo, pois ela preside e julga as mensagens de todos os sentidos corporais, além de dar vida ao corpo, coisa que nenhum corpo faz a outro, e ela mesma receber vida de Deus, vida da vida¹²⁴.

Retornamos, agora, sem solução de continuidade depois desse apostro que apenas iluminou um pouco mais o trajeto pretendido, ao ponto que trata da luz nas trevas do esquecimento da infância imemorable. A relutância de Agostinho em dar o próximo passo no

¹²³ Cf. *do* I xi 11: “Isto não o conseguiríamos (purificar a alma pela contemplação e adesão à luz) se a mesma sabedoria não se dignara adaptar-se à nossa não pequena fraqueza carnal, para nos dar exemplo de vida, precisamente fazendo-se homem, porque nós também somos homens – quod non possumus, nisi ipsa sapientia tantae etiam nostrae infirmitati congruere dignaretur et uiuendi nobis praeberet exemplum, non aliter quam in homine, quoniam et nos homines sumus (ipsa cum ad nos uenit)”; ainda, *do* I xii 11: “Estando presente em todas as partes (a sabedoria) ao olho interior puro e são (isto é, à alma) dignou-se aparecer aos olhos carnis daqueles que tem sua vista interior impura e enferma - et cum sano et puro interiori oculo ubique sit praesens, eorum qui oculum illum infirmum immundumque habent, oculis etiam carnis apparere dignata est”.

¹²⁴ Cf. *cf* X xiv 21: “aliud enim animus, aliud corpus”; X vi 9; X vi 10: “iam tu melior es, tibi dico, anima, quoniam tu uegetas molem corporis tui praebens ei uitam, quod nullum corpus praestat corpori. deus autem tuus etiam tibi uitae uita est”.

texto que inaugura a parte narrativa do livro I das *Confissões*, conforme sugerido no exercício gramatical do *sed tamen*, fica ainda mais clara no momento da lembrança do esquecimento. Utiliza, então, recursos retóricos de repetição de vocábulos idênticos e em antítese, o que dá aquele aspecto de um jogo ou brincadeira infantil, porém que vai muito além do lúdico, com o uso de tantas figuras e, mais uma vez, de oximoros, nesse encanto que caracteriza a retórica:

Que pretendo dizer,
 Senhor,
 senão que
 não sei
 de onde vim para cá,
 para esta, como digo,
 vida mortal
 ou
 morte vital?
 Não sei¹²⁵.

Agostinho lembrou que esqueceu¹²⁶, isto é, que o que sabe é que nada sabe. Está mergulhado nas trevas do esquecimento. Esqueceu por completo, e não sabe de onde veio, o que enfatiza ao repetir o verbo, *nescio*. Ele está vacilante e seu temor transparece no tipo de linguagem que utiliza ao abrir o diálogo. O que pretende dizer, se é que pretende, senão o que termina dizendo? E o que diz, senão o que nem sequer sabe sobre uma vida que é fonte de morte ou uma morte que é fonte de vida? São trevas, e são trevas tão densas, que se assemelham ao tempo que passou no útero materno:

¹²⁵ cf I vi 7: “quid enim est quod uolo dicere, domine, nisi quia nescio, unde uenerim huc, in istam, dico, uitam mortalem an mortem uitalem? nescio”.

¹²⁶ Cf. X xvi 24, 25, onde Agostinho disserta sobre a memória do esquecimento.

Com efeito, a parte que corresponde às trevas do meu esquecimento, equivale àquele período que vivi no útero de minha mãe¹²⁷.

Esquecimento de Deus, que não o esquece, e esquecimento de si, que esquecera. Mergulhado na miséria do esquecimento, tateando nas trevas, conta agora com a misericórdia da lembrança do Deus que não o esquece e continua iluminando seu caminho. Na lembrança do que esquecera e que corresponde às trevas do seu esquecimento, algumas coisas estão em jogo. Uma já rejeitada de antemão pela irrelevância no momento e pela atenção que o próprio Agostinho lhe dá após toda a atenção que lhe deu: a preexistência da alma. A preocupação aqui é muito mais com a existência e destino da alma, em seu vínculo com Deus. No caso desta pesquisa, a alma em estado inicial de criatura espiritual que “porta em si a capacidade positiva de vir a ser perfeita, iluminada e sábia”¹²⁸. Nada além, portanto, de uma pequena coisa, transformada em tema filosófico por Agostinho, por conta dessa relevância atual e também potencial: já porta em si a capacidade, mesmo que ainda não seja perfeita, iluminada e sábia. O homem já está presente na criança. A árvore está toda na semente. Toda a criação já está presente no sêmen da matéria informe¹²⁹. Assim como Deus cria hoje o que é, foi e será.

Duas outras coisas que transparecem na discussão das trevas do esquecimento são, primeira, a atenção que Agostinho dá ao sentido do mistério do nascimento, recusando decidir entre teorias correntes no seu tempo, ainda sobre a origem da alma¹³⁰. Outra, o fundo platônico que parece envolver as palavras em antítese: *não sei se vida mortal ou morte vital*.

¹²⁷ Cf. cf I vii 12: “quantum enim adinet ad obliuionis meae tenebras, par illi est, quam uixi in matris utero”.

¹²⁸ AYOUB. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*, 2007, p. 88.

¹²⁹ Cf. *gnma* I vii 11-12 e, também, *gnim* iv 12: “[...] ueluti semen, ut iam dictum est, caeli et terrae”.

¹³⁰ Cf. GIB/MONTGOMERY. In: AUGUSTINE. *The Confessions of Augustine*, 1927/1980, p. 7.

Segundo Solignac¹³¹, trata-se de uma antítese de aspecto precioso, que parece ser uma reminiscência indireta do *Górgias*, onde o filósofo grego cita dois versos de Eurípedes: *Quem sabe se viver não é morrer e se morrer não é viver?* Entretanto, mesmo que tivesse aproximação com o texto platônico, estamos diante de outro decisivo componente que parece querer convencer o autor a silenciar, pois o que tem a dizer de uma vida que nela mesma nada mais é que uma *morte vital* ou uma *vida mortal*? Ou, então, como dirá logo no livro seguinte: “Ó podridão, ó monstro de vida e abismo de morte”¹³² e, depois: “Esta minha vida assim, era porventura vida, meu Deus”?¹³³ Como se não bastasse a dúvida que o assalta diante dessa *vida mortal* ou *morte vital*, é preciso acrescentar que se trata de algo de que tudo que sabe é que nada sabe. E que coisa de menor valor existiria do que uma vida que nada mais significa além da eterna indecisão entre uma vida mortal ou uma morte vital? Ou então, conforme esclarece o próprio Agostinho, uma vida que nada mais é que uma fonte de frutos de morte, da qual surgiria até mesmo o seu filho natural, Adeodato:

Sobre mim voava à minha volta, de longe, a tua fiel misericórdia. [...] Numa celebração das tuas solenidades, dentro das paredes da tua igreja, tive também a ousadia de desejar ardentemente e por em prática um estratagema para obter frutos de morte: por isso me açoitaste com pesados castigos, mas nada em comparação com a minha culpa, ó tu, grandíssima *misericórdia minha, meu Deus, meu refúgio* contra os terríveis perseguidores, nos quais andei errante, com o pescoço altivo, afastando-me para longe de ti, amando os meus caminhos e não os teus, amando a minha fugitiva liberdade¹³⁴.

¹³¹ Cf. SOLIGNAC, Aimé. Introduction et notes. In: AUGUSTIN, saint. *Les Confessions*: livres I-VII. Texte de l'Édition de M. Skutella. Introduction et notes par A. Solignac. Traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou. Bélgica: Études Augustiniennes, 1992. 713 p. ISBN 2-85121-113-7. p. 284, 285.

¹³² cf II vi 14: “o putredo, o monstrum uitae et mortis profunditas”.

¹³³ cf III ii 4: “talis uita mea numquid uita erat, deus meus?”

¹³⁴ cf III iii 5: “et circumuolabat super me fidelis a longe misericordia tua. [...] ausus sum etiam in celebritate sollemnitatum tuarum intra parietes ecclesiae tuae concupiscere et agere negotium procurandi fructus mortis (cf. Rom vii 5) unde me uerberasti grauibis poenis, sed nihil ad culpam meam, o tu praegrans *misericordia mea*,

Limitado pela miséria de suas trevas¹³⁵ como signo próprio da infirmitude e ainda da deformidade, ou seja, a ausência de luz, jogado de um lado para o outro em um tipo de vida que nada mais é que fonte de frutos de morte, Agostinho tem tudo para retroceder, em vez de avançar um pouco mais, apesar da consideração positiva de que a vida mortal é dotada de certa natureza¹³⁶. O retrocesso ou ruptura, aqui, é apenas aparente, encoberto por uma estratégia de continuidade, pois o conteúdo do próximo passo surpreende, além de trazer luz suficiente para ajudar a dissipar as trevas.

Agostinho apela, agora, à autoridade do testemunho dos pais e utiliza um recurso e auxílio que está além da insuficiência das palavras, transformando-as nesse seu valor abaixo da média por meio de jogos elaborados com a ajuda da retórica. Esta parece ser a maneira de continuar dando passos vacilantes e indecisos, próprios de quem se propõe continuar e que de repente lembra que tudo que lembra de si é que nada lembra:

Mas fui recebido pelas consolações da *tua misericórdia*, segundo ouvi do meu pai e da minha mãe segundo a carne, meu pai de quem me formaste e minha mãe em quem me formaste no tempo, pois eu de mim nada lembro. Tomaram conta de mim as consolações do leite humano¹³⁷.

Aqui, o relato da história temporal é quase acidental, é uma pequena coisa, para lembrar, mais uma vez, a lembrança que não consta da memória e a memória da misericórdia que o recebe com doces consolações e que abre, novamente, o caminho para a continuidade

deus meus (Sl lviii 18), *refugium meum* (Sl cxliii 2) a terribilibus nocentibus, in quibus uagatus sum praefidenti collo ad longe recedendum a te, amans uias meas et non tuas, amans fugitiuam libertatem”.

¹³⁵ Cf. *quan* xxxiii 75: “[...] et uoluptate mirabili in suas tenebras”.

¹³⁶ Cf. *ci* XXII xxiv 3: “Agora falamos (apenas) da natureza da mente humana, que *equipa* esta vida mortal – loquimur enim nunc de natura mentis humanae, qua ista uita mortalis ornatur”; *equipa*, ou seja, torna hábil.

¹³⁷ cf I vi 7: “et susceperunt me consolationes *miserationum tuarum* (Sl xciv 19; li 3; lxix 17) sicut audiui a parentibus carnis meae, ex quo et in qua me formasti in tempore; non enim ego memini. exceperunt ergo me consolationes lactis humani”.

do projeto. Lembrança que por si mesma é suficiente aos propósitos do seu plano, pois finalmente se dá conta de que chega num mundo posto e pronto para recebê-lo e numa ordem que já está devida e previamente estabelecida.

A primeira luz nas trevas do esquecimento vem dos pais, *segundo a carne*, como argumenta o próprio Agostinho: do pai, de quem foi formado pela misericórdia, e da mãe, em quem foi formado no tempo, também pela misericórdia divina¹³⁸ já presente na origem do pequeno ser com o mínimo de ser. Da autoridade deles, que não é grande coisa, procede o primeiro testemunho da pequena infância. Base que por si é muito frágil, não fora a ênfase na misericórdia, esta, sim, grande coisa. Por isso, usa verbo específico, para contrastar com o que vem depois, as consolações do leite humano. Repete a expressão *consolationes*, mas com o cuidado de assessorá-las com verbos precisos. É que não pode lidar de igual para igual com duas coisas tão desiguais por natureza. E são estas pequenas e quase imperceptíveis reentrâncias no corpo do texto que causam deleite. É neste ponto que Agostinho surpreende uma vez mais. Eis que ele se apropria de recursos simples da gramática, de novo, quer para destacar a distância e abismo entre Deus e o homem, quer para demonstrar a proximidade daquele que é *secretissimus* e *praesentissimus*: de um lado, é recebido pelas consolações da misericórdia, tendo como base o verbo *suscipio*, e, do outro, pelas consolações do leite humano, com ênfase no verbo *excipio*. Estes verbos parecem determinar que uma coisa é diferente da outra. Como se fossem faróis, alertam do perigo de se aproximar sem atentar nessa diferença, fundamental para a compreensão do argumento.

Na simplicidade do jogo retórico com o uso de verbos e complementos verbais, o propósito, complexo, revela muitas coisas além da construção gramatical. Mais uma vez, a

¹³⁸ Cf. *ci* XXII xxiv 2: “Agora (o homem e a mulher) podem coabitar, não porém gerar sem a ação criadora de Deus. [...] Nem quem coabita é algo nem quem semeia, mas Deus que dá a forma. Ou também: nem a mãe que leva no seio o concebido é algo, mas Deus que lhe dá o crescimento – concumbentes uero nisi illo creante generantes esse non possunt [...] nec qui concumbit nec qui seminat, est aliquid, sed qui format deus; nec mater, quae conceptum portat et partum nutrit, est aliquid, sed qui incrementum dat deus”.

sonoridade das palavras que formam o conjunto da elocução tem como que um ritmo e uma proximidade de som como se fora uma composição poética: *susceperunt*, *exceperunt*. Por outro lado, cada verbo é um verbo: um, complementado pelas consolações da misericórdia, outro, pelas consolações do leite humano, o que destaca a distância entre uma coisa e outra. Enquanto o primeiro tem uma conotação interior, com a ideia até mesmo de engendrar e pôr no mundo após processo próximo à da parturiente, começando a existir num determinado estado ao assumir a natureza humana, o segundo já tem um aspecto exterior, de alguma coisa que vem de fora, que vem depois para dar continuidade, e como o encargo ou autoridade conferida a alguém para administrar os bens e dirigir a pessoa de um menor que está fora do pátrio poder. Tem uma conotação de amparo e é igualmente alcançado pela misericórdia. Sua forma composta *ex capio*, de *excipio*, com a expressão *ex* indicando o contrário de *in*, dá a entender, inclusive, a passagem de um estado a outro, ao mesmo tempo que lhe confere um critério de interioridade, sem que com isso chegue a fomentar qualquer contradição com o aspecto de exterioridade do mesmo vocábulo. O próprio Agostinho diz dos bens e dons concedidos por Deus, interior e exteriormente¹³⁹. Aqui, no duplo aspecto das consolações do leite humano, exterior é também interior.

Ser recebido pelas consolações do leite humano não significa que a procedência de tal bem seja do homem, pequeno demais para um bem tão grande, mesmo que o bem fosse apenas este. Se fosse, como poderiam mãe e nutrizas operar por si o mecanismo secreto que garantiria a abundância do alimento da pequena infância? Como a condição humana poderia determinar as riquezas depositadas no interior das coisas?¹⁴⁰ A origem é outra: Deus é quem determina as riquezas depositadas no íntimo das coisas, através das razões imutáveis de todas

¹³⁹ Cf. *cf* I vi 7: “[bens e dons] que me concedias interior e exteriormente – [bona omnia] quae tribuis intus et foris”.

¹⁴⁰ Cf. *cf* I vi 7: “[...] nem minha mãe nem minhas nutrizas enchiam os seios para si, eras tu que por elas me davas o alimento da infância, segundo a tua determinação e a as riquezas depositadas no íntimo das coisas – [...]”

as criaturas que estão no Verbo¹⁴¹. O Deus supremo que não muda e que fez, faz e fará todas as coisas hoje¹⁴². Ele que faz de coisas tão ínfimas e íntimas um bem que beneficia doadores e frágeis receptores: as consolações da misericórdia estão inscritas numa ordem providencial, em que um lado não quer receber mais do que lhe é dado e nem o outro lado quer dar mais do que é recebido, tudo no limite próprio do equilíbrio entre as partes e o todo. Por isso Agostinho vê como um bem para as nutrizes o bem que lhe vem delas, aliás, não delas, pois sua origem está em Deus, apenas passa por elas, o que já é uma grande coisa disposta numa pequena coisa, tudo pelos ditames da providência divina:

Eras tu também que nos davas: a mim a fim de não querer mais do que me davas, e a elas que me nutriam de querer me dar do que lhes davas. Elas queriam com efeito me dar, segundo uma afecção ordenada, o que tinham em abundância e que procedia de ti. Pois era um bem para elas o bem que me vinha delas; na verdade, não tinha origem nelas mas passava por elas: pois todos os bens têm origem em ti, Deus, e do meu Deus me vem toda a salvação. Tudo isto só soube bem mais tarde, quando clamaste por meio dos mesmos bens que me concedias interior e exteriormente¹⁴³.

Duas outras coisas ajudam a iluminar e diluir, de modo decisivo, as trevas do esquecimento. Uma delas é duplamente pequena, o que lhe dá relevância e estatura filosófica, como às demais. São chaves que abrem definitivamente o acesso ao inacessível. Liberado a falar desde a confissão de misericórdia, pois é melhor falar que calar¹⁴⁴, Agostinho dá agora o

nec mater mea uel nutrices meae sibi ubera implebant, sed tu mihi per eas dabas alimentum infantiae secundum institutionem tuam et diuitias usque ad fundum rerum dispositas”.

¹⁴¹ Cf. *gnl* V xii 28: “cum ergo aliter se habeant omnium creaturarum rationes incommutabiles in uerbo dei”.

¹⁴² Cf. *cf* I vi 10: “[...] summus enim es et non mutaris; [...] *tu autem idem ipse es* et omnia crastina atque ultra omniaque hesterna et retro hodie facies, hodie fecisti” (*Mal* iii 6; *Rom* xi 36; *cf* XI i 1; *ps* ix 11).

¹⁴³ *cf* I vi 7: “tu etiam mihi dabas nolle amplius, quam dabas, et nutrientibus me dare mihi uelle quod eis dabas: dare enim mihi per ordinatum affectum uolebant quo abundabant ex te. nam bonum erat eis bonum meum ex eis, quod ex eis non, sed per eas erat: ex te quippe bona omnia, deus, et ex deo meo salus mihi uniuersa. quod animaduerti postmodum clamante te mihi per haec ipsa, quae tribuis intus et foris”.

¹⁴⁴ Cf. *cf* I iv 4: “Que és, portanto, ó meu Deus? [...] E que dizemos nós, meu Deus, minha vida, minha santa doçura, ou que diz alguém, quando diz algo de ti? E aí dos que se calam sobre ti, porque loquazes, são mudos –

passo definitivo para falar da infância imemorial. Os primeiros testemunhos de autoridade são dos próprios pais, a tal ponto que se pode generalizar de maneira positiva que lembramos que esquecemos e também cremos no que não podemos lembrar, o que valoriza o âmbito da fé e da autoridade. Se cremos na autoridade do testemunho humano, muito mais quando se trata de Deus, pois, acima de qualquer outra coisa, Deus é tudo o que o homem não é.

Já que Deus é apreendido agora como Deus e não como homem, nomeado como imutável, o que delimita positivamente pelo menos o discurso, mas não delimita nem nomeia o próprio Deus, alheio a qualquer determinação, ou seja, o inefável continua lá, restringindo qualquer excesso e até mesmo qualquer ousadia de acesso ao inacessível, agora é o momento de continuar desvendando o mistério que ainda persiste em torno da pequena infância também *inefável*, mas não como Deus. Por isso a estratégia de Agostinho de se apropriar de detalhes obscuros e aparentemente insignificantes, terminam por lançar luz nas trevas que cercam suas buscas e o propósito central do seu projeto. Detalhes os mais ignotos parecem confluír todos na direção dos necessários esclarecimentos. É isso que ocorre no próximo passo, onde aborda a primeira pequena coisa, duas vezes pequena, que será imprescindível na iluminação e mudança nessas trevas que o invadem.

Além dos pais, que o ajudam a tirar conclusões e acreditar em coisas que não lembra acerca de si, Agostinho chega ao extremo de confiar até em simples mulheres¹⁴⁵. Ou, melhor dizendo, mulheres em que o termo grafado está não apenas no diminutivo, mas no “diminutivo pejorativo”¹⁴⁶, o que complica ainda mais, pois uma coisa pequena se duplica:

quid est ergo deus meus? [...] et quid diximus, deus meus, uita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? et uae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt”.

¹⁴⁵ Cf. *cf* I vi 10: “[...] mas (tu, ó Deus) permitiste ao homem fazer conjecturas sobre si próprio a partir dos outros e acreditar em muitas coisas acerca de si mesmo, confiando até no testemunho autorizado de simples mulheres – et dedisti ea homini ex aliis de se conicere et auctoritatibus etiam muliercularum multa de se credere”.

¹⁴⁶ O'DONNELL, James J. *Augustine Confessions II: Commentary on Books 1-7*. New York: Oxford University Press, 1992. 484 p. ISBN 0-19-827025-9. p. 40; cf., ainda, GIBB/MONTGOMERY. In: AUGUSTINE. *The Confessions of Augustine*, 1927/1980, p. 9, nota 19, que falam de “muliercularum” como “depreciatory diminutive”, no sentido de *fracas mulheres*, “weak women”.

não se trata apenas de *simples mulheres*, mas pequena coisa por ser mulher, numa irrelevância similar à da criança, e no diminutivo depreciativo de mulher: *muliercularum*. Grau mais baixo do que este só mesmo o de escravo.

Que valor tem algo que não tem valor? Talvez, justamente, o valor de não ter valor. Agostinho se serve da fraqueza de bases simples¹⁴⁷, para reconstruir, devagar e numa espécie de gradação, o que importa sobre si mesmo e que está misteriosamente oculto de sua própria memória. As trevas se dissipam, aos poucos, através de esclarecimentos que chegam por vias um tanto duvidosas, exceto aquelas que dizem respeito a Deus e à sua graça. Por trás da construção “narrativo-biográfica”, de mérito secundário e até questionável segundo a perspectiva de uma leitura filosófica, desenvolve uma audaciosa estrutura intelectual que vai além da pequena infância, pois a preocupação se volta muito mais para os fatos notáveis de sua vida interior. Desde o começo este projeto vem sendo elaborado, pois a *aliqua portio* da página inicial das *Confissões*, o homem mortal, pecador e orgulhoso, é também uma vida feita por Deus e para Deus¹⁴⁸. Ora, se aquela base é insegura, esta é segura e transmite segurança ao que é pura debilidade. Os elementos desta construção, portanto, só encontram firmeza

¹⁴⁷ Cf. GIBB/MONTGOMERY. In: AUGUSTINE. *The Confessions of Augustine*, 1927/1980, p. xi, um *rhetor* do quarto século ganhava a atenção do seu auditório justamente por se referir às coisas mais remotas e mais simples da vida ordinária; diferentemente dos grandes oradores gregos e romanos do período, ele era privado de se ocupar de temas políticos. Tinha, entretanto, de obter a atenção e despertar o interesse pela sua maneira de tratar. Esta qualidade das *Confissões* tem sido reconhecida por todos. Um escritor profundamente versado na literatura da renascença italiana observou que Agostinho escreveu as *Confissões* em obediência às sugestões de natureza teatral, frisam os autores referindo-se a Georg Voigt, em *Die Wiedergelebung d. class. Alterthums oder d. erste Fahrht. d. Humanismus* i 86 (ed. 3). Apaixonado pelo teatro em sua juventude, como bispo cristão ele gratificou suas antigas preferências, ao colocar sua alma no palco, dando uma representação teatral de sua conversão. O que prova que uma mera crítica literária talvez interprete erroneamente os motivos que governam os homens religiosos, mas isso é incidentalmente um tributo de um leitor indiferente à força dramática com a qual Agostinho apresenta a história de sua vida interior: “A rhetorician of the Fourth Century had to gain the attention of his audience to subjects remote from ordinary life, for, unlike the Greek and Roman orators of the great periods, he was debarred from dealing with political themes. He had therefore to compel attention and to awaken interest by his manner of treatment. This quality of the *Confessions* has been acknowledged by all. A writer profoundly versed in the literature of the Italian Renaissance has remarked that Augustine wrote his *Confessions* in obedience to the promptings of a theatrical nature (Georg Voigt). A passionate lover of the theatre in his youth, as a Christian Bishop he gratified his old tastes, it is said, by placing his soul upon the stage, and giving a theatrical representation of his conversion. The remark proves that a mere literary critic may easily mis-read the motives which govern religious men, but it is incidentally a tribute from an unsympathetic reader to the dramatic force with which Augustine presents the story of his inner life”.

¹⁴⁸ Cf. I i 1: “fecisti nos ad te”.

naquele que lhes dá firmeza. Assim ocorre com o testemunho dos pais, das humildes mulheres e do que vem por último e que poderia ser o primeiro. Com este, as trevas cedem lugar à luz que brilha com maior intensidade, apesar da indecisão continuar maltratando os passos do caminhante, que tem consciência suficiente da fragilidade e insuficiência da finitude humana.

Agostinho confia não apenas na autoridade do testemunho do que lhe dizem a seu respeito, mas também na veracidade do que ele mesmo testemunha. E naquilo que observa, o que lhe causa admiração é notar que quem não sabe ensina mais do que quem pensa que sabe. Sendo assim, confronta o não saber dos *nescientes* com o saber dos *scientes*, isto é, põe frente a frente o que é pequeno e o que parece grande. E aqui está uma relevância da parte narrativa, pois Agostinho lhe proporciona um sabor filosófico que vai além do conteúdo como narração, uma vez que tudo isso que ele faz, mesmo relutante, é sempre sob o amparo da misericórdia, que conduz além da mera exterioridade para a riqueza interior. Como a pequena infância não é relevante em si mesma, de igual modo a importância da narrativa não está nela mesma, mas no conteúdo que valida o continente e lhe dá expressão. Por isso, ao analisar esses pequenos detalhes colocados de maneira tão específica no texto, é como se nos deparássemos com Agostinho trabalhando num laboratório, mas um laboratório onde os instrumentos de pesquisa são a própria razão e as finas análises dos seus exercícios intelectuais, feitos a partir do uso da retórica, de jogos de palavras e de expressões que lembram mais cantigas e brincadeiras infantis; utiliza certas ferramentas gramaticais, a partir de pequenas expressões e outros recursos da palavra, a fim de construir pouco a pouco certas verdades sobre Deus e sobre si, uma vez que as questões centrais de sua filosofia estão intimamente ligadas ao conhecimento de Deus e do homem, entendido no sentido do amálgama corpo e alma. Assim parece ao falar das coisas simples que ele mesmo vai descobrindo, agora já não mais na dependência da autoridade do testemunho dos outros, mas de suas próprias observações. Parte delas, ainda na névoa do esquecimento, outras já no poder da razão em seus finos exercícios. É como se ele

estivesse indo às origens da vida, e da sua própria vida, para melhor entender a vida que não passa de uma *morte vital* ou uma *vida mortal*. É desta maneira que Agostinho nos conduz ao menino que ele foi e que jamais deixou de ser, pois “para onde poderia ter ido”?¹⁴⁹ O bispo busca o menino que ele foi, mas o menino ainda está presente no bispo que ele é. Encontra-se, aqui, o germe, isto é, Agostinho por inteiro. De certa maneira e respeitando limites, é como se dissesse: eu sou tudo que sou, tudo que fui e tudo que serei. E assim, numa mistura do que lhe foi dito por testemunhas e do que lhe diz sua própria descoberta, explica minuciosamente:

Depois, comecei também a rir, primeiro enquanto dormia, e a seguir quando estava acordado. Foi isso que me disseram a meu respeito e eu acreditei, porque é assim que vemos fazer as outras crianças; pois não me recordo disso. E eis que pouco a pouco comecei a sentir onde estava e a querer manifestar as minhas vontades àqueles que as podiam satisfazer, mas não conseguia, porque elas estavam dentro de mim e eles, fora, não podiam por nenhum dos sentidos entrar em minha alma. Por isso, eu fazia gestos e emitia sons, como signos semelhantes às minhas vontades na medida do que podia e como podia: mas não eram verossímeis. E quando me não obedeciam por não me entenderem ou para não me fazerem mal, indignava-me por não se submeterem os mais velhos, e por pessoas livres não se porem ao meu serviço, e vingava-me delas chorando. Assim são as crianças; tomei conhecimento pelo que pude aprender, pois assim fui eu mesmo: sem saber, elas me revelaram mais do que o saber dos que me nutriam¹⁵⁰.

O longo texto oscila entre extremos: singeleza e complexidade, acerca do ser ao mesmo tempo finito e infinitamente amplo. Através dele Agostinho dá a entender que as

¹⁴⁹ cf I viii 13: “[...] quo enim abiit?”

¹⁵⁰ cf I vi 8: “post et ridere coepi, dormiens primo, deinde uigilans. hoc enim de me mihi indicatum est et credidi, quoniam sic uidemus alios infantes; nam ista mea non memini. et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et uoluntates meas uolebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu ualebant introire in animam meam. itaque iactabam membra et uoces, signa similia uoluntatibus meis, pauca quae poteram, qualia poteram: non enim erant ueri similia. et cum mihi non obtemperabatur uel non intellecto uel ne obsesset, indignabar non subditis maioribus et liberis non seruientibus et

trevas do esquecimento da pequena infância estão cada vez mais distantes, pois agora conta também com o recurso da observação pessoal e, certamente, da experiência com Adeodato, seu filho. Ou seja, de si nada sabe, mas sabe muito pelo que observa nas outras crianças, de maneira bastante detalhada. As trevas são dissipadas pela luz oriunda dos outros. E, ainda mais, ele vê nas outras crianças o que não teve oportunidade de ver em si mesmo. Se no passo anterior diz que nada mais sabe além de sugar o leite, aquietar-se com o que agrada aos sentidos e chorar com o que importuna a carne, aqui entra com componentes complementares que dão ênfase à tríade: começa a rir, a chorar como forma de se vingar e, sobretudo, como primeira expressão da vontade. São três coisas extremamente pueris, ou que tais parecem: chorar, rir e mamar¹⁵¹, que são parte do ser com mínimo de ser e no qual interior e exterior já não se comunicam, pois essa coisa infinita que é a alma humana é território inacessível à insuficiente luz da razão e somente acessível à luminosidade excessiva da luz oriunda do próprio Deus.

me de illis flendo uindicabam. tales esse infantes didici, quos discere potui, et me talem fuisse magis mihi ipsi indicauerunt nescientes quam scientes nutritores mei”.

¹⁵¹ Cf. *cf* I vi 7: “nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius”; I vi 8: “post et ridere coepi, dormiens primo, deinde uigilans”.

CAPÍTULO II

2 A ALMA INFANTIL, SUAS INCLINAÇÕES E COSTUMES¹⁵²

Rir, mamar e chorar: o que pretende Agostinho ao incluir uma banalidade dessas logo nas primeiras páginas da obra? E existiria alguma coisa vulgar ou desprovida de sentido em se tratando do filósofo de Hipona? Quem sabe, o fato de ser considerado como filósofo da proporção e da ordem e da aparente desproporção. Por isso mesmo é apropriado dizer, com Pépin¹⁵³, que não é demasiadamente arbitrário afirmar que todas as ideias de Agostinho giram em torno da noção central de *ordo*. E como equacionar a ordem com a desproporção de pôr em evidência o que não tem relevância alguma, como o riso, o choro e o ato de mamar de uma criança? O fato é que a filosofia de Agostinho impõe racionalidade, ordem, proporção, no que parece irracional, desordenado e desproporcional. Existe perturbação da ordem por conta do *cor inquietum*¹⁵⁴. Para dizê-lo de outro modo, o *cor inquietum* do homem é indício da perturbação da ordem e da proporção conforme determinada por Deus. Agostinho é conhecido, com exatidão, como filósofo da ordem que pode parecer desordem, isto é, filósofo das teses aparentemente paradoxais. Afirmar posições antagônicas, entretanto, não constitui um paradoxo no sentido preciso, pois Agostinho é considerado “o filósofo da proporção e da ordem, invocado por mais de mil anos como ponto de referência para uma arte simétrica e harmônica”, mas é, também, “o teórico da desordem, ou melhor, de uma ordem que pode parecer desordem”¹⁵⁵, uma vez que, segundo ele, nada escapa à ordem, pois “o que fosse

¹⁵² Cf. *do I* xxiv 24: “[...] consuetudines et inclinationes animae ad fruendum inferioribus”.

¹⁵³ Cf. PÉPIN, Jean. A filosofia da ordem. In: CHÂTELET, François. *História da Filosofia: De Platão a São Tomás de Aquino* (La Philosophie – De Platon à saint Thomas). 2 ed. Trad. Afonso Casais Ribeiro, Linda Xavier, Manuel L. Agostinho. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995. 4 V. Vol. 1. p. 213-234. ISBN 972-20-1259-2. p. 217.

¹⁵⁴ Cf. *cf I* i 1: “Tu (Deus) o excitas (ao homem) a ter prazer (deleite) em te louvar, porque tu nos fizeste para ti e o nosso coração está inquieto até que repouse em ti – tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te”.

¹⁵⁵ BETTETINI. *La misura delle cose*, 1994, p. 247.

contrário à ordem seria necessariamente exterior à ordem”¹⁵⁶. Nada existe fora do mundo, que é um todo, e, dentro do mundo, nada absolutamente escapa ao domínio da ordem estabelecida por Deus, desde as coisas mais ínfimas até as mais sublimes. A perfeita ordem, *tantum ordinem*, dos seres mais simples e humildes causa espanto e admiração em Agostinho, que entende que é de Deus que “recebem toda a lei de medida, toda a igualdade dos números e toda a ordem dos pesos”¹⁵⁷. A ordem é que introduz racionalidade ao sensível e que ordena o aparente caos no qual o homem e o próprio mundo estão mergulhados. Enquanto um insignificante inseto tem todos os seus membros admiravelmente distribuídos, a vida humana é uma “desordem” com a “inconstância das suas inumeráveis perturbações”¹⁵⁸, o que pode perturbar inclusive a visão que o homem tem das coisas e de si mesmo. Por isso, o olhar atento e a análise cuidadosa dessas aparentes futilidades, como os atos infantis de rir, mamar e chorar, podem causar surpresa e admiração tão intensas quanto as que o próprio Agostinho experimentou ao se debruçar sobre assuntos simples e, ao mesmo tempo, relevantes em seus resultados. Agora, ao ordenar corretamente estas ações volitivas da pequena infância, a primeira vem primeiro, seguida pela derradeira e assessorada pela segunda, da seguinte maneira: chorar, mamar, rir. Impossível considerá-las em conjunto, precisamente por causa da sua relevância e complexidade, o que requer uma análise segundo essa ordem e sequência.

¹⁵⁶ Cf. *ord* I vi 15: “quod enim erit ordini contrarium, necesse erit esse praeter ordinem”.

¹⁵⁷ *gnl* V xxii 43: “a quo est omnis mensurarum modus, omnis parilitas numerorum, omnis ordo ponderum”.

¹⁵⁸ Cf. *ord* I i 2: “[...] os membros de uma pulga estão dispostos e distribuídos admiravelmente enquanto a vida humana decorre e flutua na inconstância das suas inumeráveis perturbações – quod membra pulicis disposita mire atque distincta sunt, cum interea humana uita innumerabilium perturbationum inconstantia uersetur et fluctuet”.

2.1 Chorar¹⁵⁹: dores e alegrias da alma

A primeira menção que Agostinho faz do choro como ação volitiva da pequena infância, primeira também das *Confissões*, é na última frase da abertura da parte narrativa. Ao ter acesso às *Confissões* pela infância e logo na particularidade do choro, é como deparar neste primeiro momento com uma das mais recorrentes expressões da obra. Dos parágrafos sete a treze do quarto livro, quando aborda a morte do amigo inominado, com quem crescera junto desde a infância, estudara e se divertira em brincadeiras lúdicas¹⁶⁰, choro, lágrimas e dor são conteúdo de inúmeras passagens dessas sete divisões. Na época, seu erro era seu Deus, *et error meus erat deus meus*, pois já adepto do maniqueísmo nem podia contar com o *fantasma* no qual mandava sua alma esperar, para substituir o choro que lhe era doçura e delícia nas trevas e morte que se abateram sobre o seu coração cheio de inquietude e infelicidade:

Com esta dor fez-se trevas o meu coração e tudo o que via era morte. E a pátria era para mim um suplício, e a casa paterna uma incrível infelicidade, e tudo aquilo que com ele partilhara, sem ele se tornara num horrível tormento. De todos os lados o esperavam os meus olhos, mas ele não aparecia; e eu odiava todas as coisas, porque não o tinham e já não me podiam dizer: “Ele vem aí”, como quando estava vivo e se ausentava. Eu próprio me tornara para mim uma magna questão e perguntava à minha alma porque estava triste e porque se perturbava tanto dentro de mim, e ela nada sabia responder-me. E se eu dizia: *Espera em Deus*, com razão ela não acedia, porque era mais real e melhor aquele homem, amigo caríssimo, que eu perdera, do que um fantasma em que a mandava esperar. Só as lágrimas me eram doces e substituíram o meu amigo nas delícias da minha alma¹⁶¹. Ó

¹⁵⁹ Cf. cf I vi 7: “Por esse tempo, eu sabia mamar e me acalmar com o que deleitava minha carne, por outro lado chorar com o que a feria, e nada mais – nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius”.

¹⁶⁰ Cf. cf IV iv 7: “Crescera comigo desde a infância, juntos fôramos à escola, juntos tínhamos brincado – mecum puer creuerat et pariter in scholam ieramus pariterque luseramus”.

¹⁶¹ cf IV iv 9: “quo dolore contenebratum est cor meum (cf. *Lam* v 17), et quidquid aspiciebam mors erat. et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaueram, sine illo in

demência que não sabes amar os homens humanamente! Ó homem estulto que sofres excessivamente por causa das coisas humanas. Eu era isso então. E assim angustiava-me, suspirava, chorava, perturbava-me, e não havia repouso nem conselho. Porque trazia a minha alma despedaçada e ensanguentada, incapaz de ser levada por mim, e não encontrava onde colocá-la. Não encontrava repouso nos bosques amenos, nem nos jogos e no canto, nem nos lugares perfumados, nem nos aparatosos banquetes, nem na volúpia da alcova e do leito, nem finalmente nos livros e nos versos. Todas as coisas eram horríveis, e a própria luz, e tudo aquilo que não era o que ele era, era insuportável e odioso, a não ser o gemido e as lágrimas: pois somente aí encontrava algum repouso. Mas quando daí era arrancada a minha alma, ela pesava sobre mim como um enorme fardo de infelicidade. A ti, Senhor, devia ser elevada e curada, eu sabia, mas não queria nem podia, tanto mais porque tu não eras para mim algo de sólido e firme quando pensava em ti. Na verdade não eras tu, mas um fantasma vazio, e o meu erro era o meu Deus. Se tentava colocá-la aí (a alma), para que repousasse, escorregava pelo vazio e de novo se precipitava sobre mim, e eu ficara a ser para mim mesmo um lugar infeliz onde não podia estar nem de onde podia me ausentar. Para onde fugiria de si mesmo o meu coração? Para onde fugiria eu de mim mesmo? Para onde não iria eu mesmo atrás de mim? E todavia fugi da pátria. Menos o procurariam os meus olhos onde não costumavam vê-lo. E vim de Tagaste para Cartago¹⁶².

cruciatum immanem uerterat. expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: "ecce ueniet", sicut cum uiueret, quando absens erat. factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me ualde, et nihil nouerat respondere mihi. et si dicebam: *spera in deum* (Sl xli 6, 12; xlii 5), iuste non obtemperabat, quia uerior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur. solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei" (Sl cxxxviii 11; Prov xxix 17).

¹⁶² cf IV vii 12: "o dementia nescientem diligere homines humaniter! o stultum hominem immoderate humana patientem! quod ego tunc eram. itaque aestuabam, suspirabam, flebam, turbabar, nec requies erat nec consilium. portabam enim concisam et cruentam animam meam impatientem portari a me, et ubi eam ponerem non inueniebam. non in amoenis nemoribus, non in ludis atque cantibus nec in suaue olentibus locis nec in conuiuuiis apparatis neque in uoluptate cubilis et lecti, non denique in libris atque carminibus adquiescebat. horrebant omnia et ipsa lux et quidquid non erat quod ille erat, improbum et odiosum erat praeter gemitum et lacrimas; nam in eis solis aliquantula requies. ubi autem inde auferebatur anima mea, onerabat me grandi sarcina miseriae. ad te, domine, leuanda erat (Sl xxiv 1) et curanda, sciebam, sed nec uolebam nec ualebam, eo magis, quia non mihi eras aliquid solidum et firmum, cum de te cogitabam. non enim tu eras, sed uanum phantasma et error meus erat deus meus. si conabar eam ibi ponere, ut requiesceret, per inane labebatur et iterum ruebat super me, et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere. quo enim cor meum fugeret a corde meo? quo a me ipso fugerem? quo non me sequeretur? et tamen fugi de patria (Lucrécio, *Sobre a natureza das coisas*, III 1068-1069; Horácio, *Odes*, II 16, 19-20; Sêneca, *Sobre a tranquilidade da alma*, 2.14). minus enim eum quaerebant oculi mei, ubi uidere non solebant, atque a thagastensi oppido ueni carthaginem".

Apesar de o choro ter outra conotação na pequena infância, é prenúncio de tudo o que vem depois em termos do sofrimento da alma com o que ofende ao corpo que está sob seu comando. E, também, como resposta à pergunta inicial feita diante da misericórdia divina e com o recurso de oxímoros, na dubiedade da *vida mortal* ou *morte vital*. A construção já se inicia no momento do choro no primórdio da vida, com uma ocorrência que será recorrente e que também aponta para além dela mesma, inclusive para esse momento da dor pela morte do amigo inominado. Conforme esclarece, ao fugir para Cartago como maneira de se livrar do sofrimento, aquela dor não tinha o seu lugar ocupado por outras dores, mas pelas causas de outras dores¹⁶³. Ou seja, relevante não é nem o choro em si e nem a dor, como causa e efeito, mas aquilo que o choro significa, sobretudo por ter origem e ser contrário aos deleites próprios da alma. O que deleita a alma na pequena infância? O que existe de mais simples: acionar os órgãos dos sentidos responsáveis pelo ato de sugar os seios maternos ou das nutrizes, como maneira de alimentar o corpo que ela comanda com movimentos harmoniosos e ordenados. E o que causa transtornos à alma? Ter o corpo ferido e prejudicado em sua integridade: “Por esse tempo, eu sabia mamar e me acalmar com o que deleitava minha carne, por outro lado chorar com o que a feria, e nada mais”¹⁶⁴. Parece pequena coisa, mas não é, pois *nada mais* é necessário, uma vez que tudo que está em jogo já está dado. A pequena infância já é esse todo e não apenas uma etapa. E Agostinho nem chega a se referir explicitamente à alma. E nem é preciso. Ao mencionar *carne*, ele quer dizer corpo que quer dizer alma¹⁶⁵, mesmo que não diga corpo nem alma, pois o homem é o amálgama corpo e

¹⁶³ Cf. *cf* IV viii 13: “[...] quibus cedebat dolor meus ille; sed succedebant non quidem dolores alii, causae tamen aliorum dolorum”.

¹⁶⁴ *cf* I vi 7: “nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius”.

¹⁶⁵ Pela *carne* e pela *alma*, partes do homem, pode-se designar o todo, que é o homem, numa relação de metonímia ou figura retórica da *conceptio*, em que se toma a parte pelo todo; cf. *ci* XIV iv 2: “Logo, proceder segundo o homem é igual a ser carnal, porque pela carne, quer dizer, por essa parte do homem, entende-se o homem todo. [...] A expressão: sois animais e sois carnaís agora é mais plástica: sois homens – quod ergo est ambulare secundum hominem, hoc est esse carnalem, quod a carne, id est a parte hominis, intellegitur homo. [...] et ab anima namque et a carne, quae sunt partes hominis, potest totum significari, quod est homo”.

alma, sem nenhuma dicotomia que prejudique o conjunto inseparável. O corpo tem relevância específica na filosofia agostiniana¹⁶⁶, porque faz parte da natureza humana tanto quanto a alma, apesar de ocupar gradação inferior na ordem das criaturas, uma vez que o corpo vive da alma e a alma vive de Deus: “Pois o meu corpo vive da minha alma e a minha alma vive de ti (Deus)”¹⁶⁷.

As trevas da dor se abatem sobre a alma¹⁶⁸, quando a doçura se torna amargura e o choro acode como doçura para o infeliz. Da amargura da vida se colhem frutos suaves: gemer, chorar, suspirar, lamentar. Com os *ouvidos do coração* diante dos *lábios divinos*, Agostinho diz que se não chorasse aos *ouvidos* de Deus, nenhum resíduo de esperança restaria. Por isso, o choro é indicativo do estado de miséria que já se insinua na pequena infância. O propósito ao mencionar algo tão sem notoriedade e sem prestígio como o choro, e ainda mais de um pequeno com o mínimo de ser, parece ser o de lhe dar relevância a partir de sua aparente irrelevância. Pois mais tarde, por trás do choro provocado pela dor causada à alma, está, por exemplo, a banalidade da morte dos vivos por causa da perda da vida dos mortos. A demência de miséria do homem que não sabe amar o homem humanamente e a estultice dos que sofrem excessivamente por causa das coisas humanas¹⁶⁹.

¹⁶⁶ Cf. *ci* I xiii: “Se a roupa do pai, o anel ou objeto semelhante é mais precioso para os filhos na medida em que seu afeto filial é mais terno, que cuidados não nos merece nosso corpo, que nos está mais intimamente ligado do que a roupa, seja qual for? Com efeito, o corpo não é apenas ornamento do homem, adjutório exterior; faz parte de sua natureza – si enim paterna uestis et anulus, ac si quid huiusmodi, tanto carius est posteris, quanto erga parentes maior affectus: nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque coniunctius quam quaelibet indumenta gestamus. haec enim non ad ornamentum uel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent”.

¹⁶⁷ *cf* X xx 29: “uiuít enim corpus meum de anima mea et uiuít anima mea de te”.

¹⁶⁸ Cf. *gnl* III xvi 25, onde Agostinho menciona a grande e admirável luta da alma diante da dor corporal, para manter uma certa unidade e harmonia, pois isso gera a dissolução e corrupção do ser: “et ipse corporis dolor in quolibet animante magna et mirabilis animae uis est, quae illam compagem ineffabili permixtione uitaliter continet, et in quamdam sui moduli redigit unitatem, cum eam non indifferenter, sed, ut ita dicam, indignanter, patitur corrumpi atque dissolui”.

¹⁶⁹ Cf. *cf* IV v 10, ix 14: “E agora, Senhor, já isso passou (a dor pela morte do amigo inominado) e com o tempo suavizou-se a minha ferida. Acaso posso ouvir de ti, que és a verdade, e levar o ouvido do meu coração aos teus lábios para que me digas por que chorar é doçura para os míseros? [...] E, no entanto, se não chorássemos aos teus ouvidos, nenhum resíduo ficaria da nossa esperança. Como é que, por conseguinte, da amargura da vida se colhe um fruto suave como é gemer, e chorar, e suspirar, e lamentar-se? – et nunc, domine, iam illa transierunt, et tempore lenitum est uulnus meum. possumne audire abs te, qui ueritas es (cf. *Jo* xiv 6), et ad mouere aurem cordis mei ori tuo, ut dicas mihi, cur fletus dulcis sit miseris? [...] et tamen nisi ad aures tuas ploraremus, nihil

Na concepção de Agostinho o choro tem, ainda, um caráter profético. Prenuncia uma vida de tentação e sofrimento sobre a terra. Por que algo de aparência tão insignificante como o choro de uma criança, apresenta este leque de possibilidades? Se alguém propusesse a Agostinho que “não é bom ser criança”¹⁷⁰, ele concordaria e até enfatizaria que ser criança não é bom. Porém, pelo viés da lógica dos contrários, também adotaria uma postura que pareceria absurda: é bom ser criança. Como argumento para frisar a coerência do raciocínio da premissa negativa está o aspecto do prenúncio. Baseado numa das mais célebres passagens do livro de *Jó*, que lamenta os meses de dores e noites de sofrimento e se pergunta quando findará a noite¹⁷¹, Agostinho constrói seu pensamento sobre a profecia do choro primordial da pequena infância:

Não é verdade ser tentação a vida do homem na terra? Já não é pequena pena a ignorância ou a imperícia, cuja aversão é tal que, para escaparem-lhe, as crianças se vêem obrigadas, a custo de castigos e dores sem conta, a

residui de spe nostra fieret. unde igitur suavis fructus de amaritudine uitae carpitur gemere et flere et suspirare et conqueri?”; ix 14: “É isto o que se ama entre os amigos, e ama-se de tal modo que a consciência humana é ré de si mesma, se não amar a quem lhe corresponde no amor, ou se não corresponder no amor a quem a ama, nada procurando no seu corpo senão indícios de bem querer. Daí vem aquele sofrimento, quando alguém morre, e a escuridão da dor, e o coração repassado de uma doçura que se tornou amargura, e a morte dos vivos por se ter perdido a vida dos mortos – hoc est, quod diligitur in amicis et sic diligitur, ut rea sibi sit humana conscientia, si non amauerit redamantem aut si amantem non redamauerit, nihil quaerens ex eius corpore praeter indicia beneuolentiae. hinc ille luctus, si quis moriatur, et tenebrae dolorum et uersa dulcedine in amaritudinem cor madidum et ex amissa uita morientium mors uiuentium”.

¹⁷⁰ Observação feita pelo professor José Carlos Estêvão durante o processo de qualificação, em 28.06.2010.

¹⁷¹ Cf. *Jó* vii 1-11, em versão *Vulgata*: “¹A vida do homem sobre a terra é como uma guerra e os seus dias são como os dias do trabalhador. ²Assim como o escravo deseja a sombra e o trabalhador espera pelo fim do seu trabalho, ³assim também eu tive meses vazios e noites trabalhosas. ⁴Se durmo, digo: quando me levantarei? E de novo esperarei a tarde e me fartarei de dores até às trevas da noite. ⁵A minha carne está coberta de podridão e de imundícia do pó e a minha pele se secou e se encolheu. ⁶Os meus dias passaram mais depressa do que a teia é cortada pelo tecelão e consumiram-se sem nenhuma esperança. ⁷Lembra-te que a minha vida é um assopro e que os meus olhos não voltarão a ver os bens. ⁸Nem me verá mais a vista do homem. Teus olhos (Deus) estão sobre mim e não subsistirei. ⁹Assim como se desfaz a nuvem e passa, assim aquele que descer aos infernos não subirá. ¹⁰Nem tornará mais à sua casa, nem o lugar onde estava o conhecerá jamais. ¹¹Por isso não reprimirei a minha língua, falarei na tribulação do meu espírito e conversarei com a amargura da minha alma – ¹militia est uita hominis super terram et sicut dies mercennarii dies eius ²sicut seruus desiderat umbram et sicut mercennarius praestolatur finem operis sui ³sic et ego habui menses uacuos et noctes laboriosas enumeraui mihi ⁴si dormiero dico quando consurgam et rursum expectabo uesperam et replebor doloribus usque ad tenebras ⁵induta est caro mea putredine et sordibus pulueris cutis mea aruit et contracta est ⁶dies mei uelocius transierunt quam a texente tela succiditur et consumpti sunt absque ulla spe ⁷memento quia uentus est uita mea et non reuertetur oculus meus ut uideat bona ⁸nec aspiciet me uisus hominis oculi tui in me et non subsistam ⁹sicut consumitur nubes et pertransit sic qui descenderit ad inferos non ascendet ¹⁰nec reuertetur

aprender as artes liberais. O próprio estudo a que os constroem com castigos, é-lhes tão duro, que a estudar às vezes preferem aguentar os castigos. Quem não sentirá horror e, se se lhe propõe a alternativa, morrer ou voltar à infância, escolherá a morte? Essa que se abre à luz, não rindo, mas chorando, de certo modo profetiza, sem perceber, os males que a esperam¹⁷².

O choro pode ser também, e até de maneira contraditória, um deleite para a alma, apesar dessa ocorrência primeira como indicativo e prenúncio dos males que ofendem e se interpõem na integridade do corpo. Em outras palavras, o choro está no caminho da vida feliz, como prenúncio do sumo bem, o que parece ainda mais controvertido. A profecia, neste caso, é indicativa não dos males, mas dos bens que aguardam a alma. Sendo que, para Agostinho, o choro está inscrito na ordem dos bens, pois toda criatura de Deus é um bem em si mesma, porém não por si mesma. Visto por este ângulo, o choro que é prenúncio de males é um bem, porque subsiste em uma natureza que, como natureza, é um bem. Mesmo assim, os bens prevalecem sobre os males, pois estes podem existir sem aqueles, mas aqueles não podem existir sem estes, justamente porque as naturezas nas quais subsistem são boas em si mesmas, como naturezas, mas não por si mesmas, uma vez que a existência dos males é permitida tão somente para ressaltar o bom uso que deles fazem a providentíssima justiça do criador¹⁷³. Pela ordem das naturezas, conforme os parâmetros da determinação divina, tudo o que é, é bom, mesmo o que se corrompe, pois as coisas que se corrompem são boas justamente pelo fato de se corromperem, uma vez que não poderiam se corromper se não fossem um bem, pois

*ultra in domum suam neque cognoscet eum amplius locus eius*¹¹ *quapropter et ego non parcam ori meo loquar in tribulatione spiritus mei confabulabor cum amaritudine animae meae*”.

¹⁷² *ci XXI xiv*: “*numquid non temptatio est uita humana super terram?* (Jó vii 1, LXX). non enim parua poena est ipsa insipientia uel imperitia, quae usque adeo fugienda merito iudicatur, ut per poenas doloribus plenas pueri cogantur quaeque artificia uel litteras discere; ipsumque discere, ad quod poenis adiguntur, tam poenale est eis, ut nonnumquam ipsas poenas, per quas compelluntur discere, malint ferre quam discere. quis autem non exhorreat et mori eligat, si ei proponatur aut mors perpetiendi aut rursus infantia? quae quidem quod non a risu, sed a fletu orditur hanc lucem, quid malorum ingressa sit nesciens prophetat quodam modo”.

¹⁷³ *Cf. ci XIV xi 1*: “usque adeo autem mala uincuntur a bonis, ut, quamuis sinantur esse ad demonstrandum quam possit et ipsis bene uti iustitia prouidentissima creatoris, bona tamen sine malis esse possint [...] mala uero sine bonis esse non possint, quoniam naturae, in quibus sunt, in quantum naturae sunt, utique bonae sunt”.

nada haveria que pudesse ser corrompido, o que é reservado apenas ao bem supremo, Deus¹⁷⁴. Essa coisa simples e corriqueira que é o choro primordial da pequena infância encontra-se inscrito na ordem dos bens, não por si mesmo e muito menos pelos danos que causa à integridade do corpo sob o comando da alma, porém por participação, isto é, por depender de uma natureza que é um bem em si e que, por isso mesmo, justifica a subsistência desse bem de grau inferior.

Antes do choro de felicidade ao ouvir cânticos entoados de maneira harmônica e suave, com vozes insinuando-se nos ouvidos e a verdade infiltrando-se no coração¹⁷⁵, naquela mesma ambiência onde antes foram gerados frutos de morte, ocorre o choro duplo com misto de infelicidade/felicidade, pois primeiro lamenta, em tom metafórico, sua miséria diante do olhar do seu coração, quando se desencadeia enorme tempestade interior que se manifesta exteriormente através de intensa e extensa chuva de lágrimas¹⁷⁶, afasta-se, então, para lugar ermo, pois a solidão lhe parece mais propícia à aflição do choro e, com o som da voz já se mostrando carregada de choro, solta as rédeas e rios de lágrimas brotam dos olhos como o mais digno sacrifício de louvor. Tinha justo motivo, então, a antecipada hilaridade do anjo, quando em sonho Mônica chora a perdição do filho, ou seja, sua morte na fé e no espírito:

E do alto lançaste a tua mão e desta profunda escuridão *arrancaste a minha alma*, chorando por mim minha mãe, tua fiel, diante de ti, mais do que choram as mães nas exéquias do corpo. Ela via a minha morte na fé e no

¹⁷⁴ Cf. cf VII xii 18: “et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumperetur, non esset. nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non noceret”.

¹⁷⁵ Cf. cf IX vi 14: “quantum fleui in *hymnis et canticis* (Ef v 19) tuis suaue sonantis ecclesiae tuae uocibus commotus acriter! uoces illae influebant auribus meis et eliquabatur ueritas in cor meum et exaestuabat inde affectus pietatis, et currebant lacrimae, et bene mihi erat cum eis”.

¹⁷⁶ Cf. cf VIII xii 28: “ubi uero a fundo arcano alta consideratio traxit et congegit totam miseriam meam in conspectu cordis mei (cf. Sl xv 8; xviii 15; At ii 25), oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum; [...] solitudo mihi ad negotium flendi aptior suggerebatur; [...] in quo apparebat sonus uocis meae iam fletu grauidus; [...] et dimisi habenas lacrimis, et proruperunt flumina oculorum meorum, acceptabile sacrificium tuum”.

espírito que eu recebera de ti, e tu a ouviste, Senhor, ouviste-a e não desprezaste as suas lágrimas, quando irrigavam profundamente a terra debaixo dos seus olhos em todo o lugar da sua oração: ouviste-a. Pois donde veio aquele sonho com que a consolaste, para que acesse a viver comigo e a ter comigo a mesma mesa em casa? O que começara por não querer, repudiando e detestando as blasfêmias do meu erro. Viu, com efeito, de pé, numa espécie de régua de madeira, um jovem que vinha em direção a ela, resplandecente, alegre e sorrindo-lhe, estando ela acabrunhada e consumida de tristeza. Como ele lhe perguntasse a causa da sua tristeza e das suas lágrimas diárias, para informar, como é de costume, não para saber, e como ela respondesse que chorava a minha perdição, ele ordenou e advertiu, para que ficasse tranquila, que reparasse e visse que onde ela estava, estava também eu. Quando ela reparou, viu-me a seu lado em pé na mesma régua. Por que isto, senão porque os teus ouvidos estavam junto do seu coração, ó tu, bom e onipotente, que cuidas de cada um de nós como se cuidasses de um só, e de todos como de cada um?¹⁷⁷

¹⁷⁷ cf III xi 19: “et misisti manum tuam ex alto (cf. *Sl* cxliii 7), et de hac profunda caligine *eruiisti animam meam* (*Sl* lxxxv 13), cum pro me fleret ad te mea mater, fidelis tua, amplius quam flent matres corporea funera. uidebat enim illa mortem meam ex fide et spiritu (cf. *Gal* v 5), quem habebat ex te, et exaudisti eam, domine. exaudisti eam nec despexisti lacrimas eius, cum profluentes rigarent terram sub oculis eius in omni loco orationis eius: exaudisti eam. nam unde illud somnium, quo eam consolatus es, ut uiuere mecum cederet et habere mecum eamdem mensam in domo? quod nolle coeperat auersans et detestans blasphemias erroris mei. uidit enim se stantem in quadam regula lignea et aduenientem ad se iuuenem splendidum hilarem atque arridentem sibi, cum illa esset maerens et maerore confecta (cf. *Lam* i 13). qui cum causas ab ea quaesisset maestitiae suae quotidianarumque lacrimarum docendi, ut assolet, non discendi gratia, atque illa respondisset perditionem meam se plangere, iussisse illum, quo secura esset, atque admonuisse, ut attenderet et uideret (cf. *Lam* i 12), ubi esset illa, ibi esse et me. quod illa ubi attendit, uidit me iuxta se in eadem regula stantem. unde hoc, nisi quia erant aures tuae ad cor eius (cf. *Sl* ix 38), o tu bone omnipotens, qui sic curas unumquemque nostrum, tamquam solum cures, et sic omnes, tamquam singulos?”

2.2 Mamar¹⁷⁸: deleite sensível e inteligível da alma

Chorar como indicativo de dor corporal envolve algo mais que o corpo, pois indica uma grande e admirável luta da alma para manter a unidade e harmonia, diante da corrupção e dissolução do ser¹⁷⁹. Já o ato de mamar aponta diretamente para as consolações da misericórdia divina que, segundo Agostinho, o receberam juntamente com as consolações do leite humano. E, como alimento, indica esse mesmo aspecto de corrupção e dissolução, haja vista que natureza eterna e imutável só Deus possui, ele que diz a Moisés: *Eu sou o que sou*¹⁸⁰, pois é evidente que só ele tem um modo de ser muito distinto de todas as coisas que foram feitas, porque seu ser é verdadeiro e único, posto que sempre permanece da mesma maneira, e não somente não muda, como não pode mudar absolutamente. Nenhuma das coisas que Deus fez existe como Deus existe e nem tem, desde o princípio, como no caso da infância, todas as coisas como ele é. Mamar traz a marca de dissolução presente no alimento corruptível que é fonte de deleite também para a alma, na sua natural preservação do corpo. Mesmo que a sede do corpo seja uma e a da alma outra: aquele tem sede de água e esta da fonte da sabedoria¹⁸¹, ambas estão sob o controle exclusivo da alma, naquilo que apetece ou que evita, pois, pela luz incorpórea recebida de Deus, ela examina o que há de evitar e de apeter pelos sentidos corporais, que diz respeito tanto a si mesma quanto ao corpo.

Ao citar a tríade: chorar, rir, mamar, Agostinho acrescenta mais elementos ao que até agora foi dito. Uma certeza que é sempre por ele mantida quer nos escritos da juventude

¹⁷⁸ Cf. *cf* I vi 7: “nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius”; I vi 8: “post et ridere coepi, dormiens primo, deinde uigilans”; cf., ainda, I xx 31.

¹⁷⁹ Cf. *gnl* III xvi 25: “nam et ipse corporis dolor in quolibet animante magna et mirabilis animae uis est, quae illam compagem ineffabili permixtione uitaliter continet, et in quamdam sui moduli redigit unitatem, cum eam non indifferenter, sed, ut ita dicam, indignanter, patitur corrumpi atque dissolui”.

¹⁸⁰ Cf. *gnl* V xvi 34: “quamuis ergo illa aeterna incommutabilisque natura, quod deus est, habens in se ut sit, sicut moysi dictum est: *ego sum qui sum* (*Ex* iii 4); longe scilicet aliter quam sunt ista quae facta sunt: quoniam illud uere ac primitus est, quod eodem modo semper est, nec solum non commutatur, sed commutari omnino non potest; nihil horum quae fecit existens, et omnia primitus habens, sicut ipse est”.

¹⁸¹ Cf. *ps* lxii 6: “quando enim caro sitit, aquam sitit; quando anima sitit, fontem sapientiae sitit”.

quer nos escritos da maturidade, como resultado do aprendizado com Ambrósio (340-397) e com o neoplatonismo¹⁸², é que tudo o que faz parte da existência humana e do próprio mundo é um bem, já que tudo que existe é bom: “Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem, são boas”¹⁸³. Até mesmo o anjo decaído é um bem, na perspectiva da ordem das naturezas e da ordem dos bens¹⁸⁴. Do sumo ao ínfimo, tudo que existe, enquanto existe como substância criada por Deus, é um bem, e não poderia existir a não ser por intermédio do Deus verdadeiro, de quem procede todo bem, até os mínimos¹⁸⁵. Sua postura¹⁸⁶, neste caso, é diametralmente oposta à mantida nos nove anos que passou entre os maniqueus, quando teve de abandonar, inclusive, a *desprezível* religião que fora inculcada em sua alma infantil pelos pais¹⁸⁷, pois na concepção materialista do maniqueísmo certas partes do mundo são más, uma vez que a matéria é má¹⁸⁸. O dualismo luz/trevas, matéria/espírito, do ensino no qual conviveu como *ouvinte* durante todo esse tempo¹⁸⁹, jamais admitiria que todas as coisas são boas, uma vez que criadas pelo Deus que além de pai é sumo bem¹⁹⁰.

¹⁸² Cf. BOCHET, Isabelle. *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris: Études Augustiniennes, 1982. 471 p. ISBN 2-85-121-049-1. p. 57ss.

¹⁸³ cf VII xii 18: “ergo quaecumque sunt, bona sunt”.

¹⁸⁴ Ao comentar dois textos paulinos, 1 *Tim* i 20 e 2 *Cor* xii 7, que indicam a permissão divina do agulhão na carne de Paulo, como anjo de Satanás que o esbofeteia para que ele não fique inflado com a grandeza das revelações, Agostinho indaga se o diabo seria bom por ser útil; ao contrário, ele é mau enquanto diabo, porém o Deus onipotente e bom mesmo de tal malícia opera coisas justas e boas; ao diabo é imposta sua má vontade, com a qual se esforça para fazer o mal, transformado em bem pela providência divina, cf. *gnma* II xxviii 42: “an forte non audistis apostolum paulum dicentem, quos tradidi satanae, ut discant non blasphemare? (1 *Tim* i 20) et de seipso dicit, et ne magnitudine reuelationum extollar, datus est mihi stimulus carnis, angelus satanae qui me colaphizet (2 *Cor* xii 7). et ergo, inquit, bonus est diabolus, quia utilis est? imo malus in quantum diabolus est; sed bonus et omnipotens deus est, qui etiam de malitia eius multa iusta et bona operatur. non enim diabolus imputatur, nisi uoluntas sua, qua conatur facere male, non dei prouidentia, quae de illo bene facit”.

¹⁸⁵ Cf. *gnl* XI i 1 – xlii 60; cf., também, XI xiii 17: “non enim uellent intelligere (os maniqueus), omne quod est, in quantum aliqua substantia est, et bonum esse, et nisi ab illo uero deo, a quo omne bonum est, esse non posse”.

¹⁸⁶ Segundo GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1987. 367 p. ISBN 2-7116-2027-1. p. 67ss, a doutrina de Agostinho nesse particular se distancia até mesmo das concepções mantidas por figuras como as de Orígenes (185-253), para quem o universo sensível em geral e o corpo humano em particular foram criados por Deus como lugares e instrumentos de suplício; para Agostinho, pelo contrário, tudo que Deus fez é bom; o corpo foi criado pela sua bondade intrínseca e não como uma consequência ou castigo do pecado e constitui, com a alma, o composto desse amálgama que é o homem; a alma, então, não foi criada por Deus e depois precipitada no corpo que lhe serviria de prisão, mas se uniu ao corpo por amor, como uma força ordenadora e conservadora que o anima desde seu próprio interior.

¹⁸⁷ Cf. *cred* i 2: “[...] spreta religione quae mihi puerulo a parentibus insita erat”.

¹⁸⁸ Cf. *cf* VIII xiv 20.

¹⁸⁹ Cf. *cf* III vi 10ss; IV i 1.

¹⁹⁰ Cf. *cf* III vi 10: “[...] pater summe bone”.

O primeiro bem sensível¹⁹¹ com o qual Agostinho se depara e, então, com a boca escancarada chora e se debate pelo seu usufruto, é o leite materno, ou, para usar as próprias palavras da narrativa daquela parte obscura de sua vida, são “as doçuras do leite humano”¹⁹². Ele conta ainda com outro bem que o recebe no mundo sensível, mas que é da ordem inteligível e que se antecipa ao anterior: “Mas fui recebido pelas consolações da *tua misericórdia*”¹⁹³.

Entre os bens supérfluos e necessários¹⁹⁴, o aleitamento materno, por exemplo, é um bem necessário, porque indispensável como alimento na infância¹⁹⁵. Bem que faz parte dos encantadores bens terrenos e do qual depende a criança para seu sustento: “Espera, um momento, os bens terrenos também são agradáveis, também eles têm uma doçura que não é pequena”¹⁹⁶. Dentro dessa mesma ordem, os bens são classificados, ainda, como inferiores e superiores, como é o caso da própria amizade e muitos outros que, por mais belos e atraentes, tornam-se desprezíveis e baixos quando comparados aos bens superiores e ao sumo bem, que é Deus¹⁹⁷. Podem ser classificados, ainda, como bens sensíveis e inteligíveis, uma vez que “os homens se movem por diversos bens, parte deles pertencem ao sentido do corpo, parte deles

¹⁹¹ Cf. KHODOSS, Florence. L’Enfant est le père de l’Homme. In: RANSON, Patric. *Saint Augustin : L’Âge d’Homme*. Dossier conçu et dirigé par Patric Ranson. Paris: Szikra, 1988. 491 p. p. 348-355. p. 350.

¹⁹² cf I vi 7: “[...] consolationes lactis humani”.

¹⁹³ cf I vi 7: “[...] et susceperunt me consolationes miserationum tuarum”.

¹⁹⁴ Cf. cf II v 10: “E a vida, que aqui vivemos, tem a sua sedução por causa de um certo grau de beleza que possui e da congruência com todas essas coisas belas, ainda as mais ínfimas – et uita, quam hic uiuimus, habet inlecebram suam propter quendam modum decoris sui et conuenientiam cum his omnibus infimis pulchris”; cf., ainda, s 299/D 1: “bona mundi huius alia sunt superflua, alia necessaria”.

¹⁹⁵ Cf. cf I vi 7: “[...] alimentum infantiae”.

¹⁹⁶ cf VI xi 19: “sed expecta: iucunda sunt etiam ista, habent non paruam dulcedinem suam”.

¹⁹⁷ Cf. cf II v 10: “A amizade das pessoas, em afetuoso vínculo, é agradável por causa da união que faz de muitas almas. Por causa de todas estas coisas e outras da mesma natureza, comete-se pecado, quando, devido a uma inclinação imoderada para elas, embora sendo boas, se abandonam outras melhores e mais sublimes, como tu, Senhor nosso Deus, a tua verdade e a tua lei. Também essas coisas inferiores têm os seus deleites, mas não são como o meu Deus que fez todas as coisas, porque nele se deleita o justo, e ele é a delícia dos retos de coração – amicitia quoque hominum caro nodo dulcis est propter unitatem de multis animis. propter uniuersa haec atque huiusmodi peccatum admittitur, dum immoderata in ista inclinatione, cum extrema bona sint, meliora et summa deseruntur, tu, domine deus noster, et ueritas tua et lex tua (cf. *Sl* cxviii 42). habent enim et haec ima delectationes, sed non sicut deus meus, qui fecit omnia, quia in ipso delectatur iustus, et ipse est deliciae rectorum corde (cf. *Sl* lxiii 11)”.

tocam a inteligência”¹⁹⁸. Tudo parece convergir, neste caso, no sentido de que a criança se move no mundo dos bens sensíveis e não ainda no mundo dos bens inteligíveis, sobretudo pelo que diz o próprio Agostinho, ou seja, que na infância o homem é controlado apenas pelos sentidos corporais¹⁹⁹. De fato, é razoável pensar que a primeira etapa da vida é inteiramente voltada ao mundo sensível, mesmo que, muitos anos depois, o jovem estudante de retórica, em Cartago, ainda se concentre no mundo dos sentidos: “Coberta de úlceras, a minha alma se lançava no exterior, ávida que estava de esfregar sua miséria no contato com o sensível”²⁰⁰. O que se pode concluir, então, é que, de igual modo, o aleitamento materno como bem exterior é parte de um bem anterior e interior, que procede de Deus como sumo bem e como doador dos bens: “É bom quem me fez, e ele próprio (Deus) é o meu bem, e eu exulto em sua honra por todos os bens que constituem a minha existência desde a infância”²⁰¹.

Anterior ao bem sensível mamar, está o bem inteligível consolar, isto é, as doçuras das consolações que, do mundo inteligível se estende ao mundo sensível. Por isso, o bem de aspecto puramente exterior, como aquilo que vem de fora, passa a ter uma relevância interior como alimento próprio da alma. O que conduz à conclusão, pela lógica dos contrários, que mamar é alguma coisa além do ato de sugar os seios maternos. São essas pequenas coisas que fazem diferença na filosofia de Agostinho, pois o alimento da infância é ao mesmo tempo alimento do corpo e da alma. É o alimento do homem, em termos do amálgama corpo e alma, o homem completo presente na criança, pois todo bem ou é o próprio Deus²⁰², ou procede de

¹⁹⁸ *do* I vii 7: “sane quoniam diuersis mouentur bonis, partim eis quae ad corporis sensum, partim eis quae ad animi intelligentiam pertinent”.

¹⁹⁹ Cf. *gnma* I xxiv 42: “[...] facile est uidere, etiam in unoquoque homine duas primas aetates, infantiam et pueritiam, corporis sensibus inhaerere”.

²⁰⁰ *cf* III i 1: “et ideo non bene ualebat anima mea ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi auida contactu sensibilium”.

²⁰¹ *cf* I xx 31: “bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum et illi exulto bonis omnibus, quibus etiam puer eram”.

²⁰² Cf. *do* I xxxi 34: “omne enim nostrum bonum uel ipse (Deus) uel ab ipso est”.

Deus. E tudo que é, é bom, até mesmo o que se corrompe, pois até os males são um bem pela ótica de Agostinho, que vê através do olhar providencial:

E foi-me mostrado que são boas as coisas que se corrompem, as quais não poderiam corromper-se, nem se fossem bens supremos, nem se não fossem bens, porque, se fossem bens supremos, seriam incorruptíveis, mas, se não fossem bens, não haveria o que neles pudesse ser corrompido. Na verdade, a corrupção causa dano e, se não diminuísse o bem, não causaria dano. Logo, ou a corrupção não causa dano, o que não é possível, ou, o que é certíssimo, todas as coisas, que se corrompem, são privadas do bem. Mas, se forem privadas de todo o bem, não existirão em absoluto. E, se existirem e já não puderem ser corrompidas, serão melhores, porque permanecerão incorruptivelmente. E que há de mais aberrante do que dizer que aquelas coisas se tornaram melhores, por perderem todo o bem? Logo, se forem privadas de todo o bem, não existirão de modo algum: pois, enquanto são, são boas. Por isso o mal não é um bem, por não estar inscrito na ordem dos bens, isto é, por não ser uma substância que exista como natureza. Os males são um bem porque subsistem em naturezas que são um bem, mas não por serem um bem em si. Os males são um bem por participação em naturezas que são um bem. O mal, pelo contrário, não está inscrito na ordem dos bens nem por participação, uma vez que não depende de uma natureza que seja um bem para sua subsistência, pois o mal é, de fato, ausência de qualquer bem. Portanto, todas as coisas que são, são boas, e aquele mal, cuja origem eu procurava, não é substância, pois, se fosse substância, seria bem. Com efeito, ou seria substância incorruptível, de toda a maneira um grande bem, ou seria substância corruptível, que, se não fosse boa, não se poderia corromper. E assim vi e me foi mostrado que tu fizeste todas as coisas boas e que não existe absolutamente nenhuma substância que tu não tenhas feito. E, porque não fizeste todas as coisas iguais, por isso todas elas são, porque cada uma delas, individualmente, é boa, e todas elas, em conjunto, são muito boas, porque o nosso Deus fez *todas as coisas extremamente boas*²⁰³.

²⁰³ cf VII xii 18: “et manifestatum est mihi, quoniam bona sunt, quae corrumpuntur, quae neque si summa bona essent, neque nisi bona essent, corrumpi possent, quia, si summa bona essent, incorruptibilia essent, si autem nulla bona essent, quid in eis corrumpetur, non esset. nocet enim corruptio et, nisi bonum minueret, non

Diante dos bens que constituem a vida, quer no sentido sensível, quer no sentido inteligível, qualquer que por puro delírio quisesse enumerar seus merecimentos ou seus próprios bens está, de fato, enumerando as dádivas do Deus doador de todos os bens²⁰⁴. Aquele leite de que fala Agostinho, nada mais é que um bem oriundo da misericórdia divina que o recebe no mundo sensível e que, de certo modo, autentica o mundo dos sentidos com o selo de Deus. E que é o homem para si, sem Deus, senão um guia cego que se dirige ao abismo ou, então, que é o homem quando tudo lhe vai bem, senão o que suga o leite ou frui de Deus como alimento que não se corrompe?²⁰⁵

Segundo Agostinho, todos têm este mesmo alimento²⁰⁶, quer oriundo do mundo sensível, quer oriundo do mundo inteligível. Na pequena infância, o aleitamento materno pode parecer procedente da fonte humana, mas quem são a mãe e as nutrizes para produzirem

noceret. aut igitur nihil nocet corruptio, quod fieri non potest, aut, quod certissimum est, omnia, quae corrumpuntur, priuantur bono. si autem omni bono priuabuntur, omnino non erunt. si enim erunt et corrumpi iam non poterunt, meliora erunt, quia incorruptibiliter permanebunt. et quid monstrosius quam ea dicere omni bono amisso facta meliora? ergo si omni bono priuabuntur, omnino nulla erunt; ergo quandiu sunt, bona sunt. ergo quaecumque sunt, bona sunt, malumque illud, quod quaerebam unde esset, non est substantia, quia, si substantia esset, bonum esset. aut enim esset incorruptibilis substantia, magnum utique bonum, aut substantia corruptibilis esset, quae nisi bona esset, corrumpi non posset. itaque uidi et manifestatum est mihi, quia omnia bona tu fecisti et prorsus nullae substantiae sunt, quas tu non fecisti. et quoniam non aequalia omnia fecisti, ideo sunt omnia, quia singula bona sunt et simul omnia ualde bona, quoniam fecit deus noster *omnia bona ualde*” (Gen i 31; *Eclo* xxxix 21).

²⁰⁴ Cf. *cf* IX xiii 34: “quisquis autem tibi enumerat uera merita sua, quisi tibi enumerat nisi munera tua?”

²⁰⁵ Cf. *cf* IV i 1: “quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceps? aut quid sum, cum mihi bene est, nisi sugens lac tuum (cf. *Dt* xxxiii 19; *Is* lx 16) aut fruens te cibo, qui non corrumpitur (cf. *Jo* vi 27)?”; os textos bíblicos dos quais Agostinho se apropria nesta construção serão transcritos em versão *Vulgata* e com a devida tradução, pois auxiliam na compreensão do argumento; *Dt* xxxiii 19: “*populos ad montem uocabunt ibi immolabunt uictimas iustitiae qui inundationem maris quasi lac sugent et thesauros absconditos harenarum – Eles chamarão os povos ao monte: aí imolarão vítimas de justiça, eles chuparão como leite as riquezas do mar, e os tesouros escondidos nas areias*”; *Is* lx 16: “[...] *et suges lac gentium et mamilla regum lactaberis et scies quia ego dominus saluans te et redemptor tuus fortis iacob – [...] e sugarás o leite das gentes, e serás criada (Jerusalém) ao peito dos reis; e saberás que eu sou o Senhor que te salvo, e o teu redentor, e o forte de Jacó*”; *Jo* vi 27: “*operamini non cibum qui perit sed qui permanet in uitam aeternam quem filius hominis uobis dabit hunc enim pater signauit deus – Trabalhai, não pela comida que perece, mas pela que permanece na vida eterna, a qual o Filho do homem vos dará. Porque ele é, na verdade, aquele no qual Deus o Pai imprimiu o seu selo*”.

²⁰⁶ Cf. *gnma* I xxiii 40, onde Agostinho diz, em sentido espiritual sobre a sexta idade do mundo, que não apenas o homem espiritual se alimenta da Escritura, pois a Escritura é comida e a lei divina é alimento, a fim de compreender muitas coisas, mas também o homem carnal, aquele que ainda é uma criança em Cristo, como um animalzinho de Deus, também se alimenta dela para crer muitas coisas que não entende, pois, sem dúvida, todos têm o mesmo alimento: “sed spiritualis sic istis alimentis pascitur, ut multa intelligat; carnalis, autem, id est paruulus in christo, tanquam pecus dei, ut multa credat quae intelligere nondum potest; tamen eosdem cibos omnes habent”.

por si mesmas aquilo que a insuficiência humana é incapaz de produzir? De fato, o leite não procede delas, mas passa por elas como bem providencial procedente da exclusiva fonte de todos os bens. Figura do alimento que alimenta a alma, sobretudo com base naquele que em si mesmo e por si mesmo é o verdadeiro alimento e a verdadeira bebida, ou seja, o Cristo, o bem do leite humano vem associado à comida incorruptível da verdadeira sabedoria e, portanto, da verdadeira filosofia. Filosofia que não engana com sedução vazia, segundo a tradição humana e os elementos do mundo, sobretudo na concepção desvairada dos maniqueus, mas segundo o próprio Cristo, no qual habita corporalmente toda a plenitude da divindade. Neste ponto em que o inteligível toca o sensível, o momento não poderia ser mais propício para tal registro: é o mesmo da descoberta do *Hortensius*, de Cícero (106-43 a. C.), que impulsiona Agostinho à filosofia, não como busca desta ou daquela seita, mas da própria sabedoria, qualquer que ela seja. Como se estivesse naquele exercício gramatical do *sed tamen*, sua euforia diante desse tipo de filosofia, qualquer que fosse, faz com que ele dê um passo atrás, não de retorno ao pensamento anterior, mas à anterioridade daquele que a tudo é anterior²⁰⁷. Desalentado diante da dignidade de Túlio²⁰⁸, arde no desejo de se alimentar do alimento da infância:

Como desejava, meu Deus, como desejava ardentemente voar das coisas terrenas para ti, e não sabia o que operavas em mim. *Junto de ti está a sabedoria*. Amor da sabedoria, pelo qual me inflamavam aquelas páginas, diz-se, com uma palavra grega, filosofia. Servindo-se da filosofia, há quem seduza, colorindo e disfarçando os seus erros sob um grande nome, suave e honesto nome, e quase todos os que assim eram, naqueles tempos e nos anteriores, são referidos e indicados naquele livro, e aí também se põe em manifesto aquela salutar advertência do teu espírito, escrita por intermédio do teu servo bom e piedoso: *Vede que ninguém vos engane com a filosofia e a vã sedução, segundo a tradição humana, segundo os elementos deste*

²⁰⁷ Cf. cf I vi 9: “tu autem, domine, qui et semper uiuis et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum et ante omne, quod uel ante dici potest, tu es et deus es dominusque omnium, quae creasti”.

²⁰⁸ Cf. cf III v 9: “[...] tullianae dignitati [...]”.

mundo, e não segundo Cristo, porque nele habita corporalmente toda a plenitude da divindade. E eu, naquele tempo, tu o sabes, luz do meu coração, como ainda não conhecia estas palavras do teu apóstolo, deleitava-me somente naquela exortação, porque, com a sua exposição, era levado a amar, a procurar e a alcançar, a agarrar e a abraçar com força, não esta ou aquela seita, mas a própria sabedoria, qualquer que ela fosse; e eu me inflamava e ardia de desejo, e em tão grande fervor só uma coisa me desalentava, é que o nome de Cristo não estava lá, porque este nome, segundo a tua misericórdia, Senhor, este nome do meu Salvador, teu filho, tinha-o piedosamente bebido o meu tenro coração com o leite de minha mãe, e o retinha no mais profundo de si, e tudo aquilo que houvesse sem este nome, embora douto, polido e verídico, não arrebatava todo o meu ser²⁰⁹.

O alimento da infância o fortifica a tal ponto que, mesmo diante da filosofia que seduz com erros disfarçados por trás de um nome altíssimo, agradável e respeitável, como se fora grande coisa, e até do livro que contém um convite à sabedoria, seja ela qual for, prefere outro nome: aquele que fora inculcado no pequeno coração pela própria misericórdia divina, na forma do leite materno, mantido lá com a firmeza característica das coisas de Deus, e que serve de farol luminoso que não apenas avisa, mas que faz o seu coração rechaçar a erudição das letras, o refinamento do estilo e o verdadeiro que, distante da verdade, rende-se até diante da probabilidade dos filósofos da Academia. Qualquer exortação à sabedoria só consegue arrebatá-lo completamente se trazer o signo do nome de misericórdia. É que quando a alma

²⁰⁹ cf III iv 8: “quomodo ardebam, deus meus, quomodo ardebam reuolare a terrenis ad te, et nesciebam quid ageres mecum! *apud te est enim sapientia* (Jó xii 13, 16). amor autem sapientiae nomen graecum habet philosophiam, quo me accendebant illae litterae. sunt qui seducant per philosophiam magno et blando et honesto nomine colorantes et fucantes errores suos, et prope omnes, qui ex illis et supra temporibus tales erant, notantur in eo libro et demonstrantur, et manifestatur ibi salutifera illa admonitio spiritus tui per seruum tuum bonum et pium: *uidete, ne quis uos decipiat per philosophiam et inanem seductionem secundum traditionem hominum, secundum elementa huius mundi et non secundum christum quia in ipso inhabitat omnis plenitudo diuinitatis corporaliter* (Col ii 8-9). et ego illo tempore, *scis tu* (Tob iii 16; viii 9; Sl lxviii 6; Jo xxi 15-16), lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica nota erant, hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen christi non erat ibi, quoniam hoc nomen *secundum misericordiam tuam, domine* (Sl xxiv 7), hoc nomen saluatoris mei, filii tui, in ipso adhuc lacte matris tenerum cor meum pie biberat

está sedenta e faminta está também frágil e doente. Atenta ao aviso de alerta, recusa confiar a cura da doença a filósofos, quaisquer que sejam, nos quais não existe o nome do Cristo²¹⁰.

O nome do Cristo é fundamental para Agostinho. É a divisória tanto com o ensino maniqueu quanto com o próprio platonismo, ou neoplatonismo. Quando procura o caminho para adquirir força conveniente para fruir de Deus, e não encontra, pois só ocorreria quando abraçasse o mediador, ou seja, o Cristo, que é também Deus bendito acima de todas as coisas, escuta o chamado daquele que é caminho, verdade e vida, alimento que ele era incapaz de tomar, pois o Verbo se fizera carne para que a sabedoria de Deus, por meio da qual fez todas as coisas, amamentasse a sua infância. Ao utilizar a forma incoativa do verbo, *lactesceret*, ela carrega uma tonalidade muito forte, que significa: “talvez eu me torne capaz de sugar”²¹¹. O alimento do qual Agostinho trata, portanto, é a própria sabedoria, o Cristo, sabedoria de Deus e verdadeira filosofia, que ilumina todo homem que vem ao mundo e do qual ainda não tivera o privilégio de provar, apesar de ele ter vindo para amamentar a infância do homem, isto é, a insipiência espiritual. E mesmo que no maniqueísmo ele se depare não apenas com o nome do Cristo, mas até mesmo com um arcabouço trinitário, tudo não passa de armadilha fantasiosa que nem alimenta, nem cura e nem é vital para a alma:

E assim, caí nas mãos de uns homens orgulhosamente tresvariados, extremamente carnaís, e loquazes, em cujas bocas estavam os laços do diabo e um visco amassado com uma mistura das sílabas do teu nome e do senhor Jesus Cristo e do espírito santo, nosso parácleto consolador. Estes nomes não

et alte retinebat, et quidquid sine hoc nomine fuisset quamuis litteratum et expolitum et ueridicum non me totum rapiebat”.

²¹⁰ Cf. cf V xiv 25: “[...] quibus tamen philosophis, quod sine salutari nomine christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam”.

²¹¹ Cf. cf VII xviii 24: “et quaerebam uiam comparandi roboris, quod esset idoneum ad fruendum te, nec inueniebam, donec amplecterer *mediatorem dei et hominum, hominem christum iesum* (1 Tim ii 5), *qui est super omnia deus benedictus in saecula* (Rom ix 5), uocantem et dicentem: *ego sum uia et ueritas et uita* (Jo xiv 6), et cibum, cui capiendo inualidus eram, miscentem carni, quoniam *uerbum caro factum est* (Jo i 14), ut infantiae nostrae lactesceret sapientia tua, per quam creasti omnia”; cf., ainda, GIBB/MONTGOMERY. In: AUGUSTINE. *The Confessions of Augustine*, 1927/1980, p. 192, nota 19.

se afastavam da sua boca, mas só com o som e o ruído da língua; de resto, o seu coração estava vazio da verdade. E diziam: ‘verdade, verdade’, e muito me falavam dela, e não estava em nenhum lado dentro deles, mas diziam mentiras não somente sobre ti, que és verdadeiramente a verdade, mas também sobre os elementos deste mundo, tua criatura; eu devia ter passado adiante dos filósofos, mesmo dos que diziam a verdade sobre esses elementos, por causa do teu amor, meu Pai, sumamente bom, beleza de tudo o que é belo, ó verdade, verdade, quão intimamente a medula da minha alma suspirava por ti, quando eles te repercutiam em mim, com frequência e por múltiplos modos, só com a voz ou com muitos e enormes livros. E eram estas as bandejas em que me serviam, ao invés de ti, a mim que tinha fome de ti, o sol e a lua, obra tuas, belas, mas no entanto obras tuas, não tu, nem sequer as primeiras. Com efeito, as tuas obras espirituais são anteriores a estas, corpóreas, embora luminosas e do firmamento. Mas eu tinha fome e sede, não daquelas obras, mas de ti mesma, de ti, ó verdade, *em que não há mudança, nem sombra de movimento*. E serviam-me ainda, naquelas bandejas, fantasias esplêndidas, com as quais já era melhor amar este sol, real, pelo menos para estes olhos, do que aquelas coisas falsas para o espírito enganado pelos olhos. E, todavia, porque julgava seres tu, comia, não avidamente por certo, porque nem tinha na minha boca o sabor de ti, como tu és, tampouco eras tu aquelas frívolas invenções, nem me alimentava delas, mas exauria-me cada vez mais. Nos sonhos, a comida é muito parecida com os alimentos de quem está acordado, mas dela não se alimenta quem está a dormir: porque está a dormir. Mas estas coisas de modo algum eram semelhantes a ti, como agora me disseste, porque eram fantasmas corporais, corpos falsos; mais reais que eles são estes corpos verdadeiros que vemos com a visão carnal, sejam eles celestes ou terrestres: com os animais e as aves vemos estes corpos e são mais reais do que quando os imaginamos. E, mais uma vez, com mais certeza os imaginamos do que quando a partir deles supomos outros maiores e infinitos que absolutamente não existem. Em que espécie de frivolidades me apascentava eu nesse tempo, e não me alimentava. Mas tu, meu amor, em quem desfaleço, para ser forte, tu nem és esses corpos que vemos, embora estejam no firmamento, nem aqueles que aí não vemos, porque tu os criaste e não os tens entre as tuas mais sublimes criaturas. Portanto, quão longe estás daquelas minhas fantasias, das fantasias corporais, que de modo algum existem. Do que estes, são mais reais as fantasias daqueles corpos que existem, e do que estas fantasias, são mais

reais os corpos apesar de não serem tu. Mas também não és a alma, que é a vida dos corpos, por isso, melhor é a vida dos corpos e mais real que os corpos, mas tu és a vida das almas a vida das vidas, vives e não mudas, vida da minha alma²¹².

Os nomes que não param de sair dos lábios dos maniqueus são somente som, estrépito da língua, inanição da alma. Consolações não da misericórdia divina, nem do parácleto e nem sequer do leite humano, pois no maniqueísmo as coisas têm valor em si mesmas e por si mesmas, o que difere fundamentalmente da filosofia de Agostinho. É preciso crescer, que significa progredir, e não tornar-se menor. O segredo é procurar com avidez o seio materno como meio necessário para o desenvolvimento. Estar cômico de ter nascido, de ser criança frágil e com o mínimo de ser, é buscar com ardente desejo a comida que está ao alcance dos sentidos e além do sensível. Por isso mesmo, usando mais uma vez linguagem específica, Agostinho esclarece que a mãe é a igreja, os testamentos que formam as

²¹² cf. III vi 10: "itaque incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli (cf. 1 *Tim* iii 7; 2 *Tim* ii 26) et uiscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et domini iesu christi et paracleti consolatoris nostri spiritus sancti (cf. *Jo* xiv 16). haec nomina non recedebant de ore eorum (cf. *Jos* i 8), sed tenuis sono et strepitu linguae; ceterum cor inane ueri. et dicebant: "ueritas et ueritas", et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui uere ueritas es (cf. *Jo* xiv 6), sed etiam de istis elementis huius mundi (cf. *Col* ii 8), creatura tua, de quibus etiam uera dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo, mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. o ueritas, ueritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter uoce sola et libris multis et ingentibus! et illa erant fercula, in quibus mihi esurienti te inferebantur pro te sol et luna, pulchra opera tua, sed tamen opera tua, non tu, nec ipsa prima. priora enim spiritalia opera tua quam ista corporea quamuis lucida et caelestia. at ego nec priora illa, sed te ipsam, te, ueritas, in qua *non est commutatio nec momenti obumbratio* (*Tg* i 17), esuriebam et sitiēbam (cf. *Mt* v 6; 1 *Cor* iv 11). et apponebantur adhuc mihi in illis ferculis phantasmata splendida, quibus iam melius erat amare istum solem saltem istis oculis uerum quam illa falsa animo decepto per oculos. et tamen, quia te putabam, manducabam, non auide quidem, quia nec sapiebas in ore meo sicuti es (neque enim tu eras illa figmenta inania) nec nutriebar eis, sed exhauriebar magis. cibus in somnis simillimus est cibus uigilantium, quo tamen dormientes non aluntur: dormiunt enim. at illa nec similia erant ullo modo tibi, sicut nunc mihi locuta es, quia illa erant corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt uera corpora ista, quae uidemus uisu carneo, siue caelestia siue terrestria; cum pecudibus et uolatilibus uidemus haec, et certiora sunt, quam cum imaginamur ea. et rursus certius imaginamur ea quam ex eis suspicamur alia grandiora et infinita, quae omnino nulla sunt. qualibus ego tunc pascebar inanibus et non pascebar. at tu, amor meus, in quem deficio (cf. *Sl* cxviii 81), ut fortis sim (cf. 2 *Cor* xii 10), nec ista corpora es, quae uidemus quamquam in caelo, nec ea, quae non uidemus ibi, quia tu ista condidisti nec in summis tuis conditionibus habes. quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt! quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis certiora corpora, quae tamen non es. sed nec anima es, quae ita est corporum (ideo melior uita corporum certiorque quam corpora) sed tu uita es animarum, uita uitarum, uiuens te ipsa et non mutaris (cf. *Mal* iii 6), uita animae meae (cf. *Prov* iii 22)".

Escrituras, ou seja, o Antigo Testamento e o Novo Testamento, são os seios, através do que se alcança o leite dos mistérios que vem no tempo para a salvação eterna. Novamente, o mundo sensível é tocado pelo mundo inteligível com o selo de autenticidade. Assim, cada um bem nutrido e corroborado alimenta-se do alimento do qual está escrito: *No princípio era o verbo e o verbo estava com Deus e Deus era o verbo*. O Cristo se humilha e, como verbo de Deus desce à soberba humana, sendo exaltado pelo Pai como igual ao Pai: verdadeira bebida e comida, ou seja, leite e alimento para o homem por inteiro. É preciso se nutrir com o leite e se saciar com o pão. E, uma vez que o nome que nomeia não desvenda o mistério do que nomeia, tocar o Cristo espiritualmente com o coração significa acatá-lo como sendo o mesmo que o Pai, isto é, ao mesmo tempo e de igual modo, o que se torna pequeno para alcançar os pequenos com a eficácia da comida e da bebida que tanto sacia o corpo quanto à alma²¹³. São bens oriundos do Deus doador de todos os bens ao que, naquele tempo, nada mais sabia senão mamar e se regalar, além de chorar com o que lhe causava transtornos ao corpo, pois a alma infantil, tão logo a idade corporal o permite, concentra de tal maneira sua atenção, que só aborrece ou ama com suma veemência o que ofende ou deleita sua carne²¹⁴. Só depois começa também a rir, primeiro enquanto dorme e em seguida quando está desperto: “Mais tarde, comecei também a rir, primeiro enquanto dormia e a seguir quando estava acordado”²¹⁵. Volta o tema do riso, só que agora como pequena coisa que, pela sua aparente irrelevância, pode passar sem ser percebida. Mesmo que não tenha sido este o propósito do narrador, pois apesar das trevas do esquecimento resolve incluir o detalhe quase

²¹³ Cf. *ioep* iii 1: “ergo si uult, crescit: si uult, decrescit. quid est crescere? proficere. quid est decrescere? deficere. quisquis nouit natum se esse, audiat quia puer est et infans; auide inhiet uberibus matris, et cito crescit. est autem mater ecclesia; et ubera eius duo testamenta scripturarum diuinarum. hinc sugatur lac omnium sacramentorum temporaliter pro aeterna salute nostra gestorum, ut nutritus atque roboratus perueniat ad manducandum cibum, quod est: *in principio erat uerbum, et uerbum erat apud deum, et deus erat uerbum* (*Jo* i 1). lac nostrum christus humilis est; cibus noster, idem ipse christus aequalis patri. lacte te nutrit, ut pane pascat: nam corde contingere iesum spiritaliter, hoc est cognoscere quia aequalis est patri”.

²¹⁴ Cf. *tri* XIV v 7: “ita et in alios corporis sensus, quantum sinit illa aetas, intentione se quasi coarctant animae paruulorum, ut quidquid per carnem offendit aut allicit, hoc solum abhorreant uehementer aut appetant”.

²¹⁵ cf *I* vi 7: “post et ridere coepi, dormiens primo, deinde uigilans”.

imperceptível. E que relevância filosófica tem essa pequena coisa que é o riso do lactente, esse ser com mínimo de ser?

2.3 Rir²¹⁶: ordem racional dos bens da alma

A concisa palavra de Agostinho sobre a primeira expressão do riso humano pode ser igualmente enquadrada na ordem dos bens, entretanto, mais numa ordem racional do que propriamente numa ordem natural, como no caso da capacidade de mamar. Nesse acesso às *Confissões* pela infância, no começo está o choro, no meio a capacidade de mamar e no final o riso. Três coisas extremamente pequenas e aparentemente insignificantes, não fora o matiz filosófico que lhes dá o próprio Agostinho. Pelo riso, a criança é inserida numa discussão que, muito mais ampla, já deu ênfase ao riso humano e ao próprio riso divino, cada um dentro do seu aspecto específico e tudo no momento dos débeis passos de entrada na parte narrativa da obra. Para sustentar a fraqueza dos passos a presença não do poder da racionalidade humana, mas muito mais que isso, da misericórdia divina que garante a continuidade do ousado projeto. Se a racionalidade humana tem algum valor, esse valor não está nela mesma pois, como ocorre com os demais bens, sua relevância está muito além dela. Dizendo com outras palavras, a importância está sempre vinculada à participação no sumo bem. Quer dizer, valorização por participação, pois nenhum bem é bem sem o sumo bem. O homem animal racional é também o homem animal racional mortal:

O próprio homem foi definido pelos antigos sábios como *o homem é animal racional mortal*. Sendo racional, difere dos animais irracionais. Sendo mortal, difere de Deus. Mais daí não decorre que eu seja melhor do que a andorinha ou do que a abelha (de fato, uma constrói os ninhos artisticamente e a outra os favos) mas sou melhor que elas porque sou um animal racional²¹⁷.

²¹⁶ Cf. *cf* I vi 8: “Depois, comecei também a rir, primeiro enquanto dormia, e a seguir quando estava acordado – post et ridere coepi, dormiens primo, deinde uigilans”

²¹⁷ *ord* II xi 31: “ipse homo a ueteribus sapientibus ita definitus est: homo est animal rationale mortale. uno

Ressaltar o valor da primeira premissa é ressaltar, de igual modo, a validade da segunda. É preciso ter em mente a ordem que estipula tal gradação. Uma coisa é o homem animal racional, outra coisa é o homem animal racional mortal. Em ambos os aspectos, entra a gradação que estipula que o primeiro é melhor que o segundo, pois neste entra o elemento que o torna posterior e inferior ao primeiro, que é o ser mortal²¹⁸. O que quer dizer que o homem é mortal não porque é animal racional. Isso leva à conclusão que o homem racional não teria necessariamente de ser também mortal. Sendo assim, o riso ao qual se refere Agostinho não é apenas o riso do homem animal racional, mas do homem animal racional mortal. E, seguindo o raciocínio da lógica dos contrários, pode ser ao mesmo tempo tanto uma vida mortal quanto uma morte vital²¹⁹. O que indica que é bom ser homem animal racional, mas não é bom ser homem animal racional mortal. De igual modo, é bom ser criança, pois Deus é criança, mas não é bom ser criança animal racional mortal, pois Deus não é criança por ser animal racional mortal, mas porque jamais mente²²⁰ e também, é claro, porque é o único que sempre vive e no qual nada morre²²¹, mesmo diante do que morreu e ainda vive²²². Por isso, como antídoto a essa radical insuficiência²²³, o que a ordem de Deus quer mostrar é quão bom é o animal racional que pode não pecar, mesmo que seja melhor o que não pode pecar; e, de igual modo, grande bem foi a imortalidade concedida ao primeiro homem, na qual podia o homem não morrer, mesmo que menor que a futura imortalidade, na qual não poderá morrer.

uerbo a bestiis, quod rationale, alio a diuinis separatur, quod mortale dicitur. sed non inde sum melior hirundine aut apicula (nam illa nidos adfabre struit et illa fauos) sed his melior, quia rationale animal sum”.

²¹⁸ O homem se fez mortal depois do pecado, cf. *gnma* I xiii 19: “[...] quia mortales post peccatum facti sumus”.

²¹⁹ Cf. *cf* I vi 7: “[...] uitam mortalem an mortem uitalem?”

²²⁰ Cf. *cred* xviii 36: “[...] deus [...] numquam mentitur”.

²²¹ Cf. *cf* I vi 9: “tu autem, domine, qui et semper uiuis et nihil moritur in te”.

²²² Cf. *cf* I vi 9: “et ecce infantia mea olim mortua est et ego uiuo”.

²²³ Cf. *ench* xxviii 105: “sed ordo praetermittendus non fuit, in quo deus uoluit ostendere quam bonum sit animal rationale quod etiam non peccare possit, quamuis sit melius quod peccare non possit; sicut minor fuit immortalitas, sed tamen fuit, in qua posset etiam non mori, quamuis maior futura sit in qua non possit mori”.

O que Agostinho parece mostrar quase ostensivamente aqui é que o riso, primeiro enquanto dorme e depois acordado, não ocorre de maneira isolada, mas faz parte do conjunto, com dois outros elementos: chorar e mamar. Diferentes entre si, são parte do homem que, por ser homem, é racional e igualmente mortal. Comparada com Deus²²⁴, único verdadeiramente imortal, até mesmo a alma é mortal, apesar de jamais deixar de viver, mesmo miseravelmente. O que ocorre, então, é que ao se referir ao riso infantil ele o faz com propósito. De acordo com a sabedoria antiga, o homem é o único animal que ri²²⁵. E, para Gibb/Montgomery²²⁶, o texto atrai pela precisa observação feita por Agostinho, apesar de Aristóteles (384-322 a. C.) já se referir ao choro e riso da criança. Aqui, entretanto, tudo é captado em primeira mão, através das indicações de *nescientes* que revelam com maior rigor do que a aptidão de *scientes*²²⁷, ou seja, dos que sem saber ensinam mais a alguém privado do saber de tal conhecimento, uma vez que está mergulhado nas trevas do esquecimento, que o saber dos detentores do saber. Por isso, já não seria estranho ouvir de alguém que não sabe se sabe, ou que o que sabe é que nada sabe. O estranho seria ouvir o contrário.

Estas três pequenas coisas das quais Agostinho se apropria, o riso, o não saber da criança sem saber²²⁸ e as trevas que o invadem já na fase do uso da *cogitatio*, fazem parte de

²²⁴ A alma é imortal, segundo certo modo de vida, o que de nenhuma maneira pode perder, mas é igualmente mortal, pois a verdadeira imortalidade pertence a Deus; a verdadeira vida da alma é a *beata uita* que lhe é concedida pela graça de Deus e sem a qual ela é miserável, cf. *gnl* VII xxviii 43: “et quod sit immortalis secundum quemdam uitae modum, quem nullo modo potest amittere; secundum quamdam uero mutabilitatem, qua potest uel deterior uel melior fieri, non immerito etiam mortalis possit intellegi; quoniam ueram immortalitatem solus ille habet, de quo proprie dictum est: *qui solus habet immortalitatem*”(1 *Tim* vi 16); *tri* XIV iv 6: “[...] habet quippe et anima mortem suam, cum uita beata caret, quae uera animae uita dicenda est; sed immortalis ideo nuncupatur, quoniam qualicumque uita, etiam cum miserrima est, numquam desinit uiuere”.

²²⁵ Cf. STARNES, Colin. *Augustine's Conversion: a guide to the argument of Confessions* I-IX. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1990. 303 p. ISBN 0-88920-991-X. p. 3 e p. 25, nota 14.

²²⁶ Cf. GIBB/MONTGOMERY. In: AUGUSTINE. *The Confessions of Augustine*, 1927/1980, p. 8, nota 14, que observa: “Aristotle *Hist. Animalium* VII 10 speaks of infants as smiling (and weeping) first in sleep”.

²²⁷ Cf. *cf* I vi 8: “[...] as crianças me revelaram sem saber mais que o saber dos que me nutriram – magis mihi ipsi indicauerunt nescientes quam scientes nutritores mei”.

²²⁸ Quando Agostinho fala sobre a alma da criança e a *cogitatio*, no *de trinitate* XIV v 7, diz que não é estranho que não pense, pois nem é de se esperar e nem se deve dela cobrar, uma vez que ainda não compreende os signos de uma advertência, procedida com o recurso da palavra que tem o primado entre todos os signos, palavra que a criança ignora, como ignora muitas outras coisas, pois uma coisa é não conhecer-se, outra coisa não pensar-se: “sua uero interiora non cogitent, nec possint admoneri ut hoc faciant; quia nondum admonentis signa

um mesmo conteúdo que evocam a infância no aspecto da graciosidade de uma vida que, pela ordem dos bens, é ornada de beleza corporal dada por Deus. O corpo, dotado de sentidos e também articulado de membros, mantém o conjunto uno através dos impulsos vitais ou instintos animais. O riso é, portanto, o primeiro progresso na direção da forma humana, com seus instintos de ser vivo²²⁹.

O riso é o oposto do choro, o que não quer dizer que não seja também prenúncio de dores e sofrimentos da alma. Primeiro, porém, o pranto, depois o riso. A não ser no caso de Zoroastro (c. 628-551 a.C.), fundador do dualismo religioso sobre o qual se apoia a doutrina maniqueísta, que teria sido o único a rir ao nascer e cujo riso foi tão monstruoso que não lhe augurou nenhum bem, diz Agostinho numa verdadeira ironia platônica e se referindo a Plínio (23-79) em sua *História Natural*²³⁰. Anomalia inexistente no corpo adornado pelo riso ao qual se refere o autor das *Confissões*, que não sabe se a preocupação de Deus ao criar o corpo foi mais com sua beleza ou com sua utilidade, pois

embora morra como o dos animais irracionais e seja menos vigoroso que o de muitos deles, quanta bondade e quanta misericórdia de Deus não brilha em cada uma de suas partes. Não estão os órgãos dos sentidos e os demais membros tão bem dispostos e tão bem ordenados em sua beleza, forma e modo, que indicam às claras haverem sido feitos para o serviço de alma racional? Vemos curvados para a terra os animais irracionais. O homem não foi criado assim. A forma de seu corpo, ereto e erguido para o céu, adverte-o de que deve desejar apenas as coisas do alto. Ademais, não mostra bastante, porventura, a que alma deve servir tal corpo a maravilhosa agilidade dada à língua e às mãos, para falar, para escrever e para executar tantas obras de

nouerunt, ubi praecipuum locum uerba obtinent, quae sicut alia prorsus nesciunt. quod autem aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare, iam in eodem uolumine ostendimus”.

²²⁹ Cf. *cf* I vii 12: “tu itaque, domine deus meus, qui dedisti uitam infanti et corpus, quod ita, ut uidemus, instruxisti sensibus, conpegisti membris, figura decorasti proque eius uniuersitate atque incolumitate omnes conatus animantis insinuasti”.

²³⁰ Cf. *ci* XXI xiv: “solum, quando natus est, ferunt risisse zoroastrem (cf. Plínio [23-79], *Nat. Hist.*, 7, 15), nec ei boni aliquid monstrosus risus ille portendit”.

arte? Embora o homem não tivesse necessidade de ação, é tão perfeita a harmonia de suas partes e tão formosas suas proporções, que é difícil dizer se, ao criá-lo, Deus teve em conta mais a utilidade que a beleza. Certo é que no corpo não encontramos nada útil que não seja ao mesmo tempo belo²³¹.

Além da utilidade e da beleza, o riso é uma das coisas que cativam e deleitam a alma nos doces exercícios da amizade. A dor no íntimo de Agostinho pela morte do amigo inominado só cedeu quando aos poucos o deleite do riso apareceu²³². As novas amizades em Cartago o encantam nas conversas, nos risos, na benevolência uns com os outros, na leitura de bons livros, ao falar bobagens e também coisas sérias, ao discordarem sem rancor, como a pessoa discorda consigo mesma, em condimentar infindas concórdias a partir de raríssimas e amigáveis discórdias, no ensino e aprendizado de coisas uns com os outros, na melancolia e saudade dos ausentes e na alegre recepção aos que chegando estavam presentes, na expressão de signos nascidos do coração de quem ama e de quem retribui o amor e o manifesta através do semblante, da voz, dos olhos e de outros gratíssimos movimentos corporais, que com esses pedacinhos de coisas fundem as almas e de muitos que eram se faziam um só.

²³¹ *ci* XXII xxiv 4: “iam uero in ipso corpore, quamuis nobis sit cum beluis mortalitate commune multisque earum reperiatur infirmius, quanta dei bonitas, quanta prouidentia tanti creatoris apparet! nonne ita sunt in eo loca sensuum et cetera membra disposita speciesque ipsa ac figura et statura totius corporis ita modificata, ut ad ministerium animae rationalis se indicet factum? non enim ut animalia rationis expertia prona esse uidemus in terram, ita creatus est homo; sed erecta in caelum corporis forma admonet eum quae sursum sunt sapere (cf. *Col* iii 1ss). porro mira mobilitas, quae linguae ac manibus attributa est, ad loquendum et scribendum apta atque conueniens et ad opera artium plurimarum officiorumque complenda, nonne satis ostendit, quali animae ut seruiet tale sit corpus adiunctum? quamquam et detractis necessitatibus operandi ita omnium partium congruentia numerosa sit et pulchra sibi parilitate respondeat, ut nescias utrum in eo condendo maior sit utilitatis habita ratio quam decoris. certe enim nihil uidemus creatum in corpore utilitatis causa, quod non habeat etiam decoris locum”.

²³² Cf. *cf* IV viii 13: “[...] paulatim resarciebant me pristinis generibus delectationum, quibus cedebat dolor meus ille; [...] nam unde me facillime et in intima dolor ille penetrauerat; [...] alia erant, quae in eis amplius capiebant animum, colloqui et corridere et uicissim beneuole obsequi, simul legere libros dulciloquos, simul nugari et simul honestari, dissentire interdum sine odio tamquam ipse homo secum atque ipsa rarissima dissensione condire consensiones plurimas, docere aliquid inuicem aut discere ab inuicem, desiderare absentes cum molestia, suscipere uenientes cum laetitia; his atque huiusmodi signis a corde amantium et redamantium procedentibus per os, per linguam, per oculos et mille motus gratissimos quasi fomitibus conflare animos et ex pluribus unum facere”.

Ao mesmo tempo, se a pequena coisa que é o riso da criança é alguma coisa ou até mais que isso, se a pequena coisa que é o homem é alguma coisa, é apenas por conta da única grande coisa que é ter sido feito à imagem e semelhança de Deus²³³. O que não quer dizer, por igual razão, que o corpo, por exemplo, seja uma pequena coisa por ser corpo, por ser matéria, pois, conforme já foi visto, o corpo não é apenas ornamento do homem ou adjutório exterior, mas faz parte da própria natureza humana²³⁴. Entretanto, o que embeleza, ornamenta, também se torna feio, não feio como o Cristo se tornou por causa da feiúra da alma humana. Feiúra que é captada e exposta pela eficiência de um meio infalível, pois a Escritura tanto alimenta como leite, quanto reflete como espelho. Ao ser refletido nesse espelho, o riso mostra sua fealdade, que está escondida por trás de sua natural beleza. Quando o acesso à infância pela confissão, no próximo capítulo, revelar que o começo da confissão é também o começo desse embelezamento da alma, pois se começa a confessar quando a feiúra da alma já não apraz, a certeza será a de que o Cristo se fez feio para fazer formosa àquela que era feia, pois, antes da confissão, a alma se olhou no espelho da Escritura e detectou sua feiúra. Por isso a confissão ao que a formou para que a reforme²³⁵. Sendo assim, o riso que é adorno e beleza do corpo e também deleite da alma, conduz agora à porta de entrada da confissão através da infância, por conta de sua extraordinária característica de dissonância na gradação da ordem dos bens.

Como existe o riso que cativa o espírito nos deleites da amizade, existe aquele que é pura incredulidade diante de prenúncios da divina providência, como no caso de Sara, e existe também o que é delito que corrompe e perverte a natureza criada e ordenada por Deus,

²³³ Cf. *do* I xxii 20: “magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem dei (cf. *Gen* i 26-27), non in quantum mortali corpore includitur, sed in quantum bestias rationalis animae honore praecedit”.

²³⁴ Cf. *ci* I xiii: “haec enim non ad ornamentum uel adiutorium, quod adhibetur extrinsecus, sed ad ipsam naturam hominis pertinent”.

²³⁵ Cf. *ps* ciii I S. 4-6.

como esclarece Agostinho²³⁶, que é o caso dos que criticam e zombam de quem quer que seja e que estabelece os pontos essenciais da iniquidade, como base da irracionalidade do homem animal racional mortal que prefere amar o seu próprio bem, do que a Deus, bem de todos. Rir do outro, na verdade, é rir de si e não ter consciência do que faz.

Por isso mesmo os maniqueus riem do próprio Agostinho ao confessar as torpezas em louvor a Deus. Essa atitude do riso arrogante que ainda não foi prostrado e esmagado de maneira salutar por Deus que, através da eloquência da Escritura e de maneira antropomórfica, também se ri da pretensão de *altitudo* dos soberbos, e ao mesmo tempo não abandona ao frágil na sua debilidade, mas o acompanha lentamente com passos de mãe, e ainda causa admiração aos que examinam sua profundidade, serve de alimento aos entendidos com a verdade e nutre de maneira afável aos pequeninos:

Mas se alguém não pode compreender (o que até aqui foi dito), deixe estas coisas para que as contemplem outros mais capazes, e tu segue avançando com a Escritura, que não te abandona em tua debilidade, e que com passo materno anda contigo mais lentamente, a qual assim fala para rir da inchação dos soberbos, atemorizar aos observadores com sua profundidade, alimentar aos doutos com a verdade e nutrir aos pequenos com sua afabilidade²³⁷.

Ocorre que aquele pequeno que primeiro ri enquanto dorme e depois acordado, como pura delícia da alma e ornamento do corpo, quando cai na armadilha dos maniqueus também ri e escarnece dos profetas do Antigo Testamento²³⁸. Atitude que atesta outro tipo de

²³⁶ Cf. *cf* III viii 16: “[...] siue corrumpendo ac peruertendo naturam suam, quam tu fecisti et ordinasti. [...] aut inrisores aut inclusores quorumlibet. [...] haec sunt capita iniquitatis. [...] amplius amando proprium nostrum quam te, omnium bonum”.

²³⁷ *gnl* V iii 6: “si nondum possis, haec relinquo conspicienda ualentibus: tu autem cum scriptura non deserente infirmitatem tuam, et materno incesso tecum tardius ambulante proficias; quae sic loquitur, ut altitudine superbos irrideat, profunditate attentos terreat, ueritate magnos pascit, affabilitate paruulos nutriet”; cf., ainda, *cf* IV i 1: “irrideant me arrogantes et nondum salubriter prostrati et elisi a te, deus meus, ego tamen confitear tibi dedecora mea *in laude tua*” (*SI* cv 47).

²³⁸ Cf. *cf* III x 18.

treva: total ignorância da ordem do plano providencial de Deus. O resultado é o riso que nem assim pode ser considerado, pois nem isso é, mas é acima de tudo que se possa nomear já que é impossível dele dizer alguma coisa: Deus ri da insensatez daquele que assim ri, se é que é isso mesmo, pois na verdade enfeia o que é fundamentalmente belo, adorno do corpo e deleite da alma e que tem tudo a ver com o homem animal racional mortal e, sobretudo, pecador. É nessa miserável ausência de luz que inverte a ordem, como alguém que está privado de visão, e pouco a pouco é levado a coisas sem sentido apregoadas pela doutrina maniqueísta, essas sim dignas de zombaria, pois não passam de futilidades de suas infantilidades. Quanto ao riso de Deus, não tem a conotação de ridicularizar, mas apenas de mostrar a insuficiência humana ao desejar coisas fúteis como se fossem verdadeiros bens. Assim age Agostinho²³⁹ ao aspirar honras, riqueza e matrimônio, desejos amargos que trazem dissabores à alma, diante dos quais o riso divino é uma evidência de que Deus não permite que ele encontre conforto em qualquer bem que não seja ele mesmo, isto é, Deus o quer tanto mais quanto menos permite que ele experimente consolo em coisas que não são o próprio Deus. Que riam dele, portanto, os que se imaginam fortes e poderosos, pois aos pequenos, pobres e fracos o que convém é confessar²⁴⁰, como recurso para se aproximar da fonte de leite e se alimentar, a fim de não chorar com dissabores que importunam à alma, mas rir e alegrar-se com os deleites próprios do espírito.

²³⁹ Cf. *cf* VI vi 9: “inhiabam honoribus, lucris, coniugio, et tu irridebas (cf. *Sl* ii 4; xxxvi 13; *Sab* iv 18). patiebar in eis cupiditatibus amarissimas difficultates te propitio tanto magis, quanto minus sinebas mihi dulcescere quod non eras tu”.

²⁴⁰ Cf. *cf* IV i 1: “sed inrideant nos fortes et potentes, nos autem infirmi et inopes confiteamur tibi”.

CAPÍTULO III

3 ACESSO À INFÂNCIA PELA CONFISSÃO

O acesso às *Confissões* pela infância possibilita o acesso à infância pela confissão.

A dúvida e relutância inicial, diante do Deus inefável e da infância imemorável, e a teimosia em dar mais um passo como incentiva o exercício gramatical do *sed tamen*, mas, sobretudo, a garantia da misericórdia da parte de Deus, marca o livro do começo ao fim. E toda a narrativa está na dependência dos dois momentos limitados pela expressividade do pequeno enunciado.

A atitude de cautela de Agostinho, no entanto, é firme do primeiro ao último parágrafo, como se estivesse sempre alerta pela força das duas pequenas e quase obscuras expressões. A primeira, *mas*, *sed*, como conjunção adversativa, já indica obstáculo, e até mesmo estorvo, duplicado pela locução adverbial que se segue, *ainda que*, *tamen*, que funciona igualmente como locução prepositiva, *apesar de*. É como se quisesse indicar sua posição desfavorável diante de Deus, qual seja, a de falar a Deus e de falar de si, já que a proposta central do texto como um todo é a confissão. Além disso, um certo mal-estar pela consciência do abismo insondável e, por isso mesmo, intransponível, que o separa de Deus.

Pelo que deixa claro ao revisar parcialmente seus escritos, cerca de trinta anos depois, o propósito de Agostinho ao escrever os livros que compõem a obra²⁴¹ é este: os treze livros de *suas* confissões louvam ao Deus justo e bom pelos *seus* males e pelos *seus* bens e, por outro lado, neles excita o coração e a afeição humana a fim de que se voltem para Deus. Ao expressar que a confissão louva, isso quer dizer uma e mesma coisa, pois confessar é

²⁴¹ Cf. *re* II vi 1: “*confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum*”.

louvar e louvar é confessar. E mais ainda: louvar é amar e confessar as misericórdias de Deus é louvar²⁴². Sendo assim, o compromisso é louvar para amar e confessar para louvar.

O linguajar do jogo de palavras tem seus encantos, é significativo, mas não evita a incômoda e até perigosa posição assumida por Agostinho, pois a confissão funciona também como armadilha de ostentação ao que pretende confessar e louvar. Mais um óbice, pois “falar sobre si mesmo ou escrever sobre si mesmo é uma arte delicada e difícil que demanda uma certa fineza psicológica para não cair no exibicionismo”²⁴³. O que é muito pouco comparado à ousadia da atitude de soberba da criatura diante do Criador, em querer revelar alguma coisa àquele que já tem conhecimento de todas as coisas. Ou, então, em tentar ludibriar com o louvor àquele que não necessita de nenhum bem humano, pois dele é que vem todos os bens, a partir dele mesmo como sumo bem, o ser e a plenitude da alma, que nem são o que ele é, nem lhe fazem falta, nem deles necessita, mas fazem falta à alma, pois deles ela necessita²⁴⁴. Se for assim, então, a expressão de louvor da página inaugural seria pretenciosa atitude de soberba do homem, que além de *aliqua portio* da criação, é mortal, pecador e orgulhoso, razões suficientes para demonstrar sua insuficiência ao tentar suplantar o abismo para se aproximar de Deus²⁴⁵.

²⁴² Cf. *cf* V i 1: “sed te laudet anima mea (*Sl* cxviii 175; cxlv 2), ut amet te, et confiteatur tibi miserationes tuas (cf. *Sl* cvi 8, 15, 21, 31; *ps* cvi 4), ut laudet te”.

²⁴³ Cf. DOUCET, Dominique. L’Ars Memoriae dans les *Confessions*. *Révue des Études Augustiniennes* XXXIII (1987) 49-69, p. 49: “Parler de soi-même ou écrire sur soi-même est un art délicat et difficile qui demande une finesse psychologique certaine pour ne pas tomber dans l’exhibitionnisme”.

²⁴⁴ Cf. *cf* XIII ii 2: “ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua substitit, ut bonum, quod tibi nihil prodesset nec de te aequale tibi esset, tamen quia ex te fieri potuit, non deesset”.

²⁴⁵ Cf. *cf* I i 1: “et laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui (cf. 2 *Cor* iv 10) et testimonium, quia *superbis resistis* (*Tg* iv 6; 1 *Pdr* v 5); et tamen laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae”.

3.1 Confissão de misericórdia pelos primórdios da vida e infância: *Confissões* I xx 31

Diante de um impasse desses, a única coisa a fazer é partir da primeira confissão, que bem poderia ser a confissão do perfeito louvor oriundo da boca dos lactentes, ou então a confissão frontispício das *Confissões*. Partir da primeira confissão, entretanto, quer dizer tudo isso, pois não existe diferença entre uma coisa e outra.

Ter acesso à infância pela confissão é seguir os passos de Agostinho ao dar relevância às coisas pequenas, pois narrar sobre si mesmo e sobre algo tão ínfimo quanto a infância, significa ter consciência do ridículo que isso possa comportar. Recorrente no conteúdo integral do livro, e também da obra²⁴⁶, a temática das pequenas coisas faz parte tanto da pequenez da infância, quanto do próprio homem. Quer através do recurso da palavra sem recursos suficientes para falar do inefável, quer da escuridão do esquecimento, ou da gradação descensional do homem pequena parcela da criação.

O homem animal racional arrasta agora consigo mais que o peso da mortalidade. Partir de onde Agostinho parte é ter cautela diante da tênue linha que separa a soberba da humildade. Ou seja, delimitar espaço entre o realmente pequeno, o humilde, e o que aparenta ser grande, o soberbo. A estratégia parte do verdadeiramente grande para pelo menos validar

²⁴⁶ Agostinho fala, nas *Confissões*, de uma coisa ao mesmo tempo pequena e grande que é o homem e das pequenas grandes coisas que fazem parte do homem como, por exemplo, a memória: a procura de Deus nas criaturas, isto é, fora de si, levou-o ao homem interior e à memória com sua força, imensamente grande e santuário sem limites: “magna ista uis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrare amplum et infinitum [...]”, cf. *cf* X viii 15; com admiração e estupefação, “admiratio, stupor”, diante da grandeza não espacial da alma imortal e infinita, mas não imortal e infinita como Deus, Agostinho questiona a razão de os homens se dirigirem para fora de si, na direção das coisas finitas e aparentemente grandes, como a imensidão do universo, as alturas dos montes, as ondas alterosas do mar, os cursos larguíssimos dos rios, a imensidão do oceano, as órbitas dos astros, “et eunt hominis mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum”, quando não prestam atenção a si e nem admiram a coisa imortal e infinita que são em sua alma; e mesmo que não se compare e nem se confunda com o Deus infinito, não deve ser esquecido pelo homem quando diante das coisas finitas; Agostinho dedica cerca de vinte e cinco parágrafos do livro dez para dissertar sobre o assunto: cf. *cf* X viii 12 – xxvi 37; muito tênue, portanto, a linha divisória entre o pequeno e o grande; ou, então, pensando pela lógica dos contrários, o que é pequeno é pequeno exatamente porque é grande a partir do grande e o que é grande é grande justamente porque é grande e se faz pequeno a partir do pequeno: a alma é grande, de fato, mas não por si mesma; Deus é grande, de fato e por si mesmo, e se faz pequeno por causa do homem, este ser com mínimo de ser que depende do ser com máximo de ser.

de alguma maneira o que é no máximo ínfimo. O recurso que utiliza é o mesmo da página de abertura das *Confissões*, ou seja, falar a partir da ótica da Escritura. E, diferentemente daquela página inicial, continuar não passando da Escritura à insignificância do homem *aliqua portio*, mas passando do conteúdo escriturístico à baixeza da infância, à pequenez de humildes mulheres e à relevância da autoridade do seu testemunho. Com estes elementos em mãos, tem acesso à infância pela confissão:

Eu te confesso, Senhor do céu e da terra, louvando-te pelo começo da minha vida e pela infância, dos quais não me lembro, mas permitiste ao homem fazer conjecturas sobre si próprio a partir dos outros e acreditar em muitas coisas acerca de si mesmo, confiando até no testemunho de simples mulheres²⁴⁷.

E onde Agostinho busca o reforço suficiente para seu insuficiente esforço em fazer da confissão algo que não seja apenas ostentação? O diminutivo pejorativo que utiliza ao se referir à autoridade do testemunho das humildes mulheres parece apontar na direção mais generalizada do contexto do texto bíblico. Ali, um dos pontos em discussão é um elogio feito pelo Cristo a João, o batista ou batizador. Indagando às gentes o que saíram a ver no deserto, se um homem vestido de finas roupas, que a *Vulgata* traduz como *suaves*²⁴⁸, o contrário de ásperas, mas, adverte, os que assim se vestem estão nos palácios dos reis; então, que saíram a ver, um profeta?, sim, responde, e mais que isso, pois entre os nascidos de mulher ninguém se levantou maior que João, e o menor no reino dos céus é maior que ele²⁴⁹.

²⁴⁷ cf I vi 10: “*confiteor tibi, domine caeli et terrae (Mt xi 25), laudem dicens tibi de primordiis et infantia mea, quae non memini; et dedisti ea homini ex aliis de se conicere et auctoritatibus etiam muliercularum multa de se credere*”.

²⁴⁸ Cf. Mt xi 8, em versão *Vulgata*: “*sed quid existis uidere hominem mollibus uestitum ecce qui mollibus uestiuntur in domibus regum sunt*”.

²⁴⁹ Cf. Mt xi 11, em versão *Vulgata*: “*amen dico uobis non surrexit inter natos mulierum maior iohanne baptista qui autem minor est in regno caelorum maior est illo*”.

O predador que se servia do deserto como templo para suas prédicas não era alguém com gestos melífluos, mas era grosseiro, rude e pequeno demais para ser levado em conta pelos homens. E como homem era o que de menor havia diante de Deus. E qual é sua missão? A maior de todas as funções jamais confiadas ao homem: ir adiante do Cristo e preparar caminho. E o passo da Escritura utilizado apenas parcialmente por Agostinho é este:

Naquele tempo, respondendo Jesus, disse: Eu te confesso a ti Pai, senhor do céu e da terra, que escondeste estas coisas aos sábios e experientes e as revelaste aos pequeninos²⁵⁰.

Esta estratégia utilizada por Agostinho para ter acesso à infância pela confissão a partir das coisas pequeninas, é recorrente a partir dos momentos iniciais de entrada na porção narrativa. Mas isso não antes de se colocar ele mesmo diante de Deus como *terra e cinza*, lançando mão, mais uma vez, de recurso do texto bíblico, quando Abraão se humilha diante de Deus pedindo clemência pelos impenitentes habitantes das duas cidades²⁵¹.

O recurso de todos o maior, entretanto, é o duplo apelo à misericórdia divina, a mesma que o recebe nos albores da vida com suas doces consolações²⁵². O que quer dizer que Agostinho bate à porta de Deus de mãos dadas com o próprio Deus. Aliás, é muito mais a figura do predador do deserto e do Cristo, pois Agostinho bate à porta tendo Deus à sua frente para abrir caminho. Ao utilizar a pequenez da infância ou a insignificância de humildes mulheres, sua pretensão jamais seria a de creditar o que quer que fosse aos ineficientes meios

²⁵⁰ Cf. Mt xi 25, em Versão Vulgata: “*in illo tempore respondens iesus dixit confiteor tibi pater domine caeli et terrae quia abscondisti haec a sapientibus et prudentibus et reuelasti ea paruulis*”.

²⁵¹ Cf. cf I vi 7: “Deixa, porém, que eu fale diante da tua misericórdia, eu que sou *terra e cinza*; deixa que eu fale, porque é à tua misericórdia que eu falo, e não ao homem pronto a rir de mim – sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me *terram et cinerem* (Gen xviii 27), sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor”.

²⁵² Cf. cf I vi 7: “Mas fui recebido pelas consolações da tua misericórdia, segundo ouvi do meu pai e da minha mãe segundo a carne, meu pai de quem me formaste e minha mãe em quem me formaste no tempo, pois eu de

humanos, mas tudo à suficiência do magno Deus, infinitamente louvável, de grande poder e incomensurável sabedoria²⁵³.

E quando, seguindo a recomendação contida no exercício gramatical do *sed tamen*, o passo avança até o parágrafo final do livro, o seu conteúdo mínimo é, igualmente, o máximo. Nele, Agostinho condensa tudo que vem antes e tudo que virá depois. É a porção virtual da obra, como se fora uma razão oculta e, por isso mesmo, de certa maneira invisível aos olhos, do mesmo modo que existe uma razão oculta de velhice no corpo do jovem ou de juventude no corpo do menino²⁵⁴. Ou, então, como se fora o universo dentro do homem, como na célebre passagem sobre a memória²⁵⁵.

Uma das surpresas do último parágrafo é que Agostinho termina o livro como o começa: com uma confissão. O que difere é que neste derradeiro passo ele utiliza um tipo de pensamento conclusivo. Sugere, de maneira direta e indireta, que ali já poderia ser posto um ponto final nas duas obras: na obra da sua vida e das *Confissões*. Este parágrafo funciona de modo paralelo à infância e vice-versa. A infância é epítome da vida e este parágrafo é epítome tanto do primeiro livro quanto da obra. E a base destas coisas é uma só: a confissão. O texto já poderia ser concluído, porque o que tinha a dizer já dissera nesta espécie de sinopse. E a vida, também: poderia morrer na infância, pois as cartas estavam todas sobre a mesa²⁵⁶. Agostinho resume tudo isso da seguinte maneira:

mim nada lembro – et susceperunt me consolationes *miserationum tuarum* (Sl xciv 19; li 3; lxix 17), sicut audiui a parentibus carnis meae, ex quo et in qua me formasti in tempore; non enim ego memini”.

²⁵³ Cf. cf I i 1: “*magnus es, domine, et laudabilis ualde; magnus uirtus tua et sapientiae tuae non est numerus*” (Sl xlvii 1; xcv 4; cxliv 3; cxlvi 5).

²⁵⁴ Cf. *gnl* VI xvi 27: “et utique occulta ratio est senectutis in corpore iuuenili, uel iuuentutis in corpore puerili: neque enim oculis cernitur”.

²⁵⁵ Cf. cf X viii 15.

²⁵⁶ O que não quer dizer postura de mero fatalismo; o que Agostinho parece pretender ao colocar a infância como epítome da vida em termos potenciais é determinar a relevância desse estágio aparentemente irrelevante: a infância já é completa em si mesma, mas não por si mesma, pois depende sempre da misericórdia de Deus.

Mas, ainda assim ou apesar de tudo (o que dissera antes), a ti, Senhor, criador sublime e bom acima de todas as coisas, a ti que governas o universo, *a ti, nosso Deus, te dou graças*, ainda que tivesses querido que eu fosse apenas criança. Porque mesmo então eu existia, vivia, e sentia, e cuidava da minha incolumidade, vestígio da secretíssima unidade da qual me vinha o ser, guardava com o sentido interior a integridade dos meus sentidos e, justamente nos meus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, deleitava-me com a verdade. Não queria ser enganado, tinha boa memória, instruía-me com a convivência, suavizava-me com a amizade, evitava a dor, a abjeção, a ignorância. Que havia em tal vivente que não fosse digno de admiração e louvor? Mas todas estas coisas são dádivas do meu Deus. Não fui eu que as dei a mim mesmo: não apenas são coisas boas, mas, além disso, todas estas coisas sou eu. É bom quem me fez, e ele próprio é o meu bem e diante dele exulto por todos os bens que me permitiram existir desde a infância. O meu pecado era procurar, não nele, mas nas suas criaturas, em mim e nos outros, prazeres, grandezas e verdades, e assim me precipitava na dor, na confusão e no erro. Graças te dou, minha doçura, minha glória, minha confiança, graças te dou, meu Deus, pelos teus dons; mas que tu os guardes para mim. Assim me guardarás, e crescerá e se aperfeiçoará o que me deste, para que eu seja contigo, porque também me deste o ser²⁵⁷.

O que ocorre de imediato diante do pequeno grande texto, que encerra o primeiro livro das *Confissões*, é uma pergunta: por que Agostinho abre esta última parte do livro com a segunda referência ao *sed tamen*? Seria alguma coisa aleatória? E que pode haver de aleatório em se tratando de Agostinho? Pode até parecer, mas não é, sobretudo pelo rigor retórico.

²⁵⁷ cf I xx 31: “sed tamen, domine, tibi excellentissimo, optimo conditori et rectori uniuersitatis, *deo nostro gratias* (2 Cor ii 14; viii 16; *Apc* vii 10), etiamsi me puerum tantum esse uoluisses. eram enim etiam tunc, uiuebam atque sentiebam meamque incolumitatem, uestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam, custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis paruis paruorumque rerum cogitationibus ueritate delectabar. falli nolebam, memoria uigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectiorem, ignorantiam. quid in tali animante non mirabile atque laudabile? at ista omnia dei mei dona sunt, non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego. bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum et illi exulto (cf. *Sl* ii 11) bonis omnibus, quibus etiam puer eram. hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius, me atque ceteris, uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores. gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, deus meus, gratias tibi de donis tuis; sed tu mihi ea serua. ita enim seruabis me, et augebuntur et perficientur quae dedisti mihi, et ero ipse tecum, quia et ut sim tu dedisti mihi”.

A partícula formada pelo duplo conectivo é também portadora de duplo sentido: indica a teimosia de Agostinho em avançar e recomenda cautela e retorno ao pensamento anterior. O passo a ser dado não está absolutamente desvinculado do passo anterior. Pelo contrário: uma coisa depende da outra. E olhar para trás aqui é deparar com a ambivalência de ambiências: a primeira ocorrência do uso dos conectivos, marca a transição do ato de louvor do prelúdio da obra com a parte narrativa, enquanto que a segunda ocorrência do *sed tamen* marca a transição da parte narrativa para o ato de louvor do poslúdio da obra. São três ambientes com o valor de dois, sendo o primeiro igual ao último: confissão de louvor até o parágrafo sete, narrativa até o parágrafo trinta e, finalmente, de novo a confissão de ação de graças no parágrafo trinta e um.

O que esses pequenos vocábulos parecem delimitar, portanto, é o prelúdio, a parte narrativa e o poslúdio, como se Agostinho estivesse trabalhando uma peça musical, com começo, meio e fim. E o mais curioso é que ao passar do prelúdio para a parte da narração, ele se serve do mesmo recurso do começo e do fim: a confissão. Sendo assim, o prelúdio, a narrativa e o poslúdio, são momentos igualmente confessionais.

O que Agostinho faz ao narrar, portanto, é confessar e louvar. E o que faz ao louvar é amar. A narração é tanto confissão de misericórdia, quanto de miséria, pois diante da miséria do esquecimento, a misericórdia da lembrança do Deus que não esquecera daquele que o esquecera²⁵⁸, e do qual tudo o que pede é o louvor revestido de amor²⁵⁹. Por isso a luta para dar início ao relato da sua história, que só poderia ocorrer desde que assessorada pela misericórdia. Esta independe do homem e do entendimento humano e o homem dela depende para dar continuidade ao seu projeto de vida. Ela é um bem para o homem, mas o homem não

²⁵⁸ Cf. cf XIII i 1: “inuoco te, *deus meus, misericordia mea* (Sl lviii 18), qui fecisti me et oblitum tui non oblitus es”.

²⁵⁹ Cf. cf I v 5: “Acaso é pequena miséria não te amar? – paruane ipsa est (miserere), si no amem te?”

é um bem para ela. Agostinho sabe disso e é cauteloso, pois a cita apenas três vezes antes do conteúdo narrativo: primeiro, na relação da lógica dos contrários, quando põe ao lado do Deus superlativamente misericordioso do Novo Testamento o Deus supremamente justo do Antigo Testamento²⁶⁰, depois, ao pedir misericórdia para falar²⁶¹ e, por último, quando levanta uma questão de teor essencialmente filosófico: “Ai de mim! Dize-me, pelas tuas misericórdias, senhor meu Deus, que és tu para mim”²⁶². Logo, o acesso ao Deus inacessível e inefável e sobretudo à infância, só se torna exequível por conta desse quarto elemento que se agrega e ao mesmo tempo sintetiza a tríplice *confessio*, que é a confissão de misericórdia.

Agostinho usa uma confissão ausente da tríplice *confessio*, confissão de louvor, de pecado e de fé, e ao mesmo tempo presente como epítome das três: “Deixa, porém, que eu fale diante da tua misericórdia, eu que sou *terra e cinza*; deixa que eu fale, porque é à tua misericórdia que eu falo, e não ao homem pronto a rir de mim”²⁶³. A confissão de misericórdia possibilita falar pela fé: “*creio e por isso falo, Senhor, tu o sabes*”²⁶⁴, pois melhor que calar é falar²⁶⁵, ainda que saiba que nada diz o homem que diz algo de Deus²⁶⁶, e que exultar ao não encontrar encontrando aquele que se conhece melhor desconhecendo, é preferível, a encontrar não encontrando²⁶⁷. Desde que não se sirva da estratégia dissimulada dos verbosos e míseros, cuja prolixidade é vazia de conteúdo e significado²⁶⁸.

²⁶⁰ Cf. *cf I iv 4*: “[...] misericordissime, et iustissime [...]”.

²⁶¹ Cf. *cf I v 5*: “Tem misericórdia, para que eu fale – miserere, ut loquar”.

²⁶² *cf I v 5*: “ei mihi! dic mihi per miserationes tuas, domine deus meus, quid sis mihi”.

²⁶³ *cf I vi 7*: “sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me *terram et cinerem* (*Gen xviii 27*), sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor”; cf. *cf I v 5*: “Tem misericórdia para que eu fale – miserere, ut loquar”.

²⁶⁴ *cf I v 6*: “*credo, propter quod et loquor, domine, tu scis*” (*Sl cxvi 10*).

²⁶⁵ Cf. *cf I iv 4*: “E ai daqueles que se calam sobre ti, pois são mudos mesmo sendo loquazes – et uae tacitibus de te, quoniam loquaces muti sunt”.

²⁶⁶ Cf. *cf I iv 4*: “[...] que diz alguém quando diz alguma coisa de ti? – [...] aut quid dicit aliquis, cum de te dicit?”

²⁶⁷ Cf. *ord II xvi 44*: “Deus supremo, ao qual se conhece melhor desconhecendo – summo illo deo, qui scitur melius nesciendo”; cf., ainda, *cf I vi 10*: “[...] rejubile ainda assim e ame mais não te encontrar te encontrando, do que te encontrar não te encontrando – gaudeat etiam sic et amet non inueniendo inuenire potius quam inueniendo non inuenire te”.

²⁶⁸ Cf. *cred xviii 36*, onde Agostinho diz, referindo-se aos maniqueus: “[...] uerbosos et miseros [...]”.

Com o recurso da misericórdia e obstinado na busca, Agostinho parte rumo à concretização do ousado projeto: falar de Deus, com máximo de ser, e falar da infância, com mínimo de ser. A confissão de misericórdia abre o acesso às portas da sua própria vida, mas também abre o acesso a Deus, mesmo que ao falar de ambas as coisas ele o faça com o máximo de cautela, também por conta da insuficiência da palavra. E tudo funciona como se fora um hino de amor e de triunfo, próprios da confissão, o que só transparece, de novo, pelo contexto imediato da passagem da Escritura utilizada em citação direta, porém parcial. Ali, a ação de graças do apóstolo se reporta ao Deus que sempre o faz triunfar em Cristo e difunde por meio dele o cheiro do seu conhecimento por todos os lugares. Pois, diante de Deus, ele é o bom perfume do Cristo, tanto nos que se salvam quanto nos que perecem. Para uns, cheiro de morte para morte e, para outros, cheiro de vida para vida. E quem é idôneo para tais coisas? Como tantos, ele não é falsificador da palavra de Deus, mas fala do Cristo com sinceridade, como da parte de Deus e diante do próprio Deus²⁶⁹.

A transparência do apóstolo é modelo para Agostinho, que *mesmo assim e apesar de tudo* fala diante de Deus e, sem falsificar, dá graças pela vida em sua forma inteligível, mesmo diante da morte, pois poderia ter vivido apenas até à infância. Se a pequena infância já é suficiente, ainda mais a infância completa.

Cada pequena coisa é uma grande coisa para Agostinho, diante do Deus não apenas excelente, mas excelentíssimo, não apenas bom, mas ótimo, superlativamente criador e regulador incomparável do universo. O que é uma coisa tão ínfima para querer mais do que o seu mínimo que já é máximo? E onde o máximo em grau máximo senão naquele que está ao mesmo tempo acima da morte para morte e da vida para vida? Aquele que vive para sempre e

²⁶⁹ Cf. 2 Cor ii 14-17, em versão *Vulgata*: “¹⁴deo autem gratias qui semper triumphat nos in christo iesu et odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco ¹⁵quia christi bonus odor sumus deo in his qui salui fiunt et in his qui pereunt ¹⁶aliis quidem odor mortis in mortem aliis autem odor uitae in uitam et ad haec quis tam idoneus ¹⁷non enim sumus sicut plurimi adulterantes uerbum dei sed ex sinceritate sed sicut ex deo coram deo in christo loquimur”.

no qual nada morre, pois antes dos primórdios do tempo e de tudo o que se possa dizer anterior, ele é Deus²⁷⁰, Senhor de todas as coisas que criou, junto de quem estão as causas de todas as coisas instáveis, e permanecem as origens imutáveis de todas as coisas mutáveis, e no qual subsistem as razões sempiternas de todas as coisas irracionais e temporais. E este que é não apenas alto, mas altíssimo, não apenas formoso, mas fmosíssimo, não apenas potente, mas onipotente, ordena que Agostinho o louve e lhe cante salmos mesmo que ele tivesse feito apenas estas coisas: dado vida e corpo à criança, dotado o corpo de sentidos, articulando-o com membros, nele inserido os instintos animais para preservação de sua incolumidade e integridade, sendo ele mesmo aquele de quem procede toda medida, forma e ordem²⁷¹.

Quando Agostinho menciona o existir, viver e sentir²⁷², além de significar muitas coisas, também se refere à harmonia da estrutura do corpo da criança, que para ele é um bem, à certeza da existência e da vida que é concedida ao corpo pela alma e da própria vida da alma, concedida por Deus e, ainda, à matéria e forma²⁷³. Tudo oriundo do supremo ser, do qual procedem todos os bens, pois todos os seres, enquanto são, têm sua medida, número e ordem, os quais, vistos em conjunto, são dignos de louvor. Para os que estão nas trevas da ignorância, são coisas ocultas, mas não para os que se encaminham ao aperfeiçoamento sob o efeito da claridade da luz²⁷⁴.

Portanto, mesmo inferior à alma e sendo a ela submisso, e não o contrário, ou seja, sendo evidente a primazia da alma sobre o corpo, este porta em si tanto matéria quanto forma, mas igualmente em grau inferior ao da alma, que não é de natureza corpórea. Sendo de

²⁷⁰ Cf. *cf* I vi 9: “tu autem, domine, qui et semper uiuis et nihil moritur in te, quoniam ante primordia saeculorum et ante omne, quod uel ante dici potest, tu es et deus es dominusque omnium, quae creasti, et apud te rerum omnium instabilium stant causae et rerum omnium mutabilium inmutabiles manent origines et omnium inrationalium et temporalium sempiternae uiuunt rationes”.

²⁷¹ Cf. *cf* I vii 12.

²⁷² Cf. *cf* I xx 31: “[...] eram [...] uiuebam [...] sentiebam”.

²⁷³ Cf. NOVAES FILHO. *A razão em exercício*, 2007, p. 181-186.

²⁷⁴ Cf. *gnl* III xvi 25: “habent enim omnia, quamdiu sunt, mensuras, numeros, ordines suos; quae cuncta merito considerata laudantur, nec sine occulta pro suo genere moderatione pulchritudinis temporalis, etiam ex alio in aliud transeundo, mutantur. quod etsi stultos latet, subluceat proficientibus, clarumque perfectis est”.

tal natureza, o corpo é não apenas inferior como um quase nada, pois ser apenas matéria é ser quase nada, mas também pela forma que é inferior por não tender nem ao sumo nem ao ínfimo, como no caso da alma²⁷⁵, ou seja, é estático e não dinâmico. A criança é criatura espiritual²⁷⁶ pela alma, e não pelo corpo. Entretanto, ao abrir o caminho de acesso à infância pela confissão, e logo a confissão de misericórdia, o olhar de Agostinho recai sobre o todo e não sobre a parte. Por isso mesmo, o corpo tem sua importância, pois é parte constitutiva do todo uniforme e admirável, sobretudo na dinâmica que recebe dos comandos da alma. E mesmo inferior quanto à matéria e quanto à forma, mesmo sendo uma coisa extremamente pequena comparada a outras coisas, como no caso da própria alma, a ação de graças da confissão pela infância também como corpo só pode ser atribuída, de igual modo, à misericórdia do criador que lhe deu matéria e forma, pois as coisas formadas são melhores do que as informes²⁷⁷:

Toda esta forma, a postura, o andar, os membros ordenados, a disposição dos sentidos, ver, ouvir, cheirar, provar, tocar, toda esta compleição e harmonia de estrutura, não pode ter sido feita senão por Deus, que tudo fabrica, os seres celestes, os terrestres, os mais elevados e os mais baixos, os visíveis e os invisíveis²⁷⁸.

Na gradação dos seres, o mérito da matéria corporal é quase nulo, pois até para ser invisível e sem forma, se não era, não podia sequer merecer ser²⁷⁹. O que conta no final é o mérito do criador da matéria. A existência da criatura e a permanência na existência são

²⁷⁵ Por ser um bem mediano, a alma tende ao sumo ou ao ínfimo, diferentemente do corpo, que não tem igual dinâmica, cf. *ep* xviii 2.

²⁷⁶ Cf. *cf* XIII ii 3: “secundum animam creatura spiritalis sumus”.

²⁷⁷ Cf. *cf* XII xxix 40: “meliora sunt formata quam informia”.

²⁷⁸ *ps* cxli 18: “tota ista forma, status, incessus, membra ordinata, sensuum dispositiones, uidere, audire, olfacere, gustare, contingere, omnis haec compago et fabricae distinctio non potuit fieri nisi a deo, qui omnia operatus est, coelestia, terrestria, summa et ima, uisibilia et inuisibilia”.

²⁷⁹ Cf. *cf* XIII ii 3: “quid te promeruit materies corporalis, ut esset saltem *inuisibilis et incomposita* (*Gen* i 2), quia neque hoc esset, nisi quia fecisti? ideoque te, quia non erat, promereri ut esset non poterat”.

motivos do exuberante amor de Deus, pois ela existe porque Deus existe nela e permanece porque Deus nela permanece²⁸⁰. Sendo assim, o motivo da confissão é muito mais pelo mérito do criador do que pelo mérito da criatura, pois sem aquele esta sequer existiria.

A confissão é uma das principais características das *Confissões*. Confissão tríplice e com o acréscimo do quarto elemento que a complementa e a enriquece, a misericórdia. Neste exercício filosófico, Agostinho lida com a ambiguidade dramática da condição humana a partir da própria condição infantil. Esta, mesmo como alguma coisa caracterizada em termos do ser em ínfimo grau, é também fonte e motivo de louvor a Deus pela gratuidade dos talentos naturais como bens concedidos ao homem e pela ação educadora dos mesmos²⁸¹.

De fato, nesta obra Agostinho não parece querer convencer ninguém sobre a contemplação de Deus na plenitude do seu ser²⁸², como o faz no *de trinitate*. Também não pretende se estender numa exposição de Deus em sua palavra, como ocorre nas obras exegéticas. Menos ainda descrever Deus em sua providência, como nos escritos sobre a graça. E nem pensar que ele busca provar a presença universal de Deus na história, como o faz no *de ciuitate dei*.

Aqui, nesta tríplice confissão, trata-se apenas de um homem que se confessa. E o que confessa? Confessa, louva e agradece a Deus pelo que conhece e pelo que desconhece de sua própria vida, numa teimosia que ao mesmo tempo transparece desobediência, pois Deus pede que o confesse e o louve apenas pelo que conhece e não pelo que desconhece. Diante desse ato de rebeldia, a misericórdia divina parece rir²⁸³.

²⁸⁰ Cf. *gnl* I viii 1: “duo quippe sunt propter quae amat deus creaturam suam; ut sit, et ut maneat”.

²⁸¹ Cf. DOUCET. L’Ars Memoriae dans les *Confessions*. *Révue des Études Augustiniennes* XXXIII (1987), p. 50-51.

²⁸² Cf. OROZ RETA, José. *San Agustín: Cultura clásica y cristianismo*. Prólogo Alain Michel. Salamanca: Kadmos. 1988, 359 p. ISBN 84-7299-216-0. p. 171ss.

²⁸³ Cf. *cf* I vi 9: “Porventura tu te ris de mim quando procuro sabê-lo e me ordenas que te louve e te dê graças por isto que sei? – an irrides me ista quaerentem teque de hoc, quod noui, laudari a me iubes et confiteri me tibi?”

Para executar a delicada tarefa, é preciso rever o passado cuidadosamente, mas também se ater ao presente²⁸⁴, pois a certeza da existência pela qual Agostinho rende ação de graças é um trabalho do pensamento do homem, mas não a partir de si mesmo ou dos seus próprios recursos, porém de Deus. O pensamento do homem, portanto, se mostra insuficiente para captar tudo isso, pois a base da existência escapa inteiramente a essa capacidade racional. E não só, mas também a própria existência, pois por mais que exista, mais compreende que não se conhece, que não tem acesso à própria essência, cuja definição lhe escapa. Ora, se sua própria definição lhe escapa, muito mais a tentativa de definir ou de se aproximar de Deus e inclusive da pequena infância de certo modo também *inefável*.

Eis uma das razões de Agostinho confessar, sobretudo a misericórdia de Deus, que concede ao homem essa possibilidade de reconstruir o próprio passado a partir de pequenas coisas, de detalhes ínfimos e bases as mais frágeis: pelo que ouve dos pais, pelo testemunho de humildes mulheres, pelo que vê nas outras crianças e até mesmo no seu próprio filho, Adeodato. Em tudo isso, vê a imagem daquilo que não mais lembra de si mesmo²⁸⁵.

Sendo assim, por mais que o pensamento de Agostinho se aprofunde no que vê, no que ouve ou mesmo nos meandros de sua própria memória, que é onde pode ter acesso a si mesmo²⁸⁶, maior a inconsistência da busca, uma vez que o que o precede é o imemorial. Sua pretensão é pura ousadia, uma vez que a própria certeza da existência é quase uma incerteza.

²⁸⁴ Cf. *cf* X i 1 – iv 6.

²⁸⁵ Cf. *cf* I vi 10; vii 11: “Quem me fará lembrar? Quem, senão uma pequenina criança, na qual vejo o que não lembro de mim mesmo? – quis me commemorat? an quilibet tantillus nunc paruulus, in quo uideo quod non memini de me?”

²⁸⁶ Cf. *cf* X viii 14: “Aí (na memória) encontro-me também comigo mesmo e me recordo de mim, do que fiz, quando e onde o fiz, e de que modo fui impressionado quando o fazia. Aí estão todas as coisas de que me recordo, quer aquelas que experimentei quer aquelas em que acreditei – ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. ibi sunt omnia, quae siue experta a me siue credita memini”.

Ainda mais se comparada ao Deus que sempre vive²⁸⁷, aquele para quem o ser e o viver são uma e a mesma coisa, pois ser sumamente e viver sumamente é o mesmo. Ainda assim é tão admirável essa existência quase inexistente, que Agostinho se pergunta de onde procederia a veia por onde o ser e o viver correm para dentro de nós. Conclui, portanto, que não é de algum artífice, pois como pode alguém ser artesão do seu próprio ser? Ou como seria possível ser a insuficiência humana suficiente para que alguém fosse artífice de si mesmo?²⁸⁸ De onde viria tal animal²⁸⁹ senão do sumo artífice, o criador da matéria informe, da matéria em forma e de tudo o que existe? Dessa fonte provém esse animal, de igual modo racional, e ainda mortal, e que desde então já existe e vive, o que também já é suficiente para a confissão.

E a quem Agostinho se confessa? Ao mesmo tempo diante de Deus, do íntimo do coração, e diante de muitas testemunhas nos seus escritos²⁹⁰. Esse ato confessional é feito não com a palavra e a voz do corpo, mas com o silêncio eloquente, ou seja, com o grito interior da alma e com o clamor do pensamento, que os *ouvidos* divinos já conhecem muito bem. E para que confessar, se os *olhos* divinos já viram tudo e se Deus já sabe a finalidade da confissão?

²⁸⁷ Cf. *cf* I vi 9: “tu autem, domine, qui et semper uiuis, et nihil moritur in te” [...] ; I vi 10: “domine, cui esse et uiuere non aliud atque aliud est, quia summe esse atque summe uiuere id ipsum est [...] aut ulla uena trahitur aliunde, qua esse et uiuere currat in nos”.

²⁸⁸ Cf. *cf* I vi 10: “an quisquam se faciendi erit artifex?”

²⁸⁹ Cf. *cf* I vi 10: “unde hoc tale animal nisi abs te, domine? [...] eram enim et uiuebam”.

²⁹⁰ Cf. *cf* X i 1: “Também a quero por em prática no meu coração (a verdade): diante de ti, na minha confissão, diante de muitas testemunhas, nos meus escritos – uolo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus”; X ii 2: “Mas para ti, Senhor, diante de cujos olhos está nu o abismo da consciência humana, que haveria de oculto em mim, ainda que eu não quisesse te confessar? Na verdade, poderia esconder-te de mim, mas não esconder-me de ti – et tibi quidem, domine, cuius oculis nuda (cf. *Hebr* iv 13) est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi (cf. *Eclo* xlii 18, 20)? te enim mihi absconderem, non me tibi”; “Assim, a minha confissão, ó meu Deus, na tua presença, faz-se em silêncio e não se faz em silêncio. Faz-se em silêncio quanto ao estrépito, mas grita quanto ao afeto. Com efeito, nada de verdadeiro digo aos homens que antes tu não tenhas ouvido de mim, nem também ouves de mim coisa alguma que tu antes me não tenhas dito – *confessio* itaque mea, deus meus, *in conspectu tuo* (*Sl* xcv 6) tibi tacite fit et non tacite. tacet enim strepitu, clamat affectu. neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris”; X iii 3: “Mas, porque a caridade tudo crê, sobretudo entre aqueles que, ligados uns aos outros, ela unifica, assim também eu me confesso a ti, Senhor, de tal modo que o ouçam os homens, aos quais não posso provar se é verdade aquilo que confesso; mas acreditam-me aqueles a quem a caridade abre os ouvidos – sed quia *caritas omnia credit* (1 *Cor* xiii 4, 7), inter eos utique, quos connexos sibimet unum facit, ego quoque, domine, etiam sic tibi confiteor, ut audiant homines, quibus demonstrare non possum, an uera confitear; sed credunt mihi, quorum mihi aures caritas aperit”.

Para que os homens também a ouçam e movidos pela caridade creiam em suas palavras, já que ele mesmo não pode provar a sinceridade da sua confissão.

Agostinho faz uma confissão tranquila das recordações do passado²⁹¹. Mesmo assim, confessar em forma de ação de graças e a partir da misericórdia divina que sobre si atua²⁹², ainda que tivesse vivido apenas até à infância, causa bastante surpresa e faz com que dois episódios, pelo menos, aflorem à memória, ambos ligados à sua frágil saúde²⁹³, pois a fragilidade contra a qual se digladiava na sua vida se instaura tanto na alma quanto no corpo²⁹⁴. O primeiro episódio ocorre por volta dos sete anos de idade, cerca de 361, em Tagaste quando, às portas da morte com um problema de saúde provocado por disfunção estomacal²⁹⁵, chega ele mesmo ao extremo de pedir para ser batizado. Trata-se de uma atitude não usual, pois é incomum o batismo de crianças na época, a menos que adoeçam gravemente. O segundo episódio acontece em torno dos vinte e nove anos, ou seja, cerca de vinte e dois anos depois, por volta do verão de 383 quando, já como professor de retórica em Roma, é acometido de febre muito forte e renitente²⁹⁶. Nessa época, recupera a saúde do corpo, porém a alma continua doente²⁹⁷. Mesmo diante de perigo tão grave, não pede batismo como o fizera

²⁹¹ Cf. *cf* I xvi 26: “et tamen ego, deus meus, in cuius conspectu iam secura est recordatio mea”.

²⁹² Cf. *cf* VIII i 1: “deus meus, recorder in gratiarum actione tibi et confitear misericordias tuas super me”.

²⁹³ Sobre a frágil saúde de Agostinho, cf. TRAPÈ. *Saint Augustin: l’homme, le pasteur, le mystique* (San Agostino – L’uomo, il pastore, il mistico). Traduit de l’italien par Victor Arminjon. Paris: Fayard, 1988. 334 p. ISBN 2.213.02123.6. p. 28ss, 302.

²⁹⁴ Cf. *cf* V ix 16: “[...] para que eu, ainda doente do meu coração sacrílego, recuperasse a saúde do meu corpo – [...] ut recuperarem salutem corporis adhuc insanus corde sacrilego”.

²⁹⁵ Cf. *cf* I xi 17: “pressu stomachi repente aestuarem paene moriturus”.

²⁹⁶ Cf. *cf* V ix 16: “[...] ingrauescentibus febribus [...]”; sua vida é ceifada quase cinquenta anos depois, exatamente após um processo pirético: no dia 28 de agosto de 430, antes de completar setenta e seis anos, ou seja, aos setenta e cinco anos, nove meses e quinze dias, “[...] atacado de febre incurável, Agostinho se despede de Hipona”, cf. PITTALUGA, Stefano. *Introduzione. In: AGOSTINO. Confessioni*. 6 ed. *Introduzione di Stefano Pittaluga. Saggio sull’opera, traduzione e commento di Roberta De Monticelli*. Roma: Garzanti, 1995. 449 p. ISBN 88-11-58439-6. p. VII.

²⁹⁷ Cf. *cf* V x 18: “Restabeleceste-me, pois, daquela doença e salvaste o filho da tua serva, por enquanto no corpo, para que houvesse a quem dar uma saúde melhor e mais segura – recreasti ergo me ab illa aegritudine et saluum fecisti filium ancillae tuae (*Sl* lxxxv 16) tunc interim corpore, ut esset cui salutem meliorem atque certiore dares”.

antes, chegando à conclusão de que “era melhor quando garoto”²⁹⁸, pela piedade demonstrada ao pedir à piedade de sua mãe Mônica e da mãe de todos, a igreja, para ser batizado²⁹⁹.

A diferença de equilíbrio demonstrada entre as duas atitudes acima pode indicar que “quanto maior idade, maior torpeza”³⁰⁰, como diz Agostinho. Do que se pode concluir, paradoxalmente, que é bom ser criança e, ao mesmo tempo, ser criança não é bom. É bom pelo equilíbrio demonstrado diante da gravidade do momento e não é bom, pela fragilidade e também dependência dessa pequena coisa com o mínimo de ser.

Agostinho concorda, aqui, com a primeira assertiva, pois ao dar graças ainda que Deus tivesse querido que ele fosse apenas criança, procura enfatizar justamente o equilíbrio do pequeno que não apenas existe, vive e sente, mas também cuida da estabilidade do seu próprio corpo, vestígio da misteriosa unidade da qual lhe vem o ser. Ainda, que guarda com o sentido interior a integridade de todos os sentidos. Esta menção de Agostinho ao *sentido interior*, logo reporta ao homem interior já identificado na infância, até mesmo na pequena infância:

E eis que pouco a pouco comecei a sentir onde estava e a querer manifestar as minhas vontades àqueles que as podiam satisfazer, mas não conseguia, porque elas (as minhas vontades) estavam dentro de mim (na minha alma) e eles (as pessoas) fora, não podendo por nenhum dos sentidos entrar em minha alma³⁰¹.

²⁹⁸ cf V ix 16: “[...] melior puer eram”.

²⁹⁹ Cf. cf I xi 17: “uidisti, domine, cum adhuc puer essem et quodam die pressu stomachi repente aestuarem paene moriturus, uidisti, deus meus, quoniam custos meus iam eras (cf. *Gen* xxviii 15; *Jó* vii 20), quo motu animi et qua fide baptismum christi tui, dei et domini mei, flagitavi a pietate matris meae et matris omnium nostrum, ecclesiae tuae”.

³⁰⁰ cf VII i 1: “[...] quanto aetate maior, tanto uanitate turpior [...]”

³⁰¹ cf I vi 8: “et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et uoluntates meas uolebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu ualebant introire in animam meam”.

Ou seja, o de que Agostinho fala aqui não é pequena coisa, mesmo que se reporte ao ínfimo. Sua confissão de ação de graças é abrangente, voltada para o homem, quer como interioridade, quer como exterioridade, como um todo unitário formado de corpo e alma, cujo alcance vai das coisas simples às complexas. Ao mesmo tempo em que disserta sobre a alma infantil, por exemplo, já insere uma referência direta ao sumo ser criador da criança. São coisas que nem estão separadas e nem podem ser separadas. Fazer isso seria um prejuízo para a compreensão do pensamento do autor. Ou seja, Agostinho não apenas confessa e louva e louva e ama, mas o faz com motivo específico.

Ora, se Deus e a alma são os temas centrais das *Confissões*,³⁰² além de centro das buscas do próprio Agostinho, quer em seu monólogo com a razão³⁰³ quer neste texto, o acesso à infância pela confissão também se dá através da junção inseparável de Deus com o homem. Deus está presente ali onde o homem está, ou o inverso, o homem está presente ali onde Deus está. Ou seja, o homem pode até se perceber fora de Deus³⁰⁴, mas não existe nenhuma possibilidade de perceber Deus fora de si. Perceber Deus fora de si é o mesmo que se perceber desprovido de qualquer forma, o que seria absurdo, pois sem Deus a criação nada é. Quanto ao se perceber fora de Deus, é apenas por questão de perspectiva da carência de visão, prejudicada porque a alma ao invés de aderir ao sumo bem adere ao ínfimo, isto é, adere às criaturas ao invés de aderir ao criador. O tumor de Agostinho o separa de Deus e seu rosto demasiadamente inchado de orgulho fecha-lhe os olhos. Todavia, já curado e de olhos

³⁰² Cf. VAUGHT. *The Journey toward God in Augustine's Confessions*, 2003, p. 72: "Though God and the soul are the central themes of the *Confessions*, the realities to which these themes call our attention intersect only when Augustine moves from the surface to the center of his life, finding not only himself, but finding God as well".

³⁰³ Cf. *sol* I ii 7: Agostinho "Deus e a alma desejo conhecer – deum et animam scire cupio"; Razão: "E nada mais? – nihilne plus?"; Agostinho: "Nada, absolutamente – nihil omnino"; *cf* I iv 4: "O que és, então, meu Deus? – quid es ergo deus meus?"; *cf* I v 5: "Que és para mim? – quid mihi es? [...] Que sou eu para ti? – quid tibi sum ipse?"; *cf* IV xiv 22: "Grande abismo é o próprio homem – grande profundum est ipse homo"; *cf* X xvii 26: "Que sou eu, então, meu Deus? Que natureza sou? – quid ergo sum, deus meus? quae natura sum?"

³⁰⁴ Cf. *cf* VII vii 11: "intus enim erat, ego autem foris [...] et tumore meo separabar abs te et nimis inflata facies claudebat oculos meos".

abertos, louva a misericórdia de Deus ao discernir sua presença no homem interior, que lhe dá acesso à infância pela confissão. Mesmo ao citar fatos objetivos da vida, estes fatos são importantes e merecem registro apenas a partir da relação com procedimentos interiores. No mecanismo do homem interior, portanto, encontra-se o grande segredo até mesmo da misteriosa unidade de Deus, ao mesmo tempo e de igual modo uno e trino.

Na observação feita por Agostinho sobre a infância e pela qual faz confissão de ação de graças, uma coisa é existir, outra é viver e outra é sentir. São três coisas diferentes na mesma criatura. E Deus se agrada³⁰⁵ tanto das coisas aperfeiçoadas e formadas da matéria informe, quanto da própria matéria informe, pois são extremamente boas todas as coisas que criou³⁰⁶. Sendo que dois são os motivos para Deus amar as criaturas: o da existência e o da permanência na existência. A fim de que existisse o que havia de permanecer e permanecesse o que havia de existir, *o espírito de Deus foi levado sobre a água* e as palavras utilizadas quando da criação da luz foram também ditas na criação de cada ser: *e viu Deus que era bom*. Existir, portanto, é um bem, associado ao viver e ao sentir, mesmo que Agostinho estabeleça também uma gradação para o viver e para o viver de maneira sábia, que ocorre quando a alma adere ao sumo bem.

O que Agostinho demonstra aqui é que não dá para separar uma coisa da outra, pois, conforme referido neste último parágrafo, o homem interior funciona em certa harmonia com o homem exterior, a tal ponto que ao se referir que o sentido interior guarda a integridade dos sentidos, como também sua incolumidade, faz de imediato a ligação desses aspectos vitais e graciosos com o vestígio da secretíssima unidade de Deus. O que quer dizer que a confissão de louvor se destina também a dar graças pelo que existe de vestígio da unidade de Deus na

³⁰⁵ Cf. *gnl* I viii 14: “ita etiam rebus ex illa inchoatione perfectis atque formatis, *uidit deus quia bonum est* (Gen i 10): placuit enim quod factum est, in ea benignitate qua placuit ut fieret. duo quippe sunt propter quae amat deus creaturam suam; ut sit, et ut maneat. ut esset ergo quod maneret: *spiritus dei superferebatur super aquam* (Gen i 2); ut autem maneret: *uidit deus quia bona est*. et quod de luce dictum est, hoc de omnibus”.

³⁰⁶ Cf. *gnim* i 1: “ecce autem omnia quae fecit deus, bona ualde”.

multiplicidade da infância. O ser múltiplo tem, por isso mesmo, indícios do uno em sua forma inteligível. Quer dizer, pelo prisma da ordem das naturezas e dos bens, a forma inteligível da criança é vestígio da ordem e de alguma semelhança com o criador do qual lhe vem o ser. Esta é a marca que está ali impressa.

Na multiplicidade, portanto, a marca da singularidade que é também pluralidade. Ou seja, o vestígio na alma da imagem e da semelhança com aquele que é ao mesmo tempo e de igual modo plural e singular: *pluraliter, singulariter*. Eis como Agostinho explica isso³⁰⁷. *A melhor maneira de entender as palavras ditas por Deus: “façamos o homem à nossa imagem e semelhança”, é que a semelhança de Deus pela qual foi feita o homem é o mesmo verbo de Deus, isto é, o Filho unigênito; o que não quer dizer que o homem seja a mesma imagem e semelhança igual ao Pai, pois o homem é imagem de Deus como demonstra de modo claro o apóstolo, dizendo que “o homem não deve cobrir a cabeça sendo como é imagem e glória de Deus”. Mas esta imagem, feita à imagem de Deus, não é igual e nem coeterna com aquele de quem é imagem, e nem chegaria a sê-lo, mesmo que o homem jamais tivesse pecado. Por isso, o melhor modo de entender estas palavras: “façamos o homem à nossa imagem e semelhança”, é que não as entendamos como se tivessem sido ditas no singular, mas no plural, pois o homem não foi feito à imagem só do Pai, nem só do Filho ou*

³⁰⁷ Cf. *gnim* xvi 61: “*et dixit deus, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (Gen i 26). [...] ut similitudo dei ad quam factus est homo, ipsum dei uerbum, hoc est unigenitus filius accipi possit: non utique ut ipse sit eadem imago et similitudo aequalis patri. est tamen et homo imago dei, sicut apertissime ostendit apostolus dicens: *uir quidem non debet uelare caput, cum sit imago et gloria dei* (1 Cor xi 7). sed haec imago ad imaginem dei facta, non est aequalis et coeterna illi cuius imago est; nec esset, etiamsi numquam omnino peccasset. ille autem sensus est potius in his diuinis uerbis eligendos, ut ideo non dictum intellegamus singulariter, sed pluraliter: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; quia non ad solius patris, aut solius filii, aut solius spiritus sancti, sed ad ipsius trinitatis imaginem factus est homo. quae trinitas ita est trinitas, ut unus deus sit; ita est unus deus, ut trinitas sit. non enim ait filio loquens, faciamus hominem ad imaginem tuam; aut, ad imaginem meam: sed pluraliter ait, *ad imaginem et similitudinem nostram*: a qua pluralitate spiritum sanctum separare quis audeat? quae pluralitas, quoniam non tres dii, sed unus est deus, ideo intellegendum est postea scripturam singulariter intulisse, atque dixisse: *et fecit deus hominem ad imaginem dei*; ut non sic accipiatur, tamquam deus pater ad imaginem dei, hoc est filii sui: alioquin quomodo uerum est, quod dictum est, *ad imaginem nostram*, si ad filii solius imaginem factus est homo? ac per hoc quia uerum est quod ait deus, *ad imaginem nostram*; ita dictum est: *fecit deus hominem ad imaginem dei*, tamquam diceretur ad imaginem suam, quod est ipsa trinitas”; o texto grafado em itálico no corpo do trabalho indica sua citação.

do Espírito Santo, mas à imagem da trindade; e esta trindade é de tal modo trindade que é um só Deus e é de tal modo um só Deus que é trindade. O que é dito, portanto, não é como se o Pai, falando pelo Filho, dissesse: façamos o homem à tua imagem ou à minha imagem, mas no plural: “à nossa imagem e semelhança”; e quem ousará separar o Espírito Santo desta pluralidade? Pluralidade que não é três deuses, mas um só Deus e que, justamente por isso, se há de entender o que a Escritura introduz depois, no singular, ao dizer: “e fez Deus o homem à imagem de Deus”, a fim de que não se tomasse como se Deus Pai fizera o homem à imagem de Deus, ou seja, de seu Filho, pois, se assim fosse, como é verdade o que se diz: “à nossa imagem”, se o homem tivesse sido feito unicamente à imagem do Filho? Por isso, por ser verdadeiro o que Deus disse: “à nossa imagem”, daí também se diz assim: “fez Deus ao homem à imagem de Deus”, como se dissesse à sua imagem que é a mesma trindade.

O vestígio, na infância, da secretíssima unidade do Deus que é ao mesmo tempo e de igual modo pluralidade, tanto dignifica a pequena coisa que é a existência, quanto lhe dá a necessária e verdadeira sustentação que está em Deus e dele depende. Quando Agostinho, na invocação das primeiras páginas das *Confissões*, enfrenta o sério problema de definir um lugar em si mesmo onde Deus possa habitar, ele também se depara com o absurdo de pensar em um lugar espacial para acolher aquele que independe de tempo e espaço. E ainda que fosse assim, como acolher em tão pequeno espaço o supremo criador que fez o céu e a terra? Haveria, por acaso, algum lugar na criatura para acolher o criador? Acaso o contem o céu e a terra, que ele criou e dentro dos quais criou também aquele pequeno ser? Diante da indefinição de resposta a esse turbilhão de perguntas, Agostinho se depara com uma possível definição ao não menos misterioso assunto da existência. Ora, já que sem Deus nada existiria do que existe, será que Deus está contido em tudo que existe? Conclui, então: já que existo, por que peço que Deus venha a mim, uma vez que não existiria se Deus não estivesse em mim? E, dando mais um passo decisivo:

Ou, antes, não existiria se não existisse em ti, *de quem procedem todas as coisas, por quem e em quem todas as coisas existem?* Assim é, Senhor, assim é. Como, pois, posso chamar-te se já estou em ti? Ou de onde poderás vir para dentro de mim? Efetivamente, para onde me afastarei fora do céu e da terra, para daí vir para dentro de mim o meu Deus que disse: *Eu encho o céu e a terra?*³⁰⁸

O vestígio da secretíssima unidade do sumo ser no pequeno ser ocorre por conta do poder do criador³⁰⁹ e da virtude do onipotente que a tudo sustém e que também é a causa da existência de toda criatura. Virtude que, afastada das criaturas criadas para receberem seu comando e seu governo, no mesmo instante desapareceriam delas as suas formas e a natureza tornaria ao nada. Porque não age Deus como o arquiteto que se retira após construir a casa e a obra permanece sem necessidade do seu trabalho e presença. Se Deus retirasse seu governo

³⁰⁸ Cf. *cf* I ii 2: “an potius non essem, nisi essem in te, *ex quo omnia, per quem omnia, in quo omnia?* (*At* xvii 28; *Rom* xi 36; 1 *Cor* viii 6). etiam sic, domine, etiam sic. quo te inuoco, cum in te sim? aut unde uenias in me? quo enim recedam extra caelum et terram, ut inde in me ueniat deus meus, qui dixit: *caelum et terram ego impleo?* (*Jer* xxiii 24) [...] et quomodo inuocabo deum meum, deum et dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum inuocabo, cum inuocabo eum? et quis locus est in me, quo ueniat in me deus meus? quo deus ueniat in me, deus, qui *fecit caelum et terram?* (*Gen* in 1; 2 *Par* ii 11). itane, domine deus meus, est quicquam in me, quod capiat te? an uero caelum et terra, quae fecisti et in quibus me fecisti, capiunt te? an quia sine te non esset quidquid est, fit, ut quidquid est capiat te? quoniam itaque et ego sum, quid peto, ut uenias in me, qui non essem, nisi esses in me? non enim ego iam inferi, et tamen etiam ibi es. *nam etsi descendero in infernum, ades* (*Sl* cxxxix 8; *ps* cxxxviii 8). non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me (*gnl* IV xii 22ss)”.

³⁰⁹ Cf. *gnl* IV xii 22: “creatoris namque potentia, et omnipotentis atque omnitenentis uirtus, causa subsistendi est omni creaturae: quae uirtus ab eis quae creata sunt regendis, si aliquando cessaret, simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret. neque enim, sicut structor aedium cum fabricauerit, abscedit, atque illo cessante atque abscedente stat opus eius; ita mundus uel ictu oculi stare poterit, si ei deus regimen sui subtraxerit”; IV xii 23: “proinde et quod dominus ait: *pater meus usque nunc operatur* (*Jo* v 17), continuationem quamdam operis eius, qua uniuersam creaturam continet atque administrat, ostendit. [...] et quod scriptum est de sapientia eius: *pertingit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suauiter* (*Sab* viii 1); de qua item scriptum est, quod *motus eius agilior celeriorque sit omnibus motibus* (*Sab* vii 24): satis apparet recte intuentibus, hunc ipsum incomparabilem et ineffabilem, et si possit intellegi, stabilem motum suum, rebus eam praebere suauiter disponendis; quo utique subtracto, si ab hac operatione cessauerit, eas continuo perituras. et illud quod ait apostolus cum deum atheniensibus praedicaret. *in illo uiuimus, et mouemur et sumus* (*At* xvii 28), liquide cogitatum quantum humana mens ualet, adiuuat hanc sententiam, qua credimus et dicimus deum in iis quae creauit, indesinenter operari. neque enim tamquam substantia eius sic in illo sumus, quemadmodum dictum est, quod habeat uitam in semetipso (cf. *Jo* v 26): sed utique cum aliud sumus quam ipse, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et hoc est opus eius, quo continet omnia, et quo eius *sapientia pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suauiter*; per quam dispositionem *in illo uiuimus, et mouemur, et sumus*. unde colligitur quod si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec uiuemus, nec mouebimur, nec erimus. claret igitur ne uno quidem die cessasse deum ab opere regendi quae creauit, ne motus suos naturales quibus aguntur atque uegetantur, ut omnino naturae sint, et in eo quod sunt pro suo quaeque genere maneant, illico amitterent, et esse aliquid omnino desinerent, si eis subtraheretur motus ille sapientiae dei, quo disponit omnia suauiter”.

do mundo, este não subsistiria por um átimo sequer. Quando o Cristo diz: *meu pai trabalha até agora*, declara com isso certa continuidade da obra, que inclui todo o universo e seu governo.

Como diz o livro de *Sabedoria*, Deus *abarca com firmeza desde um ponto aos confins de toda a criação e ordena todas as coisas com suavidade* e, mesmo sendo estável e imutável, *os seus movimentos são mais ágeis e acelerados que todos os movimentos*, o que fica patente aos que o contemplam com retidão, pois este mesmo Deus incomparável e inefável e, caso se possa compreender, estável em seu movimento, presta suave ajuda às coisas postas e dispostas pela sua própria sabedoria. Afastada esta sabedoria dos seres que criou, eles pereceriam. É sobre isso que fala o apóstolo em sua prédica aos atenienses sobre o Deus desconhecido: *aquele no qual vivemos, e nos movemos e somos*, pensando ele com a profundidade possibilitada pela razão humana.

Por isso mesmo, diz Agostinho, dizemos que Deus opera sem cessar em todas as coisas que criou. Entretanto, não estamos em Deus da maneira que é dita que Deus *deu ao Filho ter vida em si mesmo*, mas sendo natureza distinta da dele, não estamos nele por outra razão, senão porque ele mesmo nos fez estar nele, e esta é precisamente a obra pela qual contém todas as coisas, e pela qual a sabedoria se estende com sua fortaleza de um a outro extremo, e ordena com suavidade todas as coisas, e em cuja ordem vivemos e nos movemos e somos. Do que se deduz que se Deus se apartar das coisas que criou, nem viveríamos, nem nos moveríamos e nem existiríamos. Evidente é, então, que nem por um só dia deixou de governar as obras que fez, para que não perdessem em um só instante os seus movimentos naturais, e também para que permaneça cada uma em seu próprio gênero, pois se a sabedoria de Deus retirar das coisas que criou o seu movimento, pelo qual ordena todas as coisas com suavidade, deixariam absolutamente de ser.

Chega de questionar, portanto, pois agora é tempo de confessar. Confessar pelos deleites da alma e não mais chorar pelos transtornos diante de uma vida que ele nem sabe se é vida mortal ou morte vital³¹⁰. É tempo do deleite do louvor e da ação de graças pelas pequenas coisas, como existir, viver, sentir, guardar a integridade corporal que deixa transparecer aquele vestígio secreto da unidade do próprio Deus na pluralidade e singularidade da trindade e, ainda, guardar todos os sentidos com a ajuda do sentido interior, isto é, com os recursos da alma.

³¹⁰ Cf. *cf* I vi 7: “Que pretendo dizer, Senhor, senão que não sei de onde vim para cá para esta não sei se vida mortal ou morte vital? Não sei – quid enim est quod uolo dicere, domine, nisi quia nescio, unde uenerim huc, in istam, dico, uitam mortalem an mortem uitalem? nescio”; ainda, *cf* IV vi 11: “Mas por que falo disto (da morte do amigo inominado)? Já não é agora tempo de fazer perguntas, mas de me confessar a ti – quid autem ista loquor? non enim tempus quaerendi nunc est, sed confitendi tibi”.

3.2 Deleite com a verdade nos primeiros pequenos pensamentos sobre pequenas coisas

É tempo dos pequenos deleites com pequenas coisas, como, por exemplo, deleite com a verdade nos pequenos pensamentos sobre pequenas coisas³¹¹. Para Agostinho, assim é que são as crianças, como se pode observar, pois sem nada saberem informam mais daquilo que cada um foi, que o saber daqueles que nutrem com o alimento e com o próprio saber³¹². E mesmo que algum homem douto chegue à indouta conclusão que o tempo nada mais é que o movimento do sol, da lua e das estrelas³¹³, por que não pensar, antes, que pudesse ser também o movimento de todos os corpos? E ainda que o movimento de todos os grandes astros um dia parasse e apenas o pequeno movimento da pequena roda do oleiro continuasse, será que por ele não se poderia chegar à mesma conclusão quanto ao tempo como movimento? Ou, mesmo que se pensasse em algo menor para associar, como a palavra *ad extra*, por exemplo, será que não estariam também no tempo essas palavras, com sílabas mais longas, sílabas mais breves, algumas ressoando por tempo mais longo e outras por um breve tempo? Por que será que os homens atentam mais nas grandes coisas em detrimento das pequenas coisas? Por que não se procura descobrir o que existe de relevante nas coisas mais ínfimas? Este o caminho que tem sido insistentemente seguido desde a primeira página do primeiro livro das *Confissões*, quer quando o homem é posto apenas como pequena parcela da criação, quer quando o projeto é ancorado na frágil base da infância. Agostinho nada mais tem feito, senão observar nas coisas pequenas as noções comuns às pequenas e grandes coisas, além de pedir com insistência:

³¹¹ Cf. *cf* I xx 31: “[...] e justamente nos meus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, deleitava-me com a verdade – [...] inque ipsis paruis paruarumque rerum cogitationibus ueritate delectabar”.

³¹² Cf. *cf* I vi 8: “tales esse infantes didici, quos discere potui, et me talem fuisse magis mihi ipsi indicauerunt nescientes quam scientes nutritores mei”.

³¹³ Cf. *cf* XI xxiii 29: “audiui a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sint tempora, et non adnui. cur enim non potius omnium corporum motus sint tempora? an uero, si cessarent caeli lumina et moueretur rota figuli, non esset tempus, quo metiremur eos gyros et diceremus aut aequalibus morulis agi, aut si alias tardius, alias uelocius moueretur, alios magis diuturnos esse, alios minus? aut cum haec diceremus, non et nos in tempore loqueremur aut essent in uerbis nostris aliae longae syllabae, aliae breues, nisi quia illae longiore tempore sonuissent, istae breuiore?”

Ó Deus, concede aos homens a possibilidade de observarem nas coisas pequenas as noções comuns às pequenas e às grandes coisas³¹⁴.

É próprio de Agostinho não minimizar nem o grande em detrimento do pequeno, nem o pequeno em detrimento do grande. As coisas criadas por Deus são relevantes não por causa de sua aparente beleza ou de sua aparente grandeza, mas por serem obras de Deus, uma vez que tudo que Deus fez é bom. A beleza pode ser contemplada tanto nas coisas que são em sumo grau, quanto nas que são em mínimo grau. Mesmo naqueles seres nanométricos a medida ordenada e perfeita do ser cuja medida é ser sem medida³¹⁵. Diante da loquacidade e inépcia dos maniqueus, homens verbosos e míseros, Agostinho chega a dizer em tom muito grave:

Se estes charlatães e ineptos pensassem detidamente isto (pois não sabem de onde procedem todas as coisas que têm seu fundamento na mesma grandeza imutável e eterna de Deus, pela suma medida, número e ordem), não nos aborreceriam e considerando tantas belezas sumas e ínfimas, louvariam ao Deus artífice por todos os rincões do mundo³¹⁶.

Quer pela humildade da pequenina formiga, quer pela grandiosidade do caudaloso rio, Agostinho recomenda o louvor diante de Deus, por conta da unidade harmônica que dá perfeição a todas as coisas criadas³¹⁷. A verdadeira filosofia³¹⁸ é que converte o pequeno no

³¹⁴ cf. XI xxiii 29: “deus, dona hominibus uidere in paruo communes notitias rerum paruarum atque magnarum”.

³¹⁵ Cf. *gnma* I xvi 26: “[...] summa mensura et numero et ordine, quae in ipsa dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt”.

³¹⁶ *gnma* I xvi 26: “quod si cogitarent isti loquacissimi et ineptissimi (quae omnia unde ueniant non intellego, nisi a summa mensura et numero et ordine, quae in ipsa dei sublimitate incommutabili atque aeterna consistunt), non nobis taedium facerent, sed ipsi considerando omnes pulchritudines et summas et infimas, deum artificem ubique laudarent”.

³¹⁷ Cf. *gnma* I xvi 26: “[...] unitate concordiae pertinere; [...] cum deum laudas in humilitate formicae, quam cum transis fluuim in alicuius iumentum altitudine”.

³¹⁸ Cf. *cf* I i 1: “*magnus es, domine, et laudabilis ualde; magnus uirtus tua et sapientiae tuae non est numerus*” (*Sl* xlviii 2; xcvi 4; cxliv 3; cxlvi 5); só o magno Deus, sumamente louvável, de grande poder e imensurável

grande e o grande no pequeno, e “[...] atribui um sabor especial à transformação das coisas simples em assunto filosófico”³¹⁹. A sabedoria de Deus capacita Agostinho a entender que uma grande coisa no homem é a memória, imensamente grande, santuário amplo e ilimitado. É tão admirável que se torna igualmente insondável. Mesmo assim, faz parte da pequena coisa que é o homem, como força da sua alma e bem pertencente à sua natureza, mas não consegue abarcar sequer o todo do homem. Sendo assim, a alma que já é morada estreita para conter as coisas que se referem ao homem, torna-se muito mais ainda para acomodar o próprio Deus³²⁰.

Tudo isso é motivo para um sentimento de deleite em Agostinho³²¹. Do mesmo modo, fica surpreso com a atitude de homens que se deslocam de um lugar para outro a fim de admirar altas montanhas, ondas alterosas do mar, largos cursos dos rios, imensidão do oceano, órbitas dos astros, e não se voltam para si mesmos e nem admiram essa pequena grande coisa que faz parte deles. Pequena, mas que contém grandes coisas: montes, ondas, rios, astros, oceano, mesmo que o olhar não tenha absorvido as coisas, mas as imagens, numa visão corpórea que de tão perfeita parece ser das próprias coisas exteriores. Nas visões da alma, mesmo a visão corpórea já é uma grande visão, que é conteúdo do que parece ser um pequeno continente, ou seja, a memória. Ao dissertar sobre as visões da alma, Agostinho estabelece tanto o critério de verdade quanto o critério de falsidade desses recursos interiores formados com o concurso do exterior, isto é, dos sentidos corporais.

sabedoria, transforma o pequeno em grande e o grande em pequeno, dando sabor filosófico ao que parece que não tem nenhuma relevância pela ótica da sabedoria humana.

³¹⁹ NOVAES FILHO. *A razão em exercício*, 2007. p. 35.

³²⁰ Cf. *cf* I v 6: “Estreita é a morada da minha alma para que venhas a ela – angusta est domus animae meae, quo uenias ad eam”.

³²¹ Cf. *cf* X viii 15: “magna ista uis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrale amplum et infinitum. quis ad fundum eius peruenit? et uis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinet, nec ego ipse capio totum, quod sum. ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? numquid extra ipsum ac non in ipso? quomodo ergo non capit? multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor apprehendit me. et eunt homines mirari alta montium et ingentes fluctus maris et latissimos lapsus fluminum et oceani ambitum et gyros siderum et relinquunt se ipsos nec mirantur, quod haec omnia cum dicerem, non ea uidebam oculis, nec tamen dicerem, nisi montes et fluctus et flumina et sidera, quae uidi, et oceanum, quem credidi, intus in memoria mea uiderem spatiis tam ingentibus, quasi foris uiderem. nec ea tamen uidendo absorbui, quando uidi oculis, nec ipsa sunt apud me, sed imagines eorum, et noui, quid ex quo sensu corporis impressum sit mihi”.

A alma racional humana tem, além de todos os seus privilégios cumulativos, uma tripla visão: corporal, espiritual e intelectual. E a alma costuma se equivocar bastante nessas visões³²², que tanto podem enganar a uns quanto instruir a outros³²³. Através delas, a razão vai subindo das coisas inferiores às superiores, ou seja, das coisas corporais às intelectuais³²⁴.

Este raciocínio requer elucidação do papel de cada uma das três classes de visões: visão corporal, visão espiritual e visão intelectual ou inteligível. Sendo assim, podemos partir do exemplo simples e paradigmático do aforismo de *Mateus* xxii 39, onde se lê: *Amarás ao teu próximo como a ti mesmo*. A partir dele, pode-se ter ideia se a visão é de natureza corpórea ou incorpórea³²⁵. Diante destas palavras do texto bíblico: *diliges proximum tuum tanquam teipsum*³²⁶, a alma se depara, primeiro, com a visão corporal, que é constituída das trinta e três letras que formam as cinco palavras, no caso da versão na língua latina. Esta é uma visão de natureza corpórea. Os olhos contemplam a elocução, não por eles mesmos, mas em obediência ao comando da alma, pois quem vê é a alma através dos olhos e não o contrário, e ela, a elocução, é gravada no espírito como imagem corporal, ou seja, proveniente de um corpo, porém inteiramente diferente dele. O segundo passo é dado ao contemplar, de modo específico, a expressão *próximo*, *proximum*, quando o próximo não está próximo. O espírito do homem pensa, então, no próximo que está, de fato, ausente. Dos três gêneros de visão, *uisionum genera tria*, esta é a visão espiritual, quando é gravada no espírito do homem a imagem corpórea de um corpo que se encontra ausente. Finalmente, a terceira tem lugar no olhar atento da mente, com a qual se contempla a própria dileção³²⁷.

³²² Confira estas ideias no texto do *de genesi ad litteram* XII xxv 52: “fallitur ergo [anima] in uisione corporali”.

³²³ Cf. *gnl* XII xiv 29: “tamen et per corporalem uisionem, et per imagines corporalium quae demonstrantur in spiritu, et boni instruunt, et mali fallunt”.

³²⁴ Cf. *gnl* XII xi 22: “tria igitur ista genera uisionum, corporale, spiritale, et intellectuale, singillatim consideranda sunt, ut ab inferioribus ratio ad superiora conscendat”.

³²⁵ Cf. *gnl* XII iii 6: “sed si extra corpus uisa sunt, et corpora non fuerunt, adhuc quaeri potest utrum imagines corporum fuerint, an ea substantia quae nullam corporis similitudinem gerit, sicut deus, sicut ipsa mens hominis, uel intellegentia, uel ratio”.

³²⁶ Cf. *gnl* XII vi 15.

³²⁷ Cf. *gnl* XII vi 15: “tertium per contuitum mentis, quo ipsa dilectio intellecta conspicitur”.

A visão intelectual ou inteligível é conhecida, também, como visão incorpórea, pois não depende de determinado corpo para ser formada, uma vez que o *amor* nem é corpóreo em si mesmo e nem evoca corpo algum: “Mas o amor, acaso se vê de um modo quando está presente em sua própria forma e de outro quando está ausente em alguma imagem semelhante a ele?”³²⁸ Portanto, quando se lê a expressão *diliges proximum tuum tanquam teipsum*, “corporalmente se vêem as letras, espiritualmente se pensa no próximo e intelectualmente se contempla o amor”³²⁹. Enquanto que para as duas primeiras é necessário ou o próprio corpo ou as imagens corpóreas, mesmo levando-se em conta que as imagens não são o que são as coisas em si mesmas, a última nem tem necessidade nem qualquer semelhança, além de prescindir completamente do corpo. No exemplo da frase, *corporalmente se vêem as letras* e já se forma de imediato no espírito uma imagem corpórea destas letras que é completamente diferente das letras em si mesmas. Uma coisa são as letras, outra coisa a imagem que delas se forma no espírito; uma coisa é o corpo, presente ou ausente, e outra coisa a imagem que dele se forma no espírito. Na visão corporal e na visão espiritual é imprescindível o concurso do corpo. O que já não ocorre na terceira visão, intelectual ou inteligível, que não tem qualquer semelhança com o corpo e nem dele necessita na formação de suas imagens. Mesmo as imagens corpóreas estão isentas do desgaste próprio que o tempo e a mutabilidade imprimem nas coisas. No caso, as coisas em si mesmas sofrem o desgaste, não suas imagens impressas no espírito.

Dentre as substâncias que não têm qualquer similitude com o corpo, pois as coisas espirituais não podem absolutamente conhecer-se pelo corpo, nem as corporais sem o corpo³³⁰, destaca-se, em primeiríssimo lugar e na condição de ser o que nenhuma outra é, o

³²⁸ *gnl* XII vi 15: “dilectio autem numquid aliter uidetur praesens in specie qua est, et aliter absens in aliqua imagine sui simili?”

³²⁹ *gnl* XII xi 22: “corporaliter litterae uidentur, spiritualiter proximus cogitatur, intellectualiter dilectio conspicitur”.

³³⁰ Cf. *gnl* XII iii 7: “[...] spiritalia per corpus, corporalia extra corpus uideri omnino non posse [...]”.

próprio Deus. Em escalas inferiores estão a alma, a inteligência, a razão e virtudes tais como a prudência, a justiça e a piedade³³¹, além das demais virtudes. É pela visão intelectual ou inteligível, que *vemos e compreendemos* quaisquer dessas substâncias: incorpóreas que são, também não possuem imagens semelhantes a si mesmas. Se as próprias imagens corporais no espírito já não são semelhantes aos corpos em si mesmos, muito mais em se tratando da terceira visão, de caráter essencialmente incorpóreo. Por isso, é a mais excelente e também aquela que é própria da alma ou da mente humana³³².

Se, por um lado, podemos ser instruídos ou enganados pelas visões corporais e pelas imagens dos corpos, ao pensar que uma coisa é o que não é, como no exemplo do remo que mergulhado na água parece estar quebrado³³³, a visão intelectual jamais engana, “porque ou não a entende o que julga ser outra coisa do que ela é, ou se a entende, num instante conhecerá que é verdadeira”³³⁴. Se o mais excelente de todos os sentidos corporais é a visão, a mais excelente natureza é a natureza espiritual, superior ao céu corpóreo não pela posição de lugar, mas pela dignidade de sua natureza, e também por ser mais excelente que a natureza onde se formam as imagens das coisas corporais³³⁵. Entretanto, mesmo assim, a mente humana sabe-se capaz de perceber e, ainda mais, de saber que não é o que Deus é³³⁶. Apesar de toda a sua excelência, sobre ela está a excelência do mais excelente de todos os seres, que é Deus ele mesmo em sua própria essência.

As visões da alma nos seus dois primeiros estágios, corporal e espiritual, podem

³³¹ Cf. *gnl* XII iii 6: “substantia quae nullam corporis similitudinem gerit, sicut deus, sicut ipsa mens hominis, uel intelligentia, uel ratio, sicut uirtutes, prudentia, iustitia, pietas”.

³³² Cf. *gnl* XII x 21: “intellectuale autem illud excellentius, quod mentis est proprium”.

³³³ Cf. *gnl* XII xxv 52: “et in aqua remus infractus, et multa huiusmodi”.

³³⁴ *gnl* XII xiv 29: “intellectualis autem uisio non fallitur. aut enim non intelligit, qui aliud opinatur quam est; aut si intelligit, continuo uerum est”.

³³⁵ Cf. *gnl* XII xvi 32: “est autem hoc coelum oculis conspicuum, unde luminaria et sidera effulgent, excellentius utique omnibus corporeis elementis, sicut oculorum sensus excellit in corpore. quia uero spiritus omnis omni est corpore sine dubitatione praestantior, sequitur ut non loci positione, sed naturae dignitate praestantior sit natura spiritalis isto corporeo coelo, etiam illa ubi rerum corporalium exprimuntur imagines”.

³³⁶ Cf. *gnl* XII xxviii 56: “[...] qua est deus quidquid est, quantumcumque eum mens, quae non est quod ipse”.

enganar, jamais, porém, no intelectual ou inteligível, expressões utilizadas para significar a mesma coisa³³⁷. Quando o corpo se faz presente é visto em sua própria forma. Quando ausente do olhar, é contemplado na imagem impressa no espírito, o que resulta em duas classes de visões: “uma por meio dos sentidos corporais, outra pelo espírito, na qual se encontram arquivadas estas imagens”³³⁸. A primeira, corporal, já recebe este nome por ser oriunda do corpo, tanto de forma direta, pela presença, como de forma indireta, pela ausência; a espiritual, que se segue, mesmo não sendo corpo, é semelhante ao corpo: “é a imagem do corpo ausente e o olhar com o qual se vê a imagem”³³⁹. Por isso, pode ser confundida ao ser analisada pela alma, como no caso do remo que apenas parece quebrado quando, de fato, não está, pois o que ocorre é só questão de perspectiva. Ou, então, quando os olhos vêem um determinado corpo e o confundem com outro tipo de corpo que não aquele ao qual viu. A confusão é generalizada, pois a imagem corporal repassada ao espírito e interpretada pela alma não é, de fato, do corpo propriamente visto, mas imaginado. Mesmo que o espírito seja mais excelente que o corpo e que sua natureza espiritual seja também mais excelente que o corpóreo e que “a natureza de onde se formam as imagens das coisas corporais”³⁴⁰, neste caso a imagem nele impressa é falsificada e ele não dispõe de recursos para proceder uma verificação que conduza à verdade. No caso do *remo quebrado*, por exemplo, esta é a imagem que será gravada no espírito, caso a alma não disponha de condições de averiguação do critério de verdade da imagem repassada pelos olhos, falsificada apenas pela questão de perspectiva. O passo da análise é fundamental, pois é aí que se instauram os mais graves erros e até mesmo os mais costumeiros e banais. Erros que vão de uma verdade básica para a alma,

³³⁷ Cf. *gnl* XII x 21: “siue autem intellectuale dicamus, siue intelligibile, hoc idem significamus; [...] nunc intellectuale et intelligibile sub eadem significatione appellamus”.

³³⁸ *gnl* XII vi 15: “et faciunt duo genera uisorum: unum per corporis sensus, alterum per spiritum, quo illae imagines continentur”.

³³⁹ *gnl* XII vii 16: “imago absentis corporis, nec ille ipse oblitus quo cernitur”.

³⁴⁰ *gnl* XII xvi 32: “etiam ubi rerum corporalium exprimuntur imagines”.

até confundir o movimento de um corpo e seu formato, pelo tato, e o odor de uma comida³⁴¹:

Nestas circunstâncias pede-se ajuda ao entendimento (alma ou mente) e busque que coisas signifiquem ou que utilidade reportem aquelas representações; se a encontra, alcançou seu fruto; mas, se não a encontrou, detenha-se em um juízo, para não ser que caia, por uma pernicioso temeridade, em algum funesto erro³⁴².

Nessas visões da alma, mesmo a visão corpórea própria da infância já é uma grande visão, no conteúdo do que parece um pequenino continente, ou seja, a memória que se fortifica e não quer ser enganada³⁴³ uma vez que, diferentemente do que se entende hoje, a memória não é uma parte do homem, mas é o próprio homem. A partir das visões da alma, Agostinho estabelece o critério de verdade e o critério de falsidade desses recursos interiores formados com o concurso do exterior, isto é, dos sentidos corporais. E parece sair ileso desse tipo de engano, na visão da alma infantil nos primeiros pequenos pensamentos sobre pequenas coisas.

Agostinho está, agora, diante de algo também admirável, cuja pequenez ele insiste em destacar. E faz isso ao duplicar o adjetivo: *paruis, paruarum*. A primeira pequena coisa é a própria *cogitatio*, isto é, o pensamento da criança: *paruis cogitationibus*. A segunda pequena coisa são as próprias coisas: *paruarum[que] rerum*. E pequeno aqui é ainda menor, pois pode ser entendido como coisa de pouca importância e valor secundário, por ser atribuído à criança. O terceiro componente da diminuta elocução faz toda diferença, na relevância que imprime ao pequeno. Quando se refere ao deleite com a verdade nos primeiros

³⁴¹ Cf. *gnl* XII xxv 52: “[...] aut cum putat hoc esse, quod similiter coloratum est, uel similiter sonat, uel olet, uel sapit, uel tangitur [...]”.

³⁴² *gnl* XII xiv 29: “sed adhibetur intellectus, quaerens quid illa significant uel utile doceant; et aut inueniens ad fructum suum peruenit, aut non inueniens in disceptatione se tenet, ne aliqua pernicioso temeritate prolatur in exitabilem errorem”.

³⁴³ Cf. *cf* I xx 31: “falli nolebam, memoria uigebam [...]”.

pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, *ueritate delectabar*, o propósito de Agostinho parece ser provocar admiração e sentimento de deleite na alma cujos olhos caírem sobre tal expressão. É o que parece ocorrer com Mandouze³⁴⁴, que diante da provocação da frase, refere-se ao garoto como um intelectual em potencial. Pode até ser, mas será somente isso? Será que a ênfase está realmente nos pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, e não também no deleite com a verdade, ou mais neste do que naqueles? Ora, já não se trata mais do garoto travesso e avesso aos estudos, porém do menino de grande esperança³⁴⁵, pelos resultados obtidos na escola. Além do mais, esta afirmação faz parte do mesmo bloco onde estão registradas todas aquelas conclusões sobre a existência e a vida, o que indica estreito vínculo e complemento com o que está sendo dito:

Porque mesmo então eu existia, vivia, e sentia, e cuidava da minha incolumidade, vestígio da secretíssima unidade da qual me vinha o ser, guardava com o sentido interior a integridade dos meus sentidos e, justamente nos meus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, deleitava-me com a verdade³⁴⁶.

Certamente, a ênfase pretendida por Agostinho não está radicada no ponto inicial da frase, que trata de pequenos pensamentos e de pequenas coisas, mas no seu todo. O deleite com a verdade tanto complementa quanto justifica a expressão anterior. E serve, ainda, para

³⁴⁴ Cf. MANDOUZE. Un enfant véritable. In: _____. *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, 1968, p. 67, onde o autor se refere ao exercício de introspecção contido na expressão, “*cogitationibus ueritate delectabar*”: “Déjà fortement initié aux exercices d’ introspection, notre intellectuel en herbe [...]”.

³⁴⁵ Cf. *cf* I xii 19: “[...] não gostava do estudo e detestava ser forçado a isso – [...] non amabam litteras et me in eas urgeri oderam”; I xiii 20: “Qual era o motivo porque odiava o estudo do grego, de que me imbuíam desde pequeno, nem mesmo agora o vejo com clareza – quid autem erat causae, cur graecas litteras oderam, quibus puerulus imbuebar, ne nunc quidem mihi satis exploratum est”; I x 16: “Eu não era desobediente por escolher o melhor, mas por amor da brincadeira – non enim meliora eligens inoboediens eram, sed amore ludendi”; I xvi 26: “[...] também diziam de mim [pelo desempenho na escola]: este é um garoto que promete – [...] et ob hoc bonae spei puer appellabar”.

³⁴⁶ *cf* I xx 31: “eram enim etiam tunc, uiuebam atque sentiebam meamque incolumitatem, uestigium secretissimae unitatis, ex qua eram, curae habebam, custodiebam interiore sensu integritatem sensuum meorum inque ipsis paruis paruorumque rerum cogitationibus ueritate delectabar”.

fechar o bloco: na parte inicial, a existência, na parte final, o deleite com a verdade nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, como uma espécie de justificativa para validar a existência. Sendo assim, a despeito da pequenez desses pensamentos que tinha sobre as pequenas coisas, encontrava a alegria que vem da verdade. A pretensão aqui parece ir muito além de uma ênfase nessa potencialidade intelectual do garoto que agora está interessado nos estudos. Tudo bem que essa menção à verdade pode até ser minimizada, exceto quando se tem conhecimento de quem está em jogo. De quem está em jogo e do que está em jogo. Quem está em jogo aqui é Agostinho e o que está em jogo é a verdade. O que não é pequena coisa. Quem sabe, talvez a *cogitatio*³⁴⁷ possa até ser pensada como pequena coisa, além das pequenas coisas das quais se ocupa. Entretanto, o deleite com a verdade não parece seguir este mesmo tipo de lógica, ainda mais quando ele amarra o que está dito com o que passa a dizer de imediato.

A que verdade Agostinho se refere? A um tipo de verdade pueril como é o caso da verdade que não se afastava da boca dos maniqueus, mas só como som e ruído de língua, pois o coração estava vazio da verdade?³⁴⁸ Eles que diziam ‘verdade, verdade’, e como verdadeiros charlatões que eram não a conduziam em si mesmos, mas diziam mentiras não apenas sobre Deus, que é verdadeiramente a verdade, mas também sobre o mundo criatura de Deus. Eles que parecem usar da mentira como pão cotidiano, fazendo jus ao que é

³⁴⁷ Cf. MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi: L’approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008. 441 p. ISBN 978-2-13-054407-4. p. 29-40 ; este autor, ao tratar da *prima cogitatio*, neste § 2 de sua obra: “O que quer dizer louvar”, “Ce que louer veut dire”, em nenhum momento aborda a questão do ponto de vista desses primeiros pequenos pensamentos da infância; contudo, fornece fecundo material que tem sido útil neste trabalho.

³⁴⁸ Cf. *cf* III vi 10: “[...] sed tenus sono et strepitu linguae; ceterum cor inane ueri. et dicebant: ‘ueritas et ueritas’, et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui uere ueritas es (cf. *Jo* xiv 6; *Col* ii 8), sed etiam de istis elementis huius mundi, creatura tua [...]; o ueritas, ueritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi, cum te illi sonarent mihi frequenter et multipliciter uoce sola et libris multis et ingentibus! [...] at ego nec priora illa (obras espirituais e corpóreas), sed te ipsam, te, ueritas, in qua non est commutatio nec momenti obumbratio (*Tg* i 17), esuriebam et sitiebam (cf. *Mt* v 6; *1 Cor* iv 11)”.

estabelecido pelo próprio Agostinho para todos os homens, ou seja, que ninguém sequer pense em considerar coisa alguma como propriamente sua, a não ser talvez a mentira³⁴⁹.

Ou será que Agostinho se refere à verdade pela qual suspira a *medula* de sua alma na época, quando os mesmos maniqueus a repercutiam com frequência e por múltiplos modos, mas só com a voz e os imensos livros? A verdade que deseja com veemência é aquela que é comida, bebida e alimento para a alma, não idêntica à verdade das obras que Deus criou, quer espirituais, quer corpóreas e luminosas, porém aquela na qual não há mudança e nem sombra de movimento. Pelo modo como Agostinho amarra o que diz com o que vem logo em seguida, é a esta verdade que ele se refere, pois ao mesmo tempo em que se deleita com a verdade nos pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, igualmente não quer ser enganado, isto é, detesta o erro que é contrário à verdade. A verdade é uma coisa bem diferente do erro, assim como enganar é uma coisa e não querer ser enganado, outra. Além disso, acrescenta que a pequena coisa que é a memória também se fortalece naquele que não quer ser enganado, e que se instrui com a convivência, deleita-se com a suavidade da amizade e foge da dor, da abjeção e da ignorância³⁵⁰.

A verdade à qual Agostinho se refere, portanto, é aquele tipo de verdade que ao mesmo tempo e de igual modo é também deleite para a alma. O deleite da verdade é paralelo ao deleite do louvor: excitado pela verdade de Deus, deleita-se com o louvor a Deus³⁵¹. É por isso que detesta o erro, pois ser enganado é o extremo oposto da verdade, mesmo que muitos queiram enganar. Porém, não existe ninguém que queira ser enganado. E, mesmo enganados,

³⁴⁹ Cf. prólogo 8 do *de doctrina christiana*: “quamquam nemo debet aliquid sic habere quase suum proprium, nisi forte mendacium”.

³⁵⁰ Cf. *cf* I xx 31: “falli nolebam, memoria uigebam, locutione instruebar, amicitia mulcebar, fugiebam dolorem, abiectionem, ignorantiam”.

³⁵¹ Cf. *cf* I i 1: “[...] tu (domine) excitas (homo), ut laudare te delectet”.

muitos homens não querem ser convencidos de que estão enganados³⁵². É próprio da alma a busca do deleite da verdade e a fuga da dor do erro e do engano de ser enganada. Todos os homens preferem, por isso, encontrar a alegria na verdade e não na falsidade. Como também, do mesmo modo, todos os homens querem ser felizes. E a vida feliz nada mais é que a alegria que vem da verdade, ou seja, a alegria que vem de Deus, que é a verdade, que é a luz, que é a salvação. Por este motivo é que Agostinho diz: “Todos querem esta vida feliz, todos querem esta vida que é a única feliz, todos querem a alegria que vem da verdade”³⁵³. Alegria que vem da verdade e que serve de deleite à alma infantil, que não quer ser enganada, do mesmo modo que nenhum homem quer ser enganado.

Agostinho não minimiza o pequeno pelo grande, nem o grande pelo pequeno, e igualmente não subestima a verdade que existe entre os próprios maniqueus. Uma coisa ele faz, que é colocar cada coisa no seu devido lugar. Por isso, conserva a parte da verdade que deles aprende e rechaça o que encontra de falso³⁵⁴. E a falsidade que gera a vida miserável, contrária à vida feliz gerada pela verdade, nada mais é que julgar como existente aquilo que não existe, uma vez que é a própria verdade de Deus que sustenta tudo o que existe:

E observei as outras coisas (da criação) e vi que te devem o fato de existirem, vi que todas as coisas finitas estão em ti, mas de uma maneira diferente, não como num espaço, mas porque, com a verdade, tu seguras todas as coisas na tu mão, e todas as coisas são verdadeiras, na medida em que existem, e a falsidade não é outra coisa senão quando se julga que existe o que não existe. E vi que cada uma delas está em conformidade não só com os seus lugares, mas também com os tempos, e que tu, que és o único eterno,

³⁵² Cf. *cf* X xxiii 33: “multos expertus sum, qui uellent fallere, qui autem falli, neminem”; [...] “nam quaero ab omnibus, utrum malint de ueritate quam de falsitate gaudere (cf. 1 *Cor* xiii 6): tam non dubitant dicere de ueritate se malle [...]”; xxiii 34: “[...] nolunt conuinci, quod falsi sint”.

³⁵³ *cf* X xxiii 33: “hanc uitam beatam omnes uolunt, hanc uitam, quae sola beata est, omnes uolunt, gaudium de ueritate omnes uolunt”; cf, ainda: “beata quippe uita est gaudium de ueritate. hoc est enim gaudium de te, qui ueritas es (*Jo* xiv 6), deus, *inluminatio mea* (*Sl* xxvi 1), *salus faciei meae, deus meus*” (*Sl* xli 6-7, 12; xlii 5).

³⁵⁴ Cf. *cred* xviii 36: “ita quod apud eos [maniqueus] uerum didiceram, teneo: quod falsum putaueram, respuo”.

não começaste a operar depois dos inumeráveis espaços dos tempos, tanto aqueles que passaram como aqueles que hão de passar, nem passariam nem viriam senão porque tu operas e permaneces³⁵⁵.

Na pequena infância e na infância, livre dessas armadilhas escorregadias e muito perigosas postas nas encruzilhadas da vida pelo maniqueísmo, deleita-se com a verdade nesses pequenos pensamentos sobre pequenas coisas. E que pequenos pensamentos são esses e quais essas pequenas coisas que lhes servem de objeto? Qual seria o primeiro pequeno pensamento?

A *cogitatio* parece ausente da pequena infância, uma vez que nesse tempo nada mais sabe, senão mamar, relaxar com os deleites e chorar com o que lhe fere a carne³⁵⁶. Ao se referir à alma da criança nesse período, Agostinho diz que não é estranho que não pense³⁵⁷, pois nem é de se esperar e nem se deve dela cobrar, uma vez que ainda não compreende os signos de uma advertência, procedida com o recurso da palavra que tem o primado entre todos os signos, palavra que a criança ignora, como ignora muitas outras coisas, pois uma coisa é não conhecer-se, outra coisa não pensar-se. Entretanto, mesmo que pareça à razão humana que a alma infantil de tão pequenina e ainda submersa em tão grande ignorância das coisas, cujas trevas causam horror ao homem que já possui algum conhecimento, não se conhece a si mesma e nem se pensa, a verdade é bem outra, ou seja, ainda que não tenha o domínio intelectual da palavra, não é verdade que não se conheça e que

³⁵⁵ cf VII xv 21: “et respexi alia et uidi tibi debere quia sunt et in te cuncta finita, sed aliter, non quasi in loco, sed quia tu es omnitenens manu ueritate, et omnia uera sunt, in quantum sunt, nec quidquam est falsitas, nisi cum putatur esse quod non est. et uidi, quia non solum locis sua quaeque suis conueniunt sed etiam temporibus et quia tu, qui solus aeternus es, non post innumerabilia spatia temporum coepisti operari, quia omnia spatia temporum, et quae praeterierunt et quae praeteribunt, nec abirent nec uenirent nisi te operante et manente”.

³⁵⁶ Cf. cf I vi 7: “nam tunc sugere noram et adquiescere delectationibus, flere autem offensiones carnis meae, nihil amplius”.

³⁵⁷ Cf. tri XIV v 7: “sua uero interiora non cogitent, nec possint admoneri ut hoc faciant; quia nondum admonentis signa nouerunt, ubi praecipuum locum uerba obtinent, quae sicut alia prorsus nesciunt. quod autem aliud sit non se nosse, aliud non se cogitare, iam in eodem uolumine ostendimus”.

não se pense, pois são coisas próprias da sua natureza. Quer dizer, em certo sentido e em certo grau, tanto se conhece quanto se pensa, ou seja, a mente infantil não pode ignorar a si mesma. Agostinho conclui isso formulando uma pergunta: “Ou, ainda que se possa crer que [a mente infantil] se conhece, mas atenta demasiadamente às impressões deleitosas dos sentidos, tão mais fortes quanto mais recentes, [a mente infantil] não pode ignorar a si mesma, mas não pode pensar a si mesma?”³⁵⁸ Ou seja, é mais uma particularidade *inefável* sobre a pequena infância. Pelo território proibido que é à capacidade da razão humana, que não se afirme temerariamente e nem se deixe de afirmar. Que se assuma aquela postura da lógica dos contrários, ao confirmar extremos aparentemente contraditórios.

Ignorar a palavra, signo que tem primazia entre todos os outros, e até certo ponto estar despojada do pensamento, não quer dizer que não conte com outros recursos, como é o caso do uso dos próprios signos e até mesmo de uma incipiente e predominante comunicação entre interior e exterior, o que já estipula certa relevância do inteligível em sua relação com o sensível. Mesmo sem domínio intelectual da fala, no período de utilidade da gramática antes de a gramática ter utilidade, ou melhor, mesmo antes do advento da exuberância daquele garoto loquaz: “Com efeito, eu já não era a criança que não sabia falar, mas um garoto loquaz”³⁵⁹, Agostinho se refere ao insucesso da primeira pequena tentativa de comunicação e à razão desse insucesso:

E eis que pouco a pouco comecei a sentir onde estava e a querer manifestar as minhas vontades àqueles que as podiam satisfazer, mas não conseguia, porque elas (as minhas vontades) estavam dentro de mim (na minha alma) e

³⁵⁸ *tri* XIV v 7: “an etiam ipsa se nosse credenda est, sed intenta nimis in eas res quas per corporis sensus tanto maiore, quanto nouiore coepit delectatione sentire, non ignorare se potest, sed cogitare se non potest?”; tradução de Moacyr Novaes.

³⁵⁹ *cf* I viii 13: “non enim eram infans, qui non farer, sed iam puer loquens eram”; *farer*, imperfeito subjuntivo de *fari* que, por sua vez, é infinitivo presente de *for*, é mencionado apenas esta vez nas *Confissões*; usado por causa da paronomásia, isto, o som semelhante nessa relação das palavras *infans* – *farer*: *cf.* GIBB/MONTGOMERY. *In: AUGUSTINE. The Confessions of Augustine*, 1927/1980, p. 13, nota 6.

eles fora (as pessoas), não podendo por nenhum dos sentidos entrar em minha alma³⁶⁰.

O insucesso da tentativa está não na *cogitatio* da alma, mas na impossibilidade e inadequação do interlocutor de entrar na alma, utilizando algum dos sentidos, e compreender o pensamento expresso. Este é, de fato, um pequeno pensamento, que de tão ínfimo nem seria alcançado pela capacidade humana, pois faz parte da inefabilidade da pequena infância.

Ao se referir à aquisição da linguagem, Agostinho fala da expressiva comunicação gestual interior/exterior, cuja iniciativa se deve não aos que ensinam, mas aos que falam. Mesmo que esses primeiros pensamentos não se alinhem e nem se igualem aos do estágio da infância e do domínio da razão, não deixam de sê-lo, a partir, inclusive, do que está definido nos textos, onde o que prevalece é o rudimento de uma linguagem gestual, com movimentos corporais comandados pela alma. Além do que ninguém ensina ninguém a falar, muito menos por um método preciso, como ocorre com o ensino das letras³⁶¹. Só depois ele entende como aprendera a falar. Ninguém o ensinara a falar facultando a palavra numa ordem formal, como ocorreria mais tarde no ensino das letras. Ainda na pequena infância ele mesmo exprime os sentimentos do coração, através de *gemidos, gritos diversos e gestos vários*, para que obedeçam sua vontade. A linguagem gestual da qual se serve e a expressão interior só são possíveis graças à mente que Deus lhe dá. Neste caso, o primeiro pensamento só ocorre pela intervenção da misericórdia, que atua na mente capacitando-a ao primeiro ato volitivo de *fala*.

³⁶⁰ cf I vi 8: “et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et uoluntates meas uolebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu ualebant introire in animam meam”.

³⁶¹ Cf. cf I viii 13: “et memini hoc, et unde loqui didiceram, post aduerti. non enim docebant me maiores homines praebentes mihi uerba certo aliquo ordine doctrinae sicut paulo post litteras, sed ego ipse mente, quam dedisti mihi, deus meus, cum gemitibus et uocibus uariis et uariis membrorum motibus edere uellem sensa cordis mei, ut uoluntati pareretur”.

Ao falar do ato de linguagem inicial, Agostinho o representa pela metáfora da concepção e do nascimento³⁶², em um processo maiêutico que lembra o platonismo. Aprende as palavras sem a sobrecarga da pressão e punição das pessoas, mas sob a pressão do próprio coração, ávido de dar à luz aos conceitos, o que não seria possível se não tivesse aprendido tais palavras, graças não aos que as ensinavam, mas aos que falavam, isto é, aos interlocutores, em cujos ouvidos depositava o produto do que sentia. Até mesmo quando não sabe nenhuma palavra latina e as aprende observando, naquela espécie de jogo lúdico, como se fora uma brincadeira infantil, porém sem nenhum temor ou castigo, mas entre as carícias das nutrizes, os jogos dos que se divertiam e a alegria dos que gracejavam³⁶³, esses pequenos pensamentos estão sendo emitidos e, ao mesmo tempo, recebidos pelos ouvidos dos seus interlocutores.

Ainda que sejam estes os primeiros pensamentos, deles não pode ser extraído o que seria, de fato, o primeiro pequeno pensamento. Além disso, seriam pensamentos e não as próprias palavras, mas apenas uma linguagem gestual e, portanto, uma espécie de fala *inefável* em sua compreensão. Fala que teria predomínio interior, como na prece silenciosa, território inacessível ao homem e acessível apenas àquele que tem acesso à alma humana, ou seja, Deus ele mesmo³⁶⁴. Deus pode e tem acesso ao inacessível território do homem interior. O homem nem pode e nem tem acesso sequer ao seu próprio interior, muito menos ao do interlocutor.

O primeiro pequeno pensamento aparece associado ao próprio Deus e, portanto, à verdade, o que não é absolutamente uma pequena coisa, a não ser pelo viés do pensamento que o pensa, que é um pequeno pensamento. Trata-se do mesmo grande Deus que a *aliqua portio* da criação põe na página inicial das *Confissões*. Grande, porém não visível aos

³⁶² Cf. *cf* I xiv 23: “didici uero illa sine poenali onere urgentium, cum me urgeret cor meum ad parienda concepta sua, id quod non esset, nisi aliqua uerba didicissem non a docentibus, sed a loquentibus, in quorum et ego auribus parturiebam quidquid sentiebam”.

³⁶³ Cf. *cf* I xiv 23: “nam et latina aliquando infans utique nulla noueram et tamen aduertendo didici sine ullo metu atque cruciatu inter etiam blandimenta nutricum et ioca arridentium et laetitias alludentium”.

³⁶⁴ Cf. *cf* I vi 8: “[...] illae intus erant [uoluntates meas], foris autem illi [per quos implerentur] nec ullo suo sensu ualebant introire in animam meam”.

sentidos, ou seja, tanto separado do mundo sensível, quanto da concepção materialista dos maniqueus que, mesmo contrários ao antropomorfismo do Antigo Testamento, chegam ao extremo de conceber Deus como um grande corpo físico a ocupar todos os espaços, cujos representantes máximos são o sol e a lua. Em sua crítica a esse materialismo, Agostinho os nomeia de fantasmas, mas fantasmas corporais, ou seja, falsos corpos, diante dos quais eram mais reais os verdadeiros corpos vistos com a visão carnal, fossem celestes ou terrestres³⁶⁵. O Deus da infância, então, está isento dessas contaminações: nem é corpóreo, nem está vinculado aos sentidos, mas à própria *cogitatio* da criança. Adentrar neste mundo infantil com Agostinho é se deparar com o deleite que fica por conta dos pequenos detalhes. Um deles, é que o pensamento infantil *sente* Deus a seu modo particular, limitado, ou seja, entende Deus com o entendimento que lhe é peculiar. Querer mais que isso é extrapolar os limites da própria *cogitatio*. Outro pormenor, aqui, é o predomínio da imitação na criança, que ao encontrar pessoas que rogam ao se dirigir em oração diante de Deus, também aprende a rogar. Em outro momento, Agostinho procede uma reversão da imitação, quando as outras pessoas é que devem imitar à criança³⁶⁶. A última particularidade está em dois verbos utilizados nesta primeira parte do texto que vem sendo analisado: entender e socorrer, *exaudire* e *subuenire*. O rogo é dirigido, então, ao Deus que ouve claramente, que entende claramente, e que socorre plenamente, como se fora mesmo um resgate. O agente da prece é pequeno, mas nem é pequena a devoção e nem a motivação:

Encontramos, porém, Senhor, pessoas que te imploravam e com elas aprendemos, sentindo como podíamos que tu eras alguém grande, que podia atender-nos e nos socorrer, embora não sendo visível aos nossos sentidos. Com efeito, ainda menino, comecei a implorar-te, *meu auxílio e meu refúgio*,

³⁶⁵ Cf. *cf* III vi 10: “[...] quia illa erant corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt uera corpora ista, quae uidemus uisu carneo, siue caelestia siue terrestria”; no início do livro sétimo das *Confissões*, VII i 1, Agostinho chama de “meus fantasmas – phantasmata mea” a essas visões do seu espírito.

³⁶⁶ Cf. *cf* I xix 30.

e, na tua invocação, rompi os nós da minha língua e, embora pequeno mas não com pequena devoção, implorava-te para não ser açoitado na escola. E quando me não atendias, o *que não era para minha insipiência*, os mais velhos, e até meus próprios pais, que nada de mal queriam que me acontecesse, riam dos açoites que eu levava, meu grande e grave mal nesse tempo³⁶⁷.

A primeira *cogitatio* é também a primeira prece que, por sua vez, é a primeira confissão, responsável direta até pela dissolução dos *nós da língua* no déficit daquele péssimo desempenho escolar da infância. Agostinho coloca na boca da criança, a primeira invocação, a primeira confissão, o primeiro louvor e a primeira grande dor da alma. O perfeito louvor sai, agora, não apenas da boca dos lactentes e dos que mamam, mas também da boca da criança, o que quer dizer que a confissão de louvor é parte integral da pequena infância e da infância. Mas ele coloca, igualmente, o primeiro silêncio do Deus misterioso que habita nas alturas em silêncio³⁶⁸. Deus presente e oculto que ninguém conhece e que ninguém ignora³⁶⁹. Uma vez exposto ao grande Deus o grande e grave mal que aflige sua alma na época, os castigos físicos que sofria quando estudante em Tagaste, Deus silencia diante de Agostinho. Este silêncio de Deus causa estranheza, pois, ao não responder à prece infantil, parece mais o Deus que serve de chacota aos maniqueus: como pode Deus silenciar diante da prece de uma criança? O Deus que silencia, entretanto, é também paciente, misericordioso e verdadeiro, e o único para quem até o interior do homem está descoberto. O mesmo que abre acesso à narrativa da infância,

³⁶⁷ cf I ix 14: “inuenimus autem, domine, homines rogantes te et didicimus ab eis, sentientes te, ut poteramus, esse magnum aliquem, qui posses etiam non adparens sensibus nostris exaudire nos et subuenire nobis. nam puer coepi rogare te, *auxilium et refugium meum* (Sl xviii 3), et in tuam inuocationem rumpebam nodos linguae meae et rogabam te paruus non paruo affectu, ne in schola uapularem. et cum me non exaudiebas, quod non erat *ad insipientiam mihi* (Sl xxii 3), ridebantur a maioribus hominibus usque ab ipsis parentibus, qui mihi accidere mali nihil uolebant, plagae meae, magnum tunc et graue malum meum”.

³⁶⁸ Cf. cf I xviii 29: “quam tu secretus es, habitans in excelsis in silentio, deus solus magnus”.

³⁶⁹ Cf. ps lxxiv 9: “Não julga de lugar algum aquele que em toda parte se oculta, em toda parte se manifesta, a quem ninguém consegue conhecer e a quem não é permitido a alguém ignorar – de nullo loco iudicat, qui ubique secretus est, ubique publicus; quem nulli licet, ut est, cognoscere. et quem nemo permittitur ignorare”; cf., ainda, GILSON. *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 1987, p. 31.

quando ele reluta diante daquela diminuta partícula do *sed tamen*. E que abre acesso à infância pela confissão, também após transpor mais uma referência ao *sed tamen*. Deus não ficará calado para sempre, mas a sua verdade falará, pois é a esta que Agostinho se refere ao mencionar os primeiros pequenos pensamentos sobre pequenas coisas: *ueritate delectabar*. O Deus que tudo vê romperá o que parece ser silêncio de sua parte, mas ao falar, falará a verdade, porém com misericórdia:

Vês tudo isso, ó Senhor, e te calas, *ó Deus de paciência, de misericórdia e de verdade*? Porventura ficarás calado para sempre?³⁷⁰

A que verdade Agostinho se refere? Será que ele se refere à verdade que se cala para sempre justamente porque não é verdade? Agostinho se refere à verdade do pensamento, à verdade inteligível. Sendo, como é, a verdade que deleita nos pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, é a verdade inteligível. A verdade que está na inteligência humana, mas que não se deve à capacidade da inteligência do homem e nem se confunde com a inteligência humana. A verdade das coisas, sim, mas a verdade das coisas em Deus. A verdade de Deus, sim, mas a verdade de Deus em Deus, diferente, por exemplo, da verdade de Deus no ensino maniqueu, um desastre em termos inteligíveis, pois Deus não passa de uma grande massa, de um fantasma corpóreo gerado por uma errônea visão da alma. A verdade da verdadeira sabedoria, mas não a sabedoria do *Hortensius*, de Cícero, onde não encontra o Cristo. A verdade que é em si mesma humildade e que Agostinho não encontra nem no neoplatonismo de Plotino (205-270), com todas as suas glórias e riquezas. A verdade à qual Agostinho se refere é a verdade que deleita a alma infantil. E uma vez que Deus é criança porque jamais mentiu, é a verdade que jamais mentiu porque essencialmente não pode mentir. A verdade

³⁷⁰ cf I xviii 28: “uides haec, domine, et taces *longanimis et multum misericors et uerax* (Sl lxxxvi 15; ciii 8) numquid semper tacebis”.

que é a grande busca de Agostinho desde sempre, pois ela também é sinônimo de felicidade, e está onde jamais se imaginaria que estivesse: na *cogitatio* da criança. Ela que é o que de maior existe, está no que de menor existe. E o que de menor existe por causa de sua insignificância, torna-se relevante por causa da significância da verdade. A infância mutável é hospedeira da verdade imutável, apreendida com o sentido interior, pois é o sentido interior que dirige a alma na busca da verdade, para que não seja enganada³⁷¹. E basta uma gota, apenas uma pequena gota de doçura da verdade que deleita e agrada o homem interior até mesmo na contemplação de Deus através da natureza como obra das mãos do criador:

E ouvi, Senhor meu Deus, e, da tua verdade, recolhi com a minha língua uma gota de doçura, e entendi que há alguns a quem desagradam as tuas obras³⁷².

Existe uma certa reciprocidade entre verdade e mentira, pois não fora esta não se buscaria aquela. O deleite com as gotas de doçura da verdade, *ueritate delectabar*, ocorre por causa da dor e do desprazer com as gigantescas ondas de amargura da ausência da verdade e predomínio da mentira. Agostinho não gosta de ser enganado, como nenhuma criança gosta: *falli nolebam*. A contradição dos outros é fonte de perturbação. O vínculo com a verdade é total, pois não gostar de ser enganado é estar alinhado com a verdade. Ao ser enganada, a alma infantil primeiro sente o impacto da contradição e pelo exercício da imitação também aprende a enganar. São pequenas coisas apenas aparentemente, pois fazem um grande estrago mais tarde. É isso que ocorre com a vida do próprio Agostinho. Enganado na escola, enganado pelos coleguinhas, enganado pelas fábulas da teologia mítica, enganado por ele mesmo por não compreender o alcance do próprio engano, cai na armadilha da mentira maior

³⁷¹ Cf. *quan* xxxiii 75: “spiritus enim rectus est, credo, quo fit ut anima in ueritate quaerenda deuiare atque errare non possit”.

³⁷² cf XIII xxx 45: “et audiui, domine deus meus, et elinxi stillam dulcedinis ex tua ueritate et intellexi, quoniam sunt quidam, quibus displicent opera tua”.

e de todas a mais grosseira e pior, o maniqueísmo, pois se tornou sua doença e sua prisão. Prisão muito forte, apesar da *pequena e tênue* cadeia que subsistira e o prende no final e que o faz hesitar em *morrer para a morte e viver para a vida*³⁷³:

Era esta a minha doença (o maniqueísmo) e torturava-me, acusando-me a mim próprio mais duramente do que o habitual, e virando-me e revolvendo-me nas minhas cadeias, até que se quebrasse totalmente aquela pela qual eu continuava preso, embora sendo pequena. E no entato, estava preso³⁷⁴.

A cadeia parece pequena, mas é grande, e neste insignificante vínculo ele está preso ao engano. A pequena coisa se torna uma grande coisa, mesmo diante da maior de todas elas, que é a verdade. A verdade de Deus, porém, trabalha pela severidade da misericórdia, que atua no homem interior³⁷⁵, fonte da busca da verdade e da fuga ao engano. Aqueles que odeiam a verdade, o fazem por causa daquilo que amam em vez da verdade. Chegam ainda a amar a verdade quando ela se anuncia, luminosa, mas a odiá-la quando ela os denuncia³⁷⁶. Por isso o deleite com a verdade nesses pequenos pensamentos sobre pequenas coisas indica um forte vínculo com a verdade de Deus e com a verdade que é Deus, além da fuga ao erro que se instaura no outro extremo.

³⁷³ Cf. *cf* VIII xi 25: “[...] exiguum et tenue [...] haesitans mori morti et uitae uiuere [...]”.

³⁷⁴ *cf* VIII xi 25: “sic aegrotabam et excruciar accusers memetipsum solito acerbius nimis ac uoluens et uersans me in uinculo meo, donec abrumperetur totum, quo iam exiguo tenebar. sed tenebar tamen”.

³⁷⁵ Cf. *cf* VIII xi 25: “E tu instavas comigo, Senhor, no mais íntimo de mim mesmo, aumentando, com severa misericórdia, as vergastadas do temor e do pudor, de modo a que eu não desistisse (de aderir ao cristianismo) mais uma vez, e não se quebrasse aquela mesma cadeia pequena e frágil que tinha subsistido, e recobrasse forças e mais violentamente me amarrasse – et instabas tu in occultis meis, domine, seuera misericordia, flagella ingeminans timoris et pudoris, ne rursus cessarem et non abrumperetur id ipsum exiguum et tenue, quod remanserat, et reualesceret iterum et me robustius alligaret”.

³⁷⁶ Cf. *cf* X xxiii 34: “itaque propter eam rem oderunt ueritatem, quam pro ueritate amant. amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem (cf. *Jo* iii 20; v 35). [...] amant eam, cum se ipsa indicat, et oderunt eam, cum eos ipsos indicat”.

A primeira *cogitatio* ocorre, portanto, como primeiro louvor vinculado à verdade e como primeira confissão. Agostinho preenche todos os espaços do livro com a confissão: a confissão inaugural, da primeira página das *Confissões*, a confissão pela pequena infância, ao ultrapassar a dificuldade inicial colocada pelo *sed tamen* e, finalmente, a derradeira, pela infância, também ao suplantar mais um obstáculo, quando na segunda e última ocorrência dos dois pequenos vocábulos. A estratégia, então, é esta: abrir o livro com a confissão de louvor, logo depois confessar pelo começo da vida e em seguida confessar no começo da vida. O vínculo dos primeiros pequenos pensamentos no deleite da verdade é tanto com a confissão de louvor, quanto com Deus, suprema e imutável verdade, ao qual é dirigido o louvor³⁷⁷, quer ao confessar o que sabe, quer ao silenciar sobre o que não sabe³⁷⁸.

Na prece e no louvor que constituem a expressão da oferenda interior da primeira *cogitatio*³⁷⁹, a presença das lágrimas da confissão que não se encontram nos livros dos neoplatônicos³⁸⁰ e que são parte inseparável da confissão do homem que louva e que geme³⁸¹. Os gemidos nas deprecações da infância, por causa dos sofrimentos impingidos à alma pela violência dos castigos físicos na escola³⁸², podem se vincular à ausência de gemidos quando

³⁷⁷ Cf. cf I vi 10: “*confiteor tibi, domine caeli et terrae (Mt xi 25), laudem dicens tibi de primordiis et infantia mea, quae non memini*”; I vii 12: “*tu itaque, domine deus meus [...] iubes me laudare te in istis et confiteri tibi et psallere nomini tuo, altissime (Sl xci 2), quia deus es omnipotens et bonus, etiamsi sola ista fecisses*”; I ix 14: “*nam puer coepi rogare te, auxilium et refugium meum (Sl xvii 3)*”; I ix 15: “*non enim aut minus ea metuebamus [as torturas infligidas pelos mestres] aut minus te de his euadendis deprecabamur*”; I xv 24: “*ecce enim tu, domine, rex meus et deus meus (Sl v 3; xliii 5); tibi seruiat quidquid utile puer didici, tibi seruiat quod loquor et scribo et lego et numero [...]*”; I xvii 27: “*laudes tuae, domine, laudes tuae per scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei et non raperetur per inania nugarum turpis praeda uolatilibus*”; I xx 31: “*sed tamen, domine, tibi excellentissimo, optimo conditori et rectori uniuersitatis, deo nostro gratias (2 Cor ii 14; viii 16; Apc vii 10), etiamsi me puerum tantum esse uoluisses*”; “*gratias tibi, dulcedo mea et honor meus et fiducia mea, deus meus, gratias tibi de donis tuis; sed tu mihi ea serua*”.

³⁷⁸ Cf. cf IX viii 17: “*Recebe as minhas confissões e ações de graças, meu Deus, também pelas inumeráveis coisas deixadas em silêncio – accipe confessiones meas et gratiarum actiones, deus meus, de rebus innumerabilibus etiam in silentio*”; XII vi 6: “*Por isso, o meu coração não cessará de te dirigir um cântico de glória e de louvor por aquilo que não consegue expressar – nec ideo tamen cessabit cor meum tibi dare honorem et canticum laudis de his, quae dictare non sufficit*”.

³⁷⁹ Cf. ci X xix: “*quocirca sicut orantes atque laudantes ad eum dirigimus significantes uoces, cui res ipsas in corde quas significamus offerimus*”.

³⁸⁰ Cf. cf VII xxi 27: “*non habent illae paginae [...] (xx 26: platonorum libris) lacrimas confessionis*”.

³⁸¹ Cf. ps xxix s II 19: “[...] in tribulationibus confitemur [...] in exultatione iustitiae confitemur laudem deo”.

³⁸² Cf. cf I ix 15: “*E não as temíamos menos (as torturas infligidas pelos mestres) ou te pedíamos menos para sermos livres delas – non enim aut minus ea metuebamus aut minus te de his euadendis deprecabamur*”.

deviam se fazer presentes. Ao ser indicado como professor de retórica em Milão, onde chega no outono de 384, por volta dos trinta anos³⁸³, seu espírito inquieto ainda está aplicado à busca da verdade, sobretudo junto a Ambrósio. O advérbio que utiliza na referência, *iam*, ao mesmo tempo significa tanto *ainda não*, quanto *já não* e *agora não*. O *ainda* pode ser visto e entendido como *agora* ou *já*, isto é, agora não gemia nas orações tanto quanto gemia e sofria nas deprecações da infância, por causa das torturas que não temia menos ou pedia menos para delas se livrar. Agostinho se serve do verbo *deprecare*, cujo uso se liga também às súplicas por livramento dos suplícios. É um rogo, uma súplica, diante do sofrimento iminente. E o sofrimento que abala Agostinho na infância tem aquele caráter profético, isto é, trata-se de um prenúncio do que virá. E o que é motivo de dor para um, é motivo de louvor para outro: “E os mais velhos achavam isso bom (os castigos físicos na escola), e muitos que antes de nós passaram por esta vida inventaram estes penosos caminhos por onde éramos obrigados a passar, multiplicando o sofrimento e a dor aos filhos de Adão”³⁸⁴.

Sendo assim, a verdade a que Agostinho se refere, que o deleita nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, é o próprio Deus ao qual busca quando sua alma grita por causa dos penosos caminhos por onde eram obrigados a passar, multiplicando o sofrimento e a dor aos filhos de Adão. É a verdade que deleita a alma, por ser de caráter racional, pois é a verdade do pensamento, ou a verdade pensada pelo pensamento. Todavia, nem toda verdade pensada pelo pensamento se refere a Deus. No caso, aqui, é a verdade de Deus, ou a verdade que é Deus. A verdade interior e, portanto, oculta, conforme discutido no

³⁸³ Cf. BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1969. 463 p. ISBN 0-520-01411-1. p. 16: “384: Appointed Professor of Rhetoric in Milan (autumn)”; cf. ainda cf VI iii 3: “E ainda não (agora não, já não) gemia nas minhas orações, para que me socorresses, mas o meu espírito estava aplicado à procura e inquieto em discutir, e considerava Ambrósio um homem mundanamente feliz, honrado como era por pessoas de tão grande autoridade: apenas o seu celibato me parecia penoso – nec iam ingemescebam orando, ut subuenires mihi, sed ad quaerendum intentus et ad disserendum inquietus erat animus meus, ipsumque ambrosium felicem quemdam hominem secundum saeculum opinabar, quem sic tantae potestates honorarent: caelibatus tantum eius mihi laboriosus uidebatur”.

³⁸⁴ cf I ix 14: “laudabatur enim hoc a maioribus, et multi ante nos uitam istam agentes praestruxerant aerumnosas uias, per quas transire cogebamur multiplicato labore et dolore filiis adam” (cf. *Gen* iii 16; *Eclo* x l 1).

de magistro. A verdade que é o Cristo, mestre interior, no qual não existe *sim* e *não*, ou *é* e *não é*, mas apenas *sim*, quer dizer, *é*³⁸⁵.

A alegria oriunda da verdade nos pequenos pensamentos sobre pequenas coisas é centrada na verdade que é aquilo que é. Só a intelecção tem este alcance e não por si mesma, mas por aquele que é o que é. Esta é uma das diferenças básicas na gradação do conhecimento sensível e do conhecimento inteligível. Do mesmo modo que nas três visões da alma apenas as duas primeiras podem enganar, pela sua origem corpórea, mas não a terceira visão, que é a intelectual ou inteligível, assim também o conhecimento inteligível é direccionado à verdade incriada, eterna, a verdade que é o próprio Deus. Nesse aspecto, o conhecimento sensível é inferior ao conhecimento inteligível, pois só este é, em sentido próprio, sabedoria, quer dizer, inteligibilidade das coisas eternas.

É a essa verdade que se refere Agostinho nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas. Coisas que só são verdadeiras na verdade em nada pequena, forma de todo verdadeiro³⁸⁶, que ele invoca em confissão ao se dirigir a Deus, o ser com máximo de ser:

É a ti que eu invoco,
ó Deus-verdade,
em quem,
de quem e
por quem,
é verdadeiro tudo o que é verdadeiro³⁸⁷.

³⁸⁵ Cf. *mag* I v 4: “*non erat in christo est et non, sed est in illo erat* (2 *Cor* i 19)”.

³⁸⁶ Cf. *rel* xxxvi 66: “[...] intelligit eam esse ueritatem, quae ostendit id quod est; [...] et haec est ueritas et uerbum in principio, et uerbum deus apud deum; [...] ut enim ueritas sunt uera, quae uera sunt; [...] ut ergo ueritas forma uerorum est”.

³⁸⁷ *sol* I i 3: “te inuoco, deus ueritas, in quo et a quo et per quem uera sunt, quae uera sunt omnia”.

Essas coisas aparentemente pequenas, inclusive os mesmos primeiros pequenos pensamentos sobre pequenas coisas e o próprio deleite com a verdade, vem como resposta parcial à pergunta filosófica posta desde as primeiras páginas do livro: quem sou eu? A resposta está aí, dada de maneira clara e objetiva: eu sou todas estas coisas ou, para dizer com suas palavras, “tudo isso sou eu”³⁸⁸. O que havia, então, em tal vivente, que não fosse digno de admiração e de louvor? Por isso, Agostinho apresenta mais uma confissão de exultação e louvor pela infância, porque o *ego* que ele é somente é por conta daquele que é, pois quem enumera seus próprios méritos que coisa enumera senão as *munera* divinas, ou seja, as dádivas divinas?³⁸⁹

Mas todas essas coisas são dádivas do meu Deus. Não fui eu que as dei a mim mesmo: não apenas são coisas boas, mas, além disso, todas essas coisas sou eu. É bom quem me fez, e ele próprio é o meu bem e diante dele exulto por todos os bens com que me fez ser, ainda em criança³⁹⁰.

Tudo o que constitui Agostinho provém não dele, mas de Deus. É uma grande coisa que dá relevância à diminuta parcela da criação. Nenhuma das coisas que o constituem, entretanto, ele se deu a si mesmo, e todas elas são boas, pois é bom quem o fez e ele mesmo é o seu próprio bem, pois nele vivemos e nos movemos e existimos³⁹¹. Deus, como natureza

³⁸⁸ cf I xx 31: “[...] et haec omnia ego [...] quid in tali animante non mirabile atque laudabile?”

³⁸⁹ Cf. cf IX xiii 34: “quisquis autem tibi enumerat uera merita sua, quisi tibi enumerat nisi munera tua?”

³⁹⁰ cf I xx 31: “at ista omnia dei mei dona sunt, non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego. bonus ergo est qui fecit me, et ipse est bonum meum et illi exulto (cf. *Sl* ii 11) bonis omnibus, quibus etiam puer eram”.

³⁹¹ Cf. *tri* XIV xii 16: “est igitur natura non facta, quae fecit omnes ceteras magnas paruasque naturas, eis quas fecit sine dubitatione praestantior, ac per hoc hac etiam [...], rationali et intellectuali, quae hominis mens est, ad eius qui eam fecit imaginem facta. illa autem ceteris natura praestantior deus est. et quidem *non longe positus ab unoquoque nostrum* (*At* xvii 27), sicut apostolus dicit; adiungens: *in illo enim uiuimus, et mouemur, et sumus* (*At* xvii 28). quod si secundum corpus diceret, etiam de isto corporeo mundo posset intellegi. nam et in illo secundum corpus uiuimus, mouemur, et sumus. unde secundum mentem quae facta est ad eius imaginem, debet hoc accipi, excellentiore quodam, eodemque non uisibili, sed intellegibili modo. nam quid non est in ipso, de quo diuine scriptum est: *quoniam ex ipso, et per ipsum, et in ipso sunt omnia* (*Rom* xi 36)? proinde si in ipso sunt omnia, in quo tandem possunt uiuere quae uiuunt, et moueri quae mouentur, nisi in quo sunt (cf. *At* xvii 28)? non tamen omnes cum illo sunt eo modo quo ei dictum est: *ego semper tecum* (*Sl* lxxii 73). nec ipse cum omnibus eo modo quo dicimus: ‘dominus uobiscum’ (*Rut* ii 4). magna itaque hominis miseria est cum illo non

incriada, é criadora de todas as demais naturezas, quer pequenas, quer grandes, e ele mesmo é mais excelso que todas elas sendo, por isso, superior à natureza racional e intelectual, que é a mente humana, feita à imagem do criador. Esta natureza, superior a todas as outras, é Deus ele mesmo, o qual não se encontra longe do homem. E é nele que o homem vive e se move e existe. Se a referência aqui é ao corpo, pode-se entender, então, como sendo o mundo visível, pois é no mundo visível que, segundo o corpo, o homem vive e se move e existe. Porém, é da alma que o apóstolo fala, criada à imagem de Deus, através da qual convém entender estas palavras de uma maneira mais sublime, não visível, mas espiritual. Ora, e o que não existe em Deus, de quem está escrito: *Porque dele e por ele e nele são todas as coisas?* Logo, se nele está tudo, em quem pode viver o que vive e se mover o que tem movimento, senão naquele no qual são todas as coisas? É óbvio que nem todos estão nele da maneira como está colocado no livro dos Salmos: *Eu sempre estarei contigo*. E nem também Deus está com todos do modo como se diz: *O Senhor seja convosco*. Todavia, grande miséria a do homem não estar com aquele sem o qual não pode existir. E se o homem está nele, com certeza não está sem ele. Por outro lado, se o homem não lembra dele, nem o conhece, nem o ama, não está com ele. Não é possível lembrar quando é completo o esquecimento.

Ao continuar a construção intelectual, Agostinho surpreende ainda mais, pois se justamente nos pequenos pensamentos sobre pequenas coisas se deleita com a verdade, é certo, também, que existem pequenas coisas que revelam coisas não tão pequenas sobre sua alma: “pequeno inocente”³⁹², é isso mesmo que ele é na pequena infância? Aquele garoto que, na criancice, apenas se deleita com a verdade e é digno de admiração e louvor? O que

esse, sine quo non potest esse. in quo enim est, procul dubio sine illo non est: et tamen si eius non meminit, eumque non intellegit, nec diligit, cum illo non est. quod autem quisque penitus obliuiscitur, nec commoneri eius utique potest”.

³⁹² Cf. BROWN. *Augustine of Hippo*, 1969, p. 29: “What he saw was not a *little innocent*: he had thrown himself on the breast with disturbing greed; he had exploded with anger whenever he failed to communicate his wishes; ‘It is the physical weakness of a baby that makes it seems *innocent*, not the quality of its inner life. I myself have seen a baby jealous; it was too young to speak, but it was livid with anger as it watched another baby at the breast’ (I vii 11)”; o que Agostinho vê, diz Brown, não é um *pequeno inocente*, haja vista o texto citado.

Agostinho vê e faz questão de dizer não é nenhum pequeno inocente, mas um grande pecador. Neste ponto, sua preocupação parece ser a de chocar e não deleitar, pois se é grande miséria o homem não estar com aquele sem o qual não pode existir, grande também é a miséria de errar por procurar não em Deus, mas nas criaturas e em si mesmo, os prazeres, as grandezas e as verdades, precipitando-se, assim, na dor, na confusão e no erro³⁹³.

³⁹³ Cf. *cf* I xx 31: “hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius, me atque ceteris, uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores”.

3.3 Tão pequeno e ao mesmo tempo tão grande pecador³⁹⁴

O garoto tão pequeno é ao mesmo tempo grande pecador. Eis o detalhe que muitos tentam minimizar e que Agostinho faz questão de ressaltar, da maneira que resalta outras coisas aparentemente irrelevantes. Aquele garoto que nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas deleita-se com a verdade, é o mesmo que tão pequeno é tão grande pecador. Diante do valor secundário da narrativa *biográfica*, a relevância de uma parte que tem estreito vínculo com a tríplice *confessio* e com a página inaugural da obra, pois a abrangência da confissão de pecado cobre tanto a pequena infância quanto a infância. O que está em jogo, aqui, é muito mais que *pecadinhos* irrelevantes de um lactente ou até mesmo de um garoto na inquietude da puberdade. Se, para alguns, Agostinho se julga com muita severidade³⁹⁵ nesse particular, para o próprio autor trata-se de algo muito mais sério: trata-se da alma e seu destino como bem mediano que tende ao sumo bem ou aos bens inferiores. Ou seja, no que parece ser uma pequena coisa, a presença de um pertinente exercício filosófico.

Quando Agostinho deixa em suspenso a questão sobre o conhecimento que a alma infantil tem de si mesma, ele silencia diante da *inefabildade* da infância, mas confirma que o homem pode pensar na natureza da sua alma e encontrar a verdade em si mesmo e não em outro lugar. Encontrará, assim, não o que ignorava, porém aquilo no que não refletia. E que pode saber o homem, se ignora o que existe na alma, quando tudo o que pode saber não pode conhecê-lo a não ser pela alma?³⁹⁶ O elenco de motivos que justificam o conhecimento de si é

³⁹⁴ Cf. *cf* I xii 19: “[...] um garoto tão pequeno e tão grande pecador – tantillus puer et tantus peccator”; cf. *io* xii 13: “É como se fossem duas coisas: o homem e o pecador. O que tu entendes como do homem, foi Deus quem fez; o que tu entendes como do pecador, foi o homem ele mesmo quem fez – quasi duae res sunt, homo et peccator. quod audis homo, deus fecit; quod audis peccator, ipse homo fecit”.

³⁹⁵ Cf. BARDY, Gustave. *Saint Augustin: l’homme et l’œuvre*. 7 ed. Paris: Desclée Brouwer, Etudes Augustiniennes, 1948b. 557 p. p. 30-31.

³⁹⁶ Cf. *tri* XIV v 8: “sed hanc aetatem omittamus (a infância), quae nec interrogari potest quid in se agatur, et nos ipsi eius ualde oblitum sumus. hinc tantum certos nos esse suffecerit, quod cum homo de animi sui natura cogitare potuerit, atque inuenire quod uerum est, alibi non inueniet, quam penes se ipsum. inueniet autem, non quod

válido para que a alma pense e viva de acordo com sua natureza, para que apeteça moderação como exige sua essência, estando sob o domínio daquele a quem deve estar submetida e sobre o domínio da criatura que deve submeter e, enfim, sob o que a rege e sobre as coisas que deve reger³⁹⁷.

Agostinho põe lado a lado duas coisas contraditórias e complementares. De um, a miséria humana, ou seja, a miséria de um mísero que não sente a própria miséria³⁹⁸. E, do outro, a misericórdia divina, mas esta como antídoto daquela. Sendo assim, a narrativa toma novo impulso com a definição do que se há de preferir. A miséria que impede os passos ou a misericórdia que impulsiona a vida? O que preferir diante da vida mortal e da morte vital? Já que Deus dotou o homem de mente e razão discursiva, em virtude da qual julga o que há de preferir, então pode escolher entre o ser vivo ao inanimado, o ser dotado de sensibilidade ao ser insensível, os seres inteligentes aos irracionais, o imortal ao mortal, a potência à impotência, a justiça à injustiça, o belo ao deformado, o imutável ao mutável, o bem ao mal, o incorruptível ao corruptível, o invisível ao visível, o imaterial ao corpóreo, a felicidade à miséria³⁹⁹. É disso que Agostinho trata, e não de outra coisa. E ele começa pelo começo, ao se

nesciebat, sed unde non cogitabat. quid enim scimus, si quod est in nostra mente nescimus; cum omnia quae scimus, non nisi mente scire possimus?"; Agostinho estabelece a diferença entre mente e alma, sendo aquela o que existe de preeminente nesta: "non igitur anima, sed quod excellit in anima mens uocatur", cf. *tri* XV vii 11; a mente é, então, a parte superior, e a alma a parte inferior do homem, sendo esta tomada, também, como princípio vital e animante ou vivificante do homem, à qual se atribuem os fenômenos de caráter psíquico; a mente, por seu lado, é o princípio superior, em conexão com o mundo inteligível, ou com as verdades eternas e seu último fundamento, que é Deus; portanto, a mente não é a alma, porém o que na alma se sobressai de excelso, elevado e nobre; pela alma e pela mente, o homem é um ser bipolar, orientado ao mesmo tempo aos bens sensíveis, isto é, temporais, e aos bens inteligíveis ou eternos; a alma se une à mente quando o inferior se submete ao superior, a carne ao espírito e o espírito a Deus.

³⁹⁷ Cf. *tri* X v 7: "utquid ergo ei praeceptum est, ut se ipsam cognoscat? credo, ut se ipsam cogitet, et secundum naturam suam uiuat, id est, ut secundum naturam suam ordinari appetat, sub eo scilicet cui subdenda est, supra ea quibus praeponenda est; sub illo a quo regi debet, supra ea quae regere debet. multa enim per cupiditatem prauam, tanquam sui sit oblita, sic agit".

³⁹⁸ Cf. *cf* I xiii 21: "quid enim miserius misero non miserante se ipsum?"

³⁹⁹ Cf. *tri* XV iv 6: "[...] qui nobis mentem rationemque naturalem dedit, qua uiuentia non uiuentibus, sensu praedita non sentientibus, intellegentia non intellegendibus, immortalia mortalibus, impotentibus potentia, iniustus iustus, speciosa deformibus, bona malis, incorruptibilia corruptibilibus, immutabilia mutabilibus, inuisibilia uisibilibus, incorporea corporalibus, beata miseris praeferenda uideamus. ac per hoc quoniam rebus creatis creatorem sine dubitatione praeponimus, oportet ut eum et summe uiuere, et cuncta sentire atque intellegere; et mori, corrumpi, mutarique non posse; nec corpus esse, sed spiritum omnium potentissimum, iustissimum, speciosissimum, optimum, beatissimum fateamur".

reportar ao homem como *aliqua portio* da criação, isto é, como alma que tende às coisas que lhe são inferiores, ao invés de tender à única coisa que lhe é superior em grau máximo, que é o próprio Deus. A miséria da condição humana é agravada pelo erro de procurar aquilo que pretende encontrar para gozar da verdade e da felicidade não no sumo bem, mas nas criaturas que são um bem enquanto tal, mas que não proporcionam o bem como tal. Se pela ordem dos seres o criador está acima de todas as coisas criadas, é obrigado confessar que também possui a vida em grau máximo, que tudo conhece e compreende, que não pode morrer, nem corromper-se, nem mudar, que não é corpo, senão espírito, o mais poderoso, justo, belo, ótimo e feliz de todos os espíritos. E Agostinho segue, ele próprio, em direção ao mais ínfimo da criação, abandonando o criador e, como terra que é se precipita ainda mais para a terra⁴⁰⁰, enquanto que, sobre a pequena infância, indaga: “Em que pecava eu então?”⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Cf. *cf* I xiii 21: “[...] sequens ipse extrema condita tua relicto te et terra iens in terram”.

⁴⁰¹ Cf. *cf* I xii 11: “quid ergo tunc peccabam?”

3.3.1 Na pequena infância⁴⁰²

Ao tripartir o texto pelo estratégico posicionamento do *sed tamen*, citado apenas duas vezes no livro, no início e no fim da parte narrativa, Agostinho parece indicar com isso a presença de elementos específicos em cada parte: nos dois extremos, a confissão de louvor do começo e do fim do livro, no meio, a narrativa das derrocadas da alma ao tender à criatura ao invés do criador. Primeiro, na pequena infância, o que transparece bastante natural pela falta do mínimo de domínio intelectual, inclusive da fala, depois na infância propriamente dita, onde já tem exuberante eloquência e vida intelectual.

A presença do *sed tamen* indica tanto a passagem a um tipo de argumentação diferente, quanto a recomendação a retornar à análise do pensamento anterior. Na sua primeira aparição e imediatamente antes da menção das duas pequenas partículas, a alma é morada estreita para receber Deus, pois está em ruínas por ter ofendido ao *olhar* divino⁴⁰³. Ora, se a alma é território proibido ao olhar e ao poder racional humano, que não tem acesso sequer para tentar compreender os signos daquela linguagem gestual própria da pequena infância, muito menos no presente caso, pois o de que ela precisa é mesmo de uma purificação. E quem a purificará a fim de se tornar morada digna de receber o divino hóspede? A estratégia parece ser, então, de preparar o terreno para entrar, de fato, nos relatos mais diretos desses deslizos da alma, a partir inclusive da pequena infância e da própria infância. O que tem a fazer, então, é o que deve ser feito, ou seja, apropriar-se do único recurso capaz de assessorá-lo diante de tão grande impasse, pois enfrentar sozinho os percalços do percurso é pouco recomendável, além de insuficiente. Por isso, fazendo uso da

⁴⁰² Cf. *cf* I vii 11: “Quem me fará lembrar o pecado da minha pequena infância? – quis me commemorat peccatum infantiae meae?”

⁴⁰³ Cf. *cf* I v 6: “angusta est domus animae meae, quo uenias ad eam: dilatetur abs te. ruinoso est: refice eam. habet quae offendant oculos tuos: fateor et scio. sed quis mundabit eam?”

confissão de pecado e da confissão de fé, clama ao único capaz de socorrê-lo com sucesso. E isso é feito com o recurso das Escrituras, citadas de maneira farta neste pequeno parágrafo, como ocorre na primeira página e no resto do livro:

Ou a quem mais clamarei além de ti? *Limpa-me das minhas faltas ocultas, Senhor, e perdoa ao teu servo pelas culpas alheias. Creio e por isso falo, Senhor, tu o sabes.* Por acaso não falei em voz alta *contra mim* e te disse *dos meus delitos*, meu Deus, e tu *perdoaste a impiedade do meu coração*? Não quero contender em juízo contigo, que és a verdade, e não quero enganar-me a mim mesmo, para que a *minha iniquidade não minta a si mesma*⁴⁰⁴.

Tendo consigo o Deus que é a verdade, o mesmo que o deleita nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, não quer mentir nem a si mesmo e nem ao próprio Deus, o que seria pura contradição. Além disso, enfatiza que não quer que *sua* iniquidade minta a si mesma. Parece evidente, então, que o que deve ser feito na parte narrativa é não esconder o que não pode ser escondido, além do mais diante de quem nada pode ser escondido, uma vez que tudo já está revelado. Ora, quem não quer ser enganado certamente não enganará, pois enganar a Deus é enganar-se a si mesmo. O caminho indicado parece ser este, inclusive diante do fato da personalização do texto.

Por que razão Agostinho acrescenta que não quer que *sua* iniquidade minta a si mesma? Ou seja, além de não querer ser enganado e não querer enganar-se, ele também não quer que sua iniquidade minta a si mesma. A primeira ajuda está nos próprios textos bíblicos, de onde vem o reforço necessário à confissão diante de Deus. O texto de *Jó* é uma resposta ao ataque do seu inimigo Bildade, que o acusa diante de Deus. Nessa sua primeira resposta, ele

⁴⁰⁴ cf I v 6: “aut cui alteri praeter te clamabo: *ab occultis meis munda me, domine, et ab alienis parce seruo tuo?* (Sl xix 13-14) *credo, propter quod et loquor.* domine, tu scis (Sl cxvi 10). nonne tibi prolocutus sum *aduersum me delicta mea*, deus meus, et tu *dimisisti impietatem cordis mei?* (Sl xxxii 5). non iudicio contendo tecum, qui ueritas es; et ego nolo fallere me ipsum, ne *mentiat iniquitas mea sibi* (*Jó* ix 3; *Jer* ii 29; *Sl* xxvi 12)”.

afirma que se o homem quiser disputar com Deus, não lhe poderá responder por mil coisas uma sequer⁴⁰⁵. No segundo texto, de *Jeremias*, é a vez de Iavé perguntar por que os homens que o abandonam querem discutir com ele em juízo⁴⁰⁶. Finalmente, no texto dos *Salmos*, onde Davi clama para que Deus não o entregue à mercê dos seus inimigos, pois contra ele se levantaram testemunhas mentirosas, que só respiravam violência⁴⁰⁷. Gibb/Montgomery observam que a *Septuaginta* aparentemente foi influenciada por passagens do livro dos *Provérbios*, ao traduzir *mentita est iniquitas sibi*. E que Agostinho, além de inserir um elemento novo aqui, *mea*, ausente do original, ainda expõe a passagem de maneira farta, usando livremente a frase no sentido do temor de se colocar a si mesmo em falsa posição diante de Deus, pois sendo um homem pecador não poderia presumir entrar em contenda com Deus, no qual a justiça é juiz.

Agostinho coloca frente a frente, mais uma vez, a verdade e a mentira. A verdade que o incita a se pronunciar, ou seja, a verdade de Deus, e a mentira da iniquidade do inimigo. A iniquidade do inimigo que mente diante de Deus, assim como Bildade mentiu ao se referir a Jó. A mentira, que não corresponde ao pensamento pensado pela alma, mas que é conhecido pelo conhecedor de todas as coisas, mesmo as encobertas no interior da alma. O terreno está sendo preparado da maneira mais adequada. A postura é coerente, então, pelo prisma da lógica em sua conotação humana e divina, exceto pela lógica dos contrários, pois tanto a iniquidade quanto a mentira, aqui, são isso mesmo e não outra coisa. O preparo visa tão somente deixar o terreno aplainado para o caminho da confissão pela narrativa da infância. O acesso à infância pela confissão deve ser aberto pelo viés da verdade e não da mentira.

⁴⁰⁵ Cf. *Jó* ix 3, em versão *Vulgata*: “*si uoluerit contendere cum eo (Deus) non poterit ei respondere unum pro mille*”.

⁴⁰⁶ Cf. *Jer* ii 29, em versão *Vulgata*: “*quid uultis mecum iudicio contendere omnes dereliquistis me dicit dominus*”.

⁴⁰⁷ Cf. *Sl* xxvi 12, em versão *Vulgata*: “*ne tradideris me in animas tribulantium me quoniam insurrexerunt in me testes iniqui et mentita est iniquitas sibi*”; cf., ainda, GIBB/MONTGOMERY. In: AUGUSTINE. *The Confessions of Augustine*, 1927/1980, p. 7, nota 3; cf., também, *Prov* vi 19; xiv 5, 25; xix 5, 9; e, finalmente, *ps* xxvi II 21, onde Agostinho disserta sobre a animosidade dos inimigos que o afligem.

Mesmo a verdade que deleita nos pequenos pensamentos sobre pequenas coisas. Sendo assim, a preocupação está de fato correta: “para que a *minha* iniquidade não minta a si mesma”. Todos os cercos se fecham, a fim de liberar uma narração que em si mesma não é nem da infância, nem do homem, nem do corpo, mas da alma diante de Deus:

Não me entregues à animosidade dos que me afligem, isto é, não dê meu consenso aos que me afligem. Se consentires, seguindo a animosidade do que te perturba, não devorará só tua carne, mas com vontade perversa absorverá a tua alma. *Não me entregues à animosidade dos que me afligem*. Entrega, se te apraz, às mãos dos perseguidores. Assim foi a prece dos mártires e ele entregou os seus às mãos dos perseguidores. Mas, o que entregou? O corpo. Assim fala o livro de Jó: *Deixa a terra em poder do ímpio*. A carne foi entregue às mãos do perseguidor: *não me entregues a mim*, não a minha carne. Não peço: não entregue o meu corpo às mãos dos que me afligem, mas *não me entregues à animosidade dos que me afligem*. E como são entregues os homens à animosidade dos que os afligem? *Pois insurgiram contra mim testemunhas perversas*. Uma vez que são testemunhas perversas, falam muito mal de mim, atacam muito minha reputação; se for entregue à sua animosidade, eu também mentirei, serei companheiro deles e não participarei da tua verdade, mas serei participante da mentira contra ti. *Insurgiram contra mim testemunhas perversas, e a iniquidade mentiu a si mesma*, a si, não a mim. Minta sempre a si, mas não minta a mim. Se me entregares à animosidade dos que me afligem, isto é, se consentir em seus desejos, então a iniquidade não mente a si mesma, mas também a mim. Se, ao invés, se assanharem quanto quiserem e se eles se empenharem em impedir minha carreira, não me entregues aos seus desejos. Não consentindo em seus desejos, permanecerei e persistirei em tua verdade, e a iniquidade mentirá, não a mim, mas a si⁴⁰⁸.

⁴⁰⁸ ps xxvi s 2, 21: “*ne tradideris me in animas tribulantium me*: id est, ne consentiam tribulantibus me. si enim consenseris tribulanti te in animam ipsius, quodammodo non deuorabit carnem, sed uoluntate peruersa animam tuam manducabit. *ne tradideris meas animas tribulantium me*. trade, si hoc placet, in manus tribulantium. dixerunt enim hoc illi martyres, et tradidit suos in manus tribulantium. sed quid tradidit? carnem. quod dicitur in libro iob: *terra tradita est in manus impii* (Jó ix 24): caro tradita est in manus persecutoris. *ne tradideris me*, non carnem meam, sed me. anima tibi loquor, mens tibi loquor; non dico: noli tradere carnem meam in manus

Agostinho parte da base de decisão de Davi, quando cerceado pela iniquidade do seu erro, prefere cair nas mãos de Deus que nas mãos do inimigo. Assim ocorre na confissão: ele cai nas mãos de Deus e não no julgamento da iniquidade do inimigo. Ao se desnudar e desnudar sua própria infância diante de Deus, ele não faz outra coisa senão seguir o que aqui está recomendado: permanece na verdade divina e mente a iniquidade, não dele e nem nele, mas a própria iniquidade em si mesma e por si mesma, uma vez que é contrária à verdade.

Com todo este preparo e acessando todas estas armas, Agostinho somente entra na parte narrativa com o concurso do maior de todos os recursos: a misericórdia divina. Parece que se movimenta em um território minado, onde todo cuidado é pouco e todas as armas são insuficientes e inadequadas. Por isso o apelo à confissão de misericórdia, como ajuda extra e eficiente à tríplice *confessio*:

Deixa, porém, que eu fale diante da tua misericórdia, eu que sou *terra e cinza*; deixa que eu fale, porque é à tua misericórdia que eu falo, e não ao homem pronto a rir de mim. Talvez tu também te rias de mim, mas se te voltares para mim, terás misericórdia⁴⁰⁹.

Fala diante de Deus e não diante do homem. Munido da verdade de Deus ele se submete à verdade que é o próprio Deus. Entre a verdade e a mentira, ele rechaça esta e se deleita com aquela. Entre o deleite com a verdade nos pequenos pensamentos sobre pequenas

tribulantium me; sed: *noli me tradere in animas tribulantium me*. et quomodo traduntur homines in animas tribulantium se? *quoniam insurrexerunt in me testes iniqui*. iam quia testes iniqui sunt, et multa mala in me dicunt, et in multis mihi detrahunt; si traditus fuero in animas eorum, mentiar et ego, et ero socius eorum, non particeps ueritatis tuae, sed comparticeps mendacii aduersus te: *exsurrexerunt mihi testes iniqui; et mentita est iniquitas sibi*. sibi, non mihi: sibi semper mentiatur, mihi autem non mentiatur. si tradideris me in animas tribulantium me, id est, si consenserint uoluntatibus eorum; iam non sibi mentita erit iniquitas, sed et mihi: si autem saeuiant quantum uoluerint, et conentur impedire cursus meos, non tamen tu me des in animas eorum; non consentiendo uoluntatibus eorum, remanebo ego, et permanebo in ueritate tua, et mentietur iniquitas, non mihi, sed sibi”.

⁴⁰⁹ cf I vi 7: “sed tamen sine me loqui apud misericordiam tuam, me *terram et cinerem* (Jó xlii 6, LXX; ci XXII xxix 3), sine tamen loqui, quoniam ecce misericordia tua est, non homo, inrisor meus, cui loquor. et tu fortasse inrides me, sed conuersus misereberis mei” (cf. Sl ii 4; xxxvi 13; Sab iv 18).

coisas e a narrativa do que observa na pequena infância e na infância, cujo erro era procurar não no criador das criaturas, mas nas próprias criaturas, nele mesmo e nos outros, os prazeres, as grandezas e as verdades, precipitando-se, assim, na dor, na confusão e no erro, Agostinho rechaça estas coisas e se deleita com aquela, como deleite próprio da alma. Mas tudo isso não antes de confessar, nos mínimos detalhes, que mesmo sendo um menino tão pequeno era ao mesmo tempo um grande pecador⁴¹⁰. O que não é pequena coisa.

Na terceira divisão do texto, isto é, quando da segunda aparição do *sed tamen*, a atenção do passo anterior é atraída para um aparentemente insignificante adjetivo, *foedius*, utilizado em contraponto ao mencionar o garoto promissor com sua nova postura diante dos estudos. Antes, portanto, de passar a uma ligeira mudança no plano geral das ideias, com a confissão de ação de graças do último parágrafo, Agostinho utiliza certos termos que parecem chocantes. São expressões de grande peso, que revelam quem ele é a partir de si mesmo, e não apenas aos seus olhos, mas aos olhos do próprio Deus. Se no último parágrafo confessa em ação de graças por todas as coisas que são dádivas, as quais não são oriundas dele, mas de Deus, que não apenas são coisas boas, mas que também constituem o seu ser, aqui expõe o que procede de si e do seu comportamento contrário à vontade e à verdade de Deus. O exíguo adjetivo, *foedius*, é utilizado apenas esta vez neste livro e retomado na forma substantiva no início do segundo livro. Ao se perguntar, no último parágrafo, que havia mais digno de admiração e destaque laudatório que o pequeno ser da confissão de louvor, Agostinho utiliza uma construção que tem certo vínculo com a do parágrafo anterior, mas agora ao indagar o que havia de mais ignóbil que aquele tipo de comportamento descrito por ele sobre o ser com mínimo de ser. Para melhor visualizar, é conveniente colocar uma ao lado da outra, na sequência contrária, isto é, a que é mencionada por último em primeiro lugar, com tradução mais livre:

⁴¹⁰ Cf. *cf* I xii 19: “[...] tantillus puer et tantus peccator”.

I xx 31:	I xix 30:
Que havia em tal vivente que não fosse digno de admiração e louvor?	Mesmo entre eles (os que o louvavam), que havia de mais abjeto que eu?
quid in tali animante non mirabile atque laudabile?	nam in illis iam quid me foedius fuit?

Agostinho estabelece com muita nitidez nesses dois parágrafos a diferença que observa em si mesmo, pois como ser ao mesmo tempo digno de admiração e louvor e também digno de comiseração? Primeiro, utiliza o adjetivo *foedius*, que aparece como substantivo na abertura do segundo livro, *foeditates*, ambos de teor fortemente negativo, e logo no parágrafo imediato se refere a si mesmo com uma positiva adjetivação de louvor. É como se ele se referisse a pessoas diferentes. Ou, então, como se expressasse sobre si mesmo: Que havia de mais louvável e que havia de mais execrável do que eu? E, como bem expressa o adjetivo que parece escolhido de propósito: Que havia de mais belo e que havia de mais feio do que eu? A junção dos dois parágrafos, vistos pelo prisma de Agostinho, dá conotação verdadeira a ambos. A primeira é quando ele se olha no espelho de Deus, mas não pela sua própria intermediação, e vê toda a beleza do seu ser como dádiva da misericórdia divina. A segunda é quando olha no mesmo espelho, a partir dele mesmo e centrado nele mesmo, e vê sua própria feiúra, a feiúra da alma que tende aos objetos mais ignóbeis da criação, pois ele mesmo não vê e nem se dá conta do abismo de torpeza em que é lançado longe do olhar divino⁴¹¹. Esses objetos da criação são belos e aprazíveis se vistos por certo ângulo, mas não a beleza do sumo

⁴¹¹ Cf. cf I xix 30: “non enim uidebam uoraginem turpitudinis, in quam *proiectus eram ab oculis tuis*” (Sl xxxi 23).

bem, comparada com a qual todas as demais coisas são desprezíveis. Aí está a diferença exposta por Agostinho. Trata-se, então, da mesma pessoa, e não de pessoas diferentes. A mesma pessoa vista, porém, de perspectivas diferentes: pela luz do sol da sabedoria e pela vida que dele procede, ou pelas trevas que são o homem em total ignorância das coisas sobre si mesmo e sobre Deus. A primeira se reporta à confissão de louvor da página de abertura e à confissão de ação de graças da última página, ou seja, aos momentos delimitados pelas duas e únicas ocorrências do *sed tamen*. As coisas de fato pequenas parecem estar dentro do espaço limitado pelas mesmas citações, isto é, na parte narrativa, que vai do parágrafo sete ao trinta. Uma coisa é a vida de Agostinho vista a partir dele mesmo, outra coisa é sua vida vista a partir da misericórdia divina. Esta é pura beleza, aquela é pura torpeza. Esta é pura graça, aquela é pura desgraça pela situação de encontrar-se distanciada de Deus.

O adjetivo *foedius*, que aparece esta única vez no primeiro livro, é utilizado por Agostinho em termos da filosofia moral. O seu significado vai desde atribuir a condição de desgraçado ao homem, isto é, infeliz ou privado da graça de Deus que jamais priva o homem que dela se aproxima, até ao de determinar pontos equidistantes como os de extremamente mau ou extremamente bom. Dois momentos ilustram seu uso nos termos da moral, quer em sentido negativo quer em sentido positivo, sendo um interno e outro externo.

No exemplo interno, Agostinho se serve de uma ação moral de sua própria mãe, ao ser advertida por uma escrava, que a flagra com um comportamento contraditório. Quando a jovem escrava lhe lança o delito em rosto, através de um insulto cruelíssimo, chamando-a de beberona, mesmo ferida pelo agulhão, ela se dá conta de sua fealdade, e logo a condena e abandona⁴¹². No segundo exemplo, externo⁴¹³, é utilizado o preceito dado aos primeiros pais:

⁴¹² Cf. *cf* IX viii 18: “ancilla enim, cum qua solebat accedere ad cupam, litigans cum domina minore, ut fit, sola cum sola, obiecit hoc crimen amarissima insultatione uocans meribibulam. quo illa stimulo percussa respexit foeditatem suam confestimque damnauit atque exuit”.

⁴¹³ Cf. *gnma* I xx 31: “et quod eis dictum est: *habete potestatem piscium maris, et uolatilium coeli, et repentium omnium quae repunt super terram* (Gen i 28); saluo quidem intellectu, quo manifestum est omnibus his

dominai os peixes do mar e as aves do céu e a todos os répteis que se arrastam sobre a terra.

Agostinho sugere que se deixe de lado o entendimento evidente de que o homem domina os animais, a fim de que a expressão seja entendida retamente em sentido espiritual, para que os movimentos e afecções da alma semelhantes a estes animais, o homem os tenha submetidos e dominados pela temperança e a modéstia. Quando tais movimentos estão em desequilíbrio, eles mesmos irrompem e se convertem em abomináveis costumes, arrastando a alma por diversos e perniciosos deleites que tornam os homens semelhantes às bestas. Porém, quando regulados e submetidos, aquietam-se por completo e vivem em harmonia. Agostinho afirma, ainda, que tais movimentos da alma não são alheios ao homem, pois se alimentam juntamente com o conhecimento dos bons princípios, dos bons costumes e da vida eterna, que, para ele, são coisas que vêm a ser como ervas que levam a semente e como árvores carregadas de frutos e, ainda, como plantas frondosas e repletas de vida. Esta é a vida feliz e aprazível do homem, quando todos os seus movimentos estão concordes com a razão e com a verdade, e então se chamam gozos, e amores santos, e castos, e bons. Todavia, se não se conformam, ou seja, não tomam esta forma, ao comportar-se com negligência dissipam e desgarram a alma e fazem a vida infeliz, que são as chamadas perturbações da alma, luxúrias e concupiscências perversas, sobre as quais o apóstolo recomendou que elas mesmas fossem sacrificadas no próprio homem, com o maior esforço possível, até que a morte fosse vencida e transformada

animalibus hominem ratione dominari; recte tamen intellegitur etiam spiritaliter, ut omnes affectiones et motus animi, quos habemus istis animalibus similes, subditos haberemus, et eorum dominaremur per temperantiam et modestiam. cum enim non reguntur isti motus, erumpunt et pergunt in foedissimas consuetudines, et per diuersas perniciosasque delectationes nos rapiunt, et faciunt similes omni generi bestiarum. cum autem reguntur et subiciuntur, omnino mansuescunt et nobiscum concorditer uiuunt. non enim a nobis alieni sunt motus animi nostri. pascuntur etiam nobiscum cognitione rationum et morum optimorum, et uitae aeternae, tamquam herbis seminalibus et lignis fructiferis et herbis uiridibus. et haec est hominis uita beata atque tranquilla, cum omnes motus eius rationi ueritatique consentiunt; et uocantur gaudia, et amores sancti, et casti et boni. si autem non consentiunt, nihilominus dum neglegenter geruntur, conscindunt et dissipant animum, et faciunt uitam miserrimam; et uocantur perturbationes, et libidines, et concupiscentiae malae. de quibus iam nobis praecipitur, ut eas cum quanto possumus labore crucifigamus in nobis, donec absorbeatur mors in uictoriam (cf. 1 Cor xv 54). dicit enim apostolus: *qui autem iesu christi sunt, carnem suam crucifixerunt cum perturbationibus et concupiscentiis (Gal v 24)*”.

em vitória, pois, acrescenta, os que são do Cristo crucificam a própria carne com todos os seus movimentos desregrados e concupiscências.

O que se vê de um lado, portanto, é a feiúra do *foedius*, aliás, a feiúra da alma que assim é adjetivada, o que significa o mesmo que tender às coisas inferiores da criação e não ao que a todas é superior. Na distribuição das naturezas, pode-se notar o que é sumamente, o que é ínfimamente, porém é, e o que é medianamente, sendo, por isso mesmo, maior que o ínfimo e menor que o máximo. Toda a luta de Agostinho vai girar sempre em torno da ordem das naturezas. O sumo, que é Deus, é a própria felicidade, o ínfimo é o que nem pode ser feliz e nem miserável. O mediano, finalmente, lugar próprio da alma, é o que vive miseravelmente pela inclinação ao ínfimo e vive feliz pela conversão ao sumo⁴¹⁴. As duas pequenas passagens acima, uma delas com ênfase no adjetivo, determinam o lugar onde a alma se encontra nessa luta de vida e morte. É neste ponto de convergência que a confissão se prenuncia como uma clara denúncia dessa carência de beleza por conta da adesão às mínimas coisas da criação.

O começo da confissão é o começo do embelezamento da alma, que assinala ainda o início das boas obras com a confissão das más obras. É dentro desses limites que Agostinho trabalha nas duas expressões que parecem antagônicas. Na adjetivação do *foedius* a declaração de que os erros são seus. E no deleite da verdade nos pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, a ação de graças pelos bens que são de Deus⁴¹⁵. Uma vez que não usa de dissimulação e engano quando se trata dos bens que vêm de Deus, também não mente

⁴¹⁴ Cf. *ep* xviii 2, escrita a Celestino por volta de 390: “uides profecto in iste distributione naturarum, quid summe sit, quid infime, et tamen sit; quid medie, maiusque infimo, et minus summo sit. summum illud est ipsa beatitas: infimum, quod nec beatum esse potest, nec miserum: quod uero medium, uiuit inclinatione ad infimum, misere; conuersione ad summum, beate uiuit”.

⁴¹⁵ Cf. *io* xii 13: “initium operum bonorum confessio est operum malorum”; cf. X iii 4: “confessiones praeteritorum malorum meorum”; os erros são meus, é a ênfase de Agostinho, os bens são de Deus, cf. *ep* xxvii 4, escrita a Paulino por volta do ano 395: “Naquilo que te desagradas razoavelmente quando refletires, apareço eu; naquilo que os meus livros te agradem, há de amar e louvar àquele no qual está a fonte da vida, e em cuja luz veremos a luz sem enigma cara a cara, porque agora o vemos em enigma – in his enim quae tibi recte, si aduerteris, displicebunt, ego ipse conspicio; in his autem quae per donum spiritus quod accepisti, recte tibi placent in libris meis, ille amandus, ille praedicandus est apud quem est fons uitae, et in cuius lumine uidebimus

quanto aos males que dizem respeito a si mesmo. Cerca de trinta anos depois, quando revisa suas obras, a ênfase de Agostinho continua a mesma, pois pensar as *Confissões* a partir de suas revisões é adotar o mesmo esquema representado nos extremos da adjetivação negativa e da positiva atitude de ação de graças diante dos bens oriundos de Deus: “Os treze livros das minhas confissões louvam ao Deus justo e bom pelos meus males e pelos meus bens e excitam para Deus o intelecto e o afeto humano”⁴¹⁶. Além de sua abrangência à obra como um todo, a confissão de louvor diz uma e a mesma coisa, pois confessar é louvar e louvar é confessar ou, ampliando um pouco mais, louvar é o mesmo que amar e confessar o mesmo que louvar: “Mas louve-te a minha alma, para que te ame, e confesse as tuas misericórdias, para que te louve”⁴¹⁷.

Sendo assim, Agostinho confessa para louvar e louva para amar. E faz isso para agradar a Deus, o que não é possível enquanto a alma estiver disforme. E que fazer para torná-la bela?⁴¹⁸ Primeiro, a alma deve estar revestida de confissão e de esplendor, esplendor de beleza antes de confissão de esplendor. Ao procurar a beleza, a alma está procurando uma boa coisa. Mas, por que a alma busca a beleza? Para que o esposo a ame, pois, sendo feia, *foeda*, não o agrada. E como é ele? Ele é *muito belo, acima dos filhos dos homens*. Como

lumen (cf. *Sl* xxxv 10), sine aenigmate, sed facie ad faciem, nunc autem in aenigmate uidemus (cf. 1 *Cor* xiii 12)”.

⁴¹⁶ *re* II vi 1: “confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meus deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum”.

⁴¹⁷ *cf* V i 1: “sed te laudet anima mea (*Sl* cxviii 175; cxlv 2), ut amet te, et confiteatur tibi miserationes tuas (cf. *Sl* cvi 8,15,21,31), ut laudet te”.

⁴¹⁸ Cf. *ps* ciii I s 4: “*confessionem et decorem induisti*. ante decorem confessionem posuit, decus in pulchritudine. quaeris pulchritudinem; bonam rem quaeris. sed quare quaeris pulchritudinem, o anima? ut amet te sponsus tuus; etenim displices ei foeda. ille enim qualis est? *speciosus forma prae filiis hominum*. osculari uis foeda pulchrum; sed non attendis quia tu iniquitatibus plena es. [...] uis ei placere? non potes, quamdiu deformis es: quid facies ut pulchra sis? prius tibi displiceat deformitas tua, et tunc ab illo ipso cui uis placere pulchra, mereberis pulchritudinem. ipse enim erit reformator tuus, qui fuit formator tuus. ergo prius attende quae sis, ne audeas ire foeda in pulchri oscula. et quid intuens, inquis, me uidebo? posuit tibi speculum scripturam suam; legitur tibi: *beati mundi corde, quoniam ipsi deum uidebunt* (*Mt* v 8). speculum in hac lectione propositum est: uide si hoc es quod dixit; si nondum es, geme ut sis. renuntiabit tibi speculum faciem tuam: sicut speculum non senties adulatorem, sic nec te palpes. hoc tibi ostendit nitor ille quod es: uide quod es; et si tibi displicet, quaere ut non sis. si enim cum foeda sis, tibi ipsi adhuc displices, pulchro iam places. quid ergo? quoniam displicet tibi foeditas tua, incipis ei in confessione; sicut alibi dicitur: *incipite domino in confessione* (*Sl* cxlvi 7). primo accusa foeditatem tuam: foeditas enim animae de peccatis, de iniquitatibus. accusando foeditatem tuam incipe confiteri, a confessione incipis decorari: quo decorante, nisi specioso forma prae filiis hominum?”

pode a alma sendo feia querer o ósculo do mais belo acima dos filhos dos homens? Como pode, se a alma está repleta de iniquidades? Quer a alma agradar a Deus? Se quer de fato agradar a Deus, não pode enquanto for disforme. O que fará, então, para se tornar bela? Primeiro se desagrada de sua deformidade e então merecerá obter a beleza, da parte daquele mesmo ao qual deseja deleitar. Ele que a formou a reformará. Por isso, a alma deve considerar primeiro o que é, a fim de não procurar, enquanto feia, *foeda*, o ósculo de quem é belo. E onde deve se olhar para ser ver? Ele mesmo lhe deu o espelho da sua Escritura, onde se lê: *Felizes os puros de coração, porque verão a Deus*. Nessa leitura se lhe propõe um espelho, no qual a alma deve ver se é o que lhe diz ser. Se ainda não é, deve gemer para se tornar tal. O espelho reflete a face da alma e não a adula, assim também ela não deve se adular a si mesma. O espelho mostra ainda o brilho que a alma tem. Se a desagradar, deve a alma mudar, pois se enquanto é feia desgrada a si mesma, começa a agradar àquele que é belo. Por que deve a alma proceder desse modo? Porque sua própria feiúra não lhe apraz e ela começa a confessar, conforme outra passagem da escritura recomenda: *Começai confessando ao Senhor*. Primeiro, então, acusa sua fealdade, *foeditatem*, pois a feiúra da alma, *foeditas*, provém dos seus pecados e iniquidades. Acusando sua fealdade, começa a confessar, e pela confissão começa a se embelezar. E quem embeleza a alma, senão o que é *muito belo, acima dos filhos dos homens*?

A fealdade da alma, na pequena infância, é detectada por Agostinho em pequenas coisas que podem escapar aos olhos menos atentos. Essa deformidade, revelada pelo adjetivo *foedius*, não afeta a criação como um todo, que continua ordenada, perfeita e bela, pois Deus é criador perfeitíssimo das naturezas e ordenador justíssimo dos pecadores a tal ponto que se algumas delas em particular se fazem disformes pecando, sem dúvida, mesmo com elas o

universo continua formoso⁴¹⁹. Este comportamento da alma infantil é tolerado com brandura não porque seja pequena coisa, mas porque desaparecerá no decurso dos anos⁴²⁰. Ao dar este passo, Agostinho o faz com muita cautela e na perspectiva do recurso com o qual ele sempre conta, que é a misericórdia divina. Desse modo, começa a confessar os pecados da pequena infância servindo-se da confissão de misericórdia, que é um epítome da tríplice *confessio*:

Escuta-me, ó Deus. Ai dos pecados dos homens! E é um homem que diz isto, e tu tens misericórdia dele, pois tu mesmo o fizeste embora não tenhas feito o pecado nele. Quem me fará lembrar o pecado da minha pequena infância, *porque diante de ti ninguém está limpo de pecado, nem uma criança com um dia de vida sobre a terra?* Quem me fará lembrar? Quem, senão uma pequenina criança, na qual vejo o que não lembro de mim mesmo? Em que pecava eu então? Será porque sofregamente buscava os peitos chorando? De fato, se agora o fizer, sofregamente buscando, não os peitos, decerto, mas a comida apropriada à minha idade, rir-se-ão de mim e serei justissimamente repreendido. Portanto, nesse tempo eu fazia coisas que mereciam repreensão, mas porque não conseguia entender quem repreendia, nem o costume nem a razão permitiam que eu fosse repreendido. A verdade é que, quando crescemos, extirpamos e lançamos fora tais comportamentos. Nunca vi ninguém atirar fora conscientemente coisas boas quando faz limpezas. Porventura para essa época eram boas essas atitudes, como pedir, chorando, mesmo aquilo que seria dado para o meu mal, como indignar-se violentamente contra pessoas independentes, livres e mais velhas, por quem se foi gerado, e como, além disso, tentar fazer mal, batendo, tanto quanto é possível, em muitas pessoas mais sensatas que não acediam à manifestação de um capricho, pelo fato de não ser obedecido nas suas vontades no que seria perigoso ser obedecido? Assim, a inocência das crianças está na fragilidade física dos seus membros e não na alma. Vi e observei bem uma

⁴¹⁹ Cf. *gnl* III xxiv 37: “deus enim naturarum optimus conditor, peccantium uero iustissimus ordinator est; ut etiam si qua singillatim fiunt delinquendo deformia, semper tamen cum eis uniuersitas pulchra sit”; *cf* I x 16: “[...] domine deus meus, ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator”; *ci* XIV xxvi: “[...] sob tal criador e ordenador, a própria desordem dos pecadores não perverteria a justa ordem das coisas – nec sub illo creatore ac dispositore peruersa inordinatio delinquentium rectum peruerteret ordinem rerum”.

⁴²⁰ Cf. *cf* I vii 11: “sed blande tolerantur haec, non quia nulla uel parua, sed quia aetatis accessu peritura sunt”.

criança dominada pela inveja: não falava ainda, mas olhava, pálida e incitada para seu irmão de leite. Quem ignora isto?⁴²¹

Diante de toda essa exuberância de movimentos corpóreos comandados pela alma, Peter Brown conclui o que Agostinho deixa evidente: ao observar a criança dominada pela inveja diante do irmão colaço que com ela compartilha a mesma fonte de alimento, o que está sendo posto em evidência é muito mais “a qualidade de sua vida interior”, *the quality of its inner life*,⁴²² do que a diabrura infantil. E Vaught é de opinião que os relatos destes episódios são centrais nas reflexões de caráter filosófico e religioso⁴²³. Finalmente, Du Roy⁴²⁴, que se questiona: “Por que querer sempre simplificar e impor à força nossas categorias?” Quando o olhar se debruça sobre as categorias do próprio Agostinho, descobrem-se pequenas coisas que revelam coisas não tão pequenas, cujas origens são bem mais remotas, pois a natureza humana se viciou pela primeira transgressão⁴²⁵.

Por isso é incomum fazer o que Agostinho faz. Na sua época, alguns não queriam atribuir pecados próprios nem mesmo aos garotos maiores, no começo da puberdade. Ele até

⁴²¹ cf I vii 11: “exaudi, deus. uae peccatis hominum! (cf. Is i 4) et homo dicit haec, et misereris eius, quoniam tu fecisti eum et peccatum non fecisti in eo. quis me commemorat peccatum infantiae meae? quoniam *nemo mundus* a peccato coram te, nec infans, cuius est *unius diei uita super terram* (Jó xiv 4, LXX). quis me commemorat? an quilibet tantillus nunc paruulus, in quo uideo quod non memini de me? quid ergo tunc peccabam? an quia uberibus inhiabam plorans? nam si nunc faciam, non quidem uberibus, sed escae congruenti annis meis ita inhians, deridebor atque reprehendar iustissime. tunc ergo reprehendenda faciebam, sed quia reprehendentem intellegere non poteram, nec mos reprehendi me nec ratio sinebat. nam extirpamus et eicimus ista crescentes. nec uidi quemquam scientem, cum aliquid purgat, bona proicere. an pro tempore etiam illa bona erant, flendo petere etiam quod noxie daretur, indignari acriter non subiectis hominibus liberis et maioribus hisque, a quibus genitus est, multisque praeterea prudentioribus non ad nutum uoluntatis obtemperantibus feriendo nocere niti quantum potest; quia non oboeditur imperiis, quibus perniciose oboediretur? ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantum. uidi ego et expertus sum zelantem paruulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum. quis hoc ignorat?”

⁴²² BROWN. *Augustine of Hippo*, 1969, p. 29.

⁴²³ Cf. VAUGHT. *The Journey toward God in Augustine's Confessions*, 2003, p. 22: “[...] pivotal episodes he relates and to his reflections on their religious and philosophical significance”.

⁴²⁴ Cf. DU ROY, Olivier. *L'intelligence de la foi en la trinité selon saint Augustin* – Genèse de sa theologie trinitaire jusqu'en 391. Paris: Études Augustiniennes, 1966. 543 p. p. 50. nota 3: “Pourquoi vouloir toujours simplifier et imposer de force nos catégories?”

⁴²⁵ Cf. *gnl* X xii 21: “[...] deprauata scilicet ex prima transgressione natura [...]; non enim de pueris grandiusculis agimus, quibus quidem peccatum proprium nolunt attribuere quidam, nisi ab anni quarti decimi articulo, cum pubescere coeperint. quod merito crederemus, si nulla essent peccata [...]”.

admitiria, com razão, tal parecer, se por acaso não houvesse outros pecados. Mesmo fascinado por crianças e pelo alcance de sua dependência, desamparo, fraqueza e impotência⁴²⁶, não abre mão da pertinência desses deslizes da alma em direção ao exterior e inferior, mesmo no seu estado inicial. Quando pergunta como se lembrar desses pecados, quem o faria lembrar senão uma pequenina criança? É assim que, sem saber, ensinam mais que o saber dos detentores do saber, mesmo que estejam, como estão, entregues inteiramente e sem resistência à carne⁴²⁷.

Todos os passos apontados por Agostinho levam a uma certeza: com o excessivo apego às coisas exteriores, natural na pequena infância e não completamente ausente nas demais fases, a alma demonstra uma tendência contrária ao seu lugar apropriado, o sumo bem. Tender ao ínfimo é pecar, ou seja, errar o alvo que lhe é proposto em virtude do seu peso e do seu lugar por direito de criação. Voluntariamente, a alma se dispersa no exterior e sempre na direção do que lhe é inferior, ao invés de assumir o movimento que é o contrário e que a dirige ao superior, isto é, a Deus. A vontade que direciona e incita a alma no sentido das coisas ínfimas é atribuição única e exclusiva do próprio homem, pois Deus é tão somente criador e dos pecados ordenador. É neste sentido que aponta a misericórdia, pois Deus criou o homem, mas não criou o pecado no homem. Ao ordenar, cada coisa é colocada em seu lugar e coopera com a beleza e o equilíbrio do todo. No homem, o pecado coopera no sentido de possibilitar reformar o informe ou o que se deformou por conta dessa tendência ao ínfimo. E esta operação é própria da misericórdia de Deus, por intermédio do Cristo que se faz feio a fim de resgatar aquela que era bela e se tornou feia por conta da tendência ao inferior. Dito com outras palavras, a alma tende cada vez mais ao ser com mínimo de ser, enquanto o ser

⁴²⁶ Cf. BROWN. *Augustine of Hippo*, 1969, p. 352.

⁴²⁷ Cf. *ci XXI xvi*: “[...] quae sine ullo renisu subiacet carni”.

com máximo de ser assume a condição humana, isto é, a condição do ser com mínimo de ser, para possibilitar uma reviravolta no processo através de uma reforma do disforme.

Sendo assim, quando a criança busca com avidez o seio materno, indica excessivo apego às coisas exteriores e, sobretudo, abusivo encaminhar-se da alma pela via da dispersão que já está presente aqui. Ao enfatizar essa indignação e vingança infantil que traz prejuízos à alma⁴²⁸, Agostinho parece ver a criança como se fora um pequeno adulto⁴²⁹, que já está sendo pressionado com coisas não tão pequenas, o que é filosoficamente emblemático, ao invés de “filosoficamente problemático”, como coloca O’Donnell ao pensar nesta passagem como algo compatível com a doutrina do batismo infantil⁴³⁰. De fato, o que está dito é mais que isso.

Agostinho indaga se tais atitudes seriam boas mesmo para a época, pois além de dignas de repreensão eram também coisas que poderiam acarretar males e não bens à vida da alma. Além disso, a indignação e violência não eram contra qualquer um, mas contra quem o gerou. Diante disso, a pergunta a ser colocada seria a seguinte: ora, se tal atitude já se torna repreensível quando é dirigida aos pais, o que dizer quando dirigida a Deus, ou seja, ao criador? A ação volitiva da alma a leva ao ponto de tentar até mesmo fazer mal às pessoas que não cediam à manifestação do capricho em querer ser obedecida no que não devia ser obedecida. A conclusão não poderia ser mais exata: a inocência da criança está na fragilidade dos seus membros e não na alma.

É da alma, portanto, que Agostinho fala. E quem ignoraria isso? Nesse sentido, ele tanto olha para si quanto olha além de si mesmo. O pecado não se resume a um tipo de comportamento irascível da criança, que o definiria dentro da filosofia moral, porém, mais

⁴²⁸ Cf. *cf* I vi 8, onde Agostinho menciona igualmente a indignação e a vingança: “indignabar [...] uindicabam”.

⁴²⁹ Cf. O’DONNELL. *Augustine Confessions*, 1992, p. 44: “Para ele (Agostinho) uma criança é um pequeno adulto, carente de vários poderes, mas experimentando o mundo exatamente como um adulto experimentaria – For him an infant is a small adult, lacking various powers but experiencing the world just as an adult would”.

⁴³⁰ Cf. O’DONNELL. *Augustine Confessions*, 1992, p. 44: “Such a view of the infant is eminently compatible with a doctrine of infant baptism, but is philosophically problematic”.

que isso, a um tipo de solidariedade que liga a infância ao princípio, a Adão como potencialidade do gênero humano, uma vez que a criança é vista também como potencialidade do homem.

Para Agostinho, puros são os membros infantis, mas não a alma. A inocência está apenas no corpo e não na alma que o comanda. Sendo assim, em sua dinâmica os membros não têm vontade própria, mas se submetem à dinâmica da vontade da alma. Vontade da qual Agostinho fala de maneira muito clara, ao explicitar sobre seu próprio comportamento na pequena infância. Portanto, a conclusão de Agostinho é bem específica nesse aspecto: os membros infantis são inocentes, não a alma. Este fato ele jamais minimiza quando se reporta aos pecados infantis, mesmo que alguns o julguem tão severamente por causa disso.

Apesar de ter estes dados em mãos, Agostinho pensa também em termos da potencialidade que se estende de Adão a todo o gênero humano⁴³¹, vendo a queda como causa da morte que circunscreve o homem, conforme consta da página inicial das *Confissões*⁴³². Ao

⁴³¹ Cf. *ci* XIII ii: “sed de ipso genere mortis uideo mihi paulo diligentius disserendum. quamuis enim anima humana ueraciter immortalis perhibeatur, habet tamen quamdam etiam ipsa mortem suam. nam ideo dicitur immortalis, quia modo quodam quantulocumque non desinit uiuere atque sentire; corpus autem ideo mortale, quoniam deserit omni uita potest nec per se ipsum aliquatenus uiuit. mors igitur animae fit, cum eam deserit deus, sicut corporis, cum id deserit anima [...] uiuit itaque anima ex deo, cum uiuit bene; non enim potest bene uiuere nisi deo in se operante quod bonum est; uiuit autem corpus ex anima, cum anima uiuit in corpore, seu uiuat ipsa seu non uiuat ex deo”; XIII iii: “quapropter fatendum est primos quidem homines ita fuisse institutos, ut, si non peccassent, nullum mortis experirentur genus; sed eosdem primos peccatores ita fuisse morte multatos, ut etiam quidquid de eorum stirpe esset exortum eadem poena teneretur obnoxium. non enim aliud ex eis, quam quod ipsi fuerant, nasceretur. pro magnitudine quippe culpa illius naturam damnatio mutauit in peius, ut, quod poenaliter praecessit in peccantibus hominibus primis, etiam naturaliter sequeretur in nascentibus ceteris. neque enim ita homo ex homine, sicut homo ex puluere. puluis namque homini faciendo materies fuit; homo autem homini gignendo parens. proinde quod est terra, non hoc est caro, quamuis ex terra facta sit caro; quod est autem parens homo, hoc est et proles homo. in primo igitur homine per feminam in progeniem transiturum uniuersum genus humanum fuit, quando illa coniugum copula diuinam sententiam suae damnationis excepit; et quod homo factus est, non cum crearetur, sed cum peccaret et puniretur, hoc genuit, quantum quidem attinet ad peccati et mortis originem. [...] sed hactenus in eo natura humana uitata atque mutata est, ut repugnantem pateretur in membris inoboedientiam concupiscendi et obstringeretur necessitate moriendi, atque ita id, quod uitio poenae factus est, id est obnoxios peccato mortique generaret”.

⁴³² Cf. *cf* I i 1: “E pretende louvar-te o homem, pequena parcela da tua criação, e precisamente o homem que, circunscrito na sua mortalidade, circunscrito no testemunho do seu pecado e no testemunho de que *resistes aos soberbos*? Contudo, o homem, pequena parcela de tua criação, deseja louvar-te – et laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia *superbis resistis*; et tamen laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae” (2 *Cor* iv 10; *Rom* vii 17, 23; *Prov* iii 34; *Tg* iv 6; 1 *Pdr* v 3).

meditar mais profundamente sobre a própria natureza da morte, embora tendo, na verdade, a certeza de ser imortal, a alma humana também tem certa morte, o que lhe é próprio. A alma é imortal porque de certa maneira jamais deixa de viver e de sentir, ao passo que o corpo se diz mortal porque pode ser privado de toda vida e por si mesmo carece dela. Do mesmo modo que a dispersão da alma distante de Deus gera a morte para ela, o corpo sem a alma está igualmente morto pela carência da vida própria da alma. A alma, por conseguinte, vive de Deus, quando vive bem, e não pode viver bem se Deus nela não opera o que é bom. O corpo todo vive da alma, quando a alma vive no corpo, quer ela viva de Deus, quer não.

Agostinho admite, então, que os primeiros homens (Adão e Eva) foram criados em tal estado, que se não tivessem cometido pecado, não sofreriam gênero algum de morte, pois em havendo pecado, foram punidos com morte que por isso mesmo se tornaria extensiva a todos os seus descendentes. Quer dizer: deles não nasceria outra coisa senão o que eles mesmos fossem. A enormidade da culpa e a consequente condenção corromperam a natureza e veio a ser natural nos descendentes o que neles precedeu como justo castigo. O homem, de fato, não procede do homem como o primeiro homem procedeu do pó. Na criação do homem do pó foi a matéria e na geração do homem o pai é o homem. Por isso a carne não é da mesma natureza da terra, embora haja sido feita da terra; por outro lado, o filho é homem tal qual o pai. Todo o gênero humano que haveria de passar à posteridade por meio da mulher, estava no primeiro homem, quando a união dos cônjuges recebeu de Deus a sentença que os condenou. E assim como foi, não no momento da criação, mas no momento do crime e do castigo, tal se reproduz nas mesmas condições originais de morte e de pecado. A natureza humana ficou de tal modo viciada e mudada no homem, que em seus membros sentia lutar a desobediência concupiscencial e se viu constrangida a morrer necessariamente. E por haver-se feito assim por vício e por castigo, gerou seres sujeitos ao pecado e à morte. Morte representativa em

cada passo de dispersão da alma, ao se distanciar de Deus em direção às coisas perecíveis, na busca do exterior e inferior.

Agostinho esclarece a complexa questão ao dissertar sobre o significado do texto bíblico que aparece na *Septuaginta*: *Ninguém é puro em tua presença, nem a criança de um dia de vida sobre a terra* (Jó xiv 4, 5). Passagem que ele mesmo cita após confessar e louvar a Deus, que deu vida e corpo à criança, dotando-o, como se pode ver, de sentidos, articulando-o com membros, inserindo nele os instintos animais para sua integridade e incolumidade, e que lhe recomenda salmodiar seu nome por estas coisas, pois é Deus onipotente e bom, ainda que tivesse feito apenas isto, coisa que ninguém pode fazer, a não ser o próprio Deus, único de quem procede toda a medida, formosíssimo que forma todas as coisas e as ordena segundo a sua lei⁴³³. Ao abordar o assunto, antes de omitir o tempo *inefável*⁴³⁴ da pequena infância, ele o faz com uma questão que desafia a se provar o contrário do que ele está provando:

Ora, se fui concebido em iniquidade, e em pecados minha mãe me alimentou no seu ventre, onde, peço-te, meu Deus, onde, Senhor, eu, teu servo, onde ou quando fui inocente?⁴³⁵

Agostinho utiliza, agora, Davi como potencialidade do gênero humano. Novamente, o texto bíblico é fundamental para a compreensão do pensamento exposto. Davi se encontra com o profeta Natan, após cometer dois gravíssimos delitos, adultério e

⁴³³ Cf. *cf* I vii 12: “tu itaque, domine deus meus, qui dedisti uitam infanti et corpus, quod ita, ut uidemus, instruxisti sensibus, conpegisti membris, figura decorasti proque eius uniuersitate atque incolumitate omnes conatus animantis insinuasti, iubes me laudare te in istis et *confiteri tibi et psallere nomini tuo, altissime* (*Sl* xcii 2), quia deus es omnipotens et bonus, etiamsi sola ista fecisses, quae nemo alius potest facere nisi tu, une, a quo est omnis modus, formosissime, qui formas omnia et lege tua ordinas omnia”.

⁴³⁴ Cf. *cf* I vii 12: “Mas, enfim, deixo de lado esse tempo: e que tenho eu agora a ver com um tempo do qual não recordo vestígio algum? – sed ecce omitto illud tempus: et quid mihi iam cum eo est, cuius nulla uestigia recolo?”

⁴³⁵ *cf* I vii 12: “quod si et *in iniquitate conceptus sum et in peccatis mater mea me in utero aluit* (*Sl* li 7), ubi, oro te, deus meus, ubi, domine, ego, *seruus tuus* (*Sl* cxvi 16), ubi aut quando innocens fui?” (cf. *ci* XXI xvi).

homicídio, o que não é pequeno mal e nem pequeno pecado. Ele fez, no caso, o papel de todo o gênero humano e pondera os vínculos de todos, na propagação da morte e na origem da iniquidade, de acordo com o que diz a Escritura: *Eis que fui concebido em iniquidade*. Ora, se Davi não é fruto de adultério, onde a razão desta afirmativa? Isso ocorre exatamente por conta deste vínculo e da sua propagação, pois a própria necessidade da morte liga-se ao pecado. Ninguém nasce sem ter contraído a culpa, a pena, daí se dizer em outra parte: *Ninguém é puro em tua presença, nem a criança de um dia de vida sobre a terra*. Agostinho parte, então, para uma conjectura, a fim de elucidar o seu pensamento em termos deste vínculo e propagação, pondo a criança para falar, mesmo sem falar, pois ele trata da pequena infância, onde não existe domínio intelectual da fala: *infans qui non farer*⁴³⁶. Se aquela criança pudesse falar e, ainda mais, se dispusesse de entendimento igual ao de Davi, responderia: O que observas em mim, que sou uma criança (*infans*)? Certamente, não vês nenhum pecado que eu tenha cometido, mesmo assim, fui concebido em iniquidade e em pecado minha mãe me alimentou em seu útero. Isso que a *fala* do que não fala quer dizer, entretanto, não é que os homens tenham sido concebidos em iniquidade e gerados em pecado pelas mães, mas que a geração se propaga numa carne sujeita à pena do pecado, pois o castigo da carne é a morte e nele é inerente a própria mortalidade. É por isso que o apóstolo não afirma que o corpo há de morrer, mas que está morto: *O corpo está morto por causa do pecado, mas o espírito é vida, pela justiça*. Agostinho conclui, então, que sendo assim, como poderia nascer sem o vínculo do pecado quem é concebido e gerado de um corpo morto pelo pecado? E quem quebra este vínculo? O Cristo, pois mesmo sendo mortal, era Deus sem pecado, que aceitou a pena que merecíamos e assim apagou a nossa culpa. Com razão, pois, todos morrem em Adão, mas no Cristo todos são vivificados. Por isso diz o apóstolo: *Eis porque por meio de um só homem*

⁴³⁶ cf I viii 13: “Com efeito, eu já não era a criança que não sabia falar, mas um garoto loquaz – non enim eram infans, qui non farer, sed iam puer loquens eram”.

entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, e assim a morte passou a todos os homens, porque nele todos pecaram. Aqui Adão passa a exercer o papel virtual, pois Agostinho diz que assim posta, a questão está muito bem delimitada: em Adão todos pecaram. E conclui com uma aparente contradição: excetua-se apenas a criança (*infans*) inocente que não nasceu com o pecado de Adão. E o que quer dizer Agostinho com isso? Ninguém fica de fora, pois a criança nem é inocente e nem pode ser dita não oriunda de Adão, sendo este, como é, virtualidade de todo o gênero humano⁴³⁷.

Agostinho procura quais os pecados da pequena infância, e descobre vários, o que estreita ainda mais a relação com o homem como pequena parcela da criação. No caso, duas vezes pequeno: pela estatura e pelo pecado. A estatura que o fragiliza ao ponto de os membros serem apontados como inocentes e o pecado que determina que a alma não é inocente. Nessa busca, descobre vários pecados, como o desejo imoderado pelo seio materno, o desordenado desejo pelo alimento, acompanhado de indignação, cólera e golpes. Por isso conclui que se os membros da criança são inocentes, sua alma não é inocente, pois existe um desequilíbrio entre o corpo e a alma. Os desejos e os atos são contrários à lei moral. A pequena infância, portanto, faz lembrar o que Agostinho esqueceu, mas também o faz crer no que não pode lembrar. Uma dessas coisas que vem à lembrança é exatamente o pecado da

⁴³⁷ Cf. ps 1 10 (50, 10): “[...] non enim hoc paruum malum paruumque peccatum [...] suscepit personam generis humani dauid, et attendit omnium uincula, propaginem mortis considerauit, originem iniquitatis aduertit, et ait: *ecce enim in iniquitatibus conceptus sum* (2 Rs xii 21). numquid dauid de adulterio natus erat [...]. [...] etiam ipsum uinculum mortis cum ipsa iniquitate concretum est. nemo nascitur nisi trahens poenam, trahens meritum poenae. dicit et in alio loco propheta: *nemo mundus in conspectu tuo, nec infans cuius est unius diei uita super terram* (Jó xiv 4, LXX)? [...] quia si loqui tibi posset ille infans, diceret; et si iam intellectum haberet, quem habebat dauid, responderet tibi: *quid me attendis infantem?* non quidem uides facinora mea: sed ego in iniquitate conceptus sum (cf. 2 Rs xii 21): *et in peccatis mater mea me in utero aluit*. [...] non ergo ideo in iniquitate concipiuntur homines, et in peccatis in utero a matribus aluntur [...]. poena enim carnis mors est, et utique inest ipsa mortalitas. unde apostolus non moriturum corpus dixit, sed mortuum: *corpus quidem mortuum est*, inquit, *propter peccatum; spiritus autem uita est propter iustitiam* (Rom viii 10). quomodo ergo sine uinculo peccati nascitur, quod concipitur et seminatur de corpore mortuo propter peccatum? [...] erat enim et dominus mortalitatis, sed non de peccato: suscepit poenam nostram, et ideo soluit culpam nostram. merito ergo in adam omnes moriuntur, in christo autem omnes uiuificabuntur (cf. 1 Cor xv 22). *per unum hominem* enim, ait apostolus, *peccatum in hunc mundum intrauit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccauerunt* (Rom v 12). definita est sententia: in adam, inquit, omnes peccauerunt. solus esse innocens infans potuit, qui de opere adam non natus est”.

pequena infância, isto é, da alma em estado inicial, com sua tendência às coisas mais baixas da criação.

Agostinho não subestima o pequeno por ser pequeno. Os aparentemente pequenos pecados da pequena infância podem ser tolerados, porém não minimizados, pois se tratam de erros oriundos da própria alma. E mesmo a imoderação nas coisas permissíveis deve gerar a confissão verdadeira, uma vez que pecados miúdos, se negligenciados, matam⁴³⁸. Diminutos são os grãos de areia, mas muita areia pressiona e esmaga. A água acumulada pouco a pouco no fundo das embarcações, se não for retirada, faz o mesmo efeito de uma grande onda: afunda o navio. O mesmo ocorre com a alma, quer no caso da tendência às mínimas coisas durante o período da pequena infância, quer na fealdade, *foedius*, que a acomete na própria infância e resulta numa miséria ainda maior.

⁴³⁸ Cf. *io* xii 14: “[...] facit ueritatem confessionis, et uenit ad lucem in operibus bonis [...] quoniam minuta plura peccata si neglegantur, occidunt. minutae sunt guttae quae flumina implent; minuta sunt grana arenae; sed si multa arena imponatur, premit atque opprimit. hoc facit sentina neglecta, quod facit fluctus irruens, paulatim per sentinam intrat; sed diu intrando et non exhauriendo, mergit nauim”; cf., também, BECKLEY, Frederic A. Why pears? The role of little sins in Augustine’s *Confessions*. *Augustiniana* XLIII (1993) 53-75. ISSN 0004-8003. p. 53-75.

3.3.2 Na infância⁴³⁹

Os pecados da infância levam Agostinho a confessar que mesmo tão pequeno, era um grande pecador, pois o acesso à infância pela confissão possibilita dupla visão: por um lado, a do homem circunscrito pelo testemunho do seu pecado⁴⁴⁰ e, por outro, pequeno só em estatura e fragilidade dos membros, pois a alma não é inocente com tantos erros que a distanciam de Deus e de si mesma, na busca do exterior e inferior⁴⁴¹. O peso do pecado constitui verdadeira doença da alma, pois ela deixa de ser regada pela fonte interior e começa a inflar-se. Fica, então, seca por dentro e inchada por fora. Torna-se *vagabunda*, por causa do pecado e da vaidade da vida⁴⁴². Assim errante, arroja de si as coisas íntimas, porém não ínfimas, que são preciosas e próprias da privacidade com Deus. Perde seu verdor e se faz árida como o deserto. Abandona o refúgio secreto de sua consciência e se joga ao exterior, onde aparenta ser o que não é e viver o que nem é vida e nem dá vida, pois a vida é projetada do seu íntimo, e ela se perde a si mesma por ter perdido ao próprio Deus.

⁴³⁹ Cf. cf I x 16: “E ainda assim eu pecava, Senhor e Deus meu – et tamen peccabam, domine deus meus”.

⁴⁴⁰ Cf. cf I i 1: “[...] circumferens testimonium peccati sui”.

⁴⁴¹ Cf. *gnma* II v 6: “*fons enim ascendebat, inquit, de terra, et irrigabat omnem faciem terrae (Gen ii 6). de terra scilicet de qua dicitur: spes mea es tu, portio mea in terra uiuentium (Sl cxli 6). quando autem anima tali fonte irrigabatur, nondum per superbiam proiecerat intima sua. initium enim superbiae hominis apostatare a deo (Eclo x 14). et quoniam in exteriora per superbiam tumescens coepit non irrigari fonte intimo, bene insultatur illi uerbis propheticis, et dicitur: quid superbit terra et cinis? quoniam in uita sua proiecit intima sua (Eclo x 9-10). quid est enim superbia aliud, nisi deserto secretario conscientiae foris uideri uelle quod non est? et ideo laborans iam in terra necessariam habet pluuiam de nubibus, id est doctrinam de humanis uerbis, ut etiam hoc modo possit ab illa ariditate reuirescere, et iterum fieri uiride agri. sed utinam uel pluuiam ueritatis de ipsis nubibus libenter excipiat. nam propter illam dominus noster nubilum carnis nostrae dignatus assumere, imbrem sancti euangelii largissimum infudit, promittens etiam quod si quis biberit de aqua eius, rediet ad illum intimum fontem, ut forinsecus non quaerat pluuiam. dicit enim: fiet in eo fons aquae salientis in uitam aeternam (Jo iv 14.). iste, credo, fons ante peccatum ascendebat de terra, et irrigabat omnem faciem terrae, quia interior erat, et nubium non desiderabat auxilium: nondum enim pluerat deus super terram, nec erat homo qui operaretur in ea (Gen ii 5). cum enim dixisset: nondum enim pluerat deus super terram, subiecit et causam quare nondum pluerat: quia non erat homo qui operaretur in ea. tunc autem homo coepit operari in terra, cum post peccatum de beata uita dimissus est, qua in paradiso fruebatur. sic enim scriptum est: et dimisit eum dominus deus de paradiso suauitatis, ut operaretur terram de qua et sumptus fuerat (Gen ii 2). [...] laboranti homini in terra, id est in peccatorum ariditate constituto, necessariam esse de humanis uerbis diuinam doctrinam, tamquam de nubibus pluuiam”.*

⁴⁴² Cf. cf I xiii 20: “Mas de onde me vinha esta disposição (de aversão ao estudo) senão do pecado e da vaidade da vida, que me fazia ser *corpo e sopro que vai e não volta*? – unde tamen et hoc nisi de peccato et uanitate uitae, qua *caro eram et spiritus ambulans et non reuertens?*” (*Sl lxxviii 39*).

É na apropriação da linguagem alegórica da fonte que regava a terra no princípio, que Agostinho expõe seu pensamento sobre o estado de miséria da alma provocado pelo pecado. A fonte que brota irriga toda a superfície da terra. Trata-se, é evidente, daquela terra da qual diz a Escritura: *tu és a minha esperança e minha porção na terra dos viventes*. Mas quando a alma era regada por essa fonte, ainda não arrojava de si pela soberba aquelas coisas que lhe eram mais íntimas, como sua intimidade com Deus. Este é o resultado da soberba do homem, que significa justamente apartar-se de Deus, a fonte que irriga a alma, pois *o princípio da soberba do homem é apostatar de Deus*, isto é, seu coração se afasta daquele que o criou. Jogada às coisas exteriores e inferiores da criação e inflamada de orgulho, a alma já não é mais irrigada pela fonte interior. O *riso* divino mofa do homem em tal situação de miséria e o adverte através da palavra profética: *por que se ensoberbece a terra e a cinza? por que um tal homem vende até a sua alma?* E o que é a soberba, senão desertar e arrojar de si o que existe de mais íntimo, o sacrário da própria consciência, e buscar fora de si aquilo que não é, aparentando o que não é? Depara-se, então, com a terra seca e árida, que necessita da chuva proveniente das nuvens.

Em sentido alegórico, as nuvens são o ensino das palavras humanas, que dão vida àquela aridez e de novo surge o verde do campo. Por isso, a alma deve receber de bom grado a chuva da verdade que estas nuvens derramam, pois é por esta chuva que o Cristo se digna tomar a nuvem da carne do homem e derramar de modo abundante a chuva do evangelho, isto é, das boas novas, prometendo ainda que se alguém beber desta água voltará de novo àquela fonte íntima, mas não para buscar a chuva de fora, mas aquela da qual é dito: *O que beber da água que eu lhe der não terá sede eternamente, pois se fará nele uma fonte de água que jorre para a vida eterna*. Esta é a fonte que, antes do pecado, irrompia da terra e irrigava toda a sua superfície, porque estava interiormente nela e não precisava do auxílio das nuvens. O auxílio das nuvens era desnecessário, porque *Deus ainda não havia feito chover sobre a terra, pois*

não havia homem para trabalhar nela. O homem começou seu labor na terra quando o pecado o despojou da *beata uita* da qual gozava, ou seja, quando ele mesmo transigiu da vida feliz e trouxe sobre si o efeito do desregramento da alma⁴⁴³: então, *Deus lançou o homem das suaves delícias do paraíso para trabalhar a terra da qual havia sido tomado.* Sendo assim, o homem está plantado na aridez do pecado e lhe é necessária, como a chuva oriunda das nuvens, a doutrina que se expõe com palavras humanas, pois a alma já não conta com aquele dilúvio da verdade que a irrigava antes do pecado⁴⁴⁴.

É neste patamar que Agostinho situa a infância, passando do plural: “e, todavia, pecávamos”⁴⁴⁵, ao singular: “e, todavia, eu pecava”⁴⁴⁶. Ao fazer isso, pela confissão de pecado que já marca sua presença desde a primeira página das *Confissões*⁴⁴⁷, o acesso à infância pela confissão torna-se também específico, pois se trata da confissão de pecado que é, ao mesmo tempo, confissão de louvor e, por isso mesmo, confissão de misericórdia. Sendo assim, toma o pecado uma nova dimensão, ligado que está ao próprio afastamento da alma de Deus, ao se despojar ela mesma da fonte que rega seu interior e lhe dá vigor e aos campos verdor. Os campos agora desérticos necessitam da fertilidade que a alma nem tem e nem pode dar a si mesma.

Ao confessar o pecado da alma, o homem nada mais faz que confessar também a misericórdia que possibilita tal *fala*, e o louvor que, como pecador, deseja expressar diante de Deus. O que já indica o reconhecimento da capitulação da alma à vida feliz, à suavidade

⁴⁴³ Cf. *cf I* xii 19: “Ordenaste, de fato, e assim é: que toda alma desordenada seja castigo para si mesma – iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus”; cf., ainda, *gnl VIII* xxiii 44: “Pois a má vontade tem em si mesma seu interno e próprio castigo, assim como tem sua própria iniquidade – nam in seipsis malae uoluntates habent interiorem poenam suam, eandem ipsam iniquitatem suam”.

⁴⁴⁴ Cf. *gnma II* vi 7: “[...] inundatio ueritatis animam satians ante peccatum”.

⁴⁴⁵ *cf I* ix 15: “et peccabamus tamen [...]”.

⁴⁴⁶ *cf I* x 16: “et tamen peccabam [...]”.

⁴⁴⁷ Cf. *cf I* i 1: “Louvar-te, eis o que quer o homem, pequena parcela da tua criação, o homem circunscrito em sua mortalidade, circunscrito no testemunho do seu pecado e no testemunho de que *resistes aos soberbos*; e, ainda assim, quer te louvar o homem, pequena parcela da tua criação – et laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui (cf. 2 *Cor* iv 10)

edênica e à terra fértil regada pela fonte interior. Agostinho utiliza a expressão *dimissus*, a fim de dar ênfase ao fato de que da suavidade da terra fértil regada pela fonte interior, a alma se precipita na aridez do trabalho da terra desértica e infértil, isto é, na aridez do pecado. Esse passo da alma se distanciar de Deus é também do território neoplatônico do afastamento da alma de sua pátria e de seu retorno ao pai⁴⁴⁸, cuja viagem de volta se dá não com o uso de pés, carruagem ou nau: é necessário, segundo tal concepção, afastar-se das coisas e manter a visão além do corpóreo, faculdade que todos possuem, mas que poucos usam.

Agostinho, por seu lado, indica a pátria e a maneira de a ela chegar, de um modo preciso e bem formulado, com o auxílio das Escrituras. Para ele, Deus criou o homem para si, cujo coração está inquieto até repousar em Deus⁴⁴⁹. Inscrita no interior do homem, portanto, a melancolia da alma distanciada da fonte que a irriga desde o íntimo. Seu retorno à pátria, como em Plotino, também não se dá pelo movimento espacial de pés que se locomovem de um lugar para outro⁴⁵⁰, mas, indo além do neoplatonismo, o regresso se faz por meio da própria sabedoria que, sendo ela mesma a pátria, se fez caminho para levar o homem à pátria⁴⁵¹, cujo exemplo de afastamento e retorno se torna mais evidente no modelo bíblico do filho pródigo. Assim Agostinho indica como a alma começa a se distanciar da pátria.

Mais inferior que todas as outras disciplinas, a gramática⁴⁵² executa papel central nesse lento e gradativo processo, pois ao permitir o aprofundamento na noção de verdade, ela

et testimonium, quia *superbis resistis* (Tg iv 6; 1 Pdr v 5); et tamen laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae”.

⁴⁴⁸ Cf. PLOTINO. *Enneadi* (ENNEADEΣ), PORFÍRIO. *La vita de Plotino e l'ordine dei suoi scritti* (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ). Traduzione con testo greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Fagin. Bilingue. Quarta edizione. Milano: Rusconi, 1996. 1602 p. ISBN 88-18-22020-9. I vi 8: “La nostra patria è quella donde veniamo e lassù è il nostro Padre – Πατρις δὴ ἡμῖν, ὅθεν παρήλθομεν, καὶ πατήρ ἐκεῖ”.

⁴⁴⁹ Cf. cf I i 1: “[...] quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te”.

⁴⁵⁰ Cf. cf I xviii 28: “Na verdade, não é com os pés e nem com o afastamento local que nos distanciamos de ti ou a ti retornamos – non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te”.

⁴⁵¹ Cf. do I xi 11: “cum ergo ipsa (sapientia) sit patria, uia se quoque nobis fecit ad patriam”.

⁴⁵² Cf. MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard, 1938. 620 p. p. 287: “Car toute discipline régulière, même la plus inférieure, la *grammatica* par exemple, est constituée par des connaissances vraies: l'enfant qui apprend chez le grammairien le mythe de Dédale et qui sait que c'est un

contribui, juntamente com as demais disciplinas, a resolver problemas como da existência de Deus e da natureza da alma. É com uma confissão de misericórdia ao Deus cheio de verdade e que é também a verdade, que Agostinho declara seu afastamento e desejo de retorno, a partir do exemplo do pródigo:

Que admira que eu assim fosse atrás de futilidades e me afastasse para longe de ti, meu Deus, quando, para imitação, me eram propostos homens que, se contassem algumas das suas ações não más, cometendo algum barbarismo ou solecismo, se enchiam de confusão ao serem repreendidos, mas se, com abundância de ornato, contassem as suas torpezas em palavras vernáculas e devidamente adequadas, se vangloriavam ao serem elogiados? Tu, Senhor, vês isto e, como és *longânimo, cheio de misericórdia e verdadeiro*, ficas em silêncio. Mas, porventura, ficarás calado para sempre? E agora livras deste cruel abismo a alma que te procura e que tem sede dos teus deleites, e cujo coração te diz: *busquei o teu rosto; o teu rosto, Senhor, buscarei*. Pois, estar longe do teu rosto é estar em afeto tenebroso. Na verdade, não é com os pés nem com o afastamento local que nos distanciamos 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 os seus pés, para, numa região longínqua, vivendo prodigamente, dissipar o que lhe deras, doce Pai para ele quando partiu, porque lho deras, e mais doce quando voltou sem nada: portanto, estar em afeição luxuriosa, o mesmo que tenebrosa, é estar longe do teu rosto⁴⁵³.

mythe, a une connaissance vraie de cette chose fausse. [...] Mais ce n'est pas seulement au problème de la certitude que les sciences apportent leur contribution. En permettant l'approfondissement de la notion de vérité, elles servent aussi à résoudre les problèmes de l'existence de Dieu et de la nature de l'âme"; cf., também, *sol* II xi 19-21.

⁴⁵³ cf I xviii 28: "quid autem mirum, quod in uanitates ita ferebar et a te, deus meus, ibam foras, quando mihi imitandi proponebantur homines, qui aliqua facta sua non mala, si cum barbarismo aut soloecismo enuntiarent, reprehensi confundebantur, si autem libidines suas integris et rite consequentibus uerbis copiose ordinateque narrarent, laudati gloriabantur? (Cícero, *Tusculanea* I iv 7). uides haec, domine, et taces *longanimis et multum misericors et uerax* (*Sl* lxxxvi 15; ciii 8). numquid semper tacebis? et nunc erues de hoc inmanissimo profundo quaerentem te animam et sitientem delectationes tuas, et cuius cor dicit tibi: *quaesiui uultum tuum; uultum tuum, domine, requiram* (*Sl* xxvii 8): nam longe a uultu tuo in affectu tenebroso. non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut uero filius ille tuus equos aut currus uel naues quaesiuit aut auolauit pinna uisibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione uiuens prodige dissiparet quod dederas proficiscenti dulcis

A alma errante e distante de Deus cai em estado de miséria tal, que Agostinho se refere, neste passo, a abismo, trevas. Que busca a alma fora de si mesma e fora de Deus?⁴⁵⁴ À terra desértica e infértil juntam-se o abismo e trevas da afeição luxuriosa, que indicam uma certa morte para a alma que se distanciou de Deus voluntariamente. Viver distante de Deus é viver em afeto, mas afeto tenebroso, região longínqua onde vive na espera de elogios de vanglória pela glória humana distante da glória divina. Pouco importa a abundância dos bens terrenos, pois estar longe do rosto de Deus é estar na carência da abundância própria da fonte que irriga o interior da alma. Em busca das futilidades da vida, a alma se afasta da fonte da vida, ou seja, de Deus. A perda de si mesma é resultado da perda do bem maior que é o sumo bem. Assim funciona a lei de se projetar de si ao exterior e buscar o deleite não em Deus, mas nas coisas exteriores e inferiores. A alma se torna semelhante ao que tem em vista e ao que possui. Se tem em vista o sumo ser, o ser com máximo de ser, que encontra com deleite para buscar com avidez, a alma, ser com mínimo de ser se comparada a Deus, fica cada vez mais próxima do máximo de ser que tanto busca. Entretanto, se a alma tem em vista e se dirige ao ser com mínimo de ser, isto é, a si mesma e às demais coisas da criação, tende cada vez mais ao ser com mínimo de ser em direção até mesmo ao não ser, que não alcançará jamais por conta de sua natureza imortal. O *tamanho da alma*, então, corresponde ao *tamanho* das coisas no rumo das quais se projeta, mesmo sendo ela infinita e imortal: se ao ser com máximo de ser ou ao ser com mínimo de ser. No seu afastamento, a alma procura esconder-se de Deus.

Ficar distante e se afastar significa que a alma fica oculta da face de Deus? Quem se oculta da face de Deus, senão aquele que, abandonando a Deus, começa a amar o que é propriamente seu, ou seja, sua miséria? Adão e Eva procuram ficar longe do rosto de Deus. E nesse intuito, tentam se encobrir e se cobrir com a frágil e andrajosa roupagem da mentira. O

pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior (cf. *Lc* xv 11-32): in affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a uultu tuo”.

⁴⁵⁴ Cf. *s* XCVI ii 2: “iam uidēs quia foris es. [...] quid is foras? [...]”.

que fala mentira, fala do que lhe é próprio, quer por ter bebido da fonte da mentira, quer por tornar-se ele mesmo fonte da mentira, ao se distanciar da fonte da verdade, que é Deus. Por isso se diz que foram se esconder na árvore que estava no meio do paraíso, isto é, procuraram esconder-se em si mesmos, pois estavam colocados no meio da criação, ordenados abaixo de Deus e acima das coisas corporais. Escondem-se no interior de suas consciências, para se perturbarem nas misérias dos seus erros, quando abandonaram a luz da verdade, a qual não eram eles mesmos. A alma pode participar da verdade, porém a verdade não é ela mesma, mas Deus, imutável, que está sobre ela. Ao apartar-se da verdade e dirigir-se a si mesma, o que quer dizer não se deleitar em Deus que a dirige e ilumina, mas tentar gozar muito mais dos seus atos livres, fica obscurecida pela mentira. E o que fala mentira fala do que é propriamente seu, ou seja, de suas próprias trevas, e por isso se perturba, pondo manifesta a sentença do profeta, que diz: *em mim está perturbada a minha alma*. Agora, Deus interroga a Adão, mas não sem saber onde ele estava, nessa tentativa inútil de se ocultar da face daquele para quem nada está oculto. Deus o leva, então, a confessar seu pecado⁴⁵⁵.

Agostino lembra, ainda, que o amor a si mesma faz a alma afastar-se de Deus⁴⁵⁶.

Sua primeira perdição foi amar-se a si mesma. Se, pelo contrário, o homem não tivesse amado

⁴⁵⁵ Cf. *gnma* II xvi 24: “quis se abscondit a conspectu dei, nisi qui deserto ipso incipit iam amare quod suum est? iam enim habebant cooperativa mendacii: qui autem loquitur mendacium, de suo loquitur (cf. *Jo* viii 44). et ideo ad arborem se dicuntur abscondere, quae erat in medio paradisi, id est ad seipsos, qui in medio rerum infra deum et supra corpora ordinati erant. ergo ad seipsos absconderunt se, ut conturbarentur miseris erroribus, relicto lumine ueritatis, quod ipsi non erant. particeps enim ueritatis potest esse anima humana: ipsa autem ueritas deus est incommutabilis supra illam. ab ea ergo ueritate quisquis auersus est, et ad seipsum conuersus, et non de rectore atque illustratore deo, sed de suis motibus quasi liberis exsultat, tenebratur mendacio: quoniam qui loquitur mendacium, de suo loquitur; atque ita turbatur, et uocem illam prophetae manifestat, qua dictum est: *ad meipsum anima mea turbata est* (*Sl* xli 7). itaque iam interrogatur adam, non deo nesciente ubi esset, sed cogente ad confessionem peccati”.

⁴⁵⁶ Cf. *s* XCVI ii 2: “prima hominis perditio, fuit amor sui. si enim se non amaret, et deum sibi praeponeret, deo esse semper subditus uellet: non autem conuerteretur ad neglegendam uoluntatem illius, et faciendam uoluntatem suam. hoc est enim amare se, uelle facere uoluntatem suam. praeponere his uoluntatem dei: disce amare te, non amando te. nam ut sciatis uitium esse se amare, sic apostolus dicit: *erunt enim homines se ipsos amantes* (2 *Tim* iii 2). et numquid qui amat se, fidit in se? incipit enim deserto deo amare se, et ad ea diligenda quae sunt extra se, pellitur a se [...]. iam uides quia foris es. amare te coepisti: sta in te, si potes. quid is foras? [...] coepisti diligere quod est extra te, perdidisti te. [...] exinanitur, effunditur, inops redditur, porcos pascit: et laborans in pastione porcorum, aliquando recordatur et dicit: *quanti mercenarii patris mei panem manducant, et ego fame hic pereor* (*Lc* xv 17)? sed hoc quando dicit, quid narratum est de ipso filio, qui omnia effudit in meretricibus, qui habere uoluit in potestate quae bene illi apud patrem seruabantur; habere illa uoluit in arbitrio

a si mesmo e tivesse sempre preferido Deus, teria sido submisso e, conseqüentemente, não se esqueceria ao ponto de abandonar a vontade divina e agarrar à sua própria vontade. Vontade que se manifesta já na pequena infância, quando nem sequer tem domínio intelectual da fala. Submisso a Deus, não teria se aferrado à sua vontade, pois o amor a si consiste em querer fazer a própria vontade. E é justamente isso que ocorre com o pródigo, no relato do evangelho, e tanto na pequena infância quanto na infância, de acordo com a porção narrativa do primeiro livro das *Confissões*. Este alcance vai muito além dessa superfície narrativa, que parece muito mais obscurecer do que esclarecer detalhes de tamanho peso e importância.

Agostinho continua a expor o sermão e adverte que à sua vontade, prefira o homem a vontade de Deus. Que aprenda a se amar não se amando e que atente ao apóstolo, que dá o nome de vício ao amor a si mesmo: *Haverá homens amantes de si mesmos*. E, sendo assim, amando a si certamente também não confia em si? De fato, o homem não se ama a não ser abandonando a Deus. E além do amor a si, passa ao amor às coisas exteriores, pois está distanciado de si mesmo. Que veja, então, que está exilado de si. Agora que começou a amar-se a si mesmo, tente também ser estável em si, se é que pode. Ao se afastar de Deus e de si, perdeu a própria estabilidade que está centrada no único verdadeiramente imutável e, além disso, também estável: o Deus estável e inapreensível e imutável, mesmo mudando todas as coisas⁴⁵⁷.

suo, effudit ea, factus est inops? quid de illo dicitur? *et reuersus ad semetipsum* (Lc xv 17). si reuersus est ad se, exierat a se. quia ceciderat a se, et exierat a se, redit prius ad se, ut redeat in illo unde ceciderat a se. sicut enim cadendo a se, remansit in se: sic redeundo ad se, non debet remanere in se, ne iterum exeat a se. reuersus ad semetipsum, ut non remaneret in semetipso, quid dixit? *surgam, et ibo ad patrem meum* (Lc xv 18). ecce unde ceciderat a se, ceciderat a patre suo: ceciderat a se, ad ea quae foris sunt exiit a se. redit ad se, et pergit ad patrem, ubi tutissime seruet se. si ergo exierat a se, et a quo exierat; redeundo ad se, ut eat ad patrem, neget se. quid est, neget se? non praesumat de se, sentiat se hominem, et respiciat dictum propheticum: *maledictus omnis qui spem suam ponit in homine* (Jer xvii 5). subducat se sibi, sed non deorsum uersus. subducat se sibi, ut haereat deo. quidquid boni habet, illi tribuat a quo factus est: quidquid mali habet, ipse sibi fecit. deus quod in illo malum est, non fecit: perdat quod fecit, qui inde defecit. *abneget, inquit, se, et tollat crucem suam, et sequatur me*” (Mc viii 34; cf. Mt xvi 24; Lc ix 23); cf., na passagem a seguir, o que diz Agostinho sobre o Deus estável e inapreensível, imutável, mesmo mudando todas as coisas.

⁴⁵⁷ Cf. cf I iv 4: “stabilis et inconprehensibilis, inmutabilis, mutans omnia”.

Que busca o homem, pois, ao se lançar fora de si? Ao começar a se distanciar e buscar as coisas exteriores, perde-se. Dissipa o bem que é a vida e dissipa os bens da vida. Despojado de tudo e perdido, sem recursos para retornar aos deleites da casa paterna, encara trabalho duro, penoso e ignóbil, ao apascentar porcos, quando lembra e fala com nostalgia: *Quantos trabalhadores comem pão à mesa do meu pai e eu aqui em completa inanição*. Ao dizer isso, o pródigo que dissipou com a prostituição tudo o que possuía e não era seu e caiu na miséria, após dispor livremente do que o pai conservara com tanta sabedoria, o que é dito dele? *E, entrando em si mesmo*.

Ora, se entrou em si é porque estava exilado de si. Se caiu em si, exilado que estava, retornou primeiro a si para depois retornar àquele do qual voluntariamente se afastara. Agora, entretanto, já não pode permanecer em si, mesmo tendo retornado a si. Feito isso, de retornar a si, o que diz para não continuar em si? *Levantar-me-ei e irei ter com meu pai*. Eis onde ele esteve ao sair para longe de si mesmo: longe do próprio pai, isto é, longe de si.

Separou-se de si para se arremessar às coisas exteriores e inferiores. Para se manter seguro, então, retorna a si, prossegue em direção ao pai onde será guardado em condição de total segurança. Se o amor a si mesmo o levou a exilar-se de si e do pai, ao retornar a si para se encaminhar em direção ao pai, deve renunciar a si mesmo. E o que quer dizer renunciar a si mesmo? Que não ponha sua confiança em si, mas que tenha sempre em vista o dito profético: *Maldito o homem que põe sua esperança no homem*.

Que ele se retire de si, mas não para se direcionar às coisas inferiores. Saia de si para aderir a Deus. E que atribua tudo de bom que tem ao criador, e tudo de mal que fez a si mesmo que atribua a si como criatura, pois o mal que nele existe não provém de Deus. Que perca o que ele mesmo fez, o mal, para não perder o que Deus fez nele, o bem. O que quer dizer aderir à recomendação do Cristo: *Negue-se a si mesmo, tome a sua cruz e siga-me*.

Por mais forte que seja a linguagem utilizada por Agostinho a partir da parábola do príndigo, para descrever a alma em seu distanciamento de Deus, a cruz que está sobre a infância não é menos pesada, também como resultado do sistema educacional da época. As mãos feridas, que podem lembrar as mãos do Cristo, são indício dos primeiros passos da alma em direção às coisas inferiores: “Mas quando não sabíamos as fábulas de cor, ele (o mestre) nos punha as mãos em tal estado, que nada mais podíamos segurar”, responde ele à razão, em solilóquio, quando esta questiona se o mestre por acaso insistiu alguma vez que se acreditasse, por exemplo, que Dédalo tinha de fato voado⁴⁵⁸.

Apesar da forte pressão que sofre e dos severos castigos por causa da aversão ao estudo⁴⁵⁹, ignora a utilidade da gramática antes de a gramática ter utilidade, quer na prática da retórica e do múnus eclesiástico, quer bem antes, ao falar, ler, escrever e contar, que dedica a Deus em confissão⁴⁶⁰, o que na época visa, tão somente, atender às insaciáveis paixões da copiosa indigência e da glória ignominiosa dos que o forçam ao estudo⁴⁶¹. O que não é culpa da gramática, como não é culpa das palavras o vinho do erro que é servido através delas pelos ébrios doutores. Antes, pelo contrário, é na humildade da gramática, mesmo naquela *gotinha* mais diminuta⁴⁶², que Agostinho vai encontrar respaldo para o exercício de sua busca de natureza intelectual e filosófica. A gramática está, de fato, na base que dá impulso a todas as buscas e que também as viabilizam.

Na infância, tudo está vinculado às misérias, enganos e sofrimentos desse mísero garoto que já está sendo lançado na tormentosa sociedade humana⁴⁶³. Ao utilizar esta imagem

⁴⁵⁸ Cf. *sol* II xi 20: “numquid aliquando institit ut daedalum uolasse crederemus?”, questiona a Razão, ao que Agostinho responde: “hoc quidem nunquam. sed plane nisi teneremus fabulam, uix nos posse aliquid manibus tenere faciebat”.

⁴⁵⁹ Cf. *cf* I xii 19-xiv 23.

⁴⁶⁰ Cf. *cf* I xv 24: “ecce enim tu, domine, *rex meus et deus meus* (*Sl* v 3); tibi seruiat quidquid utile puer didici, tibi seruiat quod loquor et scribo et lego et numero”.

⁴⁶¹ Cf. *cf* I xii 19: “praeterquam ad satiandas insatiabiles cupiditates copiosae inopiae et ignominiosae gloriae”.

⁴⁶² Cf. NOVAES FILHO. *A razão em exercício*, 2007, p. 27-92; cf., também, *cf* I xvi 26: “non accuso uerba quasi uasa electa atque pretiosa, sed uinum erroris, quod in eis nobis propinabatur ab ebriis doctoribus”.

⁴⁶³ Cf. *cf* I viii 13: “et uitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum”.

náutica associada aos inconstantes e instáveis movimentos do mar, o que está sendo dito não é pouca coisa⁴⁶⁴. Para explicar, é utilizada uma lembrança da própria infância. Numa referência do salmista de que o trovão de Deus rolou que abalou e estremeceu a terra, lembra Agostinho que pensava, na época, ao ouvir os trovões, que veículos saíam do estábulo, pois o barulho de ambos era parecido. Acaso seria necessário voltar à infância, agora, e entender como se Deus tivesse algum veículo nas nuvens e o trânsito dos veículos provocasse todo esse barulho? De jeito nenhum, pois isso seria pueril. E pueril, que é próprio da criança e na criança, já não é próprio e nem recomendável quando não é da criança e nem na criança. Que significa, então? Significa que, ao dizer que abalou e estremeceu a terra, indica todos os habitantes da terra. E, em outra comparação, a própria terra é um mar. Por que razão a terra é denominada de mar? Porque todos os povos são igualmente nomeados pelo nome de mar, pois a vida humana é amarga e sujeita a procelas e tempestades. Se bem observado, pode-se notar que os homens se devoram como peixes e que o maior absorve o menor, como no mar.

O pecado e a vaidade da vida tornam os estudos enfadonhos e molestos, mesmo o da língua estrangeira obrigatória na época, o grego, e também dos rudimentos de ler, escrever e contar⁴⁶⁵. O que motiva a aversão aos estudos, entretanto, não são os castigos físicos em si, mas a conduta da alma sem lugar fixo, caminhando distante de Deus e numa condição de precariedade de sua natureza instável, como a própria instabilidade do mar. É a vida mísera da

⁴⁶⁴ Cf. *ps* lxxvi 20: “quid est hoc? quomodo intellecturi sumus? adiuuet dominus. *uox tonitrui tui in rota*. solebamus pueri suspicari, cum audiremus tonitrua de coelo, quasi uehacula de stabulo processisse: habent enim tonitrua quamdam concussionem similem uehiculis. numquid ad ista puerilia redituri sumus, ut intellegamus, *uox tonitrui tui in rota*; quasi aliqua uehacula habeat deus in nubibus, et transitus uehiculorum illum strepitum concitet? absit. hoc puerile est, uanum, nugatorium. quid est ergo: *uox tonitrui tui in rota*? [...] *commota est, et contremebunda facta est terra*: id est, omnes qui habitant in terra. per similitudinem autem ipsa terra, mare est. quare? quia gentes omnes maris nomine nuncupantur, quod uita humana amara est, et procellis ac tempestatibus subdita. iam illud si attendas, quod homines se tamquam pisces deuorant, cum maior minorem absorbet”.

⁴⁶⁵ Cf. *cf* I xiii 20: “Quanto aos primeiros rudimentos, com que se aprende a ler, escrever e contar, não os considerava menos enfadonhos e molestos do que o estudo do grego. Mas de onde me vinha esta disposição senão do pecado e da vaidade da vida, que me fazia ser *carne e sopro que vai e não volta*? – nam illas primas, ubi legere et scribere et numerare discitur, non minus onerosas poenalesque habebam quam omnes graecas. unde tamen et hoc nisi de peccato et uanitate uitae, qua *caro eram et spiritus ambulans et non reuertens*?” (*Sl* lxxviii 39).

alma em estado de completa carência, por estar distante da fonte que irriga seu interior. Ao se posicionar tão distante de Deus e de si, vem sobre ela o castigo do seu próprio desregramento:

Deus, meu Deus, que misérias e enganos sofri nesse tempo, visto que, ainda menino, me propunham que vivesse retamente, aconselhando-me a obedecer, a fim de prosperar neste mundo e me distinguir nas artes da tagarelice que servem à glória humana e às falsas riquezas. Em seguida fui entregue à escola para aprender as letras, nas quais, pobre de mim, ignorava que utilidade havia. E, contudo, se era lento em aprender, açoitavam-me. E os mais velhos achavam isso bom, e muitos que antes de nós passaram por esta vida inventaram estes penosos caminhos por onde éramos obrigados a passar, multiplicando o sofrimento e a dor aos filhos de Adão⁴⁶⁶.

A avidez da glória do louvor humano tem estreito vínculo com a soberba que desde sempre acometeu a alma no seu afastamento de Deus⁴⁶⁷. Mãe de todas as enfermidades, da soberba nasce também a hipocrisia, contrária à verdade. A verdade que deleita o primeiro pequeno pensamento, que está associado ao louvor a Deus, confronta-se com o seu oposto, a mentira, que direciona o louvor no sentido inverso, da avidez da glória humana. Este o perigo que Agostinho aponta constantemente na narrativa da infância, pois se trata, também, de uma questão que está vinculada ao amor: o amor que leva a alma a se projetar fora de si, fora de Deus, ao preferir as coisas inferiores da criação. À figura do pródigo, a alma se encontra em estado de fornicção, isto é, numa deliberada e voluntária tomada de decisão em que seu amor se volta para si mesma e não para o Deus fonte do amor: “Não te amava e, *longe de ti*,

⁴⁶⁶ cf I ix 14: “deus, deus meus, quas ibi miserias expertus sum et ludificationes, quandoquidem recte mihi uiuere puero id proponebatur, obtemperare monentibus, ut in hoc saeculo florerem et excellerem linguosis artibus ad honorem hominum et falsas diuitias famulantibus. inde in scholam datus sum, ut discerem litteras, in quibus quid utilitatis esset ignorabam miser. et tamen, si segnis in discendo essem, uapulabam. laudabatur enim hoc a maioribus, et multi ante nos uitam istam agentes praestruxerant aerumnosas uias, per quas transire cogebamur multiplicato labore et dolore filiis adam” (*Gen* iii 16; *Eccl* x 11).

⁴⁶⁷ Cf. *ep* XXII ii 7: “horum autem morborum mater superbia est, et humanae laudis auditas, quae etiam hypocrisim saepe generat”.

cometia adultério para contigo, e, ao fazê-lo, soava de todos os lados: “Muito bem! Muito bem!”⁴⁶⁸ Esta explícita declaração de amor, em termos negativos, pode ser completada de uma maneira positiva: *não te amava*, mas me amava. Neste caso, o pequeno é grande, quando é pequeno no amor e grande na miséria. É o amor a si que faz a alma projetar-se para fora e se exilar tanto de si mesma quanto do próprio Deus. Tudo isso com o aplauso e reconhecimento que favorece o instante da glória do louvor humano em detrimento do louvor do qual está tão distante, pois a atividade mais nobre e digna do homem é o louvor, isto é, o deleite do louvor a Deus⁴⁶⁹. Este louvor plantado no coração é antídoto contra a vaidade das bagatelas dos erros da teologia mítica, com todos os seus perigos, inclusive como forma de sacrifício aos anjos rebeldes por causa da soberba, que, inflados de orgulho, sobem às alturas como aves em vôo após o ato de rapina:

Tivessem os teus louvores, Senhor, tivessem os teus louvores, por intermédio das tuas Escrituras, plantado os frágeis ramos do meu coração, e não teria sido arrebatado através da inanidade de tais bagatelas, como torpe presa das aves. Pois não há somente um modo de sacrificar aos anjos transgressores⁴⁷⁰.

A metáfora utilizada por Agostinho ao se referir ao sarmento, em que os frágeis e tenros ramos da videira são tomados como se fora seu próprio coração a crescer com o ensino do louvor através do conteúdo da Escritura, *palmitem cordis mei*, tem estreita relação com o texto de *João* xv 4, onde o Cristo recomenda aos seus seguidores: *Permanecei em mim, e eu permanecerei em vós. Como o tenro ramo da videira não pode de si mesmo dar fruto se não*

⁴⁶⁸ cf I xiii 21: “non te amabam et *fornicabar abs te* (Sl lxxiii 27) et fornicanti sonabat undique: ‘euge, euge’.”

⁴⁶⁹ Cf. cf I i 1: “tu (Deus) excitas (ao homem), ut laudare te delectet”.

⁴⁷⁰ cf I xvii 27: “laudes tuae, domine, laudes tuae per scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei et non raperetur per inania nugarum turpis praeda uolatilibus. non enim uno modo sacrificatur transgressoribus angelis”.

permanecer na videira, assim nem vós o podereis dar, se não permanecerdes em mim. Esta passagem das *Confissões* é de difícil tradução⁴⁷¹, sendo preferível evitar a fidelidade literal e optar pelo sentido expresso na metáfora. A ideia metafórica seria a de que Agostinho poderia ter usado seu engenho e língua para louvar a Deus nas palavras das Escrituras, o que teria servido de suporte ao seu coração, como se fosse um tenro ramo de videira, que não tivesse produzido apenas frutos imprestáveis para os pássaros bicarem. Quanto à expressão *praeda uolatilibus*, presa das aves, *uolatilia* é a palavra usada regularmente por Agostinho nas *Confissões* para se referir aos pássaros, com exceção de *uolucrum* de *Romanos* i 23 que, de certo modo, também se vincula ao que está sendo discutido: [...] *e mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança da figura do homem corruptível, e de aves, e de quadrúpedes, e de serpentes*,⁴⁷² conforme o texto de *cf* V iii 5, no qual Agostinho se refere ao bispo maniqueu Fausto e aos filósofos que não conhecem o criador por meio das criaturas e que, precisamente por isso, não descem de si mesmos a fim de subir, isto é, não descem das alturas da soberba para subir pelo caminho que conduz às alturas da estabilidade de Deus:

Não conhecem este caminho por onde podem descer de si para ele e por ele subir até ele. Não conhecem este caminho e julgam que são excelsos e resplandecentes juntamente com as estrelas, e eis que se precipitaram na terra, e obscureceu-se o seu coração insensato. E dizem muitas coisas verdadeiras acerca da criatura, e não procuram piedosamente a verdade, o autor da criatura, e por isso não encontram, ou se encontram, conhecendo a Deus, não o adoram como Deus, nem lhe dão graças, e se desvanecem nos seus pensamentos, e dizem que são sábios, atribuindo a si mesmos o que é teu, e, por isso, esforçam-se, com a mais perversa das cegueiras, por te

⁴⁷¹ Cf. O'DONNELL. *Augustine Confessions*, 1992, p. 92, onde o autor mostra a opção de tradução de Pine-Coffin, que não insistem na fidelidade literal, mas procuram expressar a metáfora da seguinte maneira: "I might have used them [wits and tongue] O Lord, to praise you in the words of your Scriptures, which could have been a prop to support my heart, as if it were a young vine, so that it would not have produced the crop of worthless fruit, fit only for the birds to peck at".

⁴⁷² *Rom* i 23, versão *Vulgata*: "*et mutauerunt gloriam incorruptibilis dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium*".

atribuir o que é seu, isto é, acumulando mentiras sobre ti que és a verdade, e mudando a glória do Deus incorrupto na semelhança da imagem de homem corruptível, de aves, quadrúpedes, serpentes, e convertem tua verdade em mentira, e adoram e servem a criatura ao invés do Criador⁴⁷³.

Neste ponto se instaura a possibilidade de que Agostinho pudesse dizer da infância algo parecido com o que disse de si mesmo mais tarde, ao lembrar a miséria dos seus tempos no maniqueísmo. Os maniqueus se escondem de Deus e se encerram no recinto de suas mentiras, apartando-se da verdade. Como diz o apóstolo: *apartam o ouvido da verdade e atentam somente às suas fábulas*⁴⁷⁴. Trata-se de um tipo de circunstância que tem estreita relação com os homens-deuses do princípio⁴⁷⁵, quando o homem foi convencido de que seria como os deuses, e não mais precisaria da luz interior. Por isso mesmo, perdeu o que havia recebido ao querer usurpar o que não lhe fora dado. Todo o que se separa daquela íntima e secretíssima luz da verdade para se arremessar em direção às coisas mais ínfimas da criação, de nada mais se agrada tal soberba senão da mentira falaz e dissimulada, ou seja, a mentira que mente para enganar, diferentemente da mentira do mendaz, que mente para agradar⁴⁷⁶. De tais homens falazes é que nasce a hipocrisia e com ela se julgam sobremaneira sábios aqueles que puderam trair e enganar aos que quiseram. Em tal circunstância e diante de tais homens,

⁴⁷³ cf V iii 5: “non nouerunt hanc uiam, qua descendant ad illum a se et per eum ascendant ad eum. non nouerunt hanc uiam et putant se excelsos esse cum sideribus et lucidos, et ecce ruerunt in terram, et *obscuratum est insipiens cor eorum*. et multa uera de creatura dicunt et ueritatem, creaturae artificem, non pie quaerunt et ideo non inueniunt, aut si inueniunt, cognoscentes *deum non sicut deum* honorant *aut gratias* agunt et euanescunt *in cogitationibus suis* et dicunt *se esse sapientes* (Rom i 21-22) sibi tribuendo quae tua sunt, ac per hoc student peruersissima caecitate etiam tibi tribuere quae sua sunt, mendacia scilicet in te conferentes, qui ueritas es (cf. Jo xiv 6), et immutantes *gloriam incorrupti dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et uolucrum et quadrupedum et serpentium*, et conuertunt *ueritatem tuam in mendacium* et colunt et seruiunt *creaturae potius quam creatori* (Rom i 23-25)”.

⁴⁷⁴ Cf. *gnma* II xxvi 39: “et tamquam abscondunt se a facie dei, ad sua mendacia ab illius ueritate conuersi, sicut apostolus dicit: *et a ueritate quidem auditum suum auertent, ad fabulas autem conuertentur* (2 Tim iv 4)”.

⁴⁷⁵ Cf. *gnma* II xv 22: “[...] et eritis sicut dii [...] non indigentius illius interno lumine [...] atque ita quod acceperant amitterent, dum id quod non acceperant, usurpare uoluerunt [...]”; II xv 23: “cum enim quisque ceciderit ab illa íntima et secretíssima luce ueritatis, nihil est unde uelit placere superbia, nisi fraudulentis simulationibus. hinc enim et hypocrisis nascitur, in qua multum sibi uidentur cordati, qui potuerint fallere et decipere quem uoluerint”.

⁴⁷⁶ Cf. *sol* II x 18.

Agostinho conclui: “O meu erro era o meu Deus”⁴⁷⁷, o Deus que não passava de um fantasma vazio de significado. Ocorre que a infância também está exposta a uma equivocada construção sobre Deus, não mais como o fantasma do maniqueísmo, mas como o Deus fabuloso herdado da teologia mítica de Varrão (116-27 a. C.)⁴⁷⁸, diante da qual Agostinho poderia ter dito, de igual modo: *o meu erro era o meu Deus*. Em momento algum, porém, ele faz tal referência. Uma referência é sua construção intelectual em torno da narrativa da infância, sobre o engano das pequenas *fábulas mentirosas* que causam comichão aos ouvidos:

Eu não era desobediente por escolher o melhor, mas por amor da brincadeira, buscando, nos desafios, o orgulho da vitória e encher os meus ouvidos de pequenas fábulas mentirosas, para que com mais comichão eles ardessem em desejos, brilhando nos meus olhos a mesma curiosidade pelos espetáculos, que são as brincadeiras dos adultos; mas aqueles que as promovem distinguem-se, condecorados com essa honra, a ponto de a desejarem para os seus filhos, que, no entanto, de bom grado deixam açoitar, se tais espetáculos os impedirem do estudo, mediante o qual desejam que eles cheguem a promovê-los. Vê isto, Senhor, compassivamente, e *livra-nos a nós*, que já te invocamos, e livra também aqueles que ainda não te invocam, para que te invoquem e tu os livres⁴⁷⁹.

É no limiar desse tipo de construção que aponta vícios da alma que se encontra o garoto da porção narrativa do primeiro livro das *Confissões*. Por isso não é demais imaginar que no final de tudo poderia ser levado a dizer, do modo como o faria mais tarde: *o meu erro*

⁴⁷⁷ Cf. cf IV vii 12: “non enim tu eras, sed uanum phantasma, et error meus erat deus meus”.

⁴⁷⁸ Cf. CAMBRONNE. Varron. In: AUGUSTIN. *Les Confessions*, 1998, p. 1498-1501.

⁴⁷⁹ cf I x 16: “non enim meliora eligens inoboediens eram, sed amore ludendi, amans in certaminibus superbas uictorias et scalpi aures meas falsis fabellis, quo prurirent ardentius, eadem curiositate magis magisque per oculos emicante in spectacula, ludos maiorum (cf. ci I xxii; ps cxlvii 7); quos tamen qui edunt, ea dignitate praediti excellunt, ut hoc paene omnes optent paruulis suis, quos tamen caedi libenter patiuntur, si spectaculis talibus inpediantur ab studio, quo eos ad talia edenda cupiunt peruenire. uide ista, domine, misericorditer et libera nos (Sl lxxxix 9) iam inuocantes te, libera etiam eos qui nondum te inuocant, ut inuocent te et liberes eos”.

era o meu Deus. Mesmo que não seja dito isto daquele que não gosta de ser enganado⁴⁸⁰, é dito que ele aprende a verdade da mentira, pois a mentira só é mentira se for verdadeira⁴⁸¹, mas também aprende a mentira como verdade. Este é o drama da alma de Agostinho na infância que, não obstante, deleita-se com a verdade nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas⁴⁸². Apesar disso, quanto mais fugia, mais caía: fugia da dor, da abjeção, do erro e caía nas dores, nas confusões e nos erros⁴⁸³. O vocábulo usado para abjeção, *abiectionem*, é muito forte, pois indica não apenas o lugar de rejeição e pequenez, mas o próprio rebaixamento que desencoraja por humilhar, pois uma coisa é ser humilde e outra coisa ser humilhado. A segunda expressão, *inruebam*, dá uma ideia de precipitar. Fugia para não sofrer e se precipitava no que fazia sofrer. Ou seja, para onde se voltava sua alma era puro sofrimento. O que lembra o movimento da alma do príncipe ao sofrer em terra longínqua, no ponto mais baixo, inferior e insignificante⁴⁸⁴, pois distante estava do rosto do próprio pai, entregue a afetos tenebrosos. Fugia do lugar de delícias e se precipitava no lugar onde apenas sofria. Fugia daquele do qual absolutamente não há lugar para onde se possa fugir. Queres fugir de Deus? Foge para Deus, então⁴⁸⁵. Longe da face de Deus, o pequeno garoto é grande pecador. É a face de Deus que salva e é da face de Deus que se safa. Por isso, deve a alma se precipitar não às coisas criadas, mas ao criador das coisas. E aqui se evidencia o pecado básico da alma: procurar não em Deus, mas nas suas criaturas, em si mesma e nos outros, o deleite, o bem supremo e a verdade, pois terá como resultado não o deleite, mas a dor, não a certeza do bem supremo, mas a confusão, não a verdade que é o que é, mas o erro que é o que

⁴⁸⁰ Cf. *cf* I xx 31: “falli nolebam [...]”.

⁴⁸¹ Cf. *sol* II viii 15-xi 21.

⁴⁸² Cf. *cf* I xx 31: “[...] inque ipsis paruis paruarumque rerum cogitationibus ueritate delectabar”.

⁴⁸³ Cf. *cf* I xx 31: “[...] fugiebam dolorem, abiectionem, ignorantiam. [...] atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores”.

⁴⁸⁴ Cf. *cf* I xviii 28.

⁴⁸⁵ Cf. *ps* lxxiv 9: “[...] prorsus non est quo fugias. uis fugere ab ipso (Deus)? fuge ad ipsum (Deus)”.

não é⁴⁸⁶. Fixar-se nas criaturas ou em qualquer outro lugar que não em Deus, é precipitar-se naquilo que só traz dor e sofrimento, nas coisas belas e instáveis, fora de si e fora de Deus, nas coisas que somente são porque se encaminham ao não ser:

Deus das virtudes, faz-nos voltar a ti e mostra-nos a tua face e seremos salvos. Com efeito, para onde quer que se volte a alma do homem, é para seu sofrimento (dor) que se fixa em outro lugar que não seja em ti, embora se fixe em coisas belas fora de ti e fora de si, que, no entanto, não existiriam se de ti não recebessem o ser. Elas nascem e morrem, e nascendo como que começam a ser, e crescem para se aperfeiçoar, e uma vez perfeitas envelhecem e morrem: e nem todas elas envelhecem, mas todas morrem. Logo, quando nascem e tendem a ser, quanto mais rapidamente crescem para ser, tanto mais se apressam para não ser. Assim é a sua medida (modus). Tão grande medida lhes deste, porque são partes de coisas que não são todas simultaneamente, mas, desaparecendo e sucedendo-se, constituem todas o universo de que são partes. [...] Louve-te a minha alma por todas estas coisas, Deus, criador de todas elas, mas não se prenda nelas com o visco do amor, por meio dos sentidos do corpo. Porque elas vão para onde iam, para o não ser, e dilaceram-na com desejos pestilentos, porque ela própria (a alma) quer ser e deseja repousar naquilo que ama. Nessas coisas, porém, não há onde, porque não permanecem: fogem, e quem as segue com o sentido da carne? Ou quem as apreende, mesmo quando estão presentes? Lento é o sentido da carne, porque é sentido da carne. Esta é a sua medida⁴⁸⁷.

⁴⁸⁶ Cf. *cf* I xx 31: “hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius, me atque ceteris, uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores”.

⁴⁸⁷ *cf* IV x 15: “*deus uirtutum, conuerte nos et ostende faciem tuam, et salui erimus* (*Sl* lxxix 8). nam quoquouersum se uerterit anima hominis, ad dolores figitur alibi praeterquam in te, tametsi figitur in pulchris extra te et extra se. quae tamen nulla essent, nisi essent abs te. quae oriuntur et occidunt et oriendo quasi esse incipiunt et crescunt, ut perficiantur, et perfecta senescunt et intereunt: et non omnia senescunt et omnia intereunt. ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. sic est modus eorum. tantum dedisti eis, quia partes sunt rerum, quae non sunt omnes simul, sed decedendo ac succedendo agunt omnes uniuersum, cuius partes sunt. [...] laudet te ex illis anima mea (*Sl* cxviii 175; cxlv 2), *deus, creator omnium* (Ambrósio, *Hino* 4, 1; 2 *Mac* i 24), sed non in eis infigatur glutine amore per sensus corporis. eunt enim quo ibant (*Sl* cxxxviii 7), ut non sint, et conscindunt eam desideriis pestilentiosis, quoniam ipsa esse uult et requiescere amat in eis, quae amat. in illis autem non est ubi, quia non stant; fugiunt, et quis ea sequitur sensu carnis? aut quis ea comprehendit, uel cum praesto sunt? tardus est enim sensus carnis, quoniam sensus carnis est: ipse est modus eius”.

Somente aos quinze anos, em Madaura⁴⁸⁸, Agostinho se verá livre das terríveis chicotadas e sofrimentos físicos infligidos à sua alma, em Tagaste, por conta da aversão aos estudos. Outros sofrimentos, entretanto, o acompanham, pois para qualquer lugar que se volte a alma do homem, é para sua dor que se estabelece em coisas belas fora de si e fora de Deus. Na infância, essas gigantescas ondas procedem de dois lados: das misérias e enganos, ao aceitar como proposta para o bem viver a obediência, a fim de prosperar no mundo e obter a supérflua distinção na arte da verbosidade, simplesmente para servir à glória humana e às riquezas e, por outro lado, quando nas tentativas de ser aceito e competir com sucesso a fim de não passar pela vergonha da derrota, é aterrorizado pela humilhação de ser açoitado na escola, pois na sua miséria ainda não se apercebera da utilidade dos estudos. Para ele, são estes os labores e dores dos penosos caminhos por onde era obrigado a passar como filho de Adão. Ao fazer a associação das severas punições na escola com o caminho de sofrimento dos filhos de Adão, Agostinho está chamando a atenção para dois textos bíblicos⁴⁸⁹. Primeiro, do *Gênesis*, onde os pais recebem o justo castigo de almas desordenadas que ficam distantes da fonte que irriga interiormente, e o outro do *Eclesiástico*, onde o autor se refere à inquieta ocupação destinada logo no princípio a todos os homens, e ao pesado jugo que recai sobre os

⁴⁸⁸ Cf. BROWN. *Augustine of Hippo*, 1969, p. 38: “By the age of 15, Augustine had passed through de terrible floggings of his school at Thagaste”; p. 35: “Augustine grew up a sensitive boy, acutely anxious to be accepted, to compete succesfully, to avoid being shamed, terrified of the humiliation of being beaten at school”; cf., ainda, cf I ix 14: “deus, deus meus, quas ibi miserias expertus sum et ludificationes, quandoquidem recte mihi uiuere puero id proponebatur, obtemperare monentibus, ut in hoc saeculo florerem et excellerem linguosis artibus ad honorem hominum et falsas diuitias famulantibus. inde in scholam datus sum, ut discerem litteras, in quibus quid utilitatis esset ignorabam miser. et tamen, si segnis in discendo essem, uapulabam. [...] aerumnosas uias, per quas transire cogebarur multiplicato labore et dolore filiis adam”.

⁴⁸⁹ Cf., em versão *Vulgata*, Gen iii 16-17: “¹⁶mulieri quoque dixit multiplicabo aerumnas tuas et conceptus tuos in dolore paries filios et sub uiri potestate eris et ipse dominabitur tui ¹⁷ad adam uero dixit quia audisti uocem uxoris tuae et comedisti de ligno ex quo praeceperam tibi ne comederes maledicta terra in opere tuo in laboribus comedes eam cunctis diebus uitae tuae”; Eclo xl 1-10: “¹occupatio magna creata est omnibus hominibus et iugum graue super filios adam a die exitus de uentre matris eorum usque in diem sepulturae in matrem omnium ²cogitationes eorum et timores cordis adinuentio expectationis et dies finitionis ³residentes super sedem gloriosam usque ad humiliatum in terra et cinere ⁴ab eo qui utitur hyacintho et portat coronam usque ad eum qui operitur lino crudo furor zelus tumultus fluctuatio et timor mortis iracundia perseuerans et contentio ⁵et in tempore refectionis in cubile somnus noctis inmutat scientiam eius ⁶modicum tamquam nihil in requie et ab eo in somnis quasi in die respectus ⁷conturbatus est in uisu cordis sui tamquam qui euaserit in die belli in tempore salutis suae exsurrexit et admirans ad nullum timorem ⁸cum omni carne ab homine usque ad

filhos de Adão, desde o dia em que eles saem do ventre de sua mãe, até o dia da sua sepultura, em que eles entram na mãe comum de todos. Os seus cuidados e os temores do coração, a apreensão do que esperam e o dia em que tudo acaba. Desde o que está sentado sobre um trono de glória, até o que se acha humilhado na terra e na cinza. Desde aquele que está vestido de púrpura, e traz coroa, até ao que se cobre de linho cru: o furor, os zelos, o tumulto, a perplexidade, temor da morte, a ira reconcentrada e as contendas, até no tempo em que repousa no leito o sono da noite lhe faz perturbar o pensamento. O espaço que toma no seu repouso é como se nada fora, e depois disto ainda no seu mesmo sono está feito uma como sentinela de dia. Ele se acha conturbado com as visões do seu coração, como quem escapou no dia da batalha. Levantou-se quando já estava a salvo, e à vista do seu aparente susto se admira. Toda a carne é sujeita a estes acidentes, desde os homens até aos animais, e os pecadores ainda mais em dobro sete vezes do que os outros. Além disso, a morte, o sangue, a contenda, e o montante, as opressões, a fome, e a ruína dos países, e os outros flagelos; todas estas coisas foram criadas para virem sobre os pecadores, e foi por causa deles que aconteceu o cataclismo.

O pecado que gera sofrimento na infância é buscar o deleite da vida não em Deus, mas nas suas criaturas. Uma mistura de amor e ódio, verdade e mentira, parece prevalecer na época, pois os erros na infância não parecem ser nem pequenos e nem poucos. Até mesmo as “pequenas fábulas” nem são de fato pequenas, pois sendo fábulas são mentirosas e a mentira nunca é pequena coisa⁴⁹⁰. Desobediente, mas não por amor ao melhor, termina por aborrecer o que deveria amar e amar o que deveria aborrecer, sem contar com o fato de que a própria desobediência já se prenuncia como indício de quebra de preceito e, portanto, de soberba. Mesmo inferior em grau, a quebra do preceito humano é também pecado:

pecus et super peccatores septuplum ⁹*ad haec mors sanguis contentio et romphea oppressiones famis et contritio et flagella* ¹⁰*super iniquos creata sunt haec omnia et propter illos factus est cataclysmus*”.

⁴⁹⁰ Cf. cf I x 16: “[...] et scalpi aures meas falsis fabellis, quo prurirent ardentius [...]”.

E todavia eu pecava, meu Senhor e Deus, ordenador e criador de todas as coisas naturais, mas dos pecados somente ordenador, eu pecava, Senhor meu Deus, agindo contra os preceitos dos meus pais e dos meus mestres⁴⁹¹.

Ora, se a obediência é mãe e tutora de todas as virtudes, a desobediência é mãe e tutora de todos os vícios⁴⁹². A desobediência formal só ocorre após a má vontade determinar a desobediência interior. E qual é o princípio da má vontade, senão a soberba? Sendo assim, a má vontade é anterior ao ato mau e a soberba é anterior a ambos. *O princípio de todo pecado é a soberba*, diz a Escritura. A soberba nada mais é, então, que apetite de celsitude perversa, ou seja, apetite de coisas sublimes e contrárias à própria verdade da soberba como mentira: como mentira, é superior, como verdade, é inferior, isto é, ela parece superior pela dissimulação da mentira e é de fato inferior pela luz e esclarecimento oriundo da verdade.

Quando Agostinho tem acesso à infância pela confissão ele diz que seu pecado era buscar essas coisas sublimes não em Deus, mas nas suas criaturas, isto é, nele mesmo e nos outros. E nisso consiste a celsitude perversa, em abandonar o princípio a que a alma deve

⁴⁹¹ cf I x 16: “et tamen peccabam, domine deus meus, ordinator et creator rerum omnium naturalium, peccatorum autem tantum ordinator, domine deus meus, peccabam faciendo contra praecepta parentum et magistrorum illorum” (ci XIV xxvi; gnl III xxiv 37).

⁴⁹² Cf. ci XIV xii: “sed oboedientia commendata est in praecepto, quae uirtus in creatura rationali mater quodammodo est omnium custosque uirtutum”; XIV xii 1: “in occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inoboedientiam laberentur. non enim ad malum opus perueniretur, nisi praecessisset uoluntas mala. porro malae uoluntatis initium quae potuit esse nisi superbia? *initium enim omnis peccati superbia est* (Eclo x 15). quid est autem superbia nisi peruersae celsitudinis appetitus? peruersa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium. hoc fit, cum sibi nimis placet. sibi uero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi. spontaneus est autem iste defectus, quoniam, si uoluntas in amore superioris immutabilis boni, a quo illustrabatur ut uideret et accendebatur ut amaret, stabilis permaneret, non inde ad sibi placendum auerteretur et ex hoc tenebresceret et frigesceret [...]. sed uitio deprauari nisi ex nihilo facta natura non posset. ac per hoc ut natura sit, ex eo habet quod a deo facta est; ut autem ab eo quod est deficiat, ex hoc quod de nihilo facta est. nec sic defecit homo, ut omnino nihil esset, sed ut inclinatus ad se ipsum minus esset, quam erat, cum ei qui summe est inhaerebat. relicto itaque deo esse in semetipso, hoc est sibi placere, non iam nihil esse est, sed nihilo propinquare. unde superbi secundum scripturas sanctas alio nomine appellantur sibi placentes (cf. 2 Pdr ii 10). bonum est enim sursum habere cor; non tamen ad se ipsum, quod est superbiae, sed ad dominum, quod est oboedientiae, quae nisi humilium non potest esse. est igitur aliquid humilitatis miro modo quod sursum faciat cor, et est aliquid elationis quod deorsum faciat cor. hoc quidem quasi contrarium uidetur, ut elatio sit deorsum et humilitas sursum. sed pia humilitas facit subditum superiori; nihil est autem superius deo; et ideo exaltat humilitas, quae facit subditum deo. elatio autem, quae in uitio est, eo ipso respuat subiectionem et cadit ab illo, quo non est

estar unida e fazer-se de certa maneira princípio para si mesma. É o que ocorre no momento em que o espírito se agrada em demasia de si mesmo, pois ao se agradar em demasia de si mesmo, declina do bem imutável, que deve agradar-lhe mais do que ele a si mesmo. Esse declinar é espontâneo, pois se a vontade permanecesse estável no amor ao bem superior e imutável, que a iluminava para ver e a incendiava para amar, não se teria afastado dele para agradar-se a si mesma e entenebrececer-se e esfriar-se por causa desse afastamento. Entretanto, o vício não pode depravar toda natureza, mas apenas a natureza feita do nada. Donde se segue que seu ser, o ser natureza, o deve a Deus, seu autor, e a queda de seu ser a ter sido feita do nada. O homem não foi, em sua queda, reduzido ao nada absoluto, mas, voltado para si mesmo, seu ser veio a ser menos do que quando estava unido àquele que é em sumo grau. Ser em si mesmo o ser com mínimo de ser, ou melhor, comprazer-se em si mesmo, abandonando a Deus, não é ser nada, mas aproximar-se do nada. Por isso as Escrituras se referem aos soberbos dizendo serem eles *os que se comprazem em si mesmos*.

De fato, tivesse o tenro e frágil palmito do seu coração sido elevado pelo louvor na infância, e ele não teria sido presa das aves de rapina, ou seja, dos anjos transgressores e sua soberba⁴⁹³. É bom ter no alto o coração, mas não elevado a si mesmo, o que é privativo da soberba, mas a Deus ele mesmo, o que é próprio da obediência, exclusiva dos humildes. Dessa maneira, o que é uma coisa maravilhosa, é próprio da humildade elevar o coração, e exclusivo da soberba abaixá-lo. Parece um paradoxo que a soberba desça e a humildade suba. Acontece que a humildade própria da piedade submete ao superior e nada há superior a Deus. Por isso, a humildade que submete a Deus, exalta. Por sua vez, a soberba, que tem suas raízes no vício, ao mesmo tempo que desdenha estar submetida, desprende-se do ser ao qual nada há

quicquam superius, et ex hoc erit inferius et fit quod scriptum est: *deiecisti eos, cum extollerentur* (Sl lxxii 18; cf. Lc i 52)".

⁴⁹³ Cf. cf I xvii 27: "laudes tuae, domine, laudes tuae per scripturas tuas suspenderent palmitem cordis mei et non raperetur per inania nugarum turpis praeda uolatilibus. non enim uno modo sacrificatur transgressoribus angelis".

superior e torna-se inferior, cumprindo o que está escrito: *Derribaste-os quando mais se elevavam*.

A raiz do pecado da infância é a soberba, também pela paixão de mentir. Aprende a verdade da mentira, pois a mentira só é mentira se for verdadeira, mas aprende, ainda, o que não é uma pequena coisa, a mentira como verdade. Ao invés da formosura da verdade, apegasse à leviandade da mentira. Na mortalidade da carne se oculta um coração mentiroso⁴⁹⁴: “De fato, quando alguém se aparta daquela íntima e secretíssima luz da verdade, nenhuma outra coisa agrada à soberba, senão a dissimulação fraudulenta”⁴⁹⁵. Erro este que está inserido nas mil fábulas falsas e fictícias, com cujas mentiras se deleitam os homens, pois também são elas instituições humanas⁴⁹⁶. Coisas essas próprias do homem, pois nada lhe pertence por direito tanto quanto essas coisas. E ele próprio seguia em direção ao mais ínfimo da criação, não sem antes ter abandonado o Deus autor da criação⁴⁹⁷. E fazia isso ao aceitar certas propostas que deixavam seu coração ainda mais inquieto pela dupla possibilidade que se lhe oferecia: louvor ou vitupério⁴⁹⁸. O inquietante tema que propunham à sua alma, pelo qual receberia o prêmio ou o castigo, este aplicado pelos açoites e tendo a desonra como resultado, consistia na tarefa escolar de recitar um trecho da *Eneida*, de Virgílio (70-19 a. C.), imitando em palavras a ira e mágoa de Juno por não conseguir afastar da Itália o rei dos troianos. Palavras que de fato não

⁴⁹⁴ Cf. *gnma* II xxi 32: “nam illa mors, quam omnes qui ex adam nati sumus, coepimus debere naturae, quam minatus est deus, cum praeceptum daret ne arboris fructus ille ederetur; illa ergo mors in tunicis pelliceis figurata est. ipsi enim sibi fecerunt praecinctoria de foliis fici, et deus illis fecit tunicas pelliceas: id est, ipsi appetuerunt mentiendi libidinem relictis facie ueritatis, et deus corpora eorum in istam mortalitatem carnis mutauit, ubi latent corda mendacia”.

⁴⁹⁵ *gnma* II xv 23: “cum enim quisque ceciderit ab illa intima et secretissima luce ueritatis, nihil est unde uelit placere superbia, nisi fraudulentis simulationibus”.

⁴⁹⁶ Cf. *do* II xxv 39: “millia denique fictarum fabularum et falsitatum, quarum mendaciis homines delectantur, humana instituta sunt. et nulla magis hominum propria, quae a seipsis habent, existimanda sunt quam quaeque falsa atque mendacia”.

⁴⁹⁷ Cf. *cf* I xiii 21: “sequens ipse extrema condita tua relicto te”.

⁴⁹⁸ Cf. *cf* I xviii 27: “proponetur enim mihi negotium animae meae satis inquietum praemio laudis et dedecoris uel plagarum metu, ut dicerem uerba iunonis irascentis et dolentis, quod non possit italia teucrorum auertere regem, quae numquam iunonem dixisse audieram. sed figmentorum poeticorum uestigia errantes sequi cogebarur et tale aliquid dicere solutis uerbis, quale poeta dixisset uersibus (Quintiliano, *institutio oratoria* X, V, 4-5): et ille dicebat laudabilius, in quo pro dignitate adumbratae personae irae ac doloris similior affectus eminebat, uerbis sententias congruenter uestientibus”.

tinham sido ditas, segundo consta. E os garotos eram obrigados a seguir, errantes feito o filho pródigo na sua terra de inanição, as pegadas das ficções poéticas e a dizer em prosa o que o poeta tinha dito em verso, um tipo de exercício escolar recomendado por Quintiliano (35-95), sendo mais louvado aquele que, de acordo com a dignidade da personagem representada, se fizesse sobressair pelo afeto semelhante à sua ira ou à sua dor, também em palavras que de fato exprimissem os sentimentos. Quanto mais perfeita a imitação, mais digna de louvor.

Mesmo que o garoto de Tagaste não fosse nenhum Róscio (126-62 a. C.), famoso ator da antiga Roma⁴⁹⁹, por natureza homem verdadeiro que não teria sido verdadeiro ator trágico se não tivesse sido falso Heitor, falso Príamo e tantas outras personagens, aprende uma coisa verdadeira com a fábula de Virgílio: além da própria fábula, a verdade de que Juno não conseguiu afastar da Itália o rei dos troianos. Porém, ao receber o relato da ficção, o que retém é falso, pois é uma ficção. Por outro lado, se ao receber o relato da ficção o que retém é falso, por ser mentira, o que repete é verdadeiro, pois é a mentira da fábula que repete. Por fim, ele é verdadeiro por ser falso, pois não é Juno, assim como Róscio não é Príamo. Porém, mesmo sendo *pequenas* fábulas, são falsas fábulas, o que as torna *grandes* negativamente, pois não existe mentira pequena⁵⁰⁰, ainda mais quando está em confronto com a verdade. Verdade esta que nada tem a ver com o prurido que queima seus ouvidos, desobediência sinal preclaro de soberba. Além disso, ele nem sequer convencia às almas, mas ele mesmo se convencia na alma com as mentiras das fábulas vazias de sentido. E de tal modo ficava convencido, que pelos movimentos de afecção da alma, chorava com aquilo que não devia chorar, porém não chorava com o que devia chorar. O pequeno *Róscio* era quase tão perfeito em seu desempenho no tablado, ao fingir atribuir coisas divinas aos homens e coisas humanas

⁴⁹⁹ Cf. *sol* II x 18 – xi 21.

⁵⁰⁰ Cf. *cf* I x 16: “[...] et scalpi aures meas falsis fabellis, quo prurirent ardentius [...]”.

aos deuses⁵⁰¹, que na verdade praticamente conseguia convencer para que as más ações não parecessem más, a fim de que todo aquele que as praticasse parecesse imitar, não a homens perdidos, mas a deuses celestiais. Este foi o caminho do próprio nascimento desses mitos⁵⁰², que são conteúdo da teologia fabulosa, teatral, cênica, cheia de indignidades e torpezas e que se reduz à teologia civil.

A *mimesis* é um reconhecido procedimento para a aquisição de conduta, mas o que determina se a conduta é ou não viável, isto é, uma boa conduta ou uma má conduta, são os seus modelos e a maneira como são tratados por Agostinho. É errado imitar Deus da maneira errada e, a princípio, é também errado imitar Juno da maneira errada. O verdadeiro precisa ser verdadeiro, mas o falso também precisa ser verdadeiro. Quer dizer, verdadeiro como falso. O que significa que imitar Deus da maneira errada é caminhar na direção da vida infeliz. E, por outro lado, imitar Juno da maneira errada, é caminhar para terríveis castigos e sofrimentos que são infligidos à alma infantil pelos mestres, com as temíveis *ferulae* e outros instrumentos de tortura⁵⁰³. Por isso que, na sua conversa consigo mesmo e diante de Deus, sabe que Róscio não teria sido um ator trágico verdadeiro, se não tivesse sido falso nos inumeráveis papéis por ele representados. Como, por exemplo, uma tela de pintura de cavalo poderia ser verdadeira, se o animal representado não fosse falso? Ou, ainda, como poderia ser verdadeira a imagem de homem refletida em espelho, se não fosse falso homem? Se, pois, há coisas que para serem verdadeiras, de certo modo, têm necessidade de serem falsas, por que ter tanto medo do falso e desejo da verdade como o bem de todos o maior? Agostinho, ao responder a si mesmo, isto

⁵⁰¹ Cf. *cf* I xvi 25: “sed uerius dicitur, quod fingeat haec quidem ille, sed hominibus flagitiosis diuina tribuendo, ne flagitia flagitia putarentur et ut quisquis ea fecisset, non homines perditos, sed caelestes deos uideretur imitatus”.

⁵⁰² Cf. *ci* VI vii 1-3; “reuocatur igitur ad theologian ciuilem theologia fabulosa theatrica scaenica, indignitatis et turpitudinis plena” (vii 1); cf., também: GIBB/MONTGOMERY. In: AUGUSTINE. *The Confessions of Augustine*, 1927/1980, p. 26; O’DONNELL. *Augustine Confessions*, 1992, p. 86-87.

⁵⁰³ Cf. *cf* I ix 14: “[...] et rogabam te paruus non paruo affectu, ne in schola uapulare [...] plagae meae, magnum tunc et graue malum meum”; ix 15: “[...] ut eculeos et ungulas atque huiusmodi uaria tormenta [...] parentes nostris ridebant tormenta, quibus pueri a magistris affligebamur?”; xiv 23: “sed illius fluxum haec

é, à razão, diz que não sabe, que muito se admira. Mas talvez seja porque nos exemplos dados nada vê que mereça ser imitado. Com efeito, para que o homem seja verdadeiro, não deve ser como os histriões ou como imagens refletidas nos espelhos. O homem não deve procurar imitar ou assimilar coisas estranhas e se tornar falso exatamente por aí. Deve, antes, procurar aquela verdade que não possui duas faces diferentes e contraditórias, sendo uma verdadeira e a outra falsa⁵⁰⁴.

Assim procede a soberba, por exemplo, pois efetivamente o orgulho imita aquilo que é excelso, quando o único excelso é o próprio Deus, que está acima de todas as coisas⁵⁰⁵. O que quer dizer que comete adultério a alma que se afasta de Deus e fora de Deus procura o que não encontra puro e transparente, a não ser quando retorna para Deus. Ao se distanciar, a alma não apenas se levanta contra Deus, mas perversamente o imita. E mesmo nessa imitação, mostra o criador de toda a natureza e por isso não há como afastar-se inteiramente dele, apesar da falsa condição do mimetismo⁵⁰⁶. Ocorre que a imitação proposta ao garoto de Tagaste era o que de mais distante da verdade existia, pois ele já passara a adotar a mentira como verdade. E a alma sofre diante disso, pois infeliz do infeliz que não sente a sua própria infelicidade e não chora o que deve chorar quando chora o que não deve chorar:

Que há de mais infeliz do que um infeliz que não sente a sua infelicidade e chora a morte de Dido, que se consumava amando Enéias, mas não chorando a própria morte, que se consumava não te amando, Deus, luz do meu coração e pão da minha boca no íntimo da minha alma, e virtude que desposa a minha mente e o recôndito do meu pensamento? Não te amava e,

restringit legibus tuis, deus, legibus tuis a magistrorum ferulis usque ad temptationes martyrum, ualentibus legibus tuis miscere salubres amaritudines reuocantes nos ad te a iucunditate pestifera, qua recessimus a te”.

⁵⁰⁴ Cf. *sol* II x 18.

⁵⁰⁵ Cf. *cf* II vi 13: “nam et superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia *deus excelsus*” (*Jó* xxxvi 22; *Sl* lxxvii 35).

⁵⁰⁶ Cf. *cf* II vi 14: “ita fornicatur anima, cum auertitur abs te (cf. *Sl* lxxii 27) et quaerit extra te ea quae pura et liquida non inuenit, nisi cum redit ad te. peruerse te imitantur omnes, qui longe se a te faciunt et extollunt se aduersum te. sed etiam sic te imitando indicant creatorem te esse omnis naturae et ideo non esse, quo a te omni modo recedatur” (cf. *Sl* cxxxviii 7).

longe de ti, cometia adultério para contigo, e, ao fazê-lo, soava de todos os lados: “Muito bem! Muito bem!” Com efeito, a amizade deste mundo é adultério para contigo e se diz: “Muito bem! Muito bem!”, para que se tenha vergonha se não for um homem assim. Não chorava por isto e chorava pela morte de Dido que, com um punhal, pusera fim à vida, seguindo eu próprio em direção ao mais ínfimo da criação, abandonando-te, e, como terra que era, dirigindo-me para a terra. Se me impedissem de ler tais coisas, sofreria, por não poder ler aquilo que me fazia sofrer. Era tal a demência, que eram tidas por mais nobres e mais proveitosas estas letras do que aquelas, com que aprendi a ler e a escrever⁵⁰⁷.

Aquilo que parecia pequena coisa se transforma numa imensa onda. A mentira se torna tão verdadeira em sua alma, que o sofrimento interior é apaziguado até mesmo pela dor das vergastadas com as *ferulae*, uma vez que a providência divina lhe dava a beber salutíferas amarguras, para fazê-lo voltar da suavidade pestífera à doçura da casa paterna⁵⁰⁸. A situação já era tão extrema que ele sentia vergonha de sentir vergonha pelos desmandos da mentira. Mais ainda, sofria por não poder ler essas coisas que o faziam sofrer e, chegando ao ponto máximo da insensatez, tinha este aprendizado como sendo mais proveitoso que aquelas primeiras letras, que o tornaram apto a aprender a ler e a escrever. Ali, a aversão aos estudos gera os maiores suplícios à alma, aqui, a conversão aos estudos gera os maiores enganos à alma. Em ambos os momentos, nenhuma culpa poderia ser atribuída à gramática, pois não é a gramática que torna falsas as fábulas e nem os garotos travessos e avessos aos estudos. Toda fábula é, na verdade, ficção composta em vista da utilidade educativa ou do deleite. E a

⁵⁰⁷ cf I xiii 21: “quid enim miserius misero non miserante se ipsum et flente didonis mortem, quae fiebat amando aenean, non flente autem mortem suam, quae fiebat non amando te, deus, lumen cordis mei et panis oris intus animae meae et uirtus maritans mentem meam et sinum cogitationis meae? non te amabam et *fornicabar abs te* (SI lxxiii 27) et fornicanti sonabat undique: ‘euge, euge’. amicitia enim mundi huius *fornicatio est abs te* et ‘euge, euge’ dicitur, ut pudeat, si non ita homo sit. et haec non flebam et flebam didonem extinctam ferroque extrema secutam (Virgílio, *Eneida* 6,457), sequens ipse extrema condita tua relicto te et si prohiberer ea legere, dolerem, quia non legerem quod dolerem. talis dementia honestiores et uberiores litterae putantur quam illae, quibus legere et scribere didici”.

⁵⁰⁸ Cf. cf I xiv 23; xviii 28; xx 31.

gramática, muito pelo contrário, é a guardiã da palavra articulada e a disciplina moderadora da ordem. Por uma necessidade do seu ofício, ela é obrigada a recolher, sem exceção, as ficções da linguagem humana conservadas pela tradição literária. Não é ela que cria a falsidade, mas serve-se dela para tirar proveito em vista do ensino⁵⁰⁹. De igual modo, não é a linguagem a responsável pela demência de doutores ébrios que lançam verdadeira torrente infernal aos filhos dos homens, para aprenderem tantas coisas inúteis e completamente vazias, como se fora acontecimento especial, que mais se assemelha às ondas inconstantes do mar a bater nas rochas, convidando a todos: “Aqui se aprendem as palavras, aqui se adquire a eloquência, extremamente necessária para persuadir de alguma coisa e expor o pensamento”. E uma infinidade de palavras novas são aprendidas graças ao linguajar das fábulas. E são aprendidas e apreendidas nos exemplos mais torpes e vazios:

Sendo assim, não conhecíamos as palavras “chuva”, “dourado (ouro)”, “regaço”, “embuste”, “abóbada celeste” e outras palavras que se encontram escritas numa obra de Terêncio, se ele não apresentasse nesse lugar um adolescente perverso que se propunha a si mesmo Júpiter como modelo de estupro, ao olhar um quadro pintado na parede, “onde estava representado como Júpiter, segundo dizem, certo dia, mandou para o regaço de Dânae uma chuva dourada” que se tornou num embuste para essa mulher. E vê como ele se excita à luxúria, como que levado pelo celeste magistério: *Mas que deus!*, diz ele.

*É ele quem faz ressoar a abóbada celeste com enorme estrondo.
E eu, um fragmento de homem, não poderia fazer o mesmo? Eu,
na verdade, o fiz e de bom grado.*

De modo nenhum é por esta torpeza que mais facilmente se aprendem essas palavras, mas é por estas palavras que mais ousadamente se põe em prática essa torpeza. Não acuso as palavras enquanto vasos eleitos e preciosos, mas

⁵⁰⁹ Cf. *sol* II xi 19: “non ignoro istud quidem (que todas as fábulas e outras ficções evidentemente falsas pertencem ao domínio da gramática); sed, ut opinor, non per grammaticam falsa sunt, sed per eam qualiacumque sunt, demonstrantur. siquidem est fabula compositum ad utilitatem delectationemue mendacium. est autem grammatica uocis articulatae custos et moderatrix disciplina: cuius professionis necessitate cogitur humanae

o vinho do erro, que neles nos davam a beber os ébrios doutores, e se não bebêssemos, éramos açoitados, e não nos era lícito apelar para um juiz que estivesse sóbrio. E, todavia, eu, meu Deus, em cuja presença já está em segurança a minha recordação, de bom grado aprendi essas coisas e, infeliz, deleitava-me nelas, e, por isso, me chamavam de garoto de boa esperança⁵¹⁰.

Júpiter é, ao mesmo tempo, verdadeiro mestre celestial da mentira, e verdadeiro exemplo até mesmo da prática do estupro, onde a *mimesis* tem seu papel relevante, uma vez que o adolescente imita o ato de luxúria do *exemplum* de Júpiter. Todavia, assim como ocorre com a gramática que é *a guardiã da palavra articulada e a disciplina moderadora da ordem*, de igual modo ocorre com a palavra, que não deve ser acusada por conta desses desvarios dos mestres insanos. E o resultado não poderia ser outro: o garoto se deleita na mentira e exemplo de deuses com cara de homens e homens com cara de deuses. Caminho que lhe dá o prêmio do louvor e da glória humana. Glória que, vista pelo ângulo da verdade que não mente e que é eterna e imutável, é miséria oriunda do pecado e da soberba.

É por isso que para Agostinho o pecado tem um sentido específico: supõe uma ordem não somente natural, mas espiritual. A dignidade da pessoa obriga o homem a respeitar essa ordem. Ao perder o sentido do pecado, perde o sentido moral da responsabilidade⁵¹¹. Ter

linguae omnia etiam figmenta colligere, quae memoriae litterisque mandata sunt, non ea falsa faciens, sed de his ueram quamdam docens asserensque rationem”.

⁵¹⁰ cf I xvi 26: “et tamen, o flumen tartareum, iactantur in te fili hominum cum mercedibus, ut haec discant, et magna res agitur, cum hoc agitur publice in foro, in conspectu legum supra mercedem salaria decernentium, et saxa tua percutis et sonas dicens: ‘hinc uerba discuntur, hinc adquiritur eloquentia rebus persuadendis sentiis explicandis maxime necessaria’. ita ergo non cognosceremus uerba haec, imbrem et aureum et gremium et fucum et templa caeli et alia uerba, quae in eo loco scripta sunt, nisi terentius induceret nequam adulescentem proponentem sibi iouem ad exemplum stupri, dum spectat tabulam quamdam pictam in pariete, ubi inerat pictura haec, iouem quo pacto danae misisse aiunt in gremium quondam imbrem aureum, fucum factum mulieri? (Terêncio, *Eunuco* 584, 589). et uide, quemadmodum se concitat ad libidinem quasi caelesti magisterio: at quem deum! – inquit – qui templa caeli summo sonitu concutit. ego homuncio id non facerem? ego uero illud feci ac libens. non omnino, non omnino per hanc turpitudinem uerba ista conmodius discuntur, sed per haec uerba turpitudine ista confidentibus perpetratur. non accuso uerba quasi uasa electa atque pretiosa, sed uinum erroris, quod in eis nobis propinabatur ab ebriis doctoribus, et nisi biberemus, caedebamur nec appellare ad aliquem iudicem sobrium licebat (cf. *Prov* xx 15; *At* ix 15). et tamen ego, deus meus, in cuius conspectu iam secura est recordatio mea, libenter haec didici et eis delectabar miser et ob hoc bonae spei puer appellabar”.

⁵¹¹ Cf. VANDENBERGHE, B. *Saint Augustin et le sens du péché*. Bruxelles: La Pensée Catholique, 1954. 61 p. p. 5: “[...] quel drame si, se complaisant dans les troubles du cœur ou de l’esprit, il perd le sens du péché, et

esse sentido do pecado é ter, também, o sentido moral. A partir desse ponto, admite, então, a regra que convém à ação humana, que não pode ser determinada e nem ditada pela fantasia do próprio homem, mas pela lei do criador inscrita no coração. Eram exatamente essas fantasias que ditavam o comportamento do garoto de Tagaste na sua estada de estudos em Madaura⁵¹². Desde o exemplo da fantasia das fábulas mentirosas, até à mentira do *exemplum* dos deuses e dos homens. Se, por acaso, ia atrás dessas futilidades que o afastavam para longe de Deus⁵¹³, à figura do pródigo da parábola evangélica que se distancia de casa sem o concurso de qualquer movimento além do movimento de sua própria vontade, é que os homens que lhe eram propostos como exemplo agiam de tal modo, que uma ação não má, como o erro de gramática de um barbarismo ou de um solecismo, teria mais danos morais que o erro moral narrado com abundância de ornato. Este seria digno do louvor e da glória humana, mesmo como erro moral, que a complacência àquele como um mero deslize gramatical sem nenhuma consequência negativa para os costumes humanos.

Até mesmo a pronúncia de uma palavra sem a devida aspiração, como no caso da primeira letra do vocábulo *homem*⁵¹⁴, é observado com maior interesse como pacto de letras e

partant le sens moral de la responsabilité. Avoir le sens du péché, c'est avoir le 'sens moral': c'est admettre qu'il y a une règle des actions humaines, et que celles-ci ne peuvent être dictées par la fantaisie de l'homme, mais par la loi que le Créateur a inscrite dans la conscience".

⁵¹² Aos sete anos, em 361, Agostinho inicia os estudos em Tagaste, sua terra natal, e dos doze aos quinze anos, 366 a 369, isto é, até o final da infância, estuda letras e a arte da oratória a cerca de trinta quilômetros, na vizinha cidade de Madaura, cf. *cf* I ix 14: "Em seguida fui entregue à escola para aprender as letras – inde in scholam datus sum, ut discerem litteras"; II iii 5: "Foi nesse ano que se interromperam os meus estudos, regressando eu de Madaura, cidade vizinha, na qual eu principiara a viver fora da minha terra para aprender literatura e oratória – et anno quidem illo intermissa erant studia mea, dum mihi reducto a madauris, in qua uicina urbe iam coeperam litteraturae atque oratoriae percipiendae gratia peregrinari".

⁵¹³ Cf. *cf* I xviii 28: "quid autem mirum, quod in uanitates ita ferebar et a te, deus meus, ibam foras, quando mihi imitandi proponebantur homines, qui aliqua facta sua non mala, si cum barbarismo aut soloecismo enuntiarent, reprehensi confundebantur, si autem libidines suas integris et rite consequentibus uerbis copiose ordinateque narrarent, laudati gloriabantur?"

⁵¹⁴ Cf. *cf* I xviii 29: "uide, domine deus meus, et patienter, ut uides, uide, quomodo diligenter obseruent filii hominum pacta litterarum et syllabarum accepta a prioribus locutoribus et a te accepta aeterna pacta perpetuae salutis neglegant, ut qui illa sonorum uetera placita teneat aut doceat, si contra disciplinam grammaticam sine adspiratione primae syllabae hominem dixerit, magis displiceat hominibus, quam si contra tua praecepta hominem oderit, cum sit homo. quasi uero quemlibet inimicum hominem perniciosius sentiat quam ipsum odium, quo in eum irritatur, aut uastet quisquam persequendo alium grauius, quam cor suum uastat inimicando. et certe non est interior litterarum scientia quam scripta conscientia, id se alteri facere quod nolit pati (cf. *Rom* ii 15; *Mt* vii 12; *Lc* vi 31; *Tob* iv 16). quam tu secretus es, habitans in excelsis in silentio, deus solus magnus, lege

sílabas recebido dos primeiros e antigos interlocutores, do que o pacto da eterna salvação que foi recebido do próprio Deus e que é desprezado pelo homem. A falta de aspiração na palavra, ou seja, o erro gramatical do barbarismo, desagrada muito mais aos homens do que se, contra os preceitos de Deus o homem chegar a odiar o homem sendo ele também homem. Como se pudesse sentir qualquer homem seu inimigo como coisa mais perniciosa do que o próprio ódio com o qual se encoleriza contra ele, ou como se alguém causasse maior dano a outra pessoa perseguindo-a, do que causa ao seu coração querendo-lhe mal.

E por certo a ciência das letras não é mais íntima que a ciência da lei escrita na consciência, que proíbe fazer ao outro aquilo que não queremos que nos façam a nós. Sendo assim, o barbarismo gramatical causa maior transtorno ao que o comete, que o *barbarismo* moral. E o Deus misterioso que habita no silêncio derrama com sua lei incansável cegueiras penais sobre os desejos ilícitos, quando um homem, procurando a fama de eloquente, diante do juiz que é também homem, e perante uma multidão de homens, persegue seu adversário com ódio ferocíssimo e tem a preocupação apenas em não dizer um erro gramatical por lapso de língua, mas não tem em si mesmo nenhuma preocupação em eliminar do meio dos homens, pela dissimulação e também pela mentira, um outro homem, usando para isso todo o furor da sua mente.

Para dar ênfase ainda maior ao que pretende, Agostinho utiliza o recurso indireto de pelo menos quatro textos bíblicos, sendo que dois dos sinóticos. Se o escrito do Antigo Testamento adverte para que o homem não faça nunca a outro homem o que levaria a mal que o outro lhe fizesse⁵¹⁵, o Novo Testamento, na passagem paulina⁵¹⁶, conclui que o próprio

infatigabili spargens poenales caecitates supra illicitas cupiditates, cum homo eloquentiae famam quaeritans ante hominem iudicem circumstante hominum multitudine inimicum suum odio inmanissimo insectans uigilantissime cauet, ne per linguae errorem dicat: inter omnes et ne per mentis furorem hominem auferat ex hominibus, non cauet”.

⁵¹⁵ Cf. *Tob iv 16*, versão *Vulgata*: “quod ab alio odis fieri tibi uide ne alteri tu aliquando facias”.

⁵¹⁶ Cf. *Rom ii 15*, versão *Vulgata*: “qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis testimonium reddente illis conscientia ipsorum et inter se inuicem cogitationum accusantium aut etiam defendentium”.

homem mostra pela lei escrita no seu coração e que lhe dá testemunho na mente e no pensamento, que se sente de certo modo algumas vezes acusado por si mesmo e condenado pela mentira do pensamento, e outras vezes a sua própria consciência sai em defesa da verdade que o inocenta. Ou seja, a lei interior da qual esta consciência resulta jamais mentirá a si mesma mentindo à consciência.

É no limiar desta escola de moral que se encontra o mísero garoto⁵¹⁷, que mesmo pequeno é grande pecador, pois o viver honesto que lhe é proposto nada mais é que cair nesse abismo de torpeza e ser lançado para longe do olhar de Deus. Se estivesse diante da face de Deus não temeria, pois seria ajudado pela misericórdia⁵¹⁸. Mas como estar diante de Deus com todos aqueles pequenos erros que não eram nada pequenos, se são eles que o projetam distante de Deus? Ou melhor dizendo, os erros já são o resultado dessa distância. Como permanecer diante do olhar divino quando episódios que ocorrem na infância são até uma antecipação de graves ocorrências posteriores, como o roubo das peras? Projetado para fora, dirige-se às coisas exteriores e inferiores, o que é próprio do pecado e da soberba. Diante desse impasse, o que escolher: as primeiras letras ou as fábulas? A simplicidade daqueles rudimentos através dos quais aprendeu a ler, escrever e contar, ou a complexidade das fábulas com todo o aparato literário dos seus autores?

Eis que o próprio Deus brada dentro de sua alma e a verdade divina lhe diz que não é bem assim, pois as primeiras letras são melhores que os enganos das fábulas⁵¹⁹. Os

⁵¹⁷ Cf. *cf* I xix 30: “Eu, mísero garoto, jazia no limiar destes hábitos morais. E a luta desta arena era aquela em que temia cometer um barbarismo mais do que tomava cuidado, se o cometesse, em não ter inveja dos que o não cometiam. Digo-te e confesso-te, meu Deus, aquilo em que era elogiado por aqueles: agradar-lhes era então para mim viver honestamente. Pois não via o abismo de torpeza em que *era lançado longe do teu olhar*. E com esta conduta que havia de mais abjeto (feio, infame) do que eu? – *horum ego puer morum in limine iacebam miser, et huius harenae palaestra erat illa, ubi magis timebam barbarismum facere quam cauebam, si facerem, non facientibus inuidere. dico haec et confiteor tibi, deus meus, in quibus laudabar ab eis, quibus placere tunc mihi erat honeste uiuere. non enim uidebam uoraginem turpitudinis, in quam proiectus eram ab oculis tuis* (*Sl* xxxi 23). *nam in illis iam quid me foedius fuit?*”

⁵¹⁸ Cf. *ps* xxx II S. 3, 10: “[...] *misericórdia tua, domine, adiuuabat me*” (*Sl* xciii 18).

⁵¹⁹ Cf. *cf* I xiii 22: “sed nunc in anima mea clamet deus meus et ueritas tua dicat mihi: non est ita, non est ita; melior est prorsus doctrina illa prior”.

primeiros rudimentos, além de melhores eram mais seguros, pois lhe dão a possibilidade de ler e de ele mesmo escrever, se quiser, do que os estudos com que o obrigavam, esquecido dos seus erros, fixar os erros das fábulas e chorar a morte de alguém que se matou por amor, quando ele mesmo, na maior desgraça e de olhos enxutos, suportava-se a si mesmo que morria afastado de Deus por causa dessas coisas⁵²⁰. Por isso, conclui Agostinho, é mais salutar esquecer os erros das fábulas e coisas semelhantes, isto é, esquecer aquilo que é contrário à verdade, do que esquecer de ler e escrever⁵²¹. Mesmo que, na época, fosse insuportável o lengalenga do aprendizado das primeiras letras se comparado ao dulcíssimo espetáculo da vaidade ou à dulcíssima frivolidade daquelas historinhas do poeta grego. Seu ódio ao aprendizado da língua grega, entretanto, parecia borrifar de amargura toda a suave doçura das fábulas. Entretanto, como não sabia nenhuma palavra, da língua grega, instavam com terríveis ameaças e castigos para que as aprendesse. Penas que não foram aplicadas nos dias da pequena infância, quando aprendeu observando, sem nenhum temor ou castigo, mas entre as carícias das nutrizes, os jogos dos que se divertiam e a alegria dos que gracejavam. O que leva Agostinho a concluir que, “daqui transparece claramente que, para aprender, é mais eficaz a livre curiosidade do que uma temerosa necessidade”⁵²².

A eficácia na infância dependia mais do necessário temor do que do livre desejo.

Mesmo assim, os erros da infância incluem três tipos de pecados muito graves⁵²³. A partir da

⁵²⁰ Cf. *cf* I xiii 20: “nam utique meliores, quia certiores, erant primae illae litterae, quibus fiebat in me et factum est et habeo illud, ut et legam, si quid scriptum inuenio, et scribam ipse, si quid uolo, quam illae, quibus tenere cogebar aeneae nescio cuius errores oblitus errorum meorum et plorare didonem mortuam, quia se occidit ab amore, cum interea me ipsum in his a te morientem, deus uita mea, siccis oculis ferrem miserrimus”.

⁵²¹ Cf. *cf* I xiii 22: “nam ecce paratior sum obliuisci errores aeneae atque omnia eius modi quam scribere et legere. [...] iam uero unum et unum duo, duo et duo quattuor odiosa cantio mihi erat. et dulcissimum spectaculum uanitatis equus ligneus plenus armatis et troiae incendium atque ipsius umbra creusae”; xiv 23: “uidelicet difficultas, difficultas omnino ediscendae linguae peregrinae quasi felle aspergebat omnes suauitates graecas fabulosarum narrationum. nulla enim uerba illa noueram et saeuis terroribus ac poenis, ut nossem, instabatur mihi uehementer. nam et latina aliquando infans utique nulla noueram et tamen aduertendo didici sine ullo metu atque cruciatu inter etiam blandimenta nutricum et ioca arridentium et laetitias alludentium”.

⁵²² *cf* I xiv 23: “hinc satis elucet maiorem habere uim ad discenda ista liberam curiositatem quam meticulosam necessitatem”.

⁵²³ Cf. *cf* I xix 30: “nam in illis iam quid me foedius fuit, ubi etiam talibus displicebam fallendo innumerabilibus mendaciis et paedagogum et magistros et parentes amore ludendi, studio spectandi nugatoria et imitandi ludicra

base do adjetivo *foedius*, que qualifica como extremamente mau por conta do distanciamento da alma da fonte que a irriga interiormente, Agostinho estipula o tríplice pecado que acomete a infância: a curiosidade, pelo desejo fútil de ver os espetáculos, *studio spectandi nugatoria*, a concupiscência carnal, que indica que era governado pela gula, *gula imperante* e, finalmente, a soberba, quando é vencido pela vã ambição da superioridade, *uana excellentiae cupiditate uictus*. Três vícios da alma que não são, absolutamente, uma pequena coisa, pois indicam que seu pecado era procurar, não em Deus, mas nas suas criaturas, nele mesmo e nos outros, os prazeres, as grandezas e as verdades, precipitando-se, assim, na dor, na confusão e no erro⁵²⁴.

Aquele mesmo garoto que odeia ser enganado, ama enganar, como revela, agora, Agostinho⁵²⁵. Trata-se, portanto, de uma postura moral de pura contradição, que contradiz, também, o preceito bíblico de fazer aos outros aquilo que queremos que nos seja feito. Se as fábulas eram construídas sobre a mentira, a infância também estava sendo construída sobre as mentiras, inumeráveis delas, primeiro ao pedagogo, uma espécie de escravo da casa que era responsável para levar a criança à escola, mas também aos mestres e aos próprios pais. E a atitude paradoxal era assumida por causa do amor, não o amor a Deus, mas às brincadeiras e aos jogos infantis, como também pelo desejo de apego ao mundo sensível com o irresistível apelo dos espetáculos frívolos, aos quais não apenas vê, mas imita excitado com os folguedos das brincadeiras. E, como um abismo chama outro abismo, também cometia furtos na

inquietudine? furta etiam faciebam de cellario parentum et de mensa uel gula imperante, uel ut haberem quod darem pueris, ludum suum mihi, quo pariter utique delectabantur, tamen uendentibus. in quo etiam ludo fraudulentas uictorias ipse uana excellentiae cupiditate uictus saepe aucupabar. quid enim tam nolebam pati atque atrociter, si deprehenderem, arguebam, quam id quod aliis faciebam et, si deprehensus arguerer, saeuire magis quam cedere libebat? istane est innocentia puerilis? non est, domine, non est, oro te, deus meus. nam haec ipsa sunt, quae a paedagogis et magistris, a nucibus et pilulis et passeribus, ad praefectos et reges, aurum, praedia, mancipia, haec ipsa omnino succetentibus maioribus aetatibus transeunt, sicuti ferulis maiora supplicia succedunt”.

⁵²⁴ Cf. *cf* I xx 31: “hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius, me atque ceteris, uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores”.

⁵²⁵ Cf. *cf* I xx 31: “Não queria ser enganado [...] – falli nolebam [...]”.

despensa e na mesa dos pais, ou para satisfazer à gula ou para financiar seus *negócios* com os outros garotos. Nessa concupiscência carnal, era governado pela gula.

O guloso ou glutão é um adorador do ventre⁵²⁶ e, como tal, não serve ao Cristo, mas ao próprio ventre e suas doces palavras enganam aos corações simples e humildes. O que Agostinho coloca, aqui, é a questão da subordinação: o que se subordina a que? Comer para viver ou viver para comer? O sensível dominando o inteligível ou o contrário? Ventre e gula dominam o homem e o subordinam ou o que? O assunto é inserido na discussão dos signos: ainda que seja falso que todas as coisas devam ser preferidas aos seus signos, não é falso que tudo o que é por outra coisa, é menos apreciado que aquilo pelo qual é. O conhecimento é que se antepõe ao signo e não o contrário, pois este existe por causa daquele. O homem se antepõe à gula e ao vício e não vice-versa. Agostinho narra, então, a partir do texto paulino, a história de certo glutão, adorador do ventre, que ao dizer que vivia para comer foi interceptado por um homem apreciador da frugalidade que o escutava e que lhe pergunta: *Não seria melhor que comesses para viver?* A causa pela qual o primeiro desagradou não foi outra senão ter sua vida em tão pouca conta que a julga de menor preço que o gosto do paladar. E o segundo não foi digno de louvor senão porque, entendendo por qual destas duas coisas a outra se fazia, isto é, estava subordinada a qual, lembrou que devemos comer para viver e não viver para comer.

O que se subordina a que, então? O homem se subordina às coisas exteriores e inferiores, ou seja, aquele que já é terra e cinza e terra que tende à terra⁵²⁷, deixa-se governar pela gula? Para frisar ainda mais o que pretende, Agostinho se apropria, mais uma vez, de

⁵²⁶ Cf. *mag* ix 26, 28: “[...] quamquam sit falsum, res omnes signis suis praeponi oportere; non tamen falsum est, omne quod propter aliud est, uilius esse quam id propter quod est. [...] non enim ob aliud ista cognitio signo, de quo agimus, antelata est, nisi quia illud propter hanc, non haec propter illud esse conuincitur. nam ita cum quidam uorator, uentrisque, ut ab apostolo dicitur, cultor (cf. *Rom* xvi 18; *Flp* iii 19), diceret ideo se uiuere, ut uesceretur; non tulit qui audiebat frugi homo, et: quanto, inquit, melius ideo uesceretur ut uiueret? [...] nam neque alia de causa ille displicuit, nisi quod uitam suam tam paruipenderet, ut eam duceret gutturis uoluptate uiliorem, dicendo se propter epulas uiuere: neque hic ob aliud iure laudatur, nisi quod in iis duobus quid propter quid fieret, hoc est quid cui subiectum esset intellegens, cibandum potius ut uiuamus, quam uiuendum ut cibemur, admonuit”.

⁵²⁷ Cf. *cf* I vi 7: “[...] me terram et cinerem” (*Gen* xviii 27); I xiii 21: “[...] et terra iens in terram [...]”.

dois textos bíblicos que elucidam o seu propósito. O primeiro⁵²⁸, alerta para os tais que causam dissensões e escândalos e que não servem ao Cristo, mas ao próprio ventre e, com palavras as mais doces e atrativas e até bênçãos, enganam os corações mais simples. O segundo, também de uma epístola paulina, é ainda mais esclarecedor, pois indica que o fim dos que são inimigos da cruz do Cristo é a perdição: seu deus é o ventre e sua glória é confusão, pois só gostam do que é terreno. A relação estabelecida é muito nítida: a glória das coisas exteriores e inferiores, isto é, daquilo que é terreno, conduz a alma apenas em direção ao sofrimento causado pelas coisas confusas e instáveis, que aumenta ainda mais a distância entre Deus e o homem. O que está posto além disso é apenas consequência do lugar no qual a alma se encontra. Se o garoto não gosta de ser enganado, gosta de enganar, pois mente aos próprios coleguinhas, por conta do clima de soberba que o domina: a vitória nos jogos infantis se justifica até mesmo se for conseguida à base de fraude. Os fins, danosos, no caso, justificam os meios enganosos e dissimulados. Se, por um lado, obtém essas vitórias, por outro lado, é vencido pela ambição da superioridade vazia de sentido, porque baseada na soberba. Tamanha é a contradição, que se for repreendido ao ser descoberto, prefere ser castigado a ceder. O que prevalece, então, é a mentira e não a verdade. Diante do que Agostinho pergunta: *é esta a inocência das crianças?* E ele mesmo responde que não.

Se os pecados da pequena infância são tolerados com brandura, não são porque tenham pouca importância ou sejam de pequena monta, mas porque desaparecerão no decorrer dos anos⁵²⁹. Os pecados da infância, pelo contrário, antecipam os pecados da vida

⁵²⁸ Cf. *Rom* xvi 18, em versão *Vulgata*: “*Porque estes tais (que causam dissensões e escândalos) não servem a Cristo senhor nosso, mas ao seu ventre, e com doces palavras, e com bênçãos enganam os corações dos simples – huiusmodi enim christo domino nostro non seruiunt sed suo uentri et per dulces sermones et benedictiones seducunt corda innocentium*”; *Flp* iii 19: “[...] cujo fim (dos que são inimigos da cruz do Cristo) é a perdição: cujo Deus é o ventre; e a sua glória é para a confusão deles, que gostam só do que é terreno – quorum finis interitus quorum deus uenter et gloria in confusione ipsorum qui terrena sapiunt”.

⁵²⁹ Cf. *cf* I vii 11: “[...] eram boas estas atitudes (da pequena infância) para essa época? – [...] an pro tempore etiam illa bona erant?”; “Assim, a inocência das crianças está na fragilidade física dos seus membros e não na alma – ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est, non animus infantium”; “Mas isto é tolerado com

adulta, pois estas são as mesmas coisas que, começando nos pedagogos, nos mestres, nos jogos com nozes, nos berlindes, certo tipo de jogo de prendas, e nos passarinhos, acabam, quando se chega à vida adulta, nos prefeitos, nos reis, no ouro, nas propriedades, nos escravos, tal como às dores das vergastadas na escola sucedem maiores castigos. É por isso, diz Agostinho⁵³⁰, que é dito pelo Cristo, ao apontar a estatura da criança como signo de humildade, que dos tais é o reino dos céus. Sendo assim, ele também dá graças ao Deus criador sublime e bom acima de tudo que existe, que governa o universo, ainda que Deus tivesse querido que ele fosse apenas criança. Quer dizer, a criança apresentada na narrativa, pois ele é o Deus que dá o saber mesmo nessas futilidades, como o caminho mais seguro para as crianças andarem por ele⁵³¹. Ainda mais, porque as doçuras divinas suplantam todas as falsas doçuras seguidas até então. É por esta razão que a busca dos prazeres, grandezas e verdades que se dissipam diante da dor, da confusão e do erro, são agora revigoradas pela pequena estatura da criança como signo do grande fundamento da humildade, que é o Cristo e, ainda, pelo Deus que é, ao mesmo tempo e de igual modo, doçura, glória e confiança, mas ainda assim inefável. Apesar disso, Agostinho insiste na busca, mesmo compreendendo que o que procura é igualmente incompreensível e inacessível. Ingente é o esforço de procurar um tão grande bem, que procura para encontrar e encontra para procurar. Procura para encontrar com grande doçura e encontra para procurar com grande avidez⁵³².

brandura, não porque não tenha importância, ou seja de pequena monta, mas porque desaparecerá com o decurso dos anos – sed blande tolerantur haec, non quia nulla uel parua, sed quia aetatis accessu peritura sunt”.

⁵³⁰ Cf. *cf* I xix 30: “Por isso, tu, nosso rei, apontaste a estatura da criança como signo de humildade, quando disseste: Dos tais é o reino dos céus – humilitatis ergo signum in statura pueritiae, rex noster, probasti cum aisti: *talium est regnum caelorum*” (*Mt* xix 14); xx 31: “Mas a ti, Senhor, criador sublime e bom acima de todas as coisas, a ti que governas o universo, a ti, nosso Deus, te dou graças, ainda que tivesses querido que eu fosse apenas criança – sed tamen, domine, tibi excellentissimo, optimo conditori et rectori uniuersitatis, *deo nostro gratias* (2 *Cor* ii 14, viii 16), etiamsi me puerum tantum esse uoluisses”.

⁵³¹ Cf. *cf* I xv 24; xiv 23.

⁵³² Cf. *tri* XV ii 2: “cur ergo sic quaerit, si incomprehensibile comprehendit esse quod quaerit, nisi quia cessandum non est, quamdiu in ipsa incomprehensibilium rerum inquisitione proficitur, et melior meliorque fit quaerens tam magnum bonum, quod et inueniendum quaeritur, et quaerendum inuenitur? nam et quaeritur ut inueniatur dulcius, et inuenitur ut quaeratur audius”.

3.4 Pequeno signo, grande fundamento: o Cristo da infância e a humildade⁵³³

A humildade anunciada por Agostinho no parágrafo trinta e associada à estatura da criança como signo, é confirmada na confissão do último parágrafo e antecipada na página de abertura, também pela confissão de louvor⁵³⁴. A confissão que pode ser indício de soberba pela postura de presunção do homem mortal diante do Deus imortal traz, ao contrário, o indicativo do antídoto, a humildade. E tudo nos ditames do caminho mais acertado para quem apresenta não apenas a narrativa da própria vida, mas a história da vida interior: o caminho da sabedoria. O homem, com mínimo de ser, titubeia nos passos em direção ao ser com máximo de ser. E Deus, tão distante, fica ainda mais distante ao se aperceber o homem que a tentativa só terá validade se iniciada no primeiro degrau. O primeiro degrau em direção à sabedoria, que é também a pátria, fez-se caminho para conduzir o homem em demanda da pátria, à qual só é possível chegar através da sabedoria. Sabedoria de Deus e não do homem, mesmo que a sabedoria de Deus pareça loucura, pois o que parece ser loucura em Deus é mais sábio que a sabedoria dos homens, e o que parece fraco em Deus é mais forte que os homens. Por isso, sendo a sabedoria a pátria, também se fez caminho para levar o homem à pátria⁵³⁵.

É nesta via de acesso ao ser absoluto que se coloca Agostinho, desde a primeira à última página do livro I das *Confissões*. A tentativa de seguir pelo caminho da aparente e ineficiente sabedoria humana falhou, pois a busca do prazer conduziu à dor, a busca por eminência só trouxe confusão e a busca do conhecimento conduziu ao erro⁵³⁶. O homem fica

⁵³³ Cf. cf I xix 30: “Por isso, tu, nosso rei, apontaste a estatura da criança como signo de humildade, quando disseste: *Dos tais é o reino dos céus* – humilitatis ergo signum in statura pueritiae, rex noster, probasti cum aisti: *talium est regnum caelorum*” (Mt xix 14).

⁵³⁴ Cf. cf I xix 30, xx 31, i 1.

⁵³⁵ Cf. do I xi 11: “sed quod stultum est dei, sapientius est hominibus, et quod infirmum est dei, fortius est hominibus (1 Cor i 25). cum ergo ipsa sit patria, uiam se quoque nobis fecit ad patriam”.

⁵³⁶ Cf. cf X xxx 41: “Sem dúvida, ordenas-me que me abstenha da concupiscência da carne, e da concupiscência dos olhos, e da ambição do século – iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi” (1 Jo ii 16).

perdido no emaranhado de sua própria miséria. O vício da avidez pela eminência e louvor humano o projeta ao exterior e inferior em busca de coisas que aparentam ser grandes coisas.

Agora, Agostinho se torna ainda mais provocativo, ao tomar o caminho das pequenas coisas de Deus, consideradas pela alma que se precipita às coisas inferiores como sendo estultice. Se o homem foi enganado pela *sabedoria* da serpente, agora é a vez de ser libertado pela *estultice* de Deus⁵³⁷. Deus inverte as coisas para confundir aquele que já está confundido na falsa sabedoria. A estultice divina que livra o homem é aquela mesma sabedoria de Deus menosprezada pelo homem. De posse dessa aparente *estultice*, verdadeira sabedoria que vence o inimigo do homem, o homem vence a aparente *sabedoria* do próprio demônio e a loucura de sua soberba.

E qual o primeiro degrau para alcançar a sabedoria que é verdadeira sabedoria? É o temor. Dos sete graus para chegar à sabedoria, este é o primeiro⁵³⁸: o princípio da sabedoria é o temor a Deus. Agostinho determina neste primeiro grau o temor não como medo, pois no amor que gera o temor não existe medo, mas como sentimento de reverência da criatura ao se deparar a si mesma diante do criador. Ele associa, pelo contrário, ao conhecimento da vontade de Deus, o que já cancela o efeito da má vontade do homem, pois este está interessado, agora, em saber o que apetecer ou o que evitar, de acordo com a soberana vontade. Sendo assim, este primeiro grau tem estreito vínculo com a vontade: se pelo ato volitivo a alma se exila da presença de Deus, a cuja vontade deveria estar submetida, agora, de igual modo, por um ato volitivo a alma deve se submeter à vontade que é anterior e superior à sua. O que se define,

⁵³⁷ Cf. *do I* xiv 13: “serpentis sapientia decepti sumus, dei stultitia liberamur. quemadmodum autem illa sapientia uocabatur, erat autem stultitia contemnentibus deum, sic ista quae uocatur stultitia, sapientia est uincens diabolum”.

⁵³⁸ Cf. *do II* xii 9: “ante omnia igitur opus est dei timore conuerti ad cognoscendam eius uoluntatem, quid nobis adpetendum fugiendumque praecipiat. timor autem iste cogitationem de nostra mortalitate et de futura morte necesse est incutiat et quasi clauatis carnibus omnes superbiae motus ligno crucis affigat. deinde mitescere opus est pietate, neque contradicere diuinae scripturae siue intellectae, si aliqua uitia nostra percutit, siue non intellectae, quasi nos melius sapere meliusque praecipere possimus [...]”; xii 11: “initium enim sapientiae timor domini (cf. *Sl* cx 10; *Eccl* i 16)”.

aqui, então, é o que está subordinado a que. E qual é a finalidade disso? Infundir na alma o pensamento da mortalidade e da futura morte, a fim de que, cruciada a carne, seja também incrustada no madeiro da cruz com seus movimentos de soberba. Feito isso, ou seja, com a submissão da má vontade e dos movimentos de soberba da alma, o segundo degrau propicia tornar a alma mansa pela virtude⁵³⁹ da piedade, para que não se contradiga a Escritura quando, ao entendê-la o homem, repreenda algum dos vícios, ou quando não entendendo, creia o homem saber mais e mandar mais que ela.

O de que Agostinho trata, portanto, é da obediência que, como mãe e tutora de todas as demais virtudes, dentre as quais a virtude da humildade, cancela a desobediência que, por sua vez, é mãe e tutora de todos os vícios, sendo o principal deles a soberba. Por isso, então, a confissão de louvor da página inicial é postura humilde da alma ao reconhecer sua pequenez como ínfima parcela da criação, circunscrita na mortalidade e no testemunho do seu pecado, e também no testemunho de que Deus mesmo resiste aos soberbos⁵⁴⁰. A gradação da qual se serve no caso desta confissão segue caminho oposto à gradação que conduz a alma à sabedoria. Nesta, o primeiro degrau é o do temor a Deus. O segundo, aproxima ainda mais a alma do seu objetivo, com a mansidão necessária ao que se dirige pelo caminho da

⁵³⁹ De *uir*, homem, tiraram *uirtus*, virtude, cf. *Tusc.* 2, 43, em CICERO, Marco Túlio. *Le Tusculane* (tusculanae disputationes). A cura di Adolfo Di Virginio. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1962. 497 p. Bilingue. ISBN 88-04-40899-5: “appellata est ex uirum uirtus”; para Agostinho, cf. *gnl* VIII vi 12, virtude é a própria obediência, pode-se até dizer, com toda verdade, que é a única virtude para toda criatura racional que opera sob o domínio de Deus; e o primeiro e maior de todos os vícios é o orgulho, o qual leva o homem à ruína, fazendo-o usar de sua liberdade em detrimento da reverência devida a seu Deus, cujo vício se chama desobediência: “uirtus esset ipsa obedientia, quam possum uerissime dicere solam esse uirtutem omni creaturae rationali agenti sub dei potestate; primumque esse et maximum uitium tumoris ad ruinam sua potestate uelle uti, cuius uitii nomen est inobedientia”; XII xxxi 59: “[...] as virtudes são opostas aos vícios e são extremamente necessárias à peregrinação – uirtutes quibus uitia sunt contraria. [...] peregrinationem ualde necessariae sunt”; eis algumas virtudes relacionadas por Agostinho, cf. *gnl* VIII vi 12; XII xxiv 50; xxxi 59; *do* II vii 9; *ci* I xviii 1: (i) alegria, *gaudium*; (ii) amor, *amor*; (iii) benignidade, *benignitas*; (iv) bondade, *bonitas*; (v) caridade, *caritas*; (vi) conselho, *consilium*; (vii) continência, *continentia*; (viii) esperança, *spes*; (ix) fé, *fides*; (x) fortaleza, *fortitudo*; (xi) humildade, *humilitas*; (xii) longanimidade, *longanimitas*; (xiii) mansidão, *mansuetudo*; (xiv) obediência, *oboedientia*; (xv) paciência, *patientia*; (xvi) paz, *pax*; (xvii) piedade, *pietas*; (xviii) pudicícia, *pudicitia*; (xix) pureza de coração, *purgatio cordis*; (xx) temor, *timor*.

⁵⁴⁰ Cf. *cf* I i 1: “et laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia *superbis resistis*; et tamen laudare te uult homo, aliqua portio creaturae tuae” (2 *Cor* iv 10; *Rom* vii 17, 23; *Prov* iii 34; *Tg* iv 6; 1 *Pdr* v 3).

humildade: trata-se da piedade, que torna a alma afável à recepção da única vontade à qual deveria estar sempre submissa. O terceiro é o da ciência, o quarto o da fortaleza, o quinto o do conselho, o sexto o da pureza de coração e, finalmente, o último que é o da própria sabedoria. Deus anula, então, a soberba com o seu contrário, a humildade. O temor, que é o primeiro passo dado pela alma em direção à suprema sabedoria, infunde nela o pensamento da mortalidade. Ou seja, a gradação da confissão da primeira página segue o caminho oposto: ao invés de colocar a alma em movimento de ascensão, coloca-a num miserável movimento de descensão, conforme diz Agostinho ao se referir aos movimentos da alma infantil, que a projetam ao exterior e inferior: “O meu pecado era procurar, não nele, mas nas suas criaturas, em mim e nos outros, prazeres, grandezas e verdades, e assim me precipitava na dor, na confusão e no erro”⁵⁴¹.

Ao se pronunciar em confissão diante de Deus, isto é, o ser com máximo de ser, Agostinho determina uma gradação do ser com mínimo de ser que, ao invés de conter aquele movimento de subida de degraus na direção do sumo bem, contém, ao inverso, o movimento de descida na direção do nada, ou do quase nada, uma vez que a alma, imortal como é, jamais deixará de ser, mesmo vivendo miseravelmente. Sendo assim, o que ocorre na última página, ocorre na primeira. Ali, a alma se precipita e se arremessa, este o sentido da palavra utilizada, *inruebam*, numa verdadeira demolição de si mesma distante de Deus. Aqui, são descritos os degraus que conduzem a alma a este ponto mínimo que resulta no ínfimo de ser.

O primeiro, da diminuta parcela da criação, *aliqua portio creaturae tuae*, apesar de tão pequeno e aparentemente insignificante, é fundamental quando Agostinho, já liberto do materialismo maniqueu, sai à procura do caminho para retornar ao criador. Neste percurso, faz novas descobertas, como a de que não existem coisas más na criação de Deus. E isso o

⁵⁴¹ cf I xx 31: “hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius, me atque ceteris, uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores”.

leva a contemplar a criação em um novo aspecto, que é o do louvor: a própria criação louva a Deus, ou seja, a *aliqua portio* também está inscrita nesta harmonia de louvor, o que a coloca num patamar não tão pequeno assim ou, pelo menos, em ambos, ao mesmo tempo. O que ocorre de igual modo com a infância que, apesar de uma pequena coisa, é uma grande coisa ao se inserir neste mesmo conjunto de adoração e louvor, uma vez que é da boca dos lactentes e dos que mamam que sai o perfeito louvor. O que justifica a confissão de louvor que sai da boca de Agostinho, ainda que Deus tivesse querido que ele vivesse até à infância ou mesmo que Deus tivesse feito apenas estas coisas. O primeiro degrau que é a *aliqua portio*, está inserido em um conjunto harmonioso bem maior que ela mesma. E, como parte do todo, já não se trata de uma pequena coisa:

[...] mas também já só por estas coisas te deveria louvar, porque te mostram digno de louvor, *na terra, os dragões e todos os abismos, o fogo, o granizo, a neve, o gelo, o sopro da tempestade, que executam a tua palavra, as montanhas e todas as colinas, as árvores de fruto e todos os cedros, os animais selvagens e todos os rebanhos, os répteis e as aves que têm penas; os reis da terra e todos os povos, os príncipes e todos os juízes da terra, os rapazes e as moças, os anciãos com os jovens louvam o teu nome.* Como, porém, te louvam também dos céus, louvem-te, ó nosso Deus, *nas alturas, todos os teus anjos, todas as tuas virtudes, o sol e a lua, todas as estrelas e a luz, e os céus dos céus e as águas, que estão acima dos céus, louvem o teu nome:* eu já não desejava coisas melhores e, de fato, com uma apreciação mais correta, considerava as coisas superiores como melhores que as inferiores, mas todas elas, em conjunto, melhores que as superiores isoladamente⁵⁴².

⁵⁴² cf VII xiii 19: “sed iam etiam de solis istis laudare te deberem, quoniam laudandum te ostendunt *de terra dracones et omnes abyssi, ignis, grando, nix, glacies, spiritus tempestatis, quae faciunt uerbum tuum, montes et omnes colles, ligna fructifera et omnes cedri, bestiae et omnia pecora, reptilia et uolatilia pinnata; reges terrae et omnes populi, principes et omnes iudices terrae, iuuenes et uirgines, seniores cum iunioribus laudant nomen tuum* (SI cxlviii 7-12). cum uero etiam de caelis te laudent, laudent te, deus noster, *in excelsis omnes angeli tui, omnes uirtutes tuae, sol et luna, omnes stellae et lumen, caeli caelorum et aquae, quae super caelos sunt,*

Se o primeiro degrau relaciona o homem pequena parcela da criação com o louvor tributado por toda a criação ao criador de tudo o que existe, o segundo degrau já estipula uma queda na gradação. Agostinho utiliza a expressão: *homo circumferens mortalitatem suam*, isto é, o homem que deseja louvar é, não apenas uma ínfima parcela, mas alguém circunscrito na própria mortalidade. A morte aparece como penalidade da desobediência da alma ao preceito do criador. Para Agostinho, o castigo jamais é uma punição arbitrária ou imposta: ele resulta do desenrolar da falta e suas consequências. O corpo desobedece aos comandos da alma, porque esta se mostrou desobediente com respeito ao comando da ordem emanada de Deus. A alma sai do amparo da ordem divina para o desamparo de sua desordem: “Sim, tu prescreveste e é deste modo: que toda alma desordenada seja castigo para si mesma”⁵⁴³. Dito de maneira diferente, a má vontade tem em si mesma o seu interno e próprio castigo, assim como tem sua própria iniquidade⁵⁴⁴.

O terceiro degrau, ainda mais abaixo do anterior, é apontado por Agostinho através da expressão: *circumferens testimonium peccati sui*. Delimitado pelo testemunho do pecado, o homem continua no ousado projeto do seu desejo de louvar a Deus. Trata-se não apenas do homem animal racional, mas do homem animal racional mortal e, mais grave, do homem que é animal racional mortal e pecador. Grandes coisas negativas sobre o mínimo de coisa positiva que é o homem com o mínimo de ser. O que fica muito claro é que o pecado circunscreve toda a vida de Agostinho, quer dizer, Agostinho todo e a vida toda. Na pequena infância não está livre, pois ninguém está isento de pecado, nem mesmo a criança com um dia de nascida⁵⁴⁵. Na infância, a carga se torna ainda maior, pois apesar de ainda ser tão pequeno

laudent nomen (Sl cxlvi 1-5) tuum; non iam desiderabam meliora, quia omnia cogitabam, et meliora quidem superiora quam inferiora, sed meliora omnia quam sola superiora iudicio saniore pendebam”.

⁵⁴³ cf I xii 19: “iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus”.

⁵⁴⁴ Cf. *gnl* VIII xxiii 44: “nam in seipsis malae uoluntates habent interiorem poenam suam, eandem ipsam iniquitatem suam”.

⁵⁴⁵ Cf. I vii 11: “quis me commemorat peccatum infantiae meae? quoniam nemo mundus a peccato coram te, nec infans, cuius est unius diei uita super terram (cf. Jó xiv 4, 5 (LXX))”.

é um tão grande pecador⁵⁴⁶. E quando usa uma interjeição para exprimir a miséria dos homens pecadores, ele mesmo se coloca entre tais homens⁵⁴⁷. Se os dois temas centrais das *Confissões* são Deus e a alma⁵⁴⁸ e, ainda, se as buscas filosóficas de Agostinho repousam também sobre esta mesma temática⁵⁴⁹, a pergunta sobre o que é ele⁵⁵⁰ poderia ser respondida assim: é um pecador. E ser pecador não é pequena coisa, apesar de ser a menor de todas as coisas. Agostinho lamenta, em uma carta escrita em 387, aos trinta e três anos de idade: “[...] existe maior miséria do que ser sempre menos e menos?”⁵⁵¹

Este terceiro grau, no qual repousa o homem pecador que deseja se aproximar de Deus para louvá-lo, é muito inferior ao que o antecede. Para Agostinho, o pecado de cada homem segue o mesmo mecanismo do pecado de Adão. O pecado de Adão consistiu essencialmente em um movimento de aversão a Deus, *auersio a deo*, causado pelo orgulho e, ao mesmo tempo, numa conversão às criaturas, *conuersio ad creaturas*, pelo uso autônomo e rebelde do livre arbítrio da vontade, ainda não esclarecido e socorrido pela graça divina. Por isso, nenhum homem está isento dos efeitos oriundos da condição humana após a queda, ou seja, dessa situação de exílio que vive ao se distanciar de Deus. Mesmo que pareça anacrônico Agostinho falar de pecado, hoje, e ainda mais quando se trata da aparente trivialidade de erros da pequena infância e da infância, vistos por muitos como irrelevantes, todos têm importância não pequena no propósito do autor. Para ele, a natureza corporal e espiritual tendem a esse

⁵⁴⁶ Cf. cf I xii 19: “Tu, porém (Deus), *que tens os nossos cabelos contados*, usavas, para meu proveito, do erro de todos aqueles que insistiam comigo para que eu aprendesse, servindo-te do meu erro, de mim que não queria aprender, para o castigo que eu bem merecia, sendo um menino tão pequeno, mas tão grande pecador – tu uero, *cui numerati sunt capilli nostri* (Mt x 30), *errore omnium*, qui mihi instabant ut discerem, utebaris ad utilitatem meam, meo autem, qui discere nolebam, utebaris ad poenam meam, qua plecti non eram indignus tantillus puer et tantus peccator”.

⁵⁴⁷ Cf. cf I vii 11: “Escuta-me, ó Deus. Ai dos pecados dos homens! E é um homem que diz isto, e tu tens misericórdia dele, pois tu mesmo o fizeste embora não tenhas feito o pecado nele – exaudi, deus. uae peccatis hominum! et homo dicit haec, et misereris eius, quoniam tu fecisti eum et peccatum non fecisti in eo”.

⁵⁴⁸ Cf. VAUGHT. *The Journey toward God in Augustine's Confessions*, 2003, p. 72.

⁵⁴⁹ Cf. sol I ii 7: “deum et animam scire cupio”.

⁵⁵⁰ Cf. cf IV i 1: “Que sou eu para mim sem ti, senão um guia que conduz ao abismo? – quid enim sum ego mihi sine te nisi dux in praeceps?”

⁵⁵¹ ep iii 2, escrita a Nebrídio: “[...] quid enim aerumnosius quam minus atque minus semper posse fieri?”

afastamento de Deus⁵⁵². Associado à mentira, o pecado é de tal maneira indício de miséria na vida do homem, que mesmo nos estudos considerados mais honestos e voltados para pleitos forenses, por exemplo, o homem será tanto mais digno de louvor quanto mais fraudulento⁵⁵³. Tamanha é a cegueira provocada nos homens pelo pecado, que até da cegueira se vangloriam. Até mesmo na pequena infância, ao reconstituir sua vida por conjecturas muito bem fundadas, tendo sob controle as narrativas das testemunhas de sua infância pela observação direta das crianças, este exame mais atento lhe revela que o lactente é pura concupiscência⁵⁵⁴. Ao falar, portanto, do homem circunscrito em seu pecado, ele vai muito além do que existe de menor relevância, pois se trata, sobretudo, da alma em situação de degrado distante de Deus, o que a coloca neste patamar que é anterior ao mais baixo de todos os degraus, e que vem a seguir.

O último degrau estabelecido por Agostinho nessa ordem decrescente na qual se encontra o homem desejoso de louvar, é de todos o mais inferior e o que está mais distante de Deus, pois se trata do próprio princípio da queda que alienou a alma de si mesma e de Deus. O homem que pretende louvar, diz ele, além dos limites impostos pela sua condição de ser uma *aliqua portio* da criação, justamente o homem circunscrito em sua mortalidade e pecado, tem contra si, ainda, a delimitação de todas a maior: o testemunho oriundo das Escrituras de que o próprio Deus *resiste aos soberbos*, et testimonium, quia *superbis resistis*. Eis aí o começo e o fim: o começo da queda pelo afastamento da criatura do seu criador e o fim daquele colóquio no doce aconchego do lar paterno: “[...] doce Pai para ele (o filho mais novo) quando partiu, porque lho deras (a herança), e mais doce quando voltou sem nada”⁵⁵⁵. A mentira foi posta no lugar da verdade e a verdade não prevaleceu, mesmo sendo verdade,

⁵⁵² Cf. *cf* XIII ii 2.

⁵⁵³ Cf. *cf* III iii 6: “habebant et illa studia, quae honesta uocabantur, ductum suum intuentem fora litigiosa (Ovídio, *Fastos* IV 188; *Remédios* 670), ut excellerem in eis, hoc laudabilior quo fraudulentior. tanta est caecitas hominum de caecitate etiam gloriantium”.

⁵⁵⁴ Cf. COURCELLE. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 1950, p. 33: “Sur tous ces points, il est réduit à reconstituer sa vie par conjecture, en contrôlant les racontars des témoins de son enfance par l’observation directe des bébés. Cette observation lui révèle que le bébé est concupiscence pure”.

⁵⁵⁵ *cf* I xviii 28: “[...] dulcis pater, quia dederas, et egeno redeunti dulcior”.

diante da dissimulação e do engano. Eva tomou por verdadeiras as palavras da serpente e Adão não quis romper aquele único enlace mesmo na comunhão do pecado⁵⁵⁶. Nem por isso é menos culpado, pois pecou com ciência e consciência. E pelo ato de soberba, entrou o pecado no mundo. A soberba é vício da alma que prefere imitar a Deus a obedecê-lo. Por isso é próprio da soberba apartar-se de Deus, abandonar o descanso da consciência e a doçura do criador e querer aparentar exteriormente aquilo que não é⁵⁵⁷, pois como ser o que é quando se é o que não é? A *mimesis*, neste caso, é puro arremedo tenebroso de onipotência⁵⁵⁸ da soberba humana que é o principal obstáculo à união com Deus⁵⁵⁹. Ao invés de imitar, de fato, ao criador e seu poder inigualável, imita a ridícula debilidade dos homens chamados poderosos na terra e ao próprio vício do anjo da perversidade, amante do poder, desertor e opositor da justiça, em lugar da vitoriosa justiça do Cristo. Uma vez que a soberba é suplantada com a justiça da humildade, Agostinho sugere que os homens antes de serem investidos de poder sejam instruídos na justiça. A justiça deve anteceder ao poder a fim de que desastres não venham a acontecer. De igual modo, o homem é advertido a vencer a perversidade da soberba do próprio anjo rebelde não através do poder, mas da justiça.

O garoto orgulhoso, ambicioso, cheio de cupidez, que vencido pela vã ambição da superioridade obtém vitórias injustas e fraudulentas, está inserido neste último patamar, onde a soberba tem predomínio como princípio que é de todo pecado⁵⁶⁰. De todos os lugares, este é

⁵⁵⁶ Cf. *ci* XIV xi 2: “[...] quia illa [Eva] quod ei serpens locutus est, tamquam uerum esset, accepit, ille autem ab unico noluit consortio dirimi nec in communione peccati; nec ideo minus reus, si sciens prudensque peccauit”.

⁵⁵⁷ Cf. *gnma* II v 6: “quid est enim superbia aliud, nisi deserto secretario conscientiae foris uideri uelle quod non est?”

⁵⁵⁸ Cf. *cf* II vi 14: “Perversamente te imitam todos aqueles que se distanciam de ti e se levantam contra ti – peruerse te imitantur omnes, qui longe se a te faciunt ex extollunt se aduersum te”.

⁵⁵⁹ Cf. *tri* XIII xvii 22: “[...] ut superbia hominis quae maxime impedimento est ne inhaereatur deo [...]”; xiii 17: “non autem diabolus potentia dei, sed iustitia superandus fuit. nam quid omnipotente potentius? [...] eorum hominum qui potente uocantur in terra, ridicula infirmitas inuenitur [...] sed cum diabolus uitio peruersitatis suae factus sit amator potentiae, et desertor oppugnatorque iustitiae; sic enim et homines eum tanto magis imitantur [...] atque ita et homines imitantes christum, iustitia quaererent diabolum uincere, non potentia”.

⁵⁶⁰ Cf. *cf* I x 16: “amans in certaminibus superbas uictorias”; xix 30: “ludo fraudulentas uictorias ipse uana excellentiae cupiditate”; *ci* XIV xiii 1: “Contudo, começaram (Adão e Eva) a ser maus no interior, para depois se precipitarem em desobediência formal, porque não se houvera consumado a obra má, se não houvesse precedido a má vontade. Pois bem, qual pôde ser o princípio da má vontade, senão a soberba? *O princípio de*

o que se encontra mais distanciado de Deus, pois são opostos: de um lado, o homem, o ser com mínimo de ser; do outro lado, Deus, o ser com máximo de ser. Trata-se de um abismo intransponível, pois a alma, ao pecar, pretende se fazer igual a Deus ao se livrar da tutela e do suave jugo do criador, o que é próprio do manancial da soberba⁵⁶¹.

Ao descer tanto na gradação do ser com mínimo de ser, o que Agostinho parece ter em mente é, primeiro, enfatizar o grande abismo existente entre Deus e o homem. Aquele, grande, sumamente louvável, de imenso poder e incomensurável sabedoria, enfim, o ser com máximo de ser e o único que é; este, pequeno, circunscrito na mortalidade, no testemunho do pecado e do orgulho. São extremos aparentemente irreconciliáveis. Ocorre que outra coisa que parece estar em jogo é que, assim como a soberba é o princípio do pecado, o louvor⁵⁶² é o princípio da humildade, por conter não somente a confissão, mas também o amor daquele que confessa. Ao insistir no desejo de louvor que movimenta a alma sequiosa na direção de Deus, o que está sendo colocado, também, é a grande diferença que existe entre esta postura própria da humildade e a postura oposta da soberba.

Para que fique devidamente determinada esta diferença, Agostinho esclarece que a primeira confissão de pecado foi feita pela soberba⁵⁶³ e não pela humildade. Sendo assim,

todo pecado é a soberba, lemos. E que é a soberba, senão apetite de celsitude perversa? A celsitude perversa consiste em abandonar o princípio ao qual a alma deve estar unida e fazer-se de certa maneira princípio para si e sê-lo. É o que acontece quando o espírito se agrada em demasia de si mesmo e agrada-se em demasia de si mesmo quando declina do bem imutável, que deve agradar-lhe mais do que ele a si mesmo – *in occulto autem mali esse coeperunt, ut in apertam inoboedientiam laberentur. non enim ad malum opus perueniretur, nisi praecessisset uoluntas mala. porro malae uoluntatis initium quae potuit esse nisi superbia? initium enim omnis peccati superbia est (Eclo x 15). quid est autem superbia nisi peruersae celsitudinis appetitus? peruersa enim est celsitudo deserto eo, cui debet animus inhaerere, principio sibi quodammodo fieri atque esse principium. hoc fit, cum sibi nimis placet. sibi uero ita placet, cum ab illo bono immutabili deficit, quod ei magis placere debuit quam ipse sibi*".

⁵⁶¹ Cf. *gnma* II xvii 25: "[...] et hoc de illa uena superbiae, ut quoniam sic homo peccauit cum uult esse par deo".

⁵⁶² Como já visto, confessar é o mesmo que louvar e louvar é o mesmo que amar.

⁵⁶³ Cf. *gnma* II xv 23: "[...] nihil est unde uelit placere superbia, nisi fraudulentis simulationibus. hinc enim et hypocrisis nascitur, in qua multum sibi uidentur cordati, qui potuerint fallere et decipere quem uoluerint "; xvi 24: "[...] id est ad seipsos, qui in medio rerum infra deum et supra corpora ordinati erant. ergo ad seipsos absconderunt se, ut conturbarentur miseris erroribus, relicto lumine ueritatis, quod ipsi non erant. [...] tenebratur mendacio: quoniam qui loquitur mendacium, de suo loquitur; atque ita turbatur [...]. itaque iam interrogatur adam, non deo nesciente ubi esset, sed cogente ad confessionem peccati"; xvii 25: "deinde iam more superbiae

essa primeira confissão de pecado é uma farsa própria do orgulho, pois nenhuma outra coisa agrada tanto à soberba quanto a dissimulação fraudulenta, da qual nasce a hipocrisia e com ela os que se julgam sobremaneira sábios porque puderam enganar aos que quiseram. A soberba só não consegue enganar ao seu oposto, que é a verdade. Eis que os primeiros pais já estão com a vestimenta andrajosa da mentira, feita por eles mesmos, falando do que é próprio de sua fonte. Escondem-se de Deus em si mesmos, eles que estavam colocados debaixo de Deus e acima das coisas criadas. Tentam se ocultar no interior de suas consciências, para se lamentarem ao deparar com lamentáveis erros quando abandonam a luz da verdade que não são eles. A alma está obscurecida pela mentira. Portanto, ao falar da mentira, fala do que lhe é próprio, isto é, de suas trevas. Adão é interrogado, mas não sem saber Deus onde ele está, e só assim é obrigado a confessar seu pecado. Ora, o costume da soberba é não se acusar. Por isso mesmo, seguindo esse costume, Adão não se acusa do pecado que cometeu e consentindo na insinuação da mulher, faz recair sobre ela a sua própria culpa e assim, sutilmente, como que valendo-se da astúcia que ele miserável havia engendrado em si mesmo, intentou imputar a Deus o pecado cometido por ele. E, realmente, não existe coisa mais ordinária para os pecadores que o querer atribuir a Deus por todos os meios qualquer falta da qual se lhes acuse. Tudo isso graças ao manancial da soberba. Tão logo o homem pecou ao querer fazer-se igual a Deus, isto é, ao querer ficar livre da sua tutela ao modo de Deus, que sendo senhor de todas as coisas não está submetido a ninguém e a nada, e sem condição de lhe ser igual em poder, pois já havia caído e se precipitado no pecado, intentou fazer Deus igual a ele, ou seja, quis demonstrar que Deus pecara e que ele era inocente. Por isso, não diz “a mulher me deu” (o fruto), mas *a mulher que me deu* (Deus). O ponto ao qual quer chegar é este: Deus é

in se non accusat quod consensit mulieri, sed in mulierem refundit culpam suam; et sic subtiliter quasi de astutia quam miser conceperat, uoluit ad ipsum deum pertinere quod peccauit. non enim ait: mulier dedit mihi; sed addidit dicens: *mulier quam dedisti mihi* (Gen iii 12). [...] et mulier interrogata refert culpam in serpentem”.

culpado, pois pecou, eu sou inocente, pois não pequei, mas fui induzido, fui forçado. E a mulher, ao ser interrogada, segue também o costume da soberba: põe a culpa na serpente.

A diferença básica, então, é que enquanto a soberba confessa à força e não se acusa de pecado, a humildade confessa e se acusa, maleável à força da misericórdia divina. Funciona também aqui a questão da *mimesis*. A imitação não está presente, apenas, na pequena infância e aquisição da linguagem e no honesto viver proposto ao garoto de Tagaste, mas também na fonte da qual surge a soberba, pois esta é essencialmente imitação da eminência divina. Essa tentativa de imitar o sublime termina em um mimetismo vicioso e perverso⁵⁶⁴. Tal imitação, ao invés de elevar a alma que já se encontra distante de Deus, abate-a até à morte. Quando o homem deseja ser Deus contra o preceito, não com a verdadeira imitação, senão com a ilícita soberba, é abatido até à mortalidade das bestas⁵⁶⁵. Isso porque a soberba, como vício da alma, prefere imitar a Deus de maneira ilícita a servi-lo de maneira lícita. A humildade, ao contrário, confessa. Ao confessar, assume a alma o seu lugar: o lugar do ser com o mínimo de ser. Tão grande é o poder da humildade, não em si e nem por si mesma, que Agostinho a coloca como projeto inicial na arquitetura de uma de suas maiores obras⁵⁶⁶, pois não ignora o necessário e grande esforço que deve fazer para convencer os soberbos de todo o poderio da humildade, enquanto a justiça não se converta em juiz. A humildade faz a celsitude concedida pela graça divina, não usurpada pelo orgulho humano, transcender a todas as culminâncias do mundo, volúveis joguetes do tempo. De fato, o coração se exalta antes da queda e se humilha antes da glória⁵⁶⁷, pois não se há de pensar que

⁵⁶⁴ Cf. *cf* II vi 14: “quid ergo in illo furto [das peras] ego dilexi et in quo dominum meum uel uitiose atque peruerse imitatus sum? [...] tenebrosa omnipotentiae similitudine”.

⁵⁶⁵ Cf. *gnma* II xxi 32: “itaque cum contra praeceptum, non imitatione legitima, sed illicita superbia, deus esse appetit homo, usque ad belluarum mortalitatem deiectus est”.

⁵⁶⁶ Cf. *ci*, prólogo: “quoadusque iustitia conuertatur in iudicium (*Sl* xciii 15) [...] nam scio quibus uiribus opus sit, ut persuadeatur superbis quanta sit uirtus humilitatis, qua fit ut omnia terrena cacumina temporali mobilitate nutantia, non humano usurpata fastu, sed diuina gratia donata celsitudo transcendat”.

⁵⁶⁷ Cf. *gnl* XI v 7: “nec arbitrandum est quod esset hominem deiecturus iste tentator, nisi praecessisset in anima hominis quaedam elatio comprimenda, ut per humiliationem peccati, quam de se falso praesumpserit, disceret. uerissime quippe dictum est: *ante ruinam exaltatur cor, et ante gloriam humiliatur*” (*Prov* xvi 18).

o tentador tivesse podido derrubar o homem, a não ser que anteriormente houvesse tido assento na alma do homem certa soberba oculta, para que pela humilhação do pecado aprendesse quão falsamente presumiu acerca de si mesmo, que terminou conhecendo por experiência o que Deus conhecia por ciência⁵⁶⁸.

Se o início de todo pecado é a soberba, que resulta na obra má do homem, ou seja, na má vontade que gera o ato mau, o contrário disso é a confissão que vem pela humildade⁵⁶⁹. A confissão de louvor da página inicial e a confissão de louvor pela infância, fazem parte do plano geral estabelecido por Agostinho para esta obra, como deixa claro cerca de trinta anos mais tarde, ao fazer suas revisões: “Os treze livros das minhas confissões louvam ao Deus justo e bom pelos meus males e pelos meus bens e excitam para Deus o intelecto e o afeto humano”⁵⁷⁰. Ao confessar e louvar e louvar e amar: “*Mas louve-te a minha alma*, para que te ame, e confesse as tuas misericórdias, para que te louve”⁵⁷¹, o que fica absolutamente claro é que os males são seus e os bens são de Deus e a ele doados e jamais o contrário, como poderia presumir caso estivesse dominado pela soberba, atribuindo o mal a Deus e o bem a si.

A confissão dos males passados, *confessiones praeteritorum malorum*⁵⁷², é o início das boas obras do ser com mínimo de ser, graças à misericórdia e à doçura da graça divina que é suficiente à fraqueza humana e com a qual é poderoso todo o fraco. Consciente

⁵⁶⁸ Cf. *gnma* II xxii 33: “ut iste per experimentum disceret dum sentit malum, quod deus per sapientiam nouit”.

⁵⁶⁹ Cf. *io* xii 13: “initium operum bonorum confessio est operum malorum”.

⁵⁷⁰ *re* II vi 1: “confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meus deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum”.

⁵⁷¹ *cf* V i 1: “*sed te laudet anima mea* (*Sl* cxviii 175; cxlv 2), ut amet te, et confiteatur tibi miserationes tuas (cf. *Sl* cvi 8,15,21,31), ut laudet te”.

⁵⁷² Cf. *cf* X iii 4: “Mas tu, porém, médico do meu íntimo, faze-me ver claramente com que fruto é que eu faço isto. Na verdade, as confissões dos meus males passados, que perdoaste e apagaste para me tornares feliz em ti, transformando a minha alma com a fé e o teu sacramento, quando são lidas e ouvidas despertam o coração, a fim de que ele não durma no desespero e diga: ‘Não posso’, mas esteja vigilante no amor da tua misericórdia e na doçura da tua graça, com a qual é poderoso todo o fraco que, por ela, se torna consciente da sua fraqueza. Aos bons, deleita-os ouvir os males passados daqueles que já deles estão libertos, e não os deleita por serem males, mas porque foram e não são – uerum tamen tu, medice meus intime, quo fructu ista faciam, eliqua mihi. nam confessiones praeteritorum malorum meorum, quae remisisti et texisti (cf. *Sl* xxxi 1), ut beares me in te, mutans animam meam fide et sacramento tuo, cum leguntur et audiuntur, excitant cor, ne dormiat in desperatione et dicat: “non possum”, sed euigilet in amore (cf. *Cant* v 2) misericordiae tuae et dulcedine gratiae tuae, qua potens est omnis infirmus (cf. 2 *Cor* xii 9-10), qui sibi per ipsam fit conscius infirmitatis suae. et delectat bonos audire

da fraqueza, a humildade exerce sua função básica que é contrária à soberba. O homem que nasceu para governar e não para ser governado, é submetido ao pesado jugo da soberba e amansado no suave comando da humildade⁵⁷³: os homens devem ser dominados e amansados sob o ameno domínio do Cristo, ora os entregues às concupiscências da carne, feito as bestas, ora os que estão cegos pela curiosidade tenebrosa, como as serpentes, ora os envaidecidos pela soberba, como as aves. Este foi o caso do próprio Agostinho, ao descobrir ele mesmo a humildade da confissão diante da presunção dos neoplatônicos, e o papel exercido pelo Cristo, o ser com máximo de ser, que toma a forma do ser com mínimo de ser, ao se tornar ele mesmo escravo para resgatar aos que estavam escravizados nas garras da soberba:

Conversava muito, como se fosse perito, e, se não procurasse o teu caminho em *Cristo, salvador nosso*, não seria perito, mas pereceria. Na verdade, já começava a querer parecer sábio, cheio do meu castigo, e não chorava, e inchava-me com a ciência, acima de toda a medida. Onde estava, pois, aquela caridade, que edifica a partir do alicerce da humildade, *que é Jesus Cristo*? Ou quando é que aqueles livros (neoplatônicos) me ensinariam? Creio que tu quiseste que eu deparasse com eles, antes de meditar sobre as tuas Escrituras, a fim de que ficasse gravado na minha memória de que modo fui afetado por eles, e de que, quando mais tarde encontrei o apaziguamento nos teus livros, e as minhas feridas foram tocadas pelos teus dedos, que as curaram, discernisse e distinguisse que diferença havia entre presunção e confissão, entre os que vêm para onde se deve ir e não vêm por onde, e o caminho que conduz à pátria bem aventurada, não apenas para a contemplar, mas também para a habitar⁵⁷⁴.

praeterita mala eorum, qui iam carent eis, nec ideo delectat, quia mala sunt, sed quia fuerunt et non sunt”.

⁵⁷³ Cf. *gnma* I xxiii 40: “ut ab eo (o Cristo) domarentur atque mansuescerent homines, uel carnali concupiscentiae dediti sicut pecora, uel tenebrosa curiositate obscurati quasi serpentes, uel elati superbia quasi aues”.

⁵⁷⁴ cf VII xx 26: “garriebam plane quasi peritus et, nisi in *christo, saluatore nostro* (Ti i 4), uiam tuam quaererem, non peritus sed periturus essem. iam enim coeperam uelle uideri sapiens plenus poena mea et non flebam, insuper et inflabar scientia. ubi enim erat illa aedificans caritas a fundamento humilitatis, quod est christus iesus (cf. 1 *Cor* viii 1, 3, 11)? aut quando illi libri (platoniorum libris) me docerent eam? in quos me propterea, priusquam scripturas tuas considerarem, credo uoluisti incurrere, ut imprimeretur memoriae meae,

A construção filosófica de Agostinho visa, sobretudo, a dignidade da alma humana e também do próprio Deus. Mas onde e como construir tal dignidade, perdida com a queda, se o homem se encontra alienado de si mesmo e de Deus pelo resultado da soberba, ou seja, pelo pecado? Na insustentável mentira das fábulas, ou no materialismo dos maniqueus, ou até no neoplatonismo que o levou até tão perto do que ele sempre buscou? Agora que começou a se olhar no espelho da Escritura e a detectar sua própria feiúra, pois estar distante da face de Deus é estar em trevas tenebrosas, começa a confessar a incômoda situação que não lhe apraz. Ao gemer na confissão, seu desejo é se tornar tal qual se vê no espelho da Escritura. Por isso, do ponto mais baixo que existe, o da humildade, acusa sua fealdade, oriunda dos pecados e das iniquidades que levam a alma a louvar e a gemer, e confessa ao que o formou para que o reforme⁵⁷⁵. Estas locuções figuradas e modo de falar alegórico utilizados por Agostinho, ao mencionar os gemidos da alma inclusive na prece infantil⁵⁷⁶, a primeira das *Confissões*, são uma indicação de que quem geme é o próprio espírito de Deus ao postular pelo homem. Esses gemidos inexprimíveis não significam que o espírito geme como um indigente ou como se

quomodo ex eis affectus essem et, cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur uulnera mea, discernere atque distinguere, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter uidentes, quo eundem sit, nec uidentes, qua, et uiam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam”.

⁵⁷⁵ Cf. ps xciv 4: “*Saíamos ao encontro da sua face* (de Deus) *antecipadamente em confissão*. A Escritura toma a palavra confissão em duas acepções. Há confissão de louvor e confissão com gemidos. Confissão de louvor consiste em prestar honra àquele que é louvado. A confissão com gemidos pertence à penitência de quem confessa seus pecados. Pois, os homens confessam ao louvar a Deus; confessam ao se acusarem. Nada de mais nobre faz a língua – *praeoccupemus faciem eius in confessione*. confessio quidem duobus modis accipitur in scripturis. est confessio laudantis, est confessio gementis. confessio laudantis, ad honorem pertinet eius qui laudatur: confessio gementis, ad poenitentiam pertinet eius qui confitetur. confitentur enim homines, cum laudant deum: confitentur, cum accusant se; et nihil dignius facit lingua”; cf. ps ciii S. I 4: “uis ei placere? non potes, quamdiu deformis es: quid facies ut pulchra sis? prius tibi displiceat deformitas tua, et tunc ab illo ipso cui uis placere pulchra, mereberis pulchritudinem. ipse enim erit reformator tuus, qui fuit formator tuus”.

⁵⁷⁶ Cf. cf I ix 14: “Com efeito, ainda menino, comecei a implorar-te, *meu auxílio e meu refúgio*, e, na tua invocação, rompi os nós da minha língua e, embora pequeno, mas não com pequena devoção, implorava-te para não ser açoitado na escola – nam puer coepi rogare te, *auxilium et refugium meum* (Sl xviii 3), et in tuam inuocationem rumpebam nodos linguae meae et rogabam te paruus non paruo affectu, ne in schola uapularem”; I ix 15: “E não as temíamos (as torturas na escola) menos ou te pedíamos menos para sermos livres delas – non enim aut minus ea metuebamus aut minus te de his euadendis deprecabamur”; cf., ainda, *gnma* I xxii 34: “secundum ipsam figuram locutionis dicit et apostolus: *quid enim oremus, sicut oportet, nescimus; sed ipse spiritus postulat pro nobis gemitibus inenarrabilibus* (Rom viii 26). non enim spiritus sanctus gemit, quasi indigeat aut angustias patiat, qui secundum deum interpellat pro sanctis: sed quia ipse nos mouet ad orandum cum gemimus, quod ipso mouente nos facimus, ipse facere dictus est”.

padecesse grandes angústias, senão que move o homem ao orar com ardor, e o faz como se ao se mover o homem pela interferência do espírito fosse este mesmo que se movesse.

Este é, segundo Agostinho, o movimento ascendente na gradação da sabedoria, cujo terceiro degrau é o da ciência⁵⁷⁷, ou seja, esta ciência de útil esperança, que não faz o homem se jactar, do modo como ocorre na soberba, mas lamentar-se a si mesmo. O quarto grau, da fortaleza, conduz o homem pela senda da fome e sede de justiça e o arranca de toda mortífera alegria das coisas temporais. Apartando-se das coisas próprias da soberba, dirige seu amor às coisas eternas e à imutável unidade da própria trindade. O quinto grau é o do conselho da misericórdia, onde o homem purifica sua alma alvoroçada e como que desassossegada pelos gritos da consciência, das imundícias contraídas devido ao apetite das coisas inferiores. Daqui, a alma atinge o sexto degrau, onde purifica o olho mesmo com o qual pode ver a Deus, como podem vê-lo aqueles que enquanto podem morrem para o mundo. Porque, certamente, tanto o vêem enquanto morrem para este século quanto não o vêem, afirma Agostinho, conduzindo a compreensão ao âmbito inteligível e não sensível⁵⁷⁸. O último grau é a própria sabedoria, inatingível à alma enquanto no mundo corpóreo.

Antes de o homem assumir esta ínfima condição humilde, todavia, Agostinho faz questão de colocar neste lugar o ser com máximo de ser e que nem ocupa lugar: o homem que é ao mesmo tempo homem e Deus. Diante deste homem, a feiúra do homem é pouca coisa. O Cristo humilde, que é alimento e bebida, toma igualmente a forma de escravo e por ele é que a

⁵⁷⁷ Cf. *do* II vii 10: “[...] seipsum lugere. nam ista scientia bonae spei hominem non se iactantem sed lamentantem facit. [...] quarto gradu, hoc est fortitudinis, quo esuritur et sititur iustitia (cf. *Mt* v 6). hoc enim affectu ab omni mortifera iucunditate rerum transeuntium sese extrahit et inde se auertens conuertit ad dilectionem aeternorum, incommutabilem scilicet unitatem eandemque trinitatem”; vii 11: “[...] in quinto gradu, hoc est in consilio misericordiae, purgat animam tumultuantem quodam modo atque obstrepentem sibi de appetitu inferiorum conceptis sordibus. [...] in sextum gradum, ubi iam ipsum oculum purgat, quo uideri deus potest, quantum potest ab iis qui huic saeculo moriuntur quantum possunt”.

⁵⁷⁸ Agostinho adverte que estas coisas não devem ser entendidas carnalmente: “uel hinc enim quiuis admoneri debet non carnaliter haec esse intellegenda”, cf. *gnma* I xviii 29.

soberba humana é convencida de erro e curada pela humildade divina⁵⁷⁹. Sendo assim, não é pequena coisa a criança ser apontada como signo deste grande fundamento, pois este homem não é apenas o Cristo da infância, mas igualmente o fundamento da humildade, motivo maior da confissão de ação de graças de Agostinho ainda que tivesse sido apenas criança:

Por isso, tu, nosso rei, apontaste a estatura da criança como signo de humildade, quando disseste: *Dos tais é o reino dos céus*. [...] Mas a ti, Senhor, criador sublime e bom acima de todas as coisas, a ti que governas o universo, a ti, nosso Deus, te dou graças, ainda que tivesses querido que eu fosse apenas criança⁵⁸⁰.

A humildade da qual a estatura da criança é mero signo está fundamentada não na pequenez da infância, e nem sequer na insignificância do ser com mínimo de ser, mas naquele que se fez fundamento como mediador entre Deus e os homens. Certamente jamais seria a alma libertada pelo único mediador entre Deus e os homens, o Cristo, se ao mesmo tempo que homem ele também não fosse Deus. Quando Adão foi criado, em estado de justiça, não era necessário o mediador. Mas quando os pecados apartaram o gênero humano para distante de Deus, seria necessário que fosse reconciliado com ele por intermédio de um mediador, o único que nasceu e viveu e foi morto sem pecado, até ressuscitar a carne do homem para a

⁵⁷⁹ Cf. *ench* cviii 28: “nam neque per ipsum liberaremur unum mediatorem dei et hominum (cf. 1 *Tim* ii 5), hominem christum iesum, nisi esset et deus. sed cum factus est adam, homo scilicet rectus, mediatore non opus erat. cum uero genus humanum peccata longe separauerunt a deo, per mediatorem qui solus sine peccato natus est, uixit, occisus est, reconciliari nos oportebat deo usque ad carnis resurrectionem in uitam aeternam; ut humana superbia per humilitatem dei argueretur ac sanaretur, et demonstraretur homini quam longe a deo recesserat, cum per incarnatum deum reuocaretur, et exemplum oboedientiae per hominem deum contumaci homini praeberetur, et unigenito suscipiente formam serui quae nihil ante meruerat fons gratiae panderetur, et carnis etiam resurrectio redemptis promissa in ipso redemptore praemonstraretur, et per eandem naturam quam se decipisse laetabatur diabolus uinceretur, nec tamen homo gloriaretur, ne iterum superbia nasceretur; et si quid aliud de tanto mediatoris sacramento a proficientibus uideri et dici potest, aut tantum uideri etiam si dici non potest”.

⁵⁸⁰ cf I xix 30: “humilitatis ergo signum in statura pueritiae, rex noster, probasti cum aisti: *talium est regnum caelorum*” (*Mt* xix 14)”; xx 31: “sed tamen, domine, tibi excellentissimo, optimo conditori et rectori uniuersitatis, *deo nostro gratias* (2 *Cor* ii 14, viii 16), etiamsi me puerum tantum esse uoluisses”.

vida eterna, para que assim a soberba humana fosse convencida de erro e curada pela humildade divina, e pudesse ver o homem o quanto se distanciou do seu Deus, ao ser chamado de novo a ele pelo mistério de um Deus encarnado, dando desde modo Deus exemplo de obediência ao homem contumaz na soberba e no pecado. A fim de que, também, ao tomar o unigênito a forma de escravo, sem ter esta de antemão merecido graça alguma, se convertesse em fonte de graça. Para que, ainda, a ressurreição do redentor fosse uma garantia antecipada da ressurreição prometida àqueles que seriam redimidos, e fosse vencido o demônio pela mesma natureza à qual ele se gloriava de ter enganado. Para que, portanto, apesar disso, não se gloriasse o homem, fazendo renascer em si de novo a soberba, e para a manifestação, por fim, de qualquer outra graça que acerca do grande mistério do mediador possa ser descoberta e expressa pelos homens perfeitos, ou somente pressentida, ainda que não possa ser expressa.

Esse mesmo que se fez humilde ao ponto de assumir o posto do eterno fundamento da humildade, diante da confissão de pecado que o homem faz ao que o formou para que o reforme, mostra que Deus amou a alma mesmo feia para fazê-la formosa⁵⁸¹. Ao deparar o mísero garoto que vivia no limiar dos hábitos mentirosos e vazios das fábulas, sendo jogado num verdadeiro abismo de torpeza longe do olhar divino, Agostinho se pergunta: “Que havia de mais abjeto”, isto é, “que havia de mais feio do que eu?”⁵⁸² O mais belo entre os filhos dos

⁵⁸¹ Cf. *ps ciii* S. I 5: “ut autem et decoram faceret, audeo dicere, amavit et foedam. [...] ecce pulcher ille et speciosus forma prae filiis hominum, quia iustissimus prae filiis hominum, quoniam ueniebat ad foedam, ut faceret pulchram, (dicam et hoc, quia in scripturis inuenio) foedus factus est. [...] sic et modo quod dixi: ut ueniret ad foedam, foedus factus est, deformis factus est, quomodo probabo; quando iam mihi praedixit diuinum eloquium: *speciosus forma prae filiis hominum*? sed in ipso diuino eloquio rursus habeo: *uidimus eum, et non habebat speciem, neque decorem* (*Is xliii* 2). [...] quia *inuisibilia eius per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur* (*Rom i* 20). ibi dixit, quod uidit et alius, non habentem speciem neque decorem: quia *semetipsum exinaniuit formam serui accipiens, in similitudine hominum factus, et habitu inuentus ut homo; humiliavit se, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis* (*Fil ii* 6-8)”; *ps ciii* S. I 6: “ergo, anima, decora esse non potes, nisi confessa fueris foeditatem ei qui semper pulcher, et propter te ad tempus non pulcher; et sic ad tempus non pulcher in forma serui, ut nunquam defecerit a pulchritudine quae est in forma dei. [...] ante confessio, postea decor; confessio peccatorum, decor recte factorum: *confessionem et decorem induisti*”.

⁵⁸² Cf. *cf I xix* 30: “horum ego puer morum in limine iacebam miser [...]. [...] non enim uidebam uoraginem turpitudinis, in quam *proiectus eram ab oculis tuis* (*Sl xxxi* 23). nam in illis iam quid me foedius fuit?”

homens se fez feio, para resgatar a feia e fazê-la formosa. Efetivamente, aquele que é formoso, *muito belo, acima dos filhos dos homens*, porque o mais justo dos filhos dos homens, tendo vindo procurar aquela alma que era feia a fim de torná-la bela (afirma porque o encontra nas Escrituras), fez-se feio. Ele amou mesmo aquela que era feia, ou seja, fez-se feio para se aproximar daquela que era feia, fez-se disforme, conforme diz o profeta: *Vimo-lo, e não tinha aparência e nem formosura*. É assim que Deus se torna inteligível por meio da criação, ou seja, sua realidade invisível torna-se inteligível através das criaturas. O apóstolo também diz que ele não tinha aparência e nem formosura, porque se aniquilou a si mesmo e assumiu a forma de escravo, assemelhando-se aos homens e, sendo exteriormente reconhecido como homem, humilhou-se a si mesmo, tornando-se obediente até à morte e morte de cruz.

Por conseguinte, a alma não pode se tornar bela, a não ser que confesse a fealdade própria de sua condição decaída àquele que é sempre formoso e que pela sua causa se fez a si mesmo temporariamente sem beleza. Temporariamente não tinha beleza, estando na forma de escravo, de tal modo, porém, que jamais se tenha diminuído sua beleza, na forma divina que é unicamente sua. Este é, portanto, o caminho indicado para o homem: primeiro confissão e depois beleza. Primeiro vem a confissão dos pecados, depois a beleza das boas obras. Assim diz a Escritura: *de confissão e esplendor te revestiste*.

É por isso, diz Agostinho, que a estatura da criança é apontada como signo de humildade. Ele não aponta a inexistente inocência, o que seria pura soberba, mas a estatura, ou seja, o pequeno e humilde porte, mergulhado na matéria e na miséria, que apenas assume a ínfima postura de signo que indica o fundamento da humildade, Cristo. Para a humildade, nada mais é preciso além da pequena estatura, ou seja, da fragilidade dos membros, o que já é

muita coisa⁵⁸³. Mesmo que não seja tão grande coisa para a soberba e presunção. Para tais, Agostinho sentencia que emudeçam seus lábios mentirosos, que proferem iniquidade contra o justo, cheios de soberba e desdém. O justo ao qual se refere é o Cristo. Muitos lábios proferem contra ele a iniquidade, com soberba e desprezo. Por que se diz: com soberba e desprezo? Porque aos soberbos parece desprezível aquele que vem com tamanha humildade⁵⁸⁴.

Esta base é firme e segura, e propicia o único e necessário apoio aos passos dos pés vacilantes diante das inconstantes vagas que o arremessam contra as rochas, na instabilidade própria de sua alma⁵⁸⁵. Quando Agostinho está diante da dúvida do caminho a seguir, toma a direção da infância, ou melhor, toma o rumo certo do Cristo da infância, o único caminho de fato verdadeiro e com relevância para orientar seus passos no momento do impasse e da indecisão: “Fixarei os meus pés no degrau em que, ainda menino, tinha sido colocado pelos meus pais, até que seja encontrada a autêntica verdade”⁵⁸⁶. A autêntica verdade de que fala é aquela mesma dos pequenos pensamentos que o deleitam na infância e, sobretudo, daquela humildade da qual a criança é signo e o Cristo fundamento. Desalentado diante da inútil busca da verdade, pois onde quer que a procurasse, “[...] o nome do Cristo não estava lá”⁵⁸⁷, o que lhe resta é esse retorno estratégico, pois tudo aquilo que houvesse sem este nome, ainda mesmo que fosse duto, polido e verdadeiro, não lhe arrebatava completamente o ser⁵⁸⁸. Nem mesmo o mais deslumbrante de todos os textos, o *Hortensius*,

⁵⁸³ Cf. *cf* I vii 11: “ita imbecillitas membrorum infantilium innocens est non animus infantium”.

⁵⁸⁴ Cf. *ps* xxx 2 S. III 5: “*muta efficiantur labia dolosa, quae loquuntur aduersus iustum iniquitatem, in superbia et contemptu*. iustus iste christus est: multa labia loquuntur aduersus eum iniquitatem in superbia et contemptu. quare in superbia et contemptu? quia contemptibilis superbis apparuit, qui tam humilis uenit”.

⁵⁸⁵ Cf. *cf* I viii 13: “et uitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum”; xvi 25: “flumen moris humani mare magnum et formidulosum”; xvi 26: “flumen tartareum et saxa tua percutis et sonas”.

⁵⁸⁶ *cf* VI xi 18: “figam pedes in eo gradu, in quo puer a parentibus positus eram, donec inueniatur perspicua ueritas”.

⁵⁸⁷ *cf* III iv 8: “[...] quod nomen christi non erat ibi”.

⁵⁸⁸ Cf. *cf* III iv 8: “[...] et quidquid sine hoc nomine fuisset quamuis litteratum et expolitum et ueridicum non me totum rapiebat”.

ou qualquer outro do grande Túlio, traz o nome do Cristo, sequer em um obscuro ou marginal lugar. Quanto aos demais filósofos, ele insiste na absoluta recusa de lhes confiar a cura de sua alma, pois também neles não existe o nome salvador do Cristo⁵⁸⁹.

Ou seja, Agostinho se sente arrebatado, porém, não suficientemente, pois além da ausência do nome de poder conta também com a ausência do poder da virtude da humildade, resultado da obediência. Se o garoto de Tagaste é desobediente, mas não por amor ao melhor, e sim às coisas mais abjetas da criação: amor ao lúdico, ao orgulho das vitórias fraudulentas, as coceiras na superfície da alma no desejo incontido de encher os ouvidos das pequenas fábulas mentirosas, contrárias à verdade, ao prazer do comichão nos ouvidos que ardem de vontade dos vãos espetáculos⁵⁹⁰, o Cristo da infância é exemplo digno da mais pura imitação, pois não apenas humilhou-se a si mesmo, mas foi obediente até à morte.

Como sempre acontece, Agostinho surpreende mais uma vez. Diante do *exemplum* maior e no qual se concentra toda a *mimesis*, o Cristo fundamento da humildade, ele sugere como reversão da imitação ninguém mais que o ser com mínimo de ser: a criança. Embutido no pequeno destaque dado ao tema quase no final do livro, a amplitude do texto bíblico é completa naquilo que ele propõe na questão da humildade da qual a infância é signo, aliás, da qual a estatura da criança é signo⁵⁹¹. Ali, ele se apropria do texto bíblico apenas de maneira parcial, quando o contexto dá uma visão bem mais ampla de toda a implicação contida tanto na confissão de louvor, quanto na relação que existe entre soberba e humildade. A referência completa se encontra em *Mateus* xix 13-15 e, ainda mais elucidativa, em *Mateus* xviii 1-5.

⁵⁸⁹ Cf. *cf* V xiv 25: “[...] quibus tamen philosophis (academicorum), quod sine salutari nomine christi essent, curationem languoris animae meae committere omnino recusabam”.

⁵⁹⁰ Cf. *cf* I x 16; III ii 4: “[...] como que por elas (as coisas que via representar) fosse roçado à superfície – et fictis tamquam in superficie raderer”; *ps* ciii S. I 5: “*humiliauit se [...] factus obediens usque ad mortem*”.

⁵⁹¹ Cf. *cf* I xix 30: “*talium est regnum caelorum*” (*Mt* xix 14).

Visto em seu todo, o que ocorre é o seguinte: meninos são apresentados ao Cristo para que este lhes imponha as mãos e ore por eles; mesmo diante da atitude dos discípulos que os repelem com palavras ásperas, é recomendado que se lhes não impeçam, pois dos tais é o reino dos céus. A questão que se discute entre os seus seguidores é inteiramente voltada para o conteúdo da soberba, ou seja, querem saber quem é o maior no reino de Deus. Ele lhes dá uma resposta, na qual Agostinho se baseia para a construção do seu argumento, mesmo utilizando apenas uma parte do versículo catorze:

Mt xix 13-15: ¹³Então lhe foram apresentados vários meninos, para lhes impor as mãos e fazer oração por eles. E os discípulos os repeliam com palavras ásperas. ¹⁴Mas Jesus lhes disse: Deixai os meninos e não os impeçais que venham a mim, porque dos tais é o reino dos céus. ¹⁵E depois de lhes impor as mãos, partiu dali; Mt xviii 1-5: ¹Naquela hora chegaram-se a Jesus os discípulos dizendo: Quem julgas tu que é o maior no reino dos céus? ²E chamando Jesus a um menino, o pôs no meio deles, ³e disse: Na verdade vos digo que se vos não converterdes, e vos não fizerdes como meninos, não haveis de entrar no reino dos céus. ⁴Todo aquele pois que se fizer pequeno, como este menino, esse será o maior no reino dos céus. ⁵E o que receber em meu nome um menino tal como este, a mim me recebe⁵⁹².

Agostinho esclarece detalhadamente o assunto em um sermão nos salmos. De fato, a partir da criança é instaurada uma reversão da imitação. É preciso se fazer pequeno, tal qual o menino. Ao invés da soberba que orienta praticamente toda a porção narrativa, agora é a vez da humildade da primeira e últimas páginas, isto é, do primeiro e dois últimos parágrafos do livro-base desta pesquisa. Ao invés da confissão de pecado que parte do primeiro degrau do

⁵⁹² Mt xix 13-15, versão Vulgata: “¹³tunc oblati sunt ei paruuli ut manus eis inponeret et oraret discipuli autem increpabant eis ¹⁴iesus uero ait eis sinite paruulos et nolite eos prohibere ad me uenire talium est enim regnum caelorum ¹⁵et cum inposuisset eis manus abiit inde”; Mt xviii 1-5: “¹in illa hora accesserunt discipuli ad iesum dicentes quis putas maior est in regno caelorum ²et aduocans iesus paruulum statuit eum in medio eorum ³et dixit amen dico uobis nisi conuersi fueritis et efficiamini sicut paruuli non intrabitis in regnum caelorum

caminho da sabedoria, o temor a Deus, a confissão de louvor da alma que foi alcançada pela misericórdia. A confissão de louvor tem como ponto de partida justamente o reconhecimento de indignidade daquele que louva. Reconhecimento próprio da humildade e não da soberba. Isso porque, mesmo na infância ouvira falar⁵⁹³, pela humildade da pregação, da vida eterna prometida no caminho da humildade de Deus, que desceu até à soberba humana. E ele creu, como também toda sua casa, exceto apenas seu pai. Este ainda tentou, mas não conseguiu dissuadi-lo da fé a fim de seguir o exemplo do próprio pai que ainda não crera no Cristo.

Na criança, portanto, a reversão da imitação: *se não vos tornardes como este menino não podereis entrar no reino dos céus*. No sermão que Agostinho apresenta, com base no livro dos *Salmos*⁵⁹⁴, a questão é explicada com detalhes. Ali, utiliza a passagem completa,

⁴ *quicumque ergo humiliaverit se sicut paruulus iste hic est maior in regno caelorum* ⁵ *et qui susceperit unum paruulum talem in nomine meo me suscipit*".

⁵⁹³ Cf. *cf* I ix 14: "praedicatus enim es nobis"; xi 17: "audieram enim ego adhuc puer de uita aeterna promissa nobis per humilitatem domini dei nostri descendentis ad superbiam nostram. [...] ita iam credebam et illa et omnis domus, nisi pater solus, qui tamen non euicit in me ius maternae pietatis, quominus in christum crederem, sicut ille nondum crediderat"; cf., também, *do* I xii 2, onde Agostinho diz que agradou a Deus salvar os crentes pela estultice da pregação: "nisi quia placuit deo per stultitiam praedicationis saluos facere credentes"; ainda, *cf* X xxiii 34: "Mas por que é que a verdade gera o ódio, e se tornou inimigo para os homens aquele que proclama a verdade, apesar de eles amarem a vida feliz, que não é senão a alegria que vem da verdade, a não ser porque a verdade é amada de tal modo que todos aqueles que amam outra coisa querem que seja verdade aquilo que amam e, porque não queriam ser enganados, não querem ser convencidos de que estão enganados? E assim odeiam a verdade por causa daquilo que amam em vez da verdade. Amam-na quando resplandece, odeiam-na quando censura. Com efeito, uma vez que não querem ser enganados e querem enganar, amam-na quando ela se anuncia e odeiam-na quando ela os denuncia – cur autem ueritas parit odium (Terêncio, *Andr.* 68), et inimicus eis factus est homo tuus uerum praedicans (cf. *Jo* viii 40; *Gal* iv 16), cum ametur beata uita, quae non est nisi gaudium de ueritate, nisi quia sic amatur ueritas, ut, quicumque aliud amant, hoc quod amant uelint esse ueritatem, et quia falli nollent, nolunt conuinci, quod falsi sint? itaque propter eam rem oderunt ueritatem, quam pro ueritate amant. amant eam lucentem, oderunt eam redarguentem" (cf. *Jo* v 35; iii 20).

⁵⁹⁴ Sermão apresentado em Hipona por volta de 414, cf. *ps* cxii 1: "et multis aliis locis dominus noster, per singulare humilitatis exemplum superbiam ueteris hominis ad innouandam humiliter uitam similitudine puerilis aetatis accusat. quapropter, carissimi, cum cantari auditis in psalmis: *laudate, pueri, dominum*, ne arbitremini ad uos istam exhortationem non pertinere, quia iam corporis pueritiam supergressi, uel iuuenili decore uirescitis, uel senili honore canescitis: omnibus enim uobis dicit apostolus: *nolite effici pueri mentibus; sed malitia paruuli estote, ut mentibus perfecti sitis* (1 *Cor* xiv 20). qua malitia maxime, nisi superbia? ipsa enim de uana granditate praesumens non sinit hominem ambulare per arctam uiam, et intrare per angustam portam (cf. *Mt* vii 13-14): puer autem facile intrat per angustum; et ideo nemo, nisi ut puer, intrat in regnum coelorum. quid autem superbiae malitia deterius, quae praepositum non uult habere nec deum? nam scriptum est: *initium superbiae hominis, apostatare a deo* (*Eclo* x 14). hanc se aduersus praecepta diuina tumidis ceruicibus erigentem et suaui iugo domini resistentem deicite, frangite, comminuite atque consumite, et *laudate, pueri, dominum, laudate nomen domini*. illa enim prostrata et exstincta, ex ore infantium et lactentium perficitur laus; illa oppressa atque deleta, qui gloriatur, in domino gloriatur (cf. 1 *Cor* i 31). non cantant ista qui se magnos putant; non cantant ista qui cognoscentes deum, non sicut deum glorificauerunt, aut gratias egerunt: se laudant illi, non deum; non enim pueri sunt. nomen suum potius praedicari uolunt, et non laudant nomen domini. itaque euauerunt in

inclusive com a junção dos dois sinóticos. Em muitos outros textos da Escritura, acrescenta, é utilizado o singular exemplo da humildade, ao acusar a soberba do velho homem e procurar renovar-lhe humildemente a vida, à semelhança da infância. Por esta razão, quando o livro dos *Salmos* canta: *louvai, meninos, ao Senhor*, não se deve pensar que tal exortação não pertença a todos, mesmo que ultrapassada a infância corporal já se esteja no belo vigor juvenil ou até nas honrosas cãs da velhice. De fato, o apóstolo se dirige a todos, advertindo que quanto ao modo de julgar não devem ser como crianças, mas quanto à malícia, sim, devem ser como crianças, porém, perfeitos no modo de julgar. E de que malícia trata, especialmente, senão da soberba? Pois esta, presumindo de uma grandeza vã, não deixa o homem trilhar o caminho estreito e entrar pela porta estreita. Para uma criança, pelo contrário, é fácil entrar por um lugar estreito. Por isso, conclui Agostinho, ninguém, se não for criança, entrará no reino dos céus. Que pode haver de pior do que a malícia da soberba, que ninguém quer acima de si, nem Deus? Pois está escrito que o princípio da soberba do homem é apostatar de Deus, isto é, distanciar-se do criador. Em virtude disso é que a soberba deve ser derrubada, quebrada, esmigalhada, por se levantar contra os preceitos divinos com cerviz endurecida e resistir ao suave jugo do Cristo. Daí, a recomendação: *louvai, meninos, ao Senhor, louvai o nome do Senhor*. Só assim, sendo prostrada e extinta a malícia da soberba, das bocas das crianças e lactentes se tira o perfeito louvor. Agora, uma vez contida e apagada a soberba, o homem que se gloriar, glorie-se apenas no Senhor. Estas palavras, entretanto, não cantam os que se consideram grandes. Também não cantam aqueles que, conhecendo a Deus, não o glorificam como Deus e nem lhe dão graças, pois louvam a si mesmos e não a Deus, porque

cogitationibus suis, et obscuratum est insipiens cor eorum; et dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt (cf. *Rom* i 21-22): uoluerunt nomen suum diutissime et latissime diffamari, cito ipsi in angustias transituri. deum decet, dominum decet et semper et ubique praedicari. semper ergo praedicetur: *sit nomen domini benedictum, ex hoc et usque in saeculum*. ubique praedicetur: *a solis ortu usque ad occasum, laudate nomen domini*"; *ps* cxii 2: "aut quoniam hoc loco humilitatem potius uidetur significare pueritia, cui contraria est uana et falsa superbiae magnitudo; et ideo dominum nisi pueri non laudant, quia superbi eum laudare non norunt: sit senectus uestra puerilis, et pueritia senilis; id est: ut nec sapientia uestra sit cum superbia, nec humilitas sine sapientia, ut laudetis dominum *ex hoc et usque in saeculum*".

não são meninos. Preferem, por isso, que seus nomes sejam anunciados, e não louvam o nome do Senhor. Como consequência, dissipam-se em seus pensamentos e seus corações insensatos se tornam sombrios. Consideram-se como se fossem sábios, mas são de fato estultos. Quando pretendem que os seus nomes se tornem famosos e largamente conhecidos, suas almas caem em angústia. Por isso, é preciso se ater à recomendação de sempre e em toda parte proclamar o Deus e Senhor menosprezado pela soberba humana. Proclamar nos termos bíblicos e proféticos, mesmo que nada se possa dizer antes daquele para o qual não existe antes ou depois. Então, que sempre se proclame por meio da prédica que *seja bendito o nome do Senhor, desde agora e pelos séculos*. Que em toda parte se anuncie: *desde o nascente ao poente, louvai o nome do Senhor*. Eis porque, neste local, a humildade pode ser vista significada na infância, porque a falsa e vã grandeza da soberba lhe é contrária. Sendo assim, só os meninos louvam ao Senhor, porque os soberbos não sabem louvá-lo. Ou seja, só os pequenos com o mínimo de ser louvam ao supremo com máximo de ser. Que seja, então, a velhice infantil e a infância senil, isto é, nem a sabedoria seja acompanhada de soberba e nem a humildade desprovida de sabedoria, a fim de se louvar ao Senhor *desde agora e pelos séculos*.

O Deus que Agostinho procura sem saber, está dentro da sua alma desde o começo da obra. O encontro com o Deus da infância resulta no encontro de Deus na infância, tendo na base não a falsa excelsitude da soberba, mas a autêntica pequenez da humildade, da qual a criança é signo e o Cristo fundamento. Muito nítida, agora, a pertinência de justamente nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas deleitar-se com a verdade. Deleite das pequenas coisas próprias de Deus e do seu Cristo: de um lado, o ser com mínimo de ser, do outro, o ser com máximo de ser. Naquele, o deleite na verdade, neste, a verdade que deleita. Tudo graças ao Deus que desce até à soberba humana e a anula com sua humildade. O sumo ser se humilha ao ponto de assumir a condição humana, nascer como criança e com

humildade contrária à soberba anular o efeito da queda causada pela soberba. Fundamento da humildade que é, poderia ser pensado menor que o homem, pois sendo Deus se fez homem. Se assim fosse, o ser com máximo de ser seria, paradoxalmente, o ser com mínimo de ser. Mas não é, pois quando Deus desce à condição inferior é para elevar o homem cada vez mais perto da condição superior. A miséria da condição humana, da vida do homem, é apaziguada apenas pela misericórdia da vida e da vinda divina, quando o inquieto e disforme coração do homem é reformado ao ser transformado em coração de menino, numa reversão completa e irreversível do mimetismo que prevalecera até então. Homem com coração de menino: agora não é mais o menino que imita ao homem, mas é o homem que imita ao menino. Ao imitar a criança, o homem está como que imitando ao próprio Deus em sua extrema simplicidade, pois Deus é criança. Tal mimetismo é imprescindível ao almejado repouso da alma, pois Deus mesmo fez o homem para si e o coração deste está inquieto até que nele repouse.

CONCLUSÃO

A relevância especial conferida por Agostinho às coisas simples e pequenas, ao ponto de lhes dar destaque e deleite filosófico, passa obrigatoriamente pela análise que ele faz da infância na narrativa do livro I das *Confissões*. O que de menor existe do que a infância e a própria alma infantil? E, como se não bastasse tamanha insuficiência, ainda se acrescenta o elemento de todos o menor: a virtude da humildade tanto associada à estatura da criança que lhe serve de signo, quanto à encarnação do Cristo, que lhe serve de fundamento. De um lado o ser com mínimo de ser e do outro o ser com máximo de ser, sendo que este, inefável, nem se pode dizer ou predicar como ser, pois está muito além de qualquer coisa que se possa nomear. O Deus que ilumina o que dele é obscuro: o mundo, a multiplicidade, o tempo, continua ele mesmo inteiramente distante e inacessível. Indisponível à inteligência humana, doa-se através das coisas que estão bem ao alcance dos olhos da alma: a criação, mesmo instável e efêmera, a infância, mesmo ignorante e desprovida de *status* social e valor filosófico, a loucura da pregação, que se aventura e ousa falar de matéria sublime e daquele do qual tudo o que se pode dizer é calar e nada dizer. Pregar sobre o homem é simples, pois o homem é mutável. Pregar como predicar, *praedicere*, em termos da pregação bíblica, no sentido de se dizer com antecedência, como na profecia. Pregar sobre Deus é complexo e foge inteiramente aos recursos argumentativos da razão humana. Como dizer antes de Deus, se não existe antes para Deus? Como falar daquele que simplesmente é e para o qual não existe antes ou depois? É possível dizer antes do homem mortal, mas impossível do Deus imortal; é possível dizer do mutável, mas impossível dizer do imutável. Por isso, quando a alma infantil se deleita com a verdade nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas, pode-se concluir que tal deleite remete à verdade de Deus, com máximo de ser, se é que assim se pode dizer sobre Deus. E, seguindo os passos de Agostinho pelo caminho ainda mais estreito que conduz à

humildade, pode-se pensar que o Deus com máximo de ser chega ao extremo de se humilhar e assumir a condição humana, nascer como criança e com postura humilde e contrária à soberba, anular o efeito da queda causada pela soberba. Quer dizer, o ser com máximo de ser poderia ser pensado igualmente como o ser com mínimo de ser, uma vez que sendo Deus se fez homem. Mas não é bem assim, pois Deus nem se *derrama* ao descer e nem se rebaixa, mesmo como escravo que se torna, e nem ainda se dissipa, mas acode com sua misericórdia à alma que se dissipa na multiplicidade ao procurar não nele, porém nas coisas fora dele, o deleite, a eminência e também a verdade.

Ao ter acesso às *Confissões* pela infância, Agostinho parece imbuído do exercício intelectual de tornar relevante não a infância em si, ou até mesmo a narrativa que assume um caráter secundário neste e nos demais livros, mas a complexidade da tarefa que tem diante de si, qual seja a de tratar ao mesmo tempo de uma coisa tão pequena e tão grande, com toda a múltipla e infinita amplitude que descobre em si mesmo. Por isso, sua postura é muito mais de aprendiz, pois para ele é bem mais seguro ser discípulo que ser mestre. Aprende, então, que a infância é bem mais do que aquilo que dizem ser, pois a própria criança, sem o saber, ensina mais que o saber dos que se dizem detentores do saber. Mesmo assim, o cuidado é redobrado, quer diante da *inefabilidade* infantil, quer diante do Deus inefável, pois deste, nada se pode dizer, e daquela tudo que existe para dizer está nas trevas do esquecimento. Nessa construção de sua filosofia, ele ousa retroceder às origens da vida para melhor entender a vida que não passa de uma *vida mortal* ou *morte vital*. A natureza humana vista do princípio se desvela de certa maneira plausível ao seu projeto de desvendamento da sua vida interior, a partir de um estágio tão obscuro. A luz nas trevas do seu esquecimento não está, entretanto, na luz da sua própria razão e dos seus acurados exercícios, mas na luz da misericórdia do Deus inefável. É em tal ambiência, ao mesmo tempo sensível e inteligível, que procura entender o que em si se passa, a fim de melhor compreender o que se passa não em si, mas acima de si.

Através do sentido figurado e da ordem filosófica dos graus da alma, é possível se chegar à infância e entendê-la melhor pela inteligência da ordem das naturezas. Como bem mediano que é, a alma tende ao sumo ou ao ínfimo, isto é, tende a Deus e às coisas superiores ou à criação e às coisas inferiores. No seu desenvolvimento para alcançar a perfeição moral e a união com Deus, Agostinho compara a vida da alma aos sete dias da semana, e a vida do homem às sete idades do mundo, das quais as duas primeiras se referem à infância. Nestas, a ênfase tanto está no sensível, peculiaridade da pequena infância e da infância, quanto também no inteligível, característica própria da alma como vida inteligível que é, no comando do amálgama que é o homem. Mesmo que a alma não seja a mesma coisa que o corpo e nem este seja a mesma coisa que a alma, fazem parte da mesma coisa que é o homem. E quando a alma se expressa na confissão da bondade do louvor verdadeiro, é a alma em si mesma, pois é da *boca* da alma dos lactentes e dos que mamam que sai o perfeito louvor. Nesta pequena coisa, lactente, uma grande coisa que paradoxalmente é também uma pequena coisa, alma, e aquela que é de fato a maior de todas as coisas na boca do homem: a confissão de louvor possível só pela intervenção da misericórdia divina. Boca que na pequena infância recebe as consolações do primeiro bem sensível concedido ao homem, através do leite humano, que é igualmente um bem inteligível, como bens concedidos por Deus a Agostinho, exterior e interiormente, pois é ele mesmo quem determina as riquezas depositadas no íntimo das coisas, através das razões imutáveis de todas as criaturas no Verbo de Deus.

As inclinações próprias da alma infantil, rir, mamar e chorar, revelam muito mais que movimentos corporais comandados pela alma, pois fazem parte da proporção e ordem que a providência divina imprime nas criaturas, na desordem das inconstantes e ainda inumeráveis perturbações que assolam a vida do homem na sua peregrinação distante de Deus. Nessas três ações volitivas da alma, o choro aparece como uma predicação que prenuncia as trevas da dor que se abatem sobre a alma, na demência da miséria do homem que não sabe amar o homem

humanamente, e na estultice dos que sofrem excessivamente por causa das coisas humanas. A criança que se abre à luz não rindo, mas chorando, de certa maneira prenuncia, sem perceber, os males que a esperam, dos quais o maior é se projetar às coisas exteriores e inferiores, ao se distanciar do criador, compensado apenas pelo choro da alegria do grande encontro.

Ao examinar o que deve evitar ou apetecer pelos sentidos corporais, a alma depara com um bem que faz parte dos bens outorgados pelo sumo bem e do qual procedem todos os bens, inclusive aqueles mais ínfimos: as doçuras do leite humano, um dos agradáveis bens terrenos usufruídos pela alma no ato de mamar. Mesmo desprezível se comparado aos bens superiores e ao sumo bem que é Deus, pode ser classificado tanto em seu aspecto sensível quanto em seu aspecto inteligível. Em razão disso é que Agostinho se dirige a Deus em uma confissão de louvor, exultando em sua honra, por todos os bens que constituem sua existência desde a infância. Mamar, portanto, é alguma coisa muito além do simples ato de sugar. Pela abundância do alimento para o corpo, que não requer mais do que lhe é dado, e que também não lhe é dado mais do que o requerido, a descoberta de que a origem e fonte não está nem em sua mãe e nem nas nutrizes: não é delas, mas passa por elas, numa demonstração do mistério veiculado pela misericórdia divina através de um ato puramente providencial. O alimento que aparenta ser apenas exterior é também interior e próprio da alma, como doçuras provenientes das consolações de Deus que vêm ao seu encontro na pequena infância. O próprio Cristo é o alimento para o homem interior, como leite que nutre e pão que sacia.

O ato volitivo de rir é, para a alma, um bem pertencente a essa mesma ordem de caráter racional. O riso, além de fazer parte do conjunto de bens que agradam a alma humana, evocam a infância em seu aspecto da graciosidade de uma vida ornada de beleza corporal dada por Deus. O que importa, para Agostinho, não é que o homem seja o único animal que ri, mas que o riso seja visto como o primeiro progresso na direção da forma humana e seus

instintos de ser vivo. Entretanto, o riso também é sinal de soberba e distanciamento de Deus, pois a alma prefere amar o seu próprio bem do que Deus, bem de todos. Por isso, rir do próximo é rir de si mesmo, sem ter consciência disso por causa da cegueira causada pelo orgulho. O riso como forma de zombar ou desacreditar é pura pretensão da falsa atitude de eminência da soberba. O riso humano é uma coisa, o riso divino é outra coisa. Este faz parte da visão simultânea de um Deus que tudo vê, até mesmo o riso íntimo de incredulidade diante da promessa providencial; aquele, faz parte da visão fragmentada de quem nada entende e muito menos vê, porque não entende nem o que se refere a si mesmo e à sua própria alma.

O acesso à infância pela confissão, finalmente, assunto do último capítulo, abre o devido espaço para o que será a primeira confissão, não só pelo fato de sair da boca dos lactentes, mas do próprio Agostinho que agradece a Deus, mesmo que tivesse vivido apenas até à infância. Se, por um lado, a confissão pode ser tomada como impulso oriundo da soberba como mera ostentação, por outro lado é o único recurso que possibilita o retorno à casa do pai. No próprio ato da confissão está presente a convicção do grande abismo que separa o homem de Deus. A gradação descendente de que se serve, após o louvor inicial, revela não apenas um homem que é pequeno como parte da criação, mas que é também mortal, pecador e orgulhoso. Trata-se, portanto, daquele que nem sequer atinge um estatuto condizente com a dignidade do ser, por beirar cada vez mais o insignificante lugar do não-ser. Apenas a alma imortal dá um pouco mais de equilíbrio a essa tendência, pois continuará imortal mesmo vivendo de maneira miserável. Além do ridículo que a infância pode comportar como projeto do livro, a abjeta posição assumida ao se colocar no último degrau, que é o da soberba por apostatar de Deus. O recurso é dar um passo, mesmo vacilante, e se colocar no degrau também o mais baixo nesse processo de retorno, o primeiro, que é o do temor a Deus, como princípio da sabedoria. Sendo assim, a miséria humana dá lugar à misericórdia divina através da confissão de louvor e da confissão de pecado. A relutância com

o duplo cerco estipulado no *sed tamen* só é vencida quando, no mesmo instante em que as duas pequenas expressões aparecem, surge o recurso nada pequeno da misericórdia de Deus. Misericórdia que não apenas libera o homem para que louve, mas também dá acesso às três ambiências do texto, com a narrativa antecédida pelo prelúdio e precedida pelo poslúdio, como se fora a harmonia de uma peça musical.

Ao dar o passo para o poslúdio do livro, depara-se com a criança no deleite com a verdade nos seus primeiros pequenos pensamentos sobre pequenas coisas. É assim que, sem saber, a criança informa mais que os detentores do saber. Até mesmo o inusitado: é nas coisas pequenas que estão as grandes coisas. O homem, no entanto, não se detem diante de tais coisas, pois é insensível ao inteligível que nelas existe, impedido que está pela soberba. Da tripla visão da alma, tende sempre à terra aquele que já é apenas terra, pois não se deleita com a verdade, mas se compraz com a mentira. O oposto do que ocorre na infância com a primeira *cogitatio* sobre as pequenas coisas, que além do deleite com a verdade, detesta ser enganada. É próprio da alma o deleite com a verdade e a fuga da dor do erro e do engano de ser enganada. É o erro e a falsidade, próprios da soberba, que geram a vida miserável contrária à vida feliz gerada pela verdade.

O pensamento infantil pensa e sente Deus a seu modo e é daí que sai a primeira expressão da confissão de misericórdia, da alma que em sua dor cruciante clama ao Deus que é capaz de escutá-la e curá-la. Porém, mesmo diante do silêncio de Deus, o agente da prece é pequeno em estatura, mas não é pequena nem a devoção nem a motivação: recorre ao poder da misericórdia divina para que não seja açoitado na escola, onde o poder das *ferulae* chega a impedir até mesmo os movimentos corporais. Sendo assim, a primeira *cogitatio* é também a primeira prece, que se desdobra na primeira confissão do ser com mínimo de ser que se deleita com a verdade nos seus pequenos pensamentos sobre pequenas coisas. Por isso, não é pouca coisa que Agostinho se dirija a Deus em prece e confissão, e lhe peça que conceda aos

homens a possibilidade de observarem, nas coisas pequenas, as noções comuns às pequenas e às grandes coisas.

Agostinho dirigir-se a Deus em prece e confissão não é pequena coisa, apesar de revelar uma pequena coisa nesse tipo de ousadia do homem que tenta se aproximar de Deus, pois, para ele, o ser com máximo de ser é absolutamente inefável, mesmo que por outro lado o ser com mínimo de ser representado na pequena infância seja de certa maneira inefável. Quer dizer, o homem não pode falar de Deus, pois que diz o homem quando diz algo de Deus, se é inefável? Qualquer esforço humano nesse sentido é inútil, uma vez que a própria linguagem e a razão são insuficientes para atingir esse ponto inatingível, mas acessível à inteligência da fé.

E por que Agostinho é tão obstinado em falar, como fica claro pelo duplo uso do *sed tamen*? Porque existe uma viabilidade do projeto de acesso, pois ele passa a contar não com o insucesso de suas próprias tentativas frustradas, mas com o sucesso da confissão de misericórdia que possibilita falar pela fé, pois sabe que melhor que calar é falar, desde que não pelo viés da soberba loquaz, e que exultar ao não encontrar encontrando aquele que se conhece melhor desconhecendo, é preferível, a ficar apenas na tentativa de encontrar não encontrando. Por outro lado, se não pode falar do Deus inefável, igualmente não pode falar da pequena infância, até certo ponto inefável. Isso porque suas trevas são o grande obstáculo que o impedem de êxito. Apesar de contar com a ajuda de coisas ínfimas e sem importância, o que é próprio das coisas humanas nessas questões, como é o caso do testemunho dos pais, das nutrizes e até de humildes mulheres, além do saber sem saber das crianças por ele observadas, depende, mais uma vez, de recursos além dos seus ineficientes recursos. Ineficientes, pois insuficientes para obter êxito na tarefa. O que não é pouca coisa para os recursos humanos, finitos, diante do infinito que é Deus e de seu auxílio todo suficiente. Auxílio com o qual Agostinho contará sempre, em todo o percurso da história de sua vida interior, inclusive na pequena infância e na infância, pois se o homem é pura miséria, Deus é pura misericórdia.

Para Agostinho, se o pequeno é relevante é apenas por conta do grande. Grande que se faz pequeno justamente para dar relevância ao que parece não ter mínima importância em termos humanos. É que a inteligência do homem é incapaz, por si mesma, de entender o que é apenas aparentemente pequeno e o que é de fato grande. Ainda mais quando aquele que é grande em sumo grau confunde a inteligência humana ao se fazer ele mesmo pequeno. Por isso o valor de seguir os passos de Agostinho pela trajetória do caminho ainda mais estreito que conduz à humildade, da qual a estatura da criança é signo e o Cristo fundamento, e pensar que o Deus com máximo de ser chega ao extremo de se humilhar ao assumir a condição humana, nascer como criança e com a postura humilde de escravo, o que é contrário à soberba, anular o efeito da queda causada pela soberba.

Refletir filosoficamente sobre a inefabilidade e humildade da qual a infância é signo e o Cristo fundamento, é refletir justamente sobre o mistério inefável dessa relação de humildade que pode existir entre Deus e o homem, mediante a encarnação do Filho. E uma vez que para Agostinho filosofia coincide com teologia, pois não existe no seu tempo e nem no seu pensamento aquela diferença que existe hoje entre uma coisa e outra, o que prevalece é a verdadeira filosofia, que dá relevância às pequenas coisas, desde que estejam devidamente ancoradas na única, grande e suma coisa acima de todas as outras, que é Deus, fonte de misericórdia, *fons misericordiarum*, conforme *Confissões* VI i 1, e ao mesmo tempo inefável. Agostinho busca, mesmo compreendendo que o que procura é igualmente incompreensível e inacessível. Ingente é o esforço de procurar um tão grande bem, que procura para encontrar e encontra para procurar. Procura para encontrar com grande deleite e encontra para procurar com grande avidez, o Deus que de igual modo e ao mesmo tempo é doçura, glória, confiança. A filosofia se descortina, então, muito mais como busca contínua da verdadeira sabedoria que é Deus, do que como sua posse definitiva, o que seria pura presunção da soberba humana.

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes Primárias: OBRAS DE AGOSTINHO (Aurelius Augustinus)⁵⁹⁵

AGOSTINHO. *The Confessions of Augustine* (confessionum libri tredecim). Edited by John Gibb and William Montgomery. London: Cambridge University Press, 1927; New York/London: Garland Publishing, 1980. 479 p. ISBN 0-8240-9597-9.

_____. *Les Confessions*. Texte de l'Édition de M. Skutella. Trad. Tréhorel et G. Bouissou. Int., notes A. Solignac. Paris: Études Augustiniennes, 1992. 713 p. Livres I-VII. ISBN 2-85121-113-7.

_____. *Confissões*. 2 ed. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004. 779 p. ISBN 972-27-1326-4. Bilingue.

_____. *Le Confessioni*. 6 ed. Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino. Trad., note Carlo Carena. Int. A. Trapè. Roma: Città Nuova Editrice, 1993. 575 p. ISBN 88-311-9100-4. Bilingue.

_____. *Contra Fausto* (contra faustum manichaeum libri triginta tres). In: AGUSTÍN, San. *Obras completas de San Agustín*. Trad., int., notas, índices Pio de Luis. Madrid: BAC, 1943. Tomo XXXI. Escritos antimaniqueos – 2º. 834 p. ISBN 84-7914-082-8. Bilingue.

_____. *Contra los académicos* (de academicis libri tres). In: AGUSTÍN, San. *Obras de San Agustín*. Trad., int. notas Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1951. Tomo III. Obras filosóficas. 1048 p. p. 1-233. Bilingue.

_____. *Diálogo sobre a felicidade* (de beata uita liber unus). Trad., int. e notas de Mário A. Santiago de Carvalho. Lisboa: Edições 70, 1986. 111 p.

⁵⁹⁵ Após a relação das *Confissões*, as demais obras seguem a ordem pelos títulos latinos.

- _____. *Prima catechesi cristiana (de catechizandis rudibus liber unus)*. In: AGOSTINO, sant'. *Morale e ascetismo cristiano*. Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Cristianorum. Trad. Chiara Fabrizi, Paolo Siniscalco. Int., note Paolo Siniscalco. Roma: Città Nuova Editrice, 2001. 798 p. ISBN. 88-311-9467-4. p. 127-291. Bilingue.
- _____. *La Città di Dio (de ciuitate dei)*. Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum. Trad. Domenico Gentili. Int., note Domenico Gentili (XV-XVIII), A. Trapè (XI-XIV). Roma: Città Nuova Editrice, 1988. 768 p. II (XI-XVIII). ISBN 88-311-9127-6. Bilingue.
- _____. *La città di Dio (de ciuitate dei libri uiginti duo)*. Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum. Int., trad., note Domenico Gentili. Roma: Città Nuova Editrice, 1991. 718 p III (XIX-XXII). ISBN 88-311-9131-4. Bilingue.
- _____. *A cidade de Deus (de ciuitate dei)*. 2 ed. Trad., int. Oscar Paes Leme. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. 414 p. Parte I: I-X. ISBN 85.326.0053-0.
- _____. *A cidade de Deus (de ciuitate dei)*. 2 ed. Trad. Oscar Paes Leme. Int. Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Federação Agostiniana Brasileira, 1990. 589 p. Parte II: XI-XXII. ISBN 85.326.0100-6.
- _____. *La dottrina cristiana (de doctrina christiana libri quattuor)*. Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Trad. Vincenzo Tarulli. Int. Mario Naldini, Luigi Alici, Antonio Quacquarelli, Prospero Grech. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. 320 p. ISBN 88-311-9136-5. Bilingue.
- _____. *Enquiridión (de fide spe et caritate liber unus)*. In: AGUSTÍN, San. *Obras de San Agustín*. Trad. intr. y notas Andrés Centeno. Madrid: BAC, 1958. Tomo IV. Obras apologéticas. 899 p. p. 453-639. Bilingue.

- _____. Del Genesis a la letra (de genesi ad litteram). In: *Obras de San Agustín*. Trad. Lope Cilleruelo. Int. Balbino Martín Pérez. Madrid: BAC, 1957. Tomo XV. 1271 p. p. 569-1271. Bilingue.
- _____. Del Genesis a la letra incompleto (de genesi ad litteram imperfectus liber). In: *Obras de San Agustín*. Trad. Lope Cilleruelo. Int. Balbino Martín Pérez. Madrid: BAC, 1957. Tomo XV. 1271 p. p. 495-565. Bilingue.
- _____. Del Genesis contra los Maniqueos (de genesi contra manichaeos). In: *Obras de San Agustín*. Trad. Lope Cilleruelo. Int. Balbino Martín Pérez. Madrid: BAC, 1957. Tomo XV. 1271 p. p. 357-491. Bilingue.
- _____. *O livre-arbítrio* (de libero arbitrio). 3 ed. Trad., int., notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. 300 p. ISBN 85-349-0256-9.
- _____. *O mestre* (de magistro). Trad. António Soares Pinheiro. São Paulo: Landy, 2000. 111 p. ISBN 85-87731-01-7.
- _____. I costumi della chiesa cattolica e i costumi dei manichei (de moribus ecclesiae catholicae et de moribus manichaeorum libri duo). In: AGOSTINO, sant'. *Polemica con i Manichei*. Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Trad., note Luigi Alici, Antonio Pieretti. Int. François Decret. Roma: Città Nuova Editrice, 1997. 414 p. ISBN 88-311-9147-0. p. 1-99. Bilingue.
- _____. De musica (de musica libri sex). In: AGOSTINO. *Ordine, musica, bellezza*. Trad., int., pref., note Maria Bettetini. Milano: Rusconi, 1992. 325 p. p. 85-269. ISBN 88-18-22019-5. Bilingue.
- _____. De ordine. In: AGOSTINO. *Ordine, musica, bellezza*. Trad., int., pref., note Maria Bettetini. Milano: Rusconi, 1992. 325 p. p. III-82. ISBN 88-18-22019-5. Bilingue.

_____. *Diálogo sobre a ordem* (de ordine). Trad., int., notas Paula Oliveira e Silva. Rev. trad. Paulo Farmhouse Alberto. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000. 266 p. ISBN 972-27-1041-9. Bilingue.

_____. Il castigo e il perdono dei peccati e il battesimo dei bambini (de peccatorum meritis et remissione et de baptismo paruulorum ad marcellinum libri tres). In: AGOSTINO, sant'. *Natura e Grazia I*. Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Trad. Italo Volpi. Int., note Agostino Trapè. Roma: Città Nuova Editrice, 1981. 570 p. p. 15-239. Bilingue.

_____. De la cantidad del alma (de quantitate animi liber unus). In: AGUSTÍN, San. *Obras de San Agustín*. Versión, introducción y notas Eusebio Cuevas. Madrid: BAC, 1951. Tomo III. Obras filosóficas. 1048 p. p. 532-665. Bilingue.

_____. La Trinidad (de trinitate libri quindecim). In: AGUSTÍN, San. *Obras de San Agustín*. 4 ed. Trad. int. Augustino Belmonte. Madrid: BAC, 1985. Tomo V. Escritos apologéticos 2°. 819 p. Bilingue.

_____. Utilità del credere (de utilitate credendi ad honoratum liber unus). In: AGOSTINO. *La vera religione* (VI/1). Testo latino dell'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Trad., int. note Antonio Pieretti. Roma: Città Nuova Editrice, 1995. 358 p. ISBN 88-311-9144-6. p. 159-241. Bilingue.

_____. De la verdadera religión (de uera religione). In: AGUSTÍN, San. *Obras de San Agustín*. Trad., intr., notas Victorino Capanaga. Madrid: BAC, 1958. Tomo IV. Obras apologéticas. 899 p. p. 3-233. Bilingue.

_____. *A Verdadeira Religião* (de uera religione). 2 ed. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1987. 213 p. ISBN 85-05-00630-5.

_____. *Comentário aos Salmos* (enarrationes in psalmos). 2 ed. Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe do Cristo, Caxambu, MG; São Paulo: Paulus, 2005. 922 p. Salmos 1-50. ISBN 85-349-0750-1.

_____. *Comentário aos Salmos* (enarrationes in psalmos). Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe do Cristo, Caxambu; MG; São Paulo: Paulus, 1997. 1202 p. Salmos 51-100. ISBN 85-349-0751-X.

_____. *Comentário aos Salmos* (enarrationes in psalmos). Trad. Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe do Cristo, Caxambu, MG; São Paulo: Paulus, 1998. 1172 p. Salmos 101-150. ISBN 85-349-0752-8.

_____. *Esposizioni sui Salmi* (enarrationes in psalmos). Testo latino dall'Edizione Maurina. Ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum. 2 ed. Trad. Ricardo Minuti. Int. Angelo Corticelli. Roma: Città Nuova Editrice, 1982. 1337 p. I (1-50). Bilingue.

_____. *Esposizioni sui Salmi* (enarrationes in psalmos). Testo latino dall'Edizione Maurina. Ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum. 2 ed. Trad., rev., note Vincenzo Tarulli. Roma: Città Nuova Editrice, 1990. 1299 p. II (51-85). ISBN 88-311-9113-6. Bilingue.

_____. *Esposizioni sui Salmi* (enarrationes in psalmos). Testo latino dall'Edizione Maurina. Ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum. 2 ed.. Trad., rev., note Tommaso Mariucci (101-110), Vincenzo Tarulli (86-100, 111-120). Roma: Città Nuova Editrice, 1993. 830 p. III/1 (86-104). ISBN 88-311-9138-1. Bilingue.

_____. *Esposizioni sui Salmi* (enarrationes in psalmos). Testo latino dall'Edizione Maurina. Ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum. 2 ed. Trad., rev., note Tommaso Mariucci (101-110), Vincenzo Tarulli (111-120). Roma: Città Nuova Editrice, 1993. p. 821-1466. III/2 (105-120). ISBN 88-311-9139-X. Bilingue.

- _____. *Esposizioni sui Salmi* (enarrationes in psalmos). Testo latino dall'Edizione Maurina. Ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum. 2 ed. Trad., rev., note Vincenzo Tarulli. Roma: Città Nuova Editrice, 1993. 544 p. IV/1 (121-139). ISBN 88-311-9140-3. Bilingue.
- _____. *Esposizioni sui Salmi* (enarrationes in psalmos). Testo latino dall'Edizione Maurina. Ripresa sostanzialmente dal Corpus Christianorum. 2 ed. Trad., rev., note Vincenzo Tarulli. Roma: Città Nuova Editrice, 1993. p. 537-1151. IV/2 (140-150). ISBN 88-311-9141-1. Bilingue.
- _____. *Le Lettere* (epistolae). 2 ed. Testo latino dall'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Trad., note T. Alikmonti (1-30) e Luigi Carrozzi (31-70). Int. Michele Pellegrino. Roma: Città Nuova Editrice, 1992. 566 p. I/1 (1-70). ISBN 88-311-9134-9. Bilingue.
- _____. *Le Lettere* (epistolae). 2 ed. Testo latino dall'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Trad., note di Luigi Carrozzi. Roma: Città Nuova Editrice, 1974. 942 p. II (124-184/A). ISBN 88-311-9109-8. Bilingue.
- _____. *Le Lettere* (epistolae). Testo latino dall'Edizione Maurina confrontato con il Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Trad., note Luigi Carrozzi. Roma: Città Nuova Editrice, 1974. 1124 p. III (185-270). Bilingue.
- _____. *Comentário na primeira epístola de São João* (in epistulam iohannis ad parthos tractatus decem). Trad., int., notas Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas, 1989. ISBN 85-05-00947-9.
- _____. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (in iohannis euangelium tractatus). In: AGUSTÍN, San. *Obras de San Agustín*. Trad. Vicente Rabanal. Madrid: BAC, 1957. Tomo XIV (36-124). 769 p. Bilingue.

- _____. *Le Rittrattazioni* (retractationum libri duo). Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum. Trad., note Ubaldo Pizzani. Int. Goulven Madec. Roma: Città Nuova Editrice, 1994. 276 p. ISBN 88-311-9143-8. Bilingue.
- _____. *Discorsi* (sermones). Testo latino dell'Edizione Maurina e delle Edizioni Postmaurine. Trad., note P. Bellini (1-14; 22-24), F. Cruciani (15-21), V. Tarulli (25-50). Indici Franco Monteverde. Int. Michele Pellegrino. Roma: Città Nuova Editrice, 1979. 1063 p. I (1-50). Sul Vecchio Testamento. Bilingue.
- _____. *Discorsi* (sermones). Testo latino dell'Edizione Maurina e delle Edizioni Postmaurine. Trad., note Luigi Carrozzi. Roma: Città Nuova Editrice, 1982. 667 p. II/1 (51-85). Sul Nuovo Testamento. Bilingue
- _____. *Discorsi* (sermones). Testo latino dell'Edizione Maurina e delle Edizioni Postmaurine. Trad., note Luigi Carrozzi. Int. Michele Pellegrino. Roma: Città Nuova Editrice, 1983. 635 p. II/2 (86-116). Sul Nuovo Testamento. ISBN 88-311-9118-7. Bilingue.
- _____. *Discorsi* (sermones). Testo latino dell'Edizione Maurina e delle Edizioni Postmaurine. Trad. Marcella Recchia. Int. Michele Pellegrino. Roma: Città Nuova Editrice, 1990. 469 p. III/1 (117-150). Sul Nuovo Testamento. ISBN 88-311-9126-8. Bilingue.
- _____. *Discorsi* (sermones). Testo latino dell'Edizione Maurina e delle Edizioni Postmaurine. Trad., note P. Bellini (184-211; 261-272/B); F. Cruciani (212-229/N); V. Tarulli (229/0-260/E). Int. Michele Pellegrino. Roma: Città Nuova Editrice, 1984. 540 p. IV/1 (184-229/V). Su i Tempi Liturgici. ISBN 88-311-9119-5. Bilingue.
- _____. *Sermons* (sermones): on the Liturgical Seasons. Trad., notes Edmund Hill. New York: New City Press, 1993. 376 p. III/6 (184-229Z). ISBN 1-56548-050-3. Bilingue.

_____. *Discorsi* (sermones). Testo latino dell'Edizione Maurina e delle Edizioni Postmaurine. Trad., note P. Bellini (261-272/B); V. Tarulli (229/0-260/E). Int. Michele Pellegrino. Roma: Città Nuova Editrice, 1984. p. 547-1168. IV/2 (230-272/B). Su i Tempi Liturgici. ISBN 88-311-9120-9. Bilingue.

_____. *Discorsi* (sermones). Testo latino dell'Edizione Maurina e delle Edizioni Postmaurine. Trad., note Marcella Recchia. Int. Antonio Quacquarelli. Roma: Città Nuova Editrice, 1986. 1100 p. V (273-340/A). Su i santi. ISBN 88-311-9124-1. Bilingue.

_____. *Solilóquios* (soliloquiorum libri duo). Trad., intr. e notas de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Edições Paulinas, 1993. 163 p. ISBN 85-05-01315-8.

2. Fontes Clássicas: AUTORES CLÁSSICOS

CÍCERO, Marco Túlio (M. Tulli Ciceronis). *Do sumo bem e do sumo mal* (de finibus bonorum et malorum). Trad. Carlos Ancêde Nougé. São Paulo: Martins Fontes, 2005. 203 p. ISBN 85-336-2163-9.

_____. *rhetorica ad herennium* (ad c. herennium de ratione dicendi). Trad. Harry Caplan. London: William Heinemann Ltda, 1954. 433 p.

_____. Two books on rhetoric, commonly called on invention (rhetorici libri duo qui uocantur de inuentione). In: CICERO. *De inventione; De optimo genere oratorum; Topica*. Trad. H. M. Hubbell. London: William Heinemann, 1976. II. 465 p.

_____. *Saber envelhecer/A amizade* (de senectute/de amicitia) Trad. Paulo Neves. Porto Alegre : L&PM, 2007. 150 p. ISBN 978-85-254-0717-07.

_____. *Le Tusculane* (tusculanae disputationes). Trad. Adolfo Di Virginio. Milano: Arnoldo Mondadori Editore, 1962. 497 p. ISBN 88-04-40899-5. Bilingue.

PLATÃO. Teeteto o de la ciencia. In: PLATON. *Obras completas*. 2 edición. Trad., int. J. A. Miguez. Madrid: Aguilar, 1988. 1715 p. ISBN 84-03-01002-8. p. 885-941.

PLOTINO. Enneadi (ENNEAΔΕΣ). In: PORFÍRIO. *La vita de Plotino e l'ordine dei suoi scritti* (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ). 4 ed. Trad., int., note Giuseppe Fagin. Milano: Rusconi, 1996. 1602 p. ISBN 88-18-22020-9. Bilingue.

PORFÍRIO. *La vita de Plotino e l'ordine dei suoi scritti* (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ). 4 ed. Trad., int., note Giuseppe Fagin. Milano: Rusconi, 1996. 1602 p. ISBN 88-18-22020-9. Bilingue.

3. Fontes Secundárias: OBRAS DE APOIO

ALTANER, Berthold; STUIBER, Alfred. *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja (Patrologie – Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter)*. 2 ed. Trad. Monjas Beneditinas de São Paulo. São Paulo: Paulinas, 1988. 540 p. ISBN 85-05-00737-9.

ANÔNIMO. *Carta a Diogneto* (ep ad diognetum). Trad. do original grego pelas monjas beneditinas da Abadia de Santa Maria, São Paulo. Petrópolis: Vozes, 1976. 37 p.

ANTONI, André. La quête de Dieu à travers l'interiorité. *Itinéraires augustinienes* 3 (1990) 5-12.

ARENDT, Hanna. *Le concept d'amour chez Augustin: essai d'interprétation philosophique*. Avant-propos de Guy Petitdemange. Traduit de l'allemand par Anne-Sophie Astrup. Paris: Éditions Tierce, 1991. 183 p.

AUERBACH, Erich. Sacrae scripturae sermo humilis. In: _____. *Ensaaios de Literatura Ocidental: Filologia e crítica*. Organização Davi Arrigucci Júnior e Samuel Titan Júnior. Trad. Samuel Titan Júnior, José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2007. 380 p. ISBN 978-85-7326-384-8. p. 15-28.

_____. Sermo humilis. In: _____. *Ensaaios de Literatura Ocidental: Filologia e crítica*. Organização Davi Arrigucci Júnior e Samuel Titan Júnior. Trad. Samuel Titan Júnior, José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2007. 380 p. ISBN 978-85-7326-384-8. p. 29-76.

_____. Gloria passionis. In: _____. *Ensaaios de Literatura Ocidental: Filologia e crítica*. Organização Davi Arrigucci Júnior e Samuel Titan Júnior. Trad. Samuel Titan Júnior, José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Editora 34, 2007. 380 p. (Apêndice). ISBN 978-85-7326-384-8. p. 77-95.

- AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. *Iluminação trinitária em santo Agostinho*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2007. 236 p. Tese de doutoramento inédita.
- BAGUETTE, Ch. Une période stoïcienne dans l'évolution de la pensée de saint Augustin. *Revue d'Études Augustiniennes* 16 (1970) 47-77.
- BARDY, Gustave. L'enfance d'Augustin. *Études Augustiniennes* (1948a) 21-35.
- _____. *Saint Augustin: l'homme et l'œuvre*. 7 ed. Paris: Desclée Brouwer, Etudes Augustiniennes, 1948b. 557 p.
- BECKLEY, Frederic. Why pears? The role of little sins in Augustine's Confessions. *Augustiniana* XLIII (1993) 53-75.
- BEIERWALTES, Werner. *Agostino e il Neoplatonismo cristiano*. Prefazione e introduzione di Giovanni Reale. Trad. Guiseppe Girgenti, Alessandro Trotta. Milano: Vita e Pensiero, 1995. 258 p. ISBN 88-343-0569-8.
- _____. *Regio beatitudinis: Augustine's concept of happiness*. Villanova University: Augustine Institute, 1981. 77 p.
- BERLINGER, Rudolph. Le temps et l'homme chez saint Augustin. In : *L'année théologique augustinienne* 13 (1953) 262-279.
- BERMON, Emmanuel. *Le cogito dans la pensée de Saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 2001. ISBN 2-7116-1528-6. 432 p.
- BETTETINI, Maria. La bellezza: raccolta sistematica di passi da varie opere. In: AGOSTINO. *Ordine, musica, bellezza*. Int., trad., pref., note, indici Maria Bettetini. Milano: Rusconi, 1992. 325 p. p. 272-325. ISBN 88-18-22019-5.

- _____. *La misura delle cose*. Prefazione di Giulio Giorello. Milano : Rusconi, 1994. 268 p. ISBN 88-18-16060-5.
- BOCHET, Isabelle. *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Paris: Études Augustiniennes, 1982. 471 p. ISBN 2-85-121-049-1.
- BOROS, Ladislav. Les catégories de la temporalité chez saint Augustin. *Archives de Philosophie* 21 (1958) 323-385.
- BOULDING, Maria. Notes. In: AUGUSTINE. *The Confessions*. Introduction, translation and notes Maria Boulding. New York: New City Press, 1997. 416 p. ISBN 1-56548-084-8.
- BOURKE, Vernon J. *Wisdom from St. Augustine*. Houston, Texas: Center for Thomistic Studies, 1984. 224 p. ISBN 0-268-01934-7.
- _____. *Augustine's love of wisdom: an introspective philosophy*. Lafayette, Indiana: Purdue University Press, 1992. 234 p. ISBN 1-55753-025. 4.
- BOUTON-TOUBOULIC, Anne-Isabelle. L'approche philosophique de l'oeuvre d'Augustin au miroir de la Revue des Études Augustiniennes. *Revue d'Etudes Augustiniennes et Patristiques* 50 (2004) 325-347.
- BOYER, Charles. Agostino Aurelio. In: *Enciclopedia Cattolica*. Città del Vaticano: Casa Editrice G. C. Sansoni, Firenze-Roma, 1948. vol. I. col. 519-567.
- _____. La concupiscence est-elle impossible dans un état d'innocence? *Augustinus Magister* (1954) 737-744.
- _____. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*. Paris: Beauchesne, 1941. 310 p.
- BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho* (Augustins "Confessiones"). Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2008. 318 p. ISBN 978-85-15-03595-3.

- BROWN, Peter. *Augustine of Hippo: a biography*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1969. 463 p. ISBN 0-520-01411-1.
- BURNYEAT, M. F. Wittgenstein and Augustine de magistro. *The Aristotelian Society*, Supplementary Volume 61 (1987) 1-24.
- CALDWELL, Ellen C. The loquaces muti and the Verbum infans: Paradox and Language in the Confessions of St. Augustine. In: SCHNAUBELT, Joseph C., VAN FLETEREN, Frederick. *Collectanea Augustiniana*. New York: Peter Lang, 1990. 517 p. p. 101-111. ISBN 0-8204-1184-1.
- CAMBRONNE, Patrice. Notas. In: AUGUSTIN. Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques. *Oeuvres*, I. Trad., apres. e notas Patrice Cambronne. Paris: Gallimard, 1998. 1520 p. p. 781-1124, 1364-1448. ISBN 2-07-011412-0.
- _____. Varron. In: AUGUSTIN. *Les Confessions*, précédées de Dialogues philosophiques. *Oeuvres*, I. Trad., apres. e notas Patrice Cambronne. Paris: Gallimard, 1998. 1520 p. p. 1498-1501. ISBN 2-07-011412-0.
- CAMERON, Michael. Sign. In: *Augustine through the Ages*. An Encyclopedia. London: William B. E. Publishing Company, 1999. p.793-798. ISBN 0-8028-3843-X.
- CAPODICASA, M. Introduzione e note. In: AGOSTINO, sant'. *Le Confessioni de sant'Agostino*. 3 ed. Int., trad., note Mario Capodicasa. Roma: Edizioni Paoline, 1953. 599 p.
- CAPRIOLI, Adriano. Battesimo di Agostino: immagine di Chiesa e figura de cristiano. *Augustiniana* III (1988) 63-75.
- CARENA, Carlo. Introduzione e note. In: AGOSTINO, sant'. *Confessioni*. A cura di Carlo Carena. Roma: Città Nuova Editrice, 1979. 436 p. ISBN 88-04-38852-8.

- _____. Note. In: AGOSTINO, sant'. *Le Confessioni*. 6 ed. Testo latino dell'ed. M. Skutella riv. Michele Pellegrino. Trad. note Carlo Carena. Int. Agostino Trapè. Roma: Città Nuova Editrice, 1993. 575 p. vol. I. Nuova Biblioteca Agostiniana. ISBN 88-311-9100-4-8.
- CARROZZI, Luigi. Note. In: AGOSTINO, sant. *Discorsi* (sermone). Testo latino dell'Edizioni Maurina e delle Edizioni Postmaurine. Trad., note Luigi Carrozzi. Roma: Città Nuova Editrice, 1982. 667 p. II/1 (51-85) - Sul Nuovo Testamento.
- CATAPANO, Giovanni. *L'idea di filosofia in Agostino*. Padova: Il Poligrafo, 2000. 348 p. ISBN 88-7115-126-7.
- CAYRÉ, Fulbert. *La contemplation augustinienne: principes de la spiritualité de saint Augustin*. Essai d'analyse et de synthèse. Paris: André Blot, 1927. 337 p.
- _____. *Les sources de l'amour divin: la divine présence d'après saint Augustin*. Préface Jacques Maritain. Paris: Desclée de Brower, 1933. 271 p. Bibliothèque Augustinienne.
- CERIOTTI, Giancarlo. *Inquietum cor* [Confessioni I, I, 1]. In: PIZZOLATO, L. F. *Le Confessioni de Agostino d'Ippona*. Commento di Luigi Franco Pizzolato (I), Giancarlo Ceriotti (Excursus: inquietum cor [Confessioni I, i, 1], Franco di Capitani (II). Premessa e presentazione di Giovanni Scanavino. Palermo: Edizioni "Augustinus", 1984. 121 p. p. 79-88. Libri I-II.
- CHADWICK, Henry. Introduction and notes. In: AUGUSTINE, Saint. *Confessions*. Trad., int., notes Henry Chadwick. New York: Oxford University Press, 1991. 311 p. ISBN 0-19-283372-3.
- CHAIX-RUY, Jules. La cité de Dieu et la structure du temps chez saint Augustin. In: *Avvgstinvs Magister*. Paris : Études Augustiniennes, 1954. Congrès International Augustinien. Communications, 21-24 septembre, p. 923-931.

_____. *Saint Augustin: temps et histoire*. Paris: Études Augustiniennes, 1956. 126 p.

CHEVALIER, Jacques. *Histoire de la pensée: de Saint Augustin à Saint Thomas d'Aquin*.

Préface de Serge-Thomas Bonino. Paris: Éditions Universitaires, 1992. 354 p. vol. 3.
ISBN 2-7113-0499-X.

CIPRIANI, Nello. Il modello antropologico ne libro I delle Confessioni. *Studia Ephemeridis Augustinianum* (SEA) 85 (2003) 421-433. ISBN 88-7961-008-2.

CLARK, Gillian. Introduction. In: AUGUSTINE, Saint. *Confessions*. Int. Gillian Clark.
Cambridge: University Press, 1993. 110 p. ISBN 0-521-40104-6.

COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris: De Boccard, 1950. 299 p.

_____. *Connais-toi, toi-même: de Socrate a Saint Bernard*. Paris: Etudes Augustiniennes, 1974. 291 p. ISBN 2-85121-000-0.

COUTINHO, Jorge. Fazendo memória, hoje, da “memória de Deus” segundo Agostinho. In:
As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois – presença e atualidade. Lisboa:
Universidade Católica Editora, 2001. 788 p. p. 647-656. ISBN 972-54-0032-1.

DE MONTICELLI, R. Commento. In: AGOSTINO. *Confessioni*. 6 ed. Saggio sull'opera,
traduzione e commento di Roberta De Monticelli. Int. Stefano Pittaluga. Roma: Garzanti,
1995. 449 p. ISBN 88-11-58439-6.

DI MURO, Vincenzo. Un luogo controverso nella tradizione manoscritta e nell'interpretazione
dell'esperienza spirituale di Agostino (Conf. I, 5, 5). *Studia Ephemeridis Augustinianum*
(SEA) 85 (2003) 395-413. ISBN 88-7961-008-2.

DIDIER, J.-C. Saint Augustin et le baptême des enfants. *Revue des Études Augustiniennes* II
(1956) 109-129.

- DOUCET, Dominique. L'Ars Memoriae dans les Confessions. *Révue des Études Augustiniennes* XXXIII (1987) 49-69.
- DU ROY, Olivier. *L'Intelligence de la foi en La Trinité selon saint Augustin* – Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391. Paris: Études Augustiniennes, 1966. 543 p.
- DUTTON, Marsha. "When I was a Child": Spiritual Infancy and God's Maternity in Augustine's Confessiones. In: SCHNAUBELT, Joseph C.; VAN FLETEREN, Frederick. *Collectanea Augustiniana*. New York: Peter Lang, 1990. 517 p. p. 113-140. ISBN 0-8204-1184-1.
- ERNOUT, A; MEILLET, A. *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire des mots*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1932.
- FABRO, Cornelio. Providenza. In: *Enciclopedia Cattolica*. Città del Vaticano: Casa Editrice G. C. Sansoni, Firenze-Romae, 1953. vol. X. col. 219-224.
- FERRARI, Leo Charles. Truth and Augustine's conversion scene. In: SCHNAUBELT, Joseph C.; VAN FLETEREN, Frederick. *Collectanea Augustiniana*. New York: Peter Lang, 1990. 517 p. p. 9-19. ISBN 0-8204-1184-1.
- FERRIER, Francis. *Saint Augustin: que sais-je?* 2 ed. Paris: PUF, 1992. 125 p. ISBN 2-13-044287-0.
- FINAERT, Joseph. *L'évolution littéraire de saint Augustin*. Paris: Les Belles Lettres, 1939. 189 p.
- FITZGERALD, Allan D. *Augustine through the Ages: an encyclopedia*. General editor Allan D. Fitzgerald; associate editors, John Cavadini et al. Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999. ISBN 0-8028-3843-X.

FLASCH, Kurt. *Agostino d'Ippona*: Introduzione all'opera filosofica (Augustin. Einführung in sein Denken). Trad. Claudio Tugnoli. Bologna: Mulino, 1983. 422 p. ISBN 88-15-08862-8.

FLOREZ, Ramiro. *Las dos dimensiones del hombre agustiniano*. Prologo Michele Federico Sciacca. Madrid: Veritas, 1958. 223 p.

FONTAINE, Jacques. Introduzione. In: AGOSTINO, sant'. *Confessioni*. 2 ed. Trad. Gioacchino Chiarini. Int. Jacques Fontaine. Commento Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 1997. 259 p. vol. I (Libri I-III). ISBN 88-04-33059-7.

GAFFIOT, Felix. *Dictionnaire Illustré Latin-Français*. Paris: Hachette, 1934.

_____. *Le Grand Gaffiot*: Dictionnaire Latin/Français. Paris: Hachette, 2003. 1766 p. ISBN 201-1667-658.

GALLAGHER, Kenneth T. Wittgenstein, Augustine and Language. *The New Scholasticism* 56 (1982) 462-70.

GANZAROLLI DE OLIVEIRA, João Vicente. San Agustín: Lenguaje y Alegoría. *Augustinianum* V (1965) 263-275.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. Providence – La providence selon la théologie. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris-VI : Librairie Letouzey et Ané, 1936, colonas 985-1023.

GIBB, John; MONTGOMERY, William. Notes. In: AUGUSTINE. *The Confessions of Augustine*. Edited by John Gibb and William Montgomery. London: Cambridge University Press, 1927; New York/London: Garland Publishing, 1980. 479 p. ISBN 0-8240-9597-9.

GILSON, Étienne. *Introduction à l'étude de saint Augustin*. Paris: J. Vrin, 1987. 367 p. ISBN 2-7116-2027-1.

_____. *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (Introduction à l'étude de Saint Augustin). Trad. L. E. M. Lynch. London: Victor Gollancz Ltda., 1961. 398 p.

_____. Saint Augustin: Philosophie et Incarnation. In: AUGUSTIN, saint. *Lettre XVIII*. Traduite et présentée par Marie-Anne Vanier. Genève: Ad Solem, 1999. 142 p. ISBN 2-940090-35-1. p. 11-39.

_____. *A filosofia na Idade Média* (La Philosophie au Moyen Âge). Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2001. ISBN 85-336-0443-2.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho* (Introduction à l'étude de saint Augustin). Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006. 542 p. ISBN 978-85-86590-75-7.

GLOCK, Hans-Johann. *Dicionário Wittgenstein* (A Wittgenstein Dictionary). Trad. Helena Martins. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. 398 p. ISBN 85-7110-440-9.

GUITTON, Jean. *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. 4 ed. Paris: J. Vrin, 1971. 429 p.

HARMLESS, William. *Augustine and the Catechuminate*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1995. 406 p. ISBN 0-8146-6132-7.

HILL, Edmund. Notes. In: AUGUSTINE. *Sermons: on the New Testament*. Trad., notes Edmund Hill. New York: New City Press, 1991. 520 p. III (51-94). ISBN 0-911782-85-0.

_____. Notes. In: AUGUSTINE. *Sermons: on the Liturgical Seasons*. Trad., notes Edmund Hill. New York: New City Press, 1993. 376 p. III/6 (184-229Z). ISBN 1-56548-050-3.

- JANET, Paul. Introduction. In: AUGUSTINE, saint. *Les Confessions*. Trad., int. Paul Janet. Paris: Bibliothèque-Charpentier, 1919. 434 p.
- KENT, Bonnie. Augustine's Ethics. In: STUMP, Eleonore, KRETZMANN, Norman (Edited by). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: University Press, 2006. 307 p. ISBN 0-521-65985-X. p. 205-233.
- KHODOSS, Florence. L'Enfant est le père de l'Homme. In: RANSON, Patric. *Saint Augustin: L'Âge d'Homme*. Dossier conçu et dirigé par Patric Ranson. Paris: Szikra, 1988. 491 p. p. 348-355.
- KRÓLIKOWSKI, Janusz. La salvezza dell'uomo come manifestazione della gloria di Dio nelle Confessioni. *Studia Ephemeridis Augustinianum* (SEA) 85 (2003) 499-512. ISBN 88-7961-008-2.
- KUNTZ, Paul G. The I-Thou Relation and Aretaic Divine Command Ethics: Augustine's Study of Virtues and Vices in the Confessions. *Augustinian Studies* 16 (1985) 107-126.
- LA BONNARDIÈRE, Anne-Marie. Les sentences des sages dans la pastorale de saint Augustin. *Colloque de Chantilly* (1974) 175-198.
- _____. L'initiation biblique d'Augustin. In: _____. *Saint Augustin et la Bible*. Paris: Beauchesne, 1986. 462 p. ISBN 2-7010-1190-X. p.27-47.
- LANCEL, Serge. *Saint Augustin*. Paris: Fayard, 1999. 792 p. ISBN 2-213-60282-4.
- LE BLOND, Jean-Marie. *Les conversions de saint Augustin*. Paris: Aubier, 1950. 321 p.
- LEMONNYER, A. Providence – La providence dans la sainte écriture. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris-VI: Librairie Letouzey et Ané, 1936. col. 935-941.
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *A Inquietude no livro I de Confissões*. São Paulo: s/ed., s/d., mimeo. 10 p.

- LETTIERI, Gaetano. *L'Altro Agostino: Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*. Roma: Morcelliana, 2001. 756 p. ISBN 88-372-1866-4.
- LUMAN, Richard. *Jorneys and Gardens: Narrative Patterns in the Confessiones of St. Augustine*. In: SCHNAUBELT, Joseph C.; VAN FLETEREN, Frederick. *Collectanea Augustiniana*. New York: Peter Lang, 1990. 517 p. p. 141-157. ISBN 0-8204-1184-1.
- MACDONALD, Scott. *The Divine Nature*. In: STUMP, Eleonore (Edited by). *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge: University Press, 2006. 307 p. ISBN 0-521-65985-X. p. 71-90.
- MADEC, Goulven. *Une lecture de Confessions VII ix 13-xxi 27: Notes critiques à propos d'une thèse de R. J. O'Connell*. *Études Augustiniennes* 16 (1970) 79-137.
- _____. *Rhétorique et doctrine chez Augustin*. *Colloque de Chantilly* (1974) 281-282.
- _____. *Le Dieu d'Augustin*. Paris: Cerf, 1998. 214 p. ISBN 2-204-06135-2.
- _____. *Le Dieu de l'enfance*. In: _____. *Le Dieu d'Augustin*. Paris: Cerf, 1998. 214 p. ISBN 2-204-06135-2. p. 53-55.
- _____. *Chez Augustin*. Préface de Jean-Claude Fredouille. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1998. 96 p. ISBN 2-85121-174-9.
- _____. *Augustin et son fils: Le Christ Maître intérieur*. In: MADEC, Goulven. *Lectures augustiniennes*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2001. 388 p. ISBN 2-85121-192-7. p. 43-57.
- _____. *"In te supra me": Le sujet dans les Confessions de saint Augustin*. *Études* (1986) 45-63.

MAMMI, Lorenzo. *Santo Agostinho, o tempo e a música*. São Paulo: USP, 1998. vol. I: p. 1-217; vol. II: p. 218-432. Tese de doutoramento inédita.

_____. Stillae temporis: interpretação de uma passagem das Confissões XI, 2. In: PALACIOS, Pelayo Moreno (org.). *Tempo e razão: 1600 anos das Confissões de Agostinho*. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 73 p. p. 55-61. ISBN 85-15-02472-1.

MANDOUZE, André. *Saint Augustin: l'aventure de la raison e de la grâce*. Paris: Études Augustiniennes, 1968. 797 p.

_____. L'extase d'Ostie. *Augustinus Magister* I (1954) 67-84.

MARA, Maria Grazia. Augustin: un homme de la relation humaine et du dialogue dans les Confessions. *Augustinus Afer* (2003-b) 193-198. ISBN 2-8271-0943-3.

_____. Le Confessiones: un'autobiografia sui generis, patrimonio della letteratura universale. In: *As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois, presença e atualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2001. 788 p. p. 753-765. ISBN 972-54-0032-1.

MARIANI, Ugo. Agostinismo. In: *Enciclopedia Cattolica*. Città del Vaticano: Casa Editrice G. C. Sansoni, Firenze-Romae, 1948, volume I, columnas 503-512.

MARION, Jean-Luc. *Au lieu de soi: L'approche de Saint Augustin*. Paris: PUF, 2008. 441 p. ISBN 978-2-13-054407-4.

MARROU, Henri-Irénée. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris: E. de Boccard, 1938. 620 p.

_____. *Saint Augustin et l'augustinisme*. Avec la collaboration de A.-M. La Bonnardière. Paris : Seuil, 1955. 620 p. ISBN 2-02-000257-4.

MARTIN, Jules. *Saint Augustin*. 2 ed. Paris: Alcan, 1923. 403 p.

- MATOS, Marly de Bari. *O estudo da pueritia nos séculos I e II a.C.* São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2005. 257 p. Tese de doutoramento inédita.
- MATTER, E. Ann. Conversion(s) in the Confessiones. In: SCHNAUBELT, Joseph C.; VAL FLETEREN, Frederick. *Collectanea Augustiniana*. New York: Peter Lang, 1990. 517 p. p. 21-28. ISBN 0-8204-1184-1.
- MITALAITÉ, Kristina. *Philosophie et théologie de l'image dans les Libri Carolini*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2007. 542 p. ISBN 978-2-85121-218-4.
- MOHRMANN, Christine. Saint Augustin écrivain. *Revue des Études Augustiniennes* L (2004) 43-66.
- _____. The Confessions as a literary work of art. *Études sur le latin des Chrétiens* 65 (1961) 371-381.
- _____. Considerazioni sulle "Confessioni" di sant'Agostino. *Études sur le latin des Chrétiens* 87 (1961a) 277-323.
- MORA, José Ferrater. Ordem. In: *Dicionário de Filosofia* (Diccionario de Filosofia). Trad. Maria Stela Gonçalves; Adail U. Sobral et all. São Paulo: Edições Loyola, 2001. ISBN 85-15-02006-8. Tomo III.
- MOREAU, Madeleine. *Le dossier Marcellinus*: dans la Correspondance de saint Augustin. Paris: Études Augustiniennes, 1973. 181 p.
- NEUSH, Marcel. Structure de la conversion dans la Confessions de saint Augustin (1973) *REAug*, 19, 367-369.
- _____. *Initiation à saint Augustin, maître spirituel*. Paris: Cerf, 1996. 281 p. ISBN 2-204-05422-4.

_____. *Saint Augustin: l'amour sans mesure*. Paris: Parole et Silence, 2001. 178 p. ISBN 2-84573-055-1.

NICOLOSI, Mauro. Le "Confessioni" di S. Agostino – Due griglie di composizione e di lettura. In: VERHEIJEN, Luc. *La Regola di S. Agostino: Verso un ideale di bellezza e di libertà*. A cura di Maria Grazia Mara. Palermo: Edizioni Augustinus, 1993. 346 p. ISBN 88-246-0807-8. p. 83-100.

NORONHA GALVÃO, Henrique de. O cor inquietum como chave hermenêutica das Confissões. In: *As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois, presença e atualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2001. 788 p. p. 39-55. ISBN 972-54-0032-1.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial, 2007, 378 p. ISBN 978-85-86590-66-5.

_____. Vontade e contravontade. In: NOVAES, Adauto (org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 59-76. ISBN 85-359-0260-0.

O'CONNELL, Robert J. The Plotinian Fall of the Soul in St. Augustine. *Traditio* 19 (1963) 1-35.

_____. The Riddle of Augustine's "Confessions": a Plotinian Key. *International Philosophical Quarterly* 4 (1964) 327-372.

_____. Augustine's Rejection of the Fall of the Soul. *Augustinian Studies* 4 (1973) 1-32.

_____. The Fall of the Soul in the Confessions. *Congresso Internazionale in S. Agostino nel XVI Centenario della Conversione*. Roma: settembre 1986, 45-58.

_____. *St. Augustine's Confessions: The Odissey of Soul*. Third Printing. New York: Fordham University Press, 2000. 200 p. ISBN 0-8232-1265-3.

- O'DALY, Gerard. *Augustine's Philosophy of Mind*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1987. 241 p. ISBN 0-520-060-69.
- O'DONNELL, James J. *Augustine Confessions: Commentary on Books 1-7*. New York: Oxford University Press, 2000. 484 p. II. ISBN 0-19-827025-9.
- O'MEARA, John. *La jeunesse de saint Augustin: Introduction aux Confessions de saint Augustin*. Traduit de l'anglais par Jeanne Henri Marrou. Paris: Editions Universitaires Frigbourg Suisse; Editions du Cerf Paris, 1988. 279 p. ISBN 2-8271-0795-3.
- OROZ RETA, José. El conocimiento de Dios y del alma en torno a los Soliloquios de San Agustín. *Augustiniana* II (1987) 151-178.
- _____. *San Agustín: Cultura clásica y cristianismo*. Prólogo Alain Michel. Salamanca: Kadmos, 1988. 359 p. ISBN 84-7299-216-0.
- PACIONI, Virgilio. Order. In: *Augustine through the Ages: an encyclopedia*. Trans. Matthew O'Connell. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999. p. 598-599.
- PAGLIACCI, Donatella. *Volere e amare: Agostino e la conversione del desiderio*. Roma: Città Nuova Editrice, Studi agostiniani, 2003. 242 p. ISBN 88-311-3412-4.
- PANACCIO, Claude. *Le Discours Intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*. Paris: Seuil, 1999. 345 p. ISBN 2-02-03585-2.
- PAPINI, Giovanni. *A vida de Santo Agostinho*. Trad. Godofredo Rangel. 4 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960. 271 p.
- PAREDI, Angelo; SORDI, Marta. Agostino e i Milanesi. *Augustiniana* III (1988) 57-62.
- PATRUCCO, M. Forlin. Peregrinus. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs* (Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane). Trad. Cristina Andrade. Org. Angelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes, 2002. 1483 p. ISBN 85.326.1294-6. p. 1138.

PÉPIN, Jean. Santo Agostinho e a patrística ocidental. A filosofia da ordem. In: CHÂTELET, François. *História da Filosofia: De Platão a São Tomás de Aquino* (La Philosophie – De Platon à saint Thomas). 2 ed. Trad. Afonso Casais Ribeiro, Linda Xavier, Manuel L. Agostinho. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1995. 4 V. Vol. 1. p. 213-234. ISBN 972-20-1259-2.

PITTALUGA, S. Introduzione. In: AGOSTINO. *Confessioni*. 6 ed. Saggio sull'opera, traduzione e commento di Roberta De Monticelli. Int. Stefano Pittaluga. Roma: Garzanti, 1995. 449 p. ISBN 88-11-58439-6.

PIZANI, Ubaldo. Note. In: AGOSTINO, sant'. *Le Ritrattazioni* (retractationes). Testo latino dell'edizione Maurina confrontato con il Corpus Christianorum. Trad., note Ubaldo Pizzani. Int. Gouven Madec. Roma: Città Nuova Editrice, 1993. 281 p. Nuova Biblioteca Agostiniana. ISBN 88-04-33059-7.

PIZZOLATO, Luigi Franco. “*Le Confessioni*” di Agostino d'Ippona. Commento di Luigi Franco Pizzolato (I), Giancarlo Ceriotti (Excursus: inquietum cor [Confessioni I, i, 1]), Franco De Capitani (II). Premessa e presentazione di Giovanni Scanavino. Palermo: Edizioni “Augustinus”, 1984. 121 p. p. 9-78. Libri I-II.

_____. L'Itinetário spirituale di Agostino a Milano. *Augustiniana* III (1988) 23-41.

_____. Commento. In: SANT'AGOSTINO. *Confessioni*. 2 ed. Trad. Gioacchino Chiarini. Int. Jacques Fontaine. Commento a cura di Marta Cristiani, Luigi Franco Pizzolato, Paolo Siniscalco. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 1997. 259 p. Volume I (Libri I-III). ISBN 88-04-33059-7.

_____. Prologo alle Confessioni. *Studia Ephemeridis Augustinianum* (SEA) 85 (2003) 9-30. ISBN 88-7961-008-2.

- PORTALIE, E. Augustin (saint). In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris: Letouzey et Ané, Éditeurs, 1903, colonas 2268-2472.
- POSSÍDIO. Vida de San Agustín, escrita por San Posídio (Vita Sancti Augustini scripta a Possidio). *Obras de San Agustín*. 3 ed. Trad., notas Victorino Capánaga. Madrid: BAC, 1957. Tomo II. 812 p.
- PUECH, Henry-Charles; DORESS, J.; RUDOLPH, K. *Gnosticismo e maniqueismo* (Histoire des Religions). Trad. Maria Novella Pierini. Roma: Editori Laterza. 1988, 313 p. ISBN 88-420-3225-5.
- _____. El maniqueismo. In: *Historia de las religiones* (Histoire des religions): las religiones en el mundo Mediterráneo y en el Oriente próximo. Trad. Lorea Barutti; Alerto Cardin. México/Madrid: Siglo Veintiuno Editores, 1979. p. 194-331.
- RACHET, Guy. Présentation et notes. In: AUGUSTIN, saint. *Les Confessions*. Trad., notes Guy Rachet. Paris: Sand, 1997. 533 p. ISBN 2-7107-0587-7.
- RANSON, Patric. *Saint Augustin: L'Âge d'Homme*. Dossier conçu et dirigé par Patric Ranson. Paris: Szibra, 1988. 491 p.
- RASCOL, A. Providence: La providence selon saint Augustin. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris-VI: Librairie Letouzey et Ané, 1936, colonas 961-984.
- RIES, Julien. La création, l'homme et l'histoire du salut dans le De Genesi contra Manichaeos de Saint Augustin. *Lectio Augustini VIII* (1992) 65-97. ISBN 88-246-0108-1.
- RIST, John. *Augustine: ancient thought baptized*. Cambridge: University Press, 1994. 334 p. ISBN 0-521-46084-0.
- ROCHE, W. J. Measure, number, and weight in Saint Augustine. *The New Scholasticism* XV (1941) 350-376.

- RUSSEL, Bertrand. *A history of western philosophy*. New York: Simon & Schuster, 1972. 895 p. ISBN 0-671-20158-1.
- RYAN, John K. Introduction and Notes. In: AUGUSTINE, saint. *The Confessions of saint Augustine*. Trad., notes John K. Ryan. New York: Image Books Doubleday, 1960. 429 p. ISBN 0-385-02955-1.
- SAGE, Athanase. Péché originel. Naissance d'un dogme. *Revue des Études Augustiniennes* XIII (1967) 211-248.
- _____. Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430. *Revue des Études Augustiniennes* XV (1969) 75-112.
- SAINTE BIBLE, LA. Traduite d'après les textes originaux hébreu et grec par Louis Segond. Korea: Alliance Biblique Universelle, 1997.
- SALDARINI, Giovanni. La conversione di S. Agostino come cammino verso la bellezza. *Augustiniana* I (1987) 55-63.
- SAN MARTÍN, Luis. Las Confesiones: entre neoplatonismo y cristianismo. In: *As Confissões de Santo Agostinho: 1600 anos depois, presença e atualidade*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2001. 788 p. p. 657-670. ISBN 972-54-0032-1.
- SCANAVINO, Giovanni. Presentazione. In: AGOSTINO. "De Genesi contra Manichaeos", "De Genesi ad litteram liber imperfectus" di Agostino d'Ippona. *Lectio Augustini* VIII (1992) 11-12. ISBN 88-246-0108-1.
- SCERRI, Hector. The problem of evil and the unbaptised Augustine: his childhood and the Manichean connection. *Studia Ephemeridis Augustinianum* (SEA) 85 (2003) 245-255. ISBN 88-7961-008-2.

- SCIACCA, Michele Federico. *San Agustín*. Trad. R. P. Ulpiano Álvarez Díez. Barcelona: Luis Miracle, Editor, 1955. Tomo I. 489 p.
- SELIER, Philippe. *Pascal et saint Augustin*. Paris: Albin Michel, 1995. 645 p. ISBN 2-22607623-9-0.
- SIMONIN, H.-D. Providence: La providence selon les pères grecs. In: *Dictionnaire de Théologie Catholique*. Paris-VI: Librairie Letouzey et Ané, 1936, colunas 941-960.
- SINISCALCO, P. Conversão. In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs* (Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane). Trad. Cristina Andrade. Org. Angelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes, 2002. 1483 p. ISBN 85.326.1294-6. p. 338-339.
- _____. Commento. In: SANT'AGOSTINO. *Confessioni*. 2 ed. Trad. Gioacchino Chiarini. Int. Jacques Fontaine. Commento a cura di Marta Cristiani, Luigi F. Pizzolato, Paolo Siniscalco. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 1997. 259 p. vol I : Libri I-III. ISBN 88-04-33059-7.
- SOLIGNAC, Aimé. Introduction et notes. In: AUGUSTIN, saint. *Les Confessions*: livres I-VII. Texte de l'Édition de M. Skutella. Introduction notes par A. Solignac. Traduction de E. Tréhorel et G. Bouissou. Bélgica: Études Augustiniennes. 1992, 713 p. ISBN 2-85121-113-7.
- _____. Milano al tempo di Agostino. *Augustiniana* III (1988) 13-22.
- _____. Introduction et notes. In: AUGUSTIN, saint. *Les Confessions*. Texte de l'Édition de M. Skutella. Trad. E. Tréhorel ; G. Bouissou. Int., notes A. Solignac. Bélgica: Études Augustiniennes, 1992. 713 p. Livres I-VII. ISBN 2-85121-113-7.
- SPIEGELBERG, Herbert. Augustine in Wittgenstein: A Case Study in Philosophical Stimulation. *Journal of the History of Philosophy* XVII (1979) 319-327.

- STARK, Judith Chelius. The Dynamics of the Will in Augustine's Conversion. *In*: SCHNAUBELT, Joseph C.; VAN FLETEREN, Frederick. *Collectanea Augustiniana*. New York: Peter Lang, 1990. 517 p. p. 45-64. ISBN 0-8204-1184-1.
- STARNES, Colin. *Augustine's Conversion: a guide to the argument of Confessions*. Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1990. 303 p. I-IX. ISBN 0-88920-991-X.
- STOCK, Brian. *Augustine the Reader: Meditation, Self-Knowledge, and the Ethics of Interpretation*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1996. 463 p. ISBN 0-674-05276-5.
- STUDER, Basil. La fede battesimale nelle Confessioni di Sant'Agostino. *Studia Ephemeridis Augustinianum* (SEA) 85 (2003) 435-455. ISBN 88-7961-008-2.
- STUMP, Eleonore; KRETZMANN, Norman. *The Cambridge Companion to Augustine*. Edited by Eleonore Stump, Norman Kretzmann. Cambridge: University Press, 2006. 307 p. ISBN 0-521-65985-X.
- TAVARD, Georges. *Les jardins de saint Augustin: Lecture des Confessions*. Québec: Bellarmin, 1988. 134 p. ISBN 2-89007-665-2.
- TESCARI, Onorato. Introduzione. *In*: AGOSTINO, S. *Le Confessioni*. 4 ed. Trad. Onorato Tescari. Torino: Società Editrice Internazionale, 1939. 625 p.
- THEIL, N. *Grand Dictionnaire de la langue latine*. Paris: Firmin-Didot, 1883.
- THONNARD, F.-J. Caractères platoniciens de l'ontologie augustinienne. *Augustinus Magister* (1954) 317-327.
- TOOM, Tarmo. *Thought Clothed With Sound: Augustine's Christological Hermeneutics in De doctrina Christiana*. New York: Peter Lang, 2002, 277 p. Contributions of Baptist Scholars. International Theological Studies. Vol. 4. ISBN 3-906769-07-0.

TORCHIA, N. Joseph. St. Augustine's Triadic Interpretation of Iniquity in the Confessiones.

In: SCHNAUBELT, Joseph C.; VAN FLETEREN, Frederick. Collectanea Augustiniana.

New York: Peter Lang, 1990. 517 p. p. 159-173. ISBN 0-8204-1184-1.

TRABUCCO, Joseph. Préface et notes. *In: AUGUSTIN, saint. Les Confessions.* Trad., notes

Joseph Trabucco. Paris: Garnier Frères, 1964. 381 p. ISBN 2-08-070021-9.

TRAPÈ, Agostino. *Saint Augustin: l'homme, le pasteur, le mystique* (San Agostino –

L'uomo, il pastore, il mistico). Traduit de l'italien par Victor Arminjon. Paris: Fayard,

1988. 334 p. ISBN 2.213.02123.6.

_____. Introduzione. *In: SANT'AGOSTINO. Le Confessioni.* 6 ed. Testo latino

dell'edizione di M. Skutella riveduto da Michele Pellegrino. Trad., note di Carlo Carena.

Int. Agostino Trapè. Roma: Città Nuova Editrice, 1993. 575 p. ISBN 88-311-9100-4.

TRISOGLIO, Francesco. Le Confessioni di S. Agostino e i Poemata de se ipso di S. Gregorio

di Nazianzo. *Studia Ephemeridis Augustinianum* (SEA) 85 (2003) 111-131. ISBN 88-

7961-008-2.

UCCIANI, Louis. *Saint Augustin ou le livre du moi.* Paris: Éditions Kimé, 1998. 215 p. ISBN

2-84174-122-2.

VALDA, Giovanni. Condizioni per la ricerca della verità nelle Confessioni de sant'Agostino.

In: VALLE, Luciano; PULINA, Paolo (org.). Sant'Agostino e l'Occidente: Sant'Agostino

e la fondazione della cultura e dei valori dell'Occidente. Pavia: Ibis, 1999. 171 p. ISBN

88-7164-086-1.

VAN FLETEREN, Frederick. St. Augustine's Theory of Conversion. *In: SCHNAUBELT,*

Joseph C.; VAN FLETEREN, Frederick. Collectanea Augustiniana. New York: Peter

Lang, 1990. 517 p. p. 65-80. ISBN 0-8204-1184-1.

- VAN RIEL, Gerd. Augustine's Will, an Aristotelian Notion? On the Antecedents of Augustine's Doctrine of the Will. *Augustinian Studies* 38.1 (2007) 255-279.
- VANDENBERGHE, B. *Saint Augustin et le sens du péché*. Paris: Librairie Dominicaine, 1954. 61 p.
- VANNIER, Marie-Anne. "Creatio", "conversio", "formatio" chez S. Augustin. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1997. 252 p. ISBN 2-8271-0544-6.
- VAUGHT, Carl G. *The Journey toward God in Augustine's Confessions*. New York: State University Press of New York, 2003. 193 p. (Books I-VI). ISBN 0-7914-5791-5.
- _____. *Encounters with God in Augustine's Confessions*. New York: State University Press of New York, 2004. 175 p. (Books VII-IX). ISBN 0-7914-6107-6.
- _____. *Access to God in Augustine's Confessions*. New York: State University Press of New York, 2005. 280 p. (Books X-XIII). ISBN 0-7914-6409-1.
- VELÁSQUEZ, Oscar. Intimité et découverte de Dieu dans les Confessions de Saint Augustin. *Augustinus Afer* (2003) 231-236. ISBN 2-8271-0943-3.
- VINCENT, Monique. *Saint Augustin maître de prière: d'après les Enarrationes in Psalmos*. Préface de Marcel Neusch. Paris: Beauchesne, 1990. 456 p. ISBN 2-7010-1213-9.
- VOGT, H. J. Peregrinação (Peregrinatio). In: *Dicionário patrístico e de antiguidades cristãs* (Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane). Trad. Cristina Andrade. Org. Angelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes, 2002. 1483 p. ISBN 85.326.1294-6. p. 1137-1138.
- VOIKU, Daniel J. *A Primer on the Language Theory of St. Augustine. The Literal Level*. New York: The Edwin Mellen Press, 1997. 125 p. ISBN 0-7734-2230-7.

VOLTA, Giovanni. Condizioni per la ricerca della verità nelle Confessioni di sant'Agostino.

In: VALLE, Luciano; PULINA, Paolo. *Sant'Agostino e l'Occidente: Sant'Agostino e la fondazione della cultura e dei valori dell'Occidente*. A cura di Luciano Valle e Paolo Pulina. Como, Pavia: Ibis, 1999. 171 p. ISBN 88-7164-086-1. p. 51-73.

WILPERT, Josef. The oldest portrait of St. Augustine. *In:* SCHNAUBELT, Joseph C.; VAN FLETEREN, Frederick. *Collectanea Augustiniana*. New York: Peter Lang, 1990. 517 p. p. 3-6. ISBN 0-8204-1184-1.

WITTGENSTEIN, Ludwig Josef Johann. *Investigações Filosóficas* (Philosophische Untersuchungen). 2 ed. Trad. José Carlos Bruni. Consultoria Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Abril Cultural, 1979. 222 p.