

Cristiane Negreiros Abbud

Memória e esquecimento no livro

X das Confissões de Agostinho

Dissertação de Mestrado a ser apresentada no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo sob a orientação do Prof. Dr. Moacyr Ayres Novaes Filho.

2001

PALAVRAS-CHAVE: memória, esquecimento, homem, Deus, itinerário, invocação, felicidade.

RESUMO:

Para Agostinho, o homem foi criado de tal modo que sua felicidade consiste em reencontrar seu criador, Deus. Nesse sentido, o retorno corresponde a um itinerário humano por graus que, a medida que são ultrapassados, tornam-se interiores e mais elevados. No livro X das *Confissões*, a relação entre Deus e o homem se dá e é pensada em termos de memória e esquecimento: memória e esquecimento humanos de si e de Deus, bem como memória e esquecimento divinos quanto ao homem.

KEY WORDS: memory, forgetfulness, man, God, itinerary, invocation, happiness.

ABSTRACT:

According to Augustine, man was created a way that his happiness consists on meeting again with his creator, God. In this sense, the return corresponds to a human itinerary by grades, which, as they are surpassed, became inner and higher. In the book X of the *Confessions*, the relationship between God and man happens and is treated in terms of memory and forgetfulness: human memory and forgetfulness of himself and of God as though as divine memory and forgetfulness towards man.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não teria sido concluído sem a atenção, o carinho e a amizade de muitos.

Gostaria de agradecer aos companheiros de jornada e queridos amigos, muitas vezes adversários intelectuais, José Antonio Martins, Marta Vitória Alencar, Marisa Lopes, Alex Calheiros e Ângelo Z. Ramos.

Ao constante apoio de meus pais Elisabete Negreiros Bimbatti e William Jamil Abbud, bem como ao Euclides Bimbatti e à Vera Abbud.

Extrema gratidão por Sônia Augusto, Patrícia Romano e Ana Carolina. Por Sw. Chidvilasananda, Sw. Muktananda e B. Nityananda.

Recebi incentivo especial do amigo Pelaio Moreno, que tornou disponível a todos uma riquíssima biblioteca especializada em Agostinho. A prontidão e boa vontade do Nelson e da Teresinha da Biblioteca dos Agostinianos tornaram minha leitura muito mais agradável.

Este trabalho foi inspirado, em grande parte, na minha admiração pela qualidade do trabalho intelectual e pela integridade ética do Prof. Franklin Leopoldo e Silva e da Eliete Eça Negreiros.

Agradeço também ao CNPQ pela bolsa de mestrado e à FAPESP pela bolsa de iniciação científica.

Sempre contei com grande apoio do pessoal da secretaria de filosofia da FFLCH: à especial atenção da Maria Helena, à Marie, ao Ruben, à Roseli, à Verônica e à Luciana.

Os colegas do CEPAME e os integrantes do GELM me acompanharam desde a graduação.

As discussões com Lorenzo Mammi, Franklin Leopoldo e Silva e José Carlos Estevão colaboraram sensivelmente com esclarecimentos e sugestões.

Meu orientador, Prof. Moacyr Ayres Novaes, sempre mostrou-se rigoroso leitor dos meus muitos textos. Fui muito beneficiada com sua pesquisa sobre Agostinho, contando com seu conhecimento profundo tanto da obra do autor como da bibliografia secundária. Durante as reuniões, sempre produtivas e desafiadoras, abordamos desde o texto latino à obra como um todo.

Agradeço profundamente ao meu companheiro, Issam (Namastê!).

"Grande é esta força da memória, realmente grande, meu Deus. É um santuário amplo e infinito. Quem lhe tocou o fundo? E esta força é a do meu espírito (*animus*) e pertence à minha natureza, nem eu mesmo apreendo totalmente o que sou. Logo, o espírito (*animus*) é apertado (*angustus*) demais para conter-se a si mesmo? Onde está o que ele não pode conter de si? Estaria fora de si mesmo e não em si mesmo? Logo, como não o contém? Essa questão causa em mim grande admiração (espanto), o estupor me arrebatava." (*conf.* 10.8.15)^{1/2}.

"Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora!" (*conf.* 10.27.38)³

¹ "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 adprehendit me."

² Tradução minha feita mediante o cotejo das traduções de Maria Luiza Jardim Amarante (pp. 259-260) e de E. Tréhorel e G. Bouissou (p. 166).

³ "et ecce intus eras et ego foris (...). mecum eras, et tecum non eram."

ÍNDICE

Abreviaturas	p. 7
Introdução	p. 14
Primeiro Capítulo: Inquietude e Invocação	p. 19
Segundo Capítulo: Memória do Mundo	p. 58
Terceiro Capítulo: Memória de si	p. 109
Quarto Capítulo: Memória e Esquecimento de Deus	p. 135
Conclusão: Como Deus está no homem?	p. 164
Bibliografia	p. 171

Abreviações utilizadas

As abreviaturas de citações bíblicas seguem a *Bíblia de Jerusalém* (cf. bibliografia), salvo quando as citações agostinianas das Escrituras correspondem à outra referência. Neste caso, indicaremos a fonte em nota de rodapé.

Antigo TestamentoPentateuco:

<i>Gênesis</i>	Gn
<i>Êxodo</i>	Ex
<i>Levítico</i>	Lv
<i>Números</i>	Nm
<i>Deuteronômio</i>	Dt

Livros Históricos:

<i>Josué</i>	Js
<i>Juizes</i>	Jz
<i>Rute</i>	Rt
<i>Primeiro Samuel</i>	1Sm
<i>Segundo Samuel</i>	2Sm
<i>Primeiro Reis</i>	1Rs
<i>Segundo Reis</i>	2Rs
<i>Primeiro Crônicas</i>	1Cr
<i>Segundo Crônicas</i>	2Cr
<i>Esdras</i>	Esd

<i>Neemias</i>	Ne
<i>Tobias</i>	Tb
<i>Judite</i>	Jt
<i>Ester</i>	Est
<i>Primeiro Macabeus</i>	1Mc
<i>Segundo Macabeus</i>	2Mc

Livros Poéticos e Sapienciais:

<i>Jó</i>	Jó
<i>Salmos</i>	Sl
<i>Provérbios</i>	Pr
<i>Eclesiastes (Coélet)</i>	Ecl
<i>Cântico</i>	Ct
<i>Sabedoria</i>	Sb
<i>Eclesiástico (Sirácida)</i>	Eclo

Livros Proféticos:

<i>Isaías</i>	Is
<i>Jeremias</i>	Jr
<i>Lamentações</i>	Lm
<i>Baruc</i>	Br
<i>Ezequiel</i>	Ez
<i>Daniel</i>	Dn
<i>Oséias</i>	Os
<i>Joel</i>	Jl
<i>Amós</i>	Am
<i>Abdias</i>	Ab
<i>Jonas</i>	Jn
<i>Miquéias</i>	Mq

<i>Naum</i>	Na
<i>Habacuc</i>	Hab
<i>Sofonias</i>	Sf
<i>Ageu</i>	Ag
<i>Zacarias</i>	Zc
<i>Malaquias</i>	Ml

Novo Testamento:

Evangelhos Sinóticos:

Evangelho segundo são Mateus Mt

Evangelho segundo são Marcos Mc

Evangelho segundo são Lucas Lc

Evangelho segundo são João Jo

Ato dos Apóstolos At

Epístolas de são Paulo:

Romanos Rm

Primeira aos Coríntios 1Cor

Segunda aos Coríntios 2Cor

Gálatas Gl

Efésios Ef

Filipenses Fl

Colossenses Cl

Primeira aos Tessalonicenses 1Ts

Segunda aos Tessalonicenses 2Ts

<i>Primeira a Timóteo</i>	1Tm
<i>Segunda a Timóteo</i>	2Tm
<i>Tito</i>	Tt
<i>Filemon</i>	Fm
<i>Hebreus</i>	Hb

Epístolas Católicaas:

<i>Epístola de são Tiago</i>	Tg
<i>Primeira Epístola de são Pedro</i>	1Pd
<i>Segunda Epístola de são Pedro</i>	2Pd
<i>Primeira Epístola de são João</i>	1Jo
<i>Segunda Epístola de são João</i>	2Jo
<i>Terceira Epístola de são João</i>	3Jo
<i>Epístola de são Judas</i>	Jd
<i>Apocalipse</i>	Ap

As abreviaturas de obras de Agostinho seguem as adotadas por Cornelius Mayer no *Augustinus-Lexikon*. Quando citarmos as *Confissões*, optamos por uma tradução em português no corpo do texto e citar o texto latino em nota de rodapé. Neste caso, de uma modo geral, utilizaremos a tradução de Maria Luiza Jardim Amarante⁴, o que será indicado após a citação latina com a abreviatura "trad. de M.L.J.A.", também em nota de rodapé. Apenas quando for necessário para nossa leitura, ofereceremos outra tradução a ser indicada desta maneira: "tradução nossa".

<i>De Academicis libri tres</i>	<i>Acad.</i>
<i>Contra Adimantum Manichei discipulum liber unus</i>	<i>c. Adim.</i>
<i>Adnotationes in Iob liber unus</i>	<i>adn. Iob</i>

⁴ Cf. bibliografia.

<i>De anima et eius origine libri quattuor</i>	<i>an. et or.</i>
<i>De animae Quantitate liber unus</i>	<i>an. quant.</i>
<i>De beata uita liber unus</i>	<i>beata u.</i>
<i>De bono coniugali liber unus</i>	<i>b. coniug.</i>
<i>De ciuitate dei libri uiginti duo</i>	<i>ciu.</i>
<i>Confessionum libri tredecim</i>	<i>conf.</i>
<i>De dialectica</i>	<i>dial.</i>
<i>De diuersis quaestionibus octoginta Tribus liber unus</i>	<i>diu. qu.</i>
<i>De doctrina christiana libri quattuor</i>	<i>doctr. chr.</i>
<i>Contra Donatistas liber unus</i>	<i>c. Don.</i>
<i>De duabus animabus liber unus</i>	<i>duab. na.</i>
<i>Enarrationes in Psalmos</i>	<i>en. Ps.</i>
<i>Epistulae</i>	<i>ep.</i>
<i>Contra epistulam Manichaei quam uocant Fundamenti liber unus</i>	<i>c. ep. Man.</i>
<i>Contra Faustum Manicheum libri triginta tres</i>	<i>c. Faust.</i>
<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i>	<i>Gn. litt.</i>
<i>De Genesi ad litteram liber unus imperfectus</i>	<i>Gn. litt. inp.</i>
<i>De Genesi aduersus Manicheos libri duo</i>	<i>Gn. adu. Man.</i>
<i>De immortalitate animae liber unus</i>	<i>imm. an.</i>
<i>In Iohanis euangelium tractatus</i>	<i>Io. eu. tr.</i>
<i>De libero arbitrio libri tres</i>	<i>lib. arb.</i>
<i>De magistro liber unus</i>	<i>mag.</i>
<i>De moribus ecclesiae catholicae et de Moribus Manicheorum libri duo</i>	<i>mor.</i>
<i>De musica libri sex</i>	<i>mus.</i>
<i>De natura boni liber unus</i>	<i>nat. b.</i>
<i>De natura et gratia liber unus</i>	<i>nat. et gr.</i>
<i>De ordine libri duo</i>	<i>ord.</i>

<i>De origine animae</i>	<i>orig. an.</i>
<i>Retractationum libri duo</i>	<i>retr.</i>
<i>Sermones [185]</i>	<i>s.</i>
<i>Ad Simplicianum libri duo</i>	<i>Simpl.</i>
<i>Soliloquiorum libri duo</i>	<i>sol.</i>
<i>De trinitate libri quindecim</i>	<i>trin.</i>
<i>De uera religione liber unus</i>	<i>uera rel.</i>
<i>De utilitate credendi liber unus</i>	<i>util. cred.</i>

"Grande é esta força da memória, realmente grande, meu Deus. É um santuário amplo e infinito. Quem lhe tocou o fundo? E esta força é a do meu espírito (*animus*) e pertence à minha natureza, nem eu mesmo apreendo totalmente o que sou. Logo, o espírito (*animus*) é apertado (*angustus*) demais para conter-se a si mesmo? Onde está o que ele não pode conter de si? Estaria fora de si mesmo e não em si mesmo? Logo, como não o contém? Essa questão causa em mim grande admiração (espanto), o estupor me arrebatava." (*conf.* 10.8.15)^{5/6}.

"Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora!" (*conf.* 10.27.38)⁷

⁵ "magna ista uis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrabile 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 adprehendit me."

⁶ Tradução minha feita mediante o cotejo das traduções de Maria Luiza Jardim Amarante (pp. 259-260) e de E. Tréhorel e G. Bouissou (p. 166).

⁷ "et ecce intus eras et ego foris (...). mecum eras, et tecum non eram."

INTRODUÇÃO

Segundo Agostinho, o homem foi criado por Deus e para Deus. Foi colocado em um certo plano de movimento com uma inquietude de coração somente apaziguada com o repouso no criador. O reencontro entre homem e Deus equivale ao louvor, ou ao conhecimento. Portanto, assim como dizemos que o homem foi criado **para** Deus, podemos afirmar que foi criado **para** louvar e **para** conhecer Deus.

O louvor, meta da vida humana, resultará um processo inaugurado por Deus: Deus desperta, no coração humano, a fé e o amor por Deus. A partir de então, o homem é movido por esse amor e sua vida torna-se a busca da compreensão de o que é isso que ele ama.

A busca é precisamente o que define a invocação. "*Inuocare*" (invocar em latim) pode ser decomposto em *in* e *uocare*. *In* significa dentro e *uocare* chamar. Portanto "invocar" Deus equivaleria a chamar Deus para dentro.

Mas essa aceção implica absurdos, pois Deus não pode ser chamado para dentro como se aí não estivesse, pois ele preenche todas as criaturas e está todo inteiro nelas. Em primeiro lugar, o homem não poderá chamar o criador como algo que está fora, pois Deus preenche todas as criaturas.

Poderíamos supor uma parte de Deus estaria dentro do homem e outras fora? Que Deus estaria dividido por toda a criação e, então, o elefante conteria mais partes de Deus que uma criança? Seria um absurdo, pois ele preenche com todo seu ser cada uma das criaturas, não sendo divisível, o criador está todo inteiro no homem e não em parte.

Como vemos, os critérios aplicados à exterioridade, como lugar e extensão, não convêm a Deus. Ele não é exterior ao homem.

Portanto, invocar não é chamar para dentro algo exterior, mas chamar dentro que não é externo e está totalmente presente no interior de cada coisa.

Ou seja, a busca humana por Deus é marcada por um vetor interiorizante. Cumpre chamar Deus no interior, mas como invocar o que ainda não conhecemos? Corremos o risco do engano, de invocarmos outra coisa no lugar de Deus! Logo é necessário conhecermos o que invocamos. No entanto, igualmente contraditório seria invocar algo que conhecemos totalmente, pois então não buscaríamos conhecer.

A resposta de Agostinho desenvolve-se no decorrer do livro X das *Confissões*.

Para invocar Deus é necessário desconhecermos o que buscamos conhecer, e **ao mesmo tempo** conhecê-lo **para** (1) buscá-lo e (2) não procurar outra coisa. Espantosamente, para Agostinho, isso não é contraditório.

Para entendermos o desfeixe dessa questão investiguemos a peculiaridade da acepção agostiniana de conhecimento de Deus. O homem deseja conhecer Deus tal como é conhecido por ele. Ou seja, há um modelo de conhecimento a ser seguido: "que <eu> te conheça, ó meu conhecedor, **tal como sou conhecido por ti**" (*conf.* 1.1.1)⁸. Ou seja, o homem quer ter a experiência da presença total de Deus tal como ele tem a experiência da presença humana. E para isso sua alma será modificada pelo próprio Deus para que a presença divina seja percebida pelo homem. Há, portanto, uma mudança do homem e não de Deus. Esse paradigma de conhecimento comporta outra peculiaridade: o criador jamais será conhecido como algo

⁸ "cognoscam te, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum." (tradução nossa) Cf. 1Cor 13,12.

externo, visto que se apresenta ao homem a partir da interioridade. Logo, este conhecimento buscado se dirige a algo interior (1) que remodela a alma humana em uma operação de dentro para fora (2) e que, então, se faz ser conhecido por ela.

Contudo, se Deus preenche tudo com todo o seu ser, como explicar a ausência divina sentida pelo homem?

O homem, ao escolher cometer o pecado original, distanciou-se de Deus, que o habita, e, por isso, distanciou-se também de si mesmo. O peso de tal opção maculou a alma humana de maneira que ela se esqueceu da presença interna do criador. Vivendo Alienada de si, ela se debruçada sobre o mundo procurando aquietar seu coração. Contudo, como vimos, o coração tem seu único repouso em Deus e, porque procura satisfazer-se com outras coisas, o homem está preso ao peso de seu pecado.

Confessando e reconhecendo sua miséria, o homem percebe que o único socorro de que ele dispõe para resgatar-se de seu sofrimento é o amor que sente por Deus, o *amor Dei*.

Notemos que em latim essa expressão *amor Dei* comporta dupla interpretação, significando o amor que o homem tem por Deus e, também, o amor de Deus pelo homem.

O amor resulta do toque da palavra divina no coração humano. Ele resulta do **percutir do verbo divino no coração** e orienta a consciência do homem certamente para Deus. Portanto, o amor Dei é o que socorre a miséria humana de sua dispersão. Deus torna-se uma referência certa homem, que, quando distante de Deus, está sujeito a insuportáveis estímulos interiores. Se Deus seguramente será reconhecido e deve ser buscado no interior, cabe ao homem expor tudo o que dispõe internamente para reconhecer seu criador. Inicia-se um exame de tudo que há na alma.

Nesse ponto a memória é de suma importância. Ela é tanto o lugar imenso onde está guardado tudo o que há na alma (sentido passivo de memória), como também a atividade chamar à presença da consciência todos os conteúdos presentes na interioridade (sentido ativo). Chamar dentro é precisamente o que define a invocação, portanto, a memória é um exercício de invocação direcionado a chamar Deus dentro, invocar Deus, Ter a memória de Deus presente à consciência do homem.

Ao apresentar os conteúdos da memória, as imagens provenientes da exterioridade, as ciências liberais e mesmo as idéias, Agostinho percorre no simultaneamente um processo de interiorização (ao desvincular-se gradativamente da exterioridade) e de ascensão em direção a Deus. Concluindo que no regime da interioridade o homem pode ter presente a si coisas desvinculadas da temporalidade (quanto à ocorrência e à transitoriedade exteriores) e da extensão corporal (tamanho e composição). A memória também comporta os movimentos anímicos como a alegria, o medo e mesmo o esquecimento.

Mas como apresentar à consciência, que busca invocar Deus, o esquecimento se, caso ele estivesse presente na memória aniquilaria todos os demais conteúdos?

O que é o esquecimento?

É possível nomeá-lo porque nos lembramos de termos esquecido, mas há coisas esquecidas que não conseguimos lembrar. O esquecimento, definido como carência de memória, evidencia que na alma há coisas que ela não consegue rememorar. Assim, o homem não poderá dispor inteiramente o que é sua interioridade! Conclui-se: O homem se desconhece.

Inspeccionar "o que amo quando amo o meu Deus?" torna o homem ciente de que ele se esquece. Ou seja, o conhecimento consiste em o homem saber que se desconhece. Isto é, ao tornar-se mais presente a si, o espírito conclui que resta algo dele distante de si. Ora, como, então o homem poderia investigar Deus no interior, se a interioridade humana é parcialmente desconhecida?

A ausência de Deus sentida pelo homem, agora, indica que o homem esquecera-se de Deus, e não é capaz de atualizá-lo em sua consciência. O esquecimento de Deus, contudo, não implica sua ausência. Deus é amado assim como o homem ama a felicidade e a verdade: embora não as possua, busca de modo que as reconhecerá quando se apresentarem. Embora o homem não possua Deus, a Verdade, a Felicidade, sua vida é orientada por esses princípios que servem de

critério para o aquietamento de seu coração. Ora, o critério é interior ao que é avaliado. Se o homem investiga e busca, o critério é interior a ele, ou seja, está mais dentro do homem do que ele mesmo. Logo, o Deus/Verdade/Felicidade é interior ao que há de mais interno ao homem. Se o homem está desconhece esse polo de interioridade, está afastado de si, quando Deus é mais presente ao homem que ele mesmo.

Esquecer-se de Deus, é afastar-se da Verdade e da Felicidade. Apenas o socorro divino remodela essa relação. Por amor, Deus torna-se homem, aproximando-se deles para que eles pudessem reconhecê-lo. Do mesmo modo, o amor de Deus, amor Dei, reside no coração do homem e impulsiona o homem a amar Deus. Deus, por amor, faz o homem amar a Deus.

Concluimos que, no livro X, a discussão sobre a memória equivale ao refinamento da problemática da invocação e revela a tumultuada relação envolvida na empreitada humana da busca pelo conhecimento de Deus, na busca pelo louvor, pois esclarece o limite humano e o alcance da atividade divina no reencontro entre Deus e o homem.

PRIMEIRO CAPÍTULO

Inquietude e invocação

Iniciaremos nosso trabalho buscando identificar o terreno conceitual a partir do qual Agostinho pensa a relação entre o itinerário humano para Deus e a memória, tema elaborado principalmente no livro X das *Confissões*.

Para tanto, examinaremos os cinco capítulos inaugurais do livro I como um prefácio ao livro X, onde são introduzidas as etapas necessárias a esse percurso. Notaremos também que, além de uma função instrumental, as questões aí abordadas orientam nossa leitura do livro X ao fornecerem os pressupostos necessários para a compreensão dos textos e ao proporcionarem um rigor maior à nossa discussão. Ademais, nesses capítulos, Agostinho oferece algumas referências preciosas a questões que aparecem bastante sucintamente no livro X.

Antes de partimos para nosso estudo, cabe notarmos que estamos cientes da abundância e da profundidade dos temas encadeados por Agostinho, bem como da dificuldade de isolarmos um único assunto. Muito raro é o texto em que o filósofo se dedica a um único assunto sem relacioná-lo a muitos outros. Portanto, ao propormos um recorte temático, forçosamente nos lançamos no risco e no desafio da escolha de algumas entre tantas veredas que nos conduziriam à discussão sobre memória e itinerário.

O critério de escolha do fio condutor da leitura aqui exposta é a tentativa de pautar um estudo que subsidie o estabelecimento do **veto interiorizante** na busca humana para Deus. Assumindo essa perspectiva como horizonte, trabalharemos algumas questões suscitadas por Agostinho como: o mandamento de o homem louvar a Deus; o louvor como uma atividade paradoxal à medida em que a desproporção entre criador e criatura parece intransponível; o que é natureza humana e o que é condição humana; a mísera

condição humana e o agravamento do paradoxo do louvor; as etapas necessárias para o homem vir a louvar Deus; a invocação; os paradoxos decorrentes da tentativa de o homem invocar Deus como algo exterior (o que apontará para o caráter interiorizante dessa busca).

Vejamos, sumariamente, a articulação entre esses temas.

No início das *Confissões*, Agostinho expõe a seqüência das etapas necessárias ao percurso humano para a realização do imperativo característico de sua respectiva natureza, a saber, o mandamento de louvar a Deus. O homem foi feito por Deus e para Deus, ou seja, Deus é a origem e a meta do homem. O louvor é sinônimo dessa meta e equivale a encontrar Deus, tê-lo presente ou conhecê-lo. O louvor é também a felicidade do homem, é a realização total do telos humano.

O encontro entre criador e criatura requer uma certa compatibilidade entre eles. Contudo, para Agostinho, Deus criou o homem e isso fundamenta a superioridade do criador, ou seja, por ser criatura, o homem é inferior ao criador. Tal disparidade torna-se ainda mais aguda ao considerarmos o pecado original.

O peso do pecado é de tal modo comprometedor que causa no homem o esquecimento de sua verdadeira meta, o repouso em Deus. Sem clareza de sua verdadeira direção e com um ardente desejo de repouso, o homem vagueia distante de seu objetivo.

A rememoração e o reencontro com Deus serão alcançados gradativamente através de algumas etapas.

A primeira delas consiste na crença relativa à "aceitação da revelação pela fé"⁹, isto é, na veracidade da pregação cujo testemunho encontra-se nas Sagradas Escrituras. Embora a fé seja abordada de maneira bastante breve, isso não diminui sua importância na busca humana pela felicidade. A fé é, rigorosamente, o proêmio do itinerário humano para Deus e, não obstante, acompanha e orienta seu desenrolar.

A fé mostra para a razão por onde esta deve enveredar e o que deve perseguir. Assim, uma vez a fé posta no início do percurso, ela aponta para o verdadeiro alvo da vida humana e, por muito que o homem não compreenda racionalmente este direcionamento, acredita nele e a partir dessa crença busca alcançar sua finalidade mediante a razão¹⁰.

É importante ressaltarmos também que a fé envolve o reconhecimento inicial das verdades transmitidas pelo intermédio do testemunho alheio. Afirmamos a ocorrência de um reconhecimento apenas inicial porque, para buscarmos aquilo ao que fomos destinados pelo criador, é necessário que, por um lado, tenhamos alguma noção relativa a ele que direcione nossa busca e, por outro lado, essa noção inicial não pode ser igual ao objeto de nossa busca, pois buscar o que se possui inteiramente é contraditório. Assim, Agostinho atribui à fé o reconhecimento de verdades presentes e ausentes na interioridade humana. Presentes porque lá estão e através delas confirma-se a veracidade do

⁹ GILSON, E. *Introduction a l'étude de saint Augustin*, p. 31.

¹⁰ Se considerarmos as *Confissões* como o relato da vida de Agostinho, enquanto um homem que busca Deus, encontramos a etapa da fé exposta já nas primeiras palavras do livro I mediante a citação do terceiro versículo do *Salmo 144*: "Grande és, Senhor, e sobremaneira louvável." (*conf. I, i, 1*) "*Magnus es, domine, et laudabilis ualde.*" (tradução nossa)

conteúdo da fé. Ausentes porque estão presentes de maneira latente mas não estão conhecidas e atualizadas pela atividade do pensamento. A presença da verdade na alma será estudada quando examinarmos o livro X das *Confissões*. Para nós, basta concluirmos que a fé indica a presença de um certo conhecimento no homem. A fé não independe totalmente do conhecimento; por um lado, ela traz o conhecimento suficiente para o homem buscar o que verdadeiramente deve; por outro lado, esse conhecimento é insatisfatório já que não equivale à obtenção daquilo que é buscado. Em Agostinho, a satisfação pelo desejo de felicidade, ou de Deus, não será saciado imediatamente, mas mediante etapas a serem percorridas pela razão voltada para o que a fé anunciou.

Como próxima etapa, Agostinho coloca a invocação dirigida a Deus pelo homem.

À invocação segue-se finalmente o louvor.

Dentre as etapas mencionadas, a invocação contribuirá de maneira mais fecunda e direta à discussão sobre a relação entre memória e itinerário humano a Deus. Ela será assunto de um exame bastante cauteloso pois, como concluiremos adiante, sua atividade se revelará equivalente à atividade da memória. Tal proximidade torna a invocação um dos temas centrais em nosso plano de estudo.

Iniciaremos nossa discussão sobre a invocação buscando o significado de *inuocare*. Decomponhamos *inuocare* (invocar) em *in*, prefixo que aponta para um lugar relacionado ao interior, e *uocare*, que pode ser traduzido como "chamar". Cada uma dessas partes encerra muitos significados e interpretações e será necessário investigarmos como Agostinho as concebe e por quê escolhe uma acepção em detrimento de outras. A opção agostiniana,

por sua vez, decorre da problemática relação entre Deus e homem quando pensada sob o duplo aspecto da definição de homem (natureza e condição).

A Natureza humana

Entendemos por natureza humana o modo como o homem foi criado por Deus. Examinemos como Agostinho a entende:

"... fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, até que se aquiete em ti." (*conf. 1.1.1*)¹¹

Dividiremos essa máxima em duas partes a fim de organizarmos nossa exposição: "fizeste-nos para ti" (*fecisti nos ad te*) e "inquieto está o nosso até que repouse em ti" (*inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*). A primeira parte diz respeito à procedência (*fecisti*) e à finalidade (*ad te*) humanas e, portanto, à natureza humana tal como concebida por Deus: o homem procede de Deus e é criado com a meta de retorno à sua origem. A segunda parte da afirmação refere-se a como essa natureza repercute no homem: a criatura permanece inquieta enquanto não regressa ao criador.

A inquietude caracteriza a criatura enquanto afastada de Deus mas, além de assinalar o distanciamento entre eles, situa o homem em um certo "plano de movimento" de retorno operado a partir de Deus e direcionado a ele. Em "*Feciste nos ad te et inquietum est*

¹¹ Tradução nossa de "*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*" Observemos que ao mantermos o radical "*quies*" na tradução, enfatizamos que o homem deixará de ser inquieto quando encontrar seu "*quies*" em Deus. Aqui também está dada a finalidade humana: *in te*.

cor nostrum, donec requiescat in te", a preposição *ad* (para) e a palavra *inquietum* (inquieto) marcam esse caráter de movimento e o verbo *est* define o estado do coração apartado de Deus. Portanto, o homem é posto em um certo do movimento, que cessará somente com o repouso em Deus: o homem vive em movimento, movimento para o repouso.

Boissou comenta essa passagem especificando a interpretação de *ad te*: "indica simultaneamente relação essencial e direção natural: é nossa viagem terrestre em direção a Deus, a aspiração da criatura inteligente relativamente ao criador"¹². Não se trata apenas de um movimento, mas de um movimento intencionado ou pré-direcionado. Do mesmo modo, não há uma "inquietude qualquer", ao contrário, esta inquietude concerne a algo bastante específico: ao estado de movimento em que o homem se encontra e cuja cessação consiste unicamente no repouso em Deus.

No tocante ao cessar da inquietude, a compreensão da criação como a totalidade das coisas criadas oferece-nos uma interpretação mais rigorosa. O ato da criação acarreta a desigualdade entre criador e criatura, pois do contrário não haveria criatura nem criação, tampouco criador. Logo, a origem do homem pressupõe tal desigualdade. Esta distinção esclarece que o repouso final não equivale à identificação e, portanto, Deus não criou o homem para este se tornar igual ao criador mas para retornar e repousar nele. Entretanto, pelo mesmo motivo, essa disparidade original não invalida a efetivação do telos humano pois o homem foi **criado para** Deus. Concluimos que essa finalidade "constitutiva" aponta uma aproximação: o homem foi concebido com a finalidade de **reencontro** com Deus.

O reencontro com Deus, no primeiro livro das *Confissões*, é equiparado ao louvor a Deus: assim como o homem foi criado **para** encontrar seu criador, do mesmo modo foi criado **para** louvar a

¹² BOUISSOU, G. "Le jeu de vocabulaire et son sens dans les *Confessions*.", p. 648.

Deus. Portanto, encontro e louvor afirmam-se como traço divino na constituição humana, ou seja, como o que define o homem enquanto criatura divina. Advertimos, novamente, que encontro e louvor não indicam a imersão do homem no ser divino, ao contrário, asseveram esta diferença originária no homem como "outro que Deus".

Se a natureza humana é predeterminada ao repouso, então há um trajeto cujo sucesso é garantido de maneira transcendente, ou seja, divina: é devido ao homem e sua inquietude decorrerem da criação divina, que naturalmente ocorrerá o reencontro entre criador e criatura. Assim, o sucesso do apaziguamento do coração humano independe, até este ponto de nossa pesquisa, de qualquer atividade humana e para tanto basta o homem ter sido criado. Logo, conforme indica sua natureza, inevitavelmente o homem encontrará e louvará seu criador.

O mandamento do louvor revela outro aspecto da felicidade buscada pelo homem: ela não é apenas finalidade transcendente mas é também finalidade imanente porque resulta de seu desenvolvimento no próprio ser em que aparece, ou seja, ela se traduz como uma presença interior que move e dirige a atividade humana de busca pelo apaziguamento de sua inquietude essencial. Também nesse aspecto imanente, há uma certa passividade humana no sentido em que, embora se mova para sua meta, o homem é, na verdade, movido por esse princípio imanente denominado inquietude de coração. Deste processo, cabe ao homem o reconhecimento da importância do mandamento do louvor e o deixar-se ser conduzido para o reencontro com seu criador.

O louvor é, portanto, o imperativo mesmo da felicidade humana, não apenas como uma imposição alheia a ser obedecida por mera subjugação, mas também como um princípio ativo interno,

direcionado e sábio, que deve ser ouvido e seguido, um imperativo interior e superior.

Com efeito, porque Deus criou o homem para este volta ao criador, assim é também Deus quem inicia o itinerário por ter concebido o homem, determinando-o a esse movimento. Pelo que foi dito, quanto à natureza humana, concluiríamos que Deus é transcendente. Contudo, Agostinho afirma a presença de uma "vontade de Deus", uma inquietude originária que incita o homem a cumprir o projeto divino. A inquietude humana é, na realidade, algo divino, ou seja, é uma espécie de motor divino da busca por Deus criado no homem. Portanto, ela identifica-se a um modo da presença divina na criatura. Presença tal que é responsável pelo itinerário, por ser seu parâmetro. Nesse sentido, Deus é de um certo modo imanente e transcendente.

Embora o encontro entre Deus e o homem pareça inevitável, a natureza humana, garantia desse sucesso, consiste também em um obstáculo entre eles cuja transposição será possível apenas se operada por Deus. Nesse sentido, vejamos o porquê de o louvor ser uma atividade paradoxal quanto à perspectiva humana.

Louvor e natureza humana.

O caráter paradoxal do louvor consiste em ele consistir na necessidade do encontro entre partes incomensuráveis: o homem (quem louvará) e Deus (a ser louvado).

Agostinho define a magnitude divina:

"Grande és, Senhor, e sobremaneira louvável: grande a tua força, e a tua sabedoria não tem número." (conf. 1.1.1)¹³

Deus é "grande" (*magnus*) e "sobremaneira louvável" (*laudabilis ualde*). No comentário agostiniano ao Salmo 144, Agostinho comenta "*laudabilis ualde*" explicando que "*ualde*" é o advérbio que modifica o adjetivo "*laudabilis*". "*Ualde*" traduz-se por "sobremaneira". Assim, modificando "*laudabilis*", "*ualde*" declara que "*laudabilis*" encerra mais significados do que se poderia pensar, apreender ou dizer. "*Ualde*", conclui Agostinho, aponta para a significação indizível e insuficiente de *laudabilis*. Deus, é portanto, insuficientemente louvável.

A razão disso, acrescenta Agostinho, é "sua grandeza não tem fim" (en. Ps. 144.5)¹⁴. Nesse sentido, se a grandeza de Deus não tem limites, não o compreendemos totalmente, "pois se o compreendêssemos, sua grandeza teria limites" (en. Ps. 144,6)¹⁵. É necessário, pois, que o esforço de louvor se adeqüe e seja comensurável com seu objeto: Deus, infinitamente louvável. Logo, por mais que o homem se empenhe em pensar Deus jamais sua tentativa será suficiente ou completa: o louvor em vida jamais será completado (consumado).

Agostinho esclarece o motivo pelo qual afirmamos sobre Deus que "sua grandeza não tem fim"¹⁶. Dizer que o homem finito jamais

¹³ "*magnus es, domine, et laudabilis ualde: magna uirtus tuae et sapientiae tuae non est numerus.*" (tradução nossa) - cf. Sl 48(47),2; 96(95),4; 145(144),3; 147(146),5.

¹⁴ "... *magnitudinis eius non est finis.*" (tradução nossa)

¹⁵ ": si enim capimus, *magnitudinis eius est finis, ...*" (tradução nossa)

¹⁶ "... *magnitudinis eius non est finis.*" (tradução nossa)

esgotará o Deus infinito, para Agostinho, está longe de atribuir a Deus qualquer espacialidade: não a razão de Deus não ser passível da compreensão humana não é Deus ser infinitamente extenso e o homem ser espacialmente delimitado. O conceito de infinitude divina refere-se a algo bastante distinto.

Uma explanação mais detalhada acerca dessa questão é oferecida pelo comentário de Agostinho ao *Salmo* 146, onde examina-se a seguinte sentença "sua inteligência não tem número" (*en. Ps. 146.5*)¹⁷.

A interpretação de "tua inteligência não tem número" afirma que o homem não conhece e não pode conhecer o número, o peso e a medida de Deus. Entende-se por número, peso e medida o princípio de orientação ou determinação do mundo, segundo o qual Deus criou e ordenou as coisas do modo como elas são. O número divino é o que enumera tudo, assim, Deus é o princípio ordenador das coisas enumeradas. Tudo o que é, é enumerado pelo número divino. Este também é denominado "razão numeradora", pois **todas as coisas** enumeradas são enumeradas pelo número, e tudo o que se enumera, enumera-se pelo número.

O numerante distingue-se do enumerado, pois o numerante é aquele que enumera, mas não aquele que pode receber o seu número das coisas que enumerou. Logo, é da perspectiva das coisas criadas e enumeradas por Deus que afirmamos a infinitude divina: ele é inumerável porque elas não são enumeradoras, não são o princípio de organização de Deus pois foram criadas por ele e não o contrário.

Portanto, o homem não conhecerá o que é o número divino, mas, por ser criatura, participa dele como participam todas as coisas criadas. Saber como Deus concebe o número, se este não pode ser enumerado, é uma questão que ultrapassa os limites da compreensão humana: o homem é incapaz de medir, pesar ou contar todas as coisas dispostas por Deus do mesmo modo que Deus as mede, pesa ou conta. Assim, a ordem divina, seu número, jamais será conhecida por aquela criatura (o homem) que também é numerada.

¹⁷ "... *intelligentiae eius non est numerus.*" (tradução nossa)

A reflexão sobre a infinitude divina elucidada os limites da razão humana:

"Com efeito, corrigindo uma concepção de sua juventude, presa ainda à imaginação de que Deus seria infinito espacialmente, preenchendo o universo como uma massa ilimitada, , Agostinho se propõe a pensar Deus como infinito de modo diverso (*infinitum aliter, conf. 7.9.20*)¹⁸. Será preciso, concomitantemente, elaborar o que é a finitude das criaturas: também elas são finitas espacialmente, isto é, não é essa limitação que está em jogo, mas sim o fato de serem finitas, ou determinadas, pelo absoluto. São finitas, mas de modo diverso ("*finita, sed aliter*"), isto é, contidas, em conjunto, na "mão" da Verdade ("*omnitenens manu ueritate*"): é esta, absoluta—porque age permanecendo a mesma ("*operante et manente*")—, que determina o que é cada uma delas, finita.

Isso quer dizer, afinal, que o infinito não é mais a carência de determinação, mas sim o princípio absoluto das determinações. Não quer dizer que ele seja indeterminado; antes, determina-se a si mesmo. Trata-se de uma determinação recíproca do absoluto consigo mesmo, mas segundo um regime cuja interioridade o preserva da multiplicidade, da exterioridade recíproca das partes própria ao relativo. O absoluto é dito infinito não como

imperfeição, mas em contraste com o que é finito, objeto de sua ação determinante; por outro lado, entretanto, é finito porque é fim para si mesmo, suas 'partes' se inter-determinam: 'parecem determinar-se reciprocamente, e em si são infinitas' (*trin.* 6.10.12)¹⁹." ²⁰

Assim, ao declarar a infinitude divina, o homem também declara que seu modo de referir-se ao seu criador é dominado pela incapacidade de apreendê-lo. Logo, o louvor não consiste em Deus compreender o homem, mas, antes, é o encontro entre ambos e deve ser pensado a partir das considerações sobre o homem: quer quanto à sua natureza, quer quanto à sua mísera condição.

Concluimos que a confissão de louvor é, como queríamos, a confissão do reconhecimento da grandeza divina, da pequenez humana e da impossibilidade de o homem transpor essa desconformidade. Paradoxalmente, o louvor seria o modo pelo qual o homem encontraria seu criador: a pequenez da criatura não seria obstáculo para o desenvolvimento natural da inquietude. Ademais, o apaziguamento da inquietude, tratando-se de um ato atribuído a Deus, escapa à razão humana, que se revela limitada.

Não obstante, vejamos de que modo o louvor torna-se ainda mais paradoxal ao considerar a condição miserável do homem.

A mísera condição humana.

¹⁸ M. Novaes refere-se aqui ao artigo de Gilson sobre o infinito publicado em 1954, "L'infinité divine chez saint Augustin" (cf. bibliografia).

¹⁹ "a se inuicem determinari uidentur et in se infinita sunt" apud HADOT, "La notion d'infini chez saint Augustin" (cf. bibliografia).

²⁰ NOVAES, M. A. *Eternidade e tempo no Livro XI das Confissões de Agostinho de Hipona*, p. 30.

A miséria humana não alude à natureza do homem, mas à sua condição. A natureza refere-se ao homem entendido precisamente como criatura divina e, enquanto tal, é necessariamente boa porque ele foi criado por um ser que é o sumo bem e cuja criação é toda boa²¹. Ao contrário, a condição humana resulta da ação do homem guiado pela soberba que usou de seu livre arbítrio em prol de uma opção que o tornou mísero. Para precisarmos como Agostinho entende esta opção, iremos nos remeter ao problema do pecado original.

²¹ "Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria a corromper. A corrupção de fato é um mal, porém não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou—e isso é certo—tudo aquilo que se corrompe sofre uma diminuição de bem. Mas privadas de todo bem, deixariam totalmente de existir. Se de fato continuassem a existir sem que pudessem corromper-se, seria melhores, porque permaneceriam incorruptíveis. Mas haverá maior absurdo do que afirmar que as coisas se tornariam melhores perdendo todo o bem? Portanto, se são privadas de todo bem, deixarão totalmente de existir. Logo, enquanto existem, são boas. Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância. Porque, se fosse, seria um bem. <...> Deste modo, vi e me pareceu evidente que criaste boas todas as coisas, e que nada existe que não tenha sido criado por ti. E porque não as criaste todas iguais, cada uma em particular existe porque é boa, e tomadas em conjunto são muito boas. De fato, o nosso Deus criou *todas as coisas muito boas*." - "et manifestum 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. 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 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. <...> 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*." (conf. 7.12.18) - cf. Gn 1,31; Eclo 39,21.

Agostinho comenta o alcance do pecado original no livro XI do *De Genesi ad litteram*. Leiamos primeiramente a passagem do *Gênesis* onde o pecado é descrito:

"(...) os dois estavam nus, o homem e sua mulher, e não se envergonhavam. (...) Ela <a serpente> disse à mulher: 'Então Deus disse: Vós não podeis comer de todas as árvores do jardim?' A mulher respondeu à serpente: 'Podemos comer do fruto das árvores do jardim. Mas do fruto da árvore que está no meio do jardim, Deus disse: Dele não comereis, nele não tocareis, sob pena de morte.' A serpente disse então à mulher: 'Não, não morrereis! Mas Deus sabe que, no dia em que dele comerdes, vossos olhos abrirão e vós sereis como deuses, versados no bem e no mal.' A mulher viu que a árvore era boa ao apetite e formosa à vista e que essa árvore era desejável para adquirir discernimento. Tomou-lhe do fruto e comeu. Deu-o também para seu marido, que com ela estava e ele comeu. Então abriram-se os olhos dos dois e perceberam que estavam nus; entrelaçaram folhas de figueira e se cingiram." (Gn 2,25 - 3,7)²²

²² "et erant nudi ambo Adam et mulier eius, et non pudebat illos. serpens autem erat prudentissimus omnium bestiarum quae sunt super terram, quas fecit dominus deus. et dixit serpens mulieri, quid, quia dicit deus, non edetis ab omni ligno paradisi? et dixit mulier serpenti, a fructu ligni quod est in paradiso edemus, de fructu autem ligni quod est in medio paradisi, dixit deus, non edetis ex eo, neque tangetis illud, ne moriamini. et dicit serpens mulieri, non morte moriemini: sciebat enim deus, quoniam qua die manducaueritis de eo, aperisntur uobis oculi, et eritis tanquam dii, scientes bonum et malum. et uidi mulier

Examinando essa passagem, Agostinho enfatiza a circunstância na qual o pecado foi cometido. Conforme o texto acima, o diabo tomara forma de serpente e, sendo uma criatura extremamente invejosa, tentou Adão e Eva a transgredirem o comando divino de não comer apenas o fruto daquela árvore situada no meio do paraíso. Comer o fruto significaria uma mudança de "lugar" na hierarquia das criaturas: conforme a fala da serpente, se Adão e Eva comessem aquele fruto, tornar-se-iam deuses e conheceriam o bem e o mal²³.

Há dois aspectos a serem considerados quanto ao pecado original: o pecado como o anseio pela mudança de estatuto na ordem criada por Deus e o pecado como recusa ao itinerário humano para Deus.

O primeiro traço do pecado original é a transgressão do mandato divino em prol da promessa de os homens se tornarem iguais a deuses. Mas, adverte Agostinho, o pecado jamais ocorreria sem que o homem optasse por comer o fruto, e para essa opção é necessária a anterioridade do desejo humano de tornar-se mais do que é. Esse desejo é a soberba.

"Com razão a Escritura definiu a soberba como o início de todo pecado, dizendo: *A soberba é o início de todo pecado.*" (Gn. litt. 11.15.19)²⁴

quia bonum lignum ad escam, et quia placet oculis uidere, et decorum cognoscere. et sumens de fructu eius edit, et dedit uiro suo secum, et ederunt. et aperti sunt oculi amborum, et agnouerunt quia nudi erant, et consuerunt folia fici, et fecerunt sibi campestria."

²³ A caracterização da serpente como uma criatura extremamente invejosa encontra-se no Gn. litt. 11.15.19.

²⁴ "merito initium omnis peccati superbiam Scriptura definiuit, dicens: *initium omnis peccati superbia.*" (tradução nossa) – cf. Eclo 10,15.

A soberba possibilita a ocorrência do pecado. Estudemos o que ela é e como opera:

"<a soberba é o> ato pelo qual a cada um apetece algo a mais do que o que lhe convém, e cuja finalidade (*propter*) é sua própria excelência e certo amor próprio" (*Gn. litt. 11.15.19*)²⁵

Agostinho associa etimologicamente "próprio" a "privado" (*priuatus*). Por *priuatus* entende uma "palavra que ilustra mais o detrimento que o incremento"²⁶ e considera que "toda privação faz diminuir" (*Gn. litt. 11.15.19*)²⁷. A soberba é, portanto, o amor que causa a diminuição.

Ela também caracteriza-se como a opção por finalidade privada, visando a própria excelência e certo amor próprio, tornando-se a recusa da finalidade inscrita na natureza humana. *eu telos natura*, Deus. Vejamos como Agostinho ilustra a opção pela finalidade privada (ou própria):

"Eis como a vida se torna terrena e carnal, e porque é também chamada terra e carne. Enquanto permanece nesse estado não possui o reino de Deus, e o objeto de seu amor lhe escapa. Isso porque ama o corporal que é menos do que a vida. Devido a essa desordem, é corruptível o objeto de seu amor. Desfazendo-se, ele abandona o seu amante, tal como ela também abandonou a Deus quando desprezou o mandamento de

²⁵ "(...) qua quisque appetit aliquid amplius quam oportet, propter excellentiam suam, et quemdam propriae rei amorem..." (tradução nossa)

²⁶ "..., quod potius a detrimento quam ab incremento dictum elucet." (tradução nossa)

²⁷ "omnis enim priuatio minuit." (tradução nossa)

quem lhe dissera: 'Coma isto e não aquilo'." (uera rel. 12.23)²⁸

O mal é o resultado do amor voltado para coisas menores do que as que o homem deveria amar. É a ação orientada pelo abandono da escolha do que é direito. Quando o homem infringe o mandamento divino e come um fruto que não foi feito para ser comido por ele, ele escolhe pela transgressão da ordem natural das coisas criadas e acredita na possibilidade de inverter a hierarquia concebida por Deus.

A soberba é a renúncia ao amor do que deve ser amado. Ela é pois o desejo de mudar de estatuto na hierarquia divina, cuja obediência traz a verdadeira felicidade. O homem, na hierarquia das coisas criadas, é inferior a Deus e superior às criaturas corpóreas. Para apaziguar sua inquietude natural, ele deve voltar-se para Deus e permanecer como imagem do criador Deus, não procurar tornar-se igual ao criador.

"Eu era superior a essas coisas <exteriores>; sempre, porém, inferior a ti. Se eu me submetesse a ti, tu terias sido minha verdadeira alegria, tu que tinhas submetido a mim as criaturas inferiores²⁹. Teria sido esse o equilíbrio perfeito e o centro de minha salvação: eu teria permanecido conforme a tua imagem, e, servindo-te, teria dominado o meu corpo." (conf. 7.7.11)

Ademais, quanto às criaturas, os homens devem estar cientes de que são superiores a elas e devem procurar sua felicidade não nos efêmeros prazeres sensoriais decorrentes delas, mas na felicidade eterna do repouso em Deus.

²⁸ "hoc autem pacto uita carnalis et terrena efficitur, et ob hoc etiam caro et terra nominatur; et quandiu iest est regnum dei non possidebit et eripitur ei quod amat. id enim amat quod et minus est quam uita, quia corpus est; et propter ipsum peccatum, quod amatur fit corruptibile, ut fluendo deserat amatorem suum, quia et ille hoc amando deseruit deum. praecepta enim eius neglexit dicentis: *hoc manduca et non noli.*" (tradução de Ir. Nair Assis de Oliveira) Cf. Gn 2,16-17.

"Realmente, <as coisas corpóreas> não me davam possibilidade de dizer: 'Isto me basta, estou bem!' Por outro lado, não me permitiam retornar para onde estivesse bem. Eu era superior a essas coisas; sempre, porém, inferior a ti. Se eu me submetesse a ti, tu terias sido a minha verdadeira alegria, tu que tinhas submetido a mim as criaturas inferiores."
(conf. 7.7.11)³⁰

A escolha por transgredir o comando divino foi má porque orientou-se pelo *amor privatum*, pela soberba. Contudo, salientemos que Agostinho não concebe a escolha humana como algo mau, pois também foi concedida por Deus, é um dom divino, logo, é um bem. Somente quando o livre-arbítrio deixou-se conduzir pela soberba, corrompeu-se. Portanto, a causa do pecado original não é a livre escolha, mas a soberba.

O segundo aspecto da soberba diz respeito à recusa ao movimento. A soberba não existe enquanto algo dotado de substancialidade, ela concerne à ação humana. Ela paralisa o homem oferecendo resistência ao movimento naturalmente presente nele em direção a Deus, pois produz no homem o erro de considerar plausível torna-se igual a Deus. Considerando o tema central de nossa dissertação, a saber, o itinerário do homem a Deus, a importância de investigarmos a soberba pode ser pensada como a ação do homem que considera-se capaz de eliminar seu próprio itinerário para Deus ao abraçar a proposta da obtenção imediata do fim de sua trajetória: tornar-se idêntico a Deus.

Ao contrário de sua intenção, o homem causa a sua paralisação ao optar pela recusa ao caminho que lhe fora destinado por Deus: tanto mais deixam de participar do movimento para o criador, menos os homens são. Logo, se a soberba define-se por causar a diminuição de quem a possui, ela é uma força existente no homem que o paralisa à medida que abdica à tendência à plenitude do ser.

²⁹ Cf. Gn 1,28.

³⁰ "..., nec recipiebant me ista, ut dicerem: 'sat est et bene est'. nec dimittebant redire, ubi mihi satis esset bene. superior enim eram istis, te uero inferior, et tu gaudium uerum mihi subdito tibi et tu mihi subieceras quae infra me creasti." (trad. nossa) – cf. Gn 1,28.

"..., as coisas criadas necessitam do bem divino, isto é, o soberano bem ou suma essência. Elas diminuem no ser quando, devido ao pecado, movem-se menos na direção de Deus." (uera rel. 11.28)³¹

Assim, o livre arbítrio quando conduzido pela soberba é a recusa de escolher o que lhe convém. Logo, como a opção por não escolher é recusa de opção, então o pecado original é a recusa à liberdade, em outros termos, é o deixar de querer aquilo que se deseja verdadeiramente, é o não querer algo que é correto, a saber, abdicar à escolha da liberdade³².

Em seu livro denominado "*Le Dileme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin - Des premiers dialogues aux Confessions*", Zum Brunn denomina "nada absoluto" e "Ser absoluto" ao que chamamos "nada original" e "meta para a qual Deus criara o homem". Conforme o comentador, Agostinho estabelece uma ontologia dialética ao relacionar a criação aos temas do Ser absoluto e do nada absoluto. Para esse comentador, as criaturas encontram-se suspensas entre tais contrários e não compreendem o sentido dramático de seu próprio destino: a criatura deverá se "fixar" no

³¹ "illa uero quae facta sunt, eius bono indigent, summo scilicet bono, id est summa essentia. minus autem sunt quam erant, cum per animae peccatum minus ad illo mouetur..." (tradução de Ir. Nair de Assim Oliveira)

³² Hannah Arendt, no artigo "Santo Agostinho, o primeiro filósofo da Vontade", esclarece que o livre arbítrio aplica-se à escolha entre *uelle* (querer) e *nolle* (não querer). Ao explicar o significado de *nolle*, ela afirma: "Este *nolle* nada tem a ver com o querer-não-querer, e não pode ser traduzido como 'eu-deixo-de-querer', porque isso sugere ausência de vontade. *Nolle* não é menos transitivo que *uelle*, e não é menos uma faculdade de vontade: se quero o que não desejo, trata-se de não-querer meus desejos; e posso do mesmo jeito não-querer o que a razão me diz estar certo. Em todo ato de vontade há um 'eu-queiro' e um 'não-queiro' envolvidos. São essas as duas vontades cuja discórdia Santo Agostinho disse que '[lhe] dilacerou a alma.' Seguramente 'aquele que quer, quer alguma coisa', e este algo lhe é apresentado 'exteriormente, através dos sentidos do corpo, ou vem ao espírito por meios ocultos'; mas o que importa é que nenhum destes objetos determina a vontade." (cf. *lib. arb.* 3.25) in ARENDT, H. "Santo Agostinho, o primeiro filósofo da Vontade", p. 252.

ser ou em um estado próximo ao nada, o tanto quanto pode uma criatura criada com uma inquietude essencial. Ela ratifica ou não o "querer-ser" (*esse uelle*) inscrito em si mesma, isto é:

"... <ela ratifica ou não> o desejo de uma participação no Ser mais elevada que esta <resultante> do simples fato de sua existência. Se a alma se volta em direção ao Ser, a alma 'é mais' (*magis esse, magis magisque esse*), <então> ela 'possui o Ser mesmo' (*obtinere ipsum esse*) no qual ela é 'constituída' (*constitui*), 'edificada' (*extrui*), 'estabelecida' (*stare*), 'solidificada' (*solidificari*), ou ainda 'restaurada' (*refici*), 'reformada' (*reformari*). Se, ao contrário, a alma se afasta do Ser, <então> ela sofre uma perda ontológica que a faz 'ser menos' (*minus esse*), 'ter menos de parte do Ser ele mesmo' (*idipsum esse minus habere*), 'decair, sofrer uma falta' (*defici*), 'tender ao nada' (*tendere ad nihilum*), 'se nadificar' (*inarescere*)."³³

No artigo "'Être' ou 'ne pas être' d'après saint Augustin", Zum Brunn traz a discussão oferecida pelo conceito de ontologia dialética para a questão da soberba, concluindo que ela é um desejo ao nada presente no homem.

"O 'desejo natural de repouso', sinônimo da 'vontade de felicidade' ou ainda do 'querer ser' é *sensus*, sentido ou sentimento ditado pela natureza. Ele indica a verdadeira finalidade da

³³ BRUNN, E. Z. *Le Dileme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin - Des premiers dialogues aux Confessions*, p. 9.

alma e, por conseqüência, sua realidade verdadeira, por oposição à 'opinião' errônea que consiste em crer que ela pudesse ser inteiramente destruída. <...> O *esse uelle* é a vontade ou, se preferirmos, o desejo espiritual que, ainda que mal conhecido no estado de queda, constitui o fundamento da alma ou, ao menos, é inseparável dela."³⁴

Contudo, acrescenta o comentador, na discussão sobre o livre arbítrio, o homem pode escolher entre aceitar (*conuersio*) ou recusar (*auersio*) sua vocação ao ser. O mal, é portanto, a recusa à finalidade ontológica inscrita em nós, e a felicidade consiste em aceitá-la.

A soberba faz o homem decair de seu estado natural de felicidade para a condição pecaminosa e mortal. A mortalidade, desde o pecado de Adão e Eva, acompanha todos os homens, e a felicidade original transmuta-se em esquecimento. A falta da lembrança do estado original humano manifesta-se no sofrimento da condição pecaminosa. Portanto, a soberba aliena o homem de seu verdadeiro curso e desejo, privando-o de seu paradigma verdadeiro de felicidade. Diante desse distanciamento, o homem soberbo sequer atormenta-se por sua condição pois não reconhece sua miséria. Tal reconhecimento é privilégio daqueles cujos corações estão dilacerados (*contritos corde*) e que vivem a angústia de estarem distantes do criador.

A inquietude está presente nos soberbos como o vaguear e a procura por algo do qual não se identifica a verdadeira pista, ela é o esquecimento ou mesmo a falta de consciência e de reconhecimento da condição da própria existência. De outro modo, ela é vivida conscientemente pelos humildes, que conhecem através das escrituras a causa de seu dilaceramento íntimo. Estes possuem esperança porque:

³⁴ BRUNN, E. Z. " 'Être' ou 'ne pas être' d'après saint Augustin", p. 95.

"Sacrifício a Deus é o espírito contrito; ao coração arrependido e humilhado Deus não despreza." (*in en. Ps. 146.5*)³⁵

No âmbito da soberba, o distanciamento da felicidade equívale à experiência da infelicidade. O homem, ansioso por tornar-se mais do que lhe convém, sofre por sua diminuição. Ainda assim, tal sofrimento é também experimentado como falta de satisfação, uma certa saudade que é a própria pista de Deus no homem para o início do retorno ao criador, ou seja, é resquício do pecado original mas também a possibilidade de inversão no distanciamento causado pela soberba. Se, por um lado, a soberba afasta a criatura do criador; por outro, a reflexão e a experiência do distanciamento consistem no impulso inicial do movimento de reaproximação.

Se, quanto à natureza, o homem apartado de Deus seria inevitavelmente reconduzido ao criador, a condição humana torna essa distância vertiginosa: o homem distancia-se de Deus ao ser soberbo, não por se dirigira algo mau, mas devido à renúncia ao movimento natural para o Sumo Bem, Deus.

A desproporção entre criador e criatura pecaminosa repercute no homem como a concorrência entre duas forças opostas: uma voltada para Deus, atinente à finalidade transcendente constitutiva de sua natureza; outra de afastamento do criador manifesta como o esquecimento de sua natureza. Ambas atuam na vontade humana causando uma forte e constante batalha íntima característica ao itinerário. Contudo, sem a intervenção divina, a soberba torna-se mais e mais densa e o homem, manchado pelo

³⁵ "sacrifitium deo spiritus contribulatus; cor contritum et humiliatum deus non spernet" (tradução nossa) - cf. Sl 50,18-19.

pecado original, distancia-se ainda mais de seu criador. O distanciamento configura, então, o aprisionamento no esquecimento da sabedoria inerente ao seu coração e, portanto, de sua finalidade. Distanciando-se do comando de seu coração, ele acaba por se alienar de seu verdadeiro propósito.

Esse aspecto da trajetória humana redefine o modo da relação entre Deus e o homem não apenas como apenas o reconhecimento da transcendência e da imanência de Deus, mas também como o reconhecimento da necessidade de se dar mais importância à força que completará a existência humana em detrimento da outra que a aniquila. Daí a importância da confissão, o modo correto do homem mísero dirigir-se a Deus:

"Duas são as espécies de confissão: a do pecado e a de louvor" (en. *Ps.* 29.19)³⁶

"há a confissão do homem que louva e a confissão do homem que geme" (en. *Ps.* 94.4)³⁷

Como nota Pe. J.-M. Le Blond, confissão significa tanto confessar como louvar: confessar os pecados cometidos e louvar a misericórdia e a grandeza divinas. A confissão de louvor, contudo, não equivale ao louvor tal como o definimos anteriormente, isto é, o encontro com Deus. Ela é um exercício de louvor e não o louvor propriamente dito³⁸.

³⁶ LATIM!

³⁷ LATIM!

³⁸ A acepção de *confessio* apresentada nas *Confissões*, de acordo com Aimé Solignac, não engloba o sentido de uma "profissão de fé", ou seja a "atestação exterior e visível, através da palavra e sobretudo da sinceridade da vida, de adesão ao Cristo e à Igreja. Mas nada indica que essa acepção convenha às *Confissões*: se os últimos livros comportam efetivamente uma exposição da fé de Agostinho, esta não é proclamada da maneira solene e elaborada que requer a *confessio fidei*." (SOLIGNAC, A. *Introduction*, in *Confissões*, Desclée de Brouwer, Paris, 1962, p. 11). Para maiores detalhes sobre o posicionamento dos

O louvor e miséria humana.

No tocante à condição humana, o paradoxo do louvor torna-se de mais difícil transposição quando, além da disparidade natural entre Deus e o homem, introduz-se, com o pecado original, o afastamento de ordem moral; distanciamento tal que deverá ser inicialmente socorrido por Deus e, a partir de então, o homem deverá se empenhar em reencontrar o criador durante toda a vida.

O louvor, quanto à condição humana, segue o mesmo postulado da inquietude, a saber:

"Tu o <homem> incitas para que sinta prazer em louvar-te; pois fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, até que se aquiete em ti."

(*conf.* 1.1.1)³⁹

Primeiramente, temos o modo da presença divina nas criaturas: início, finalidade e presença (enquanto inquietude que direciona a alma para o louvor). Notamos, que Deus incita o homem para que este sinta prazer em louvar. Incitar equivale ao latino *excitare* ("chamar para fora") e, desse modo, Deus chama o homem para fora de sua condição, para a possibilidade do louvor. Consequentemente, a busca característica do itinerário humano para Deus é incitada por Deus. E isso é o socorro divino ao homem mísero.

comentadores acerca da *confessio fidei*, ver SOLIGNAC, A. *Introduction*, in *Confissões*, Desclée de Brouwer, Paris, 1962, p. 12, nota 1.

A inquietude, abandonada a si mesmo restringe-se a mera agitação desorientada de uma criatura decaída feita para e por Deus, perdida por ter cindido seu vínculo com Ele e cujas ações de busca pela felicidade estão maculadas pela soberba. Uma vez o homem incitado por Deus e lançado ao processo de reencontro, a inquietude repercute como o sofrimento íntimo decorrente do reconhecimento da dualidade e do afastamento entre criador e criatura:

"Minha alma é morada muito estreita para te receber: será alargada por ti, Senhor. Está em ruínas: restaura-a! (...) ..., se te lembrares de nossos pecados, Senhor, quem suportará teu olhar?"
(conf. 1.6.6)⁴⁰

Embora, como estudaremos adiante, o sofrimento do pecado seja acompanhado pela esperança inspirada pela misericórdia divina; ainda assim, tal sofrimento assume proporções muito profundas no espírito, não bastando constatar a natureza da inquietude; pois é, sobretudo, imperativo orientá-la corretamente conforme sua dinâmica natural⁴¹. O homem decaído apartou-se de sua natureza, contudo a inquietude permanece relativa à natureza humana: ele não pode mudar a criação divina, não pode aniquilar a criatura ou

³⁹ "tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te." (tradução nossa)

⁴⁰ "angusta est domus animae meae, quo uenias as eam: dilatetur abs te. ruinosam est, refic eam. (...) ..., si iniquitates obseruaueris, domine, domine, quis sustinebit?" (trad. M.L.J.A.) – cf. Sl 129,3.

⁴¹ Veremos no livro X a inquietude sob o aspecto da vontade, natural ao homem, de ser feliz e de querer a Verdade.

alterar sua própria natureza (livre), mas pode mudar sua condição.

Superar a inquietude implica algumas considerações. Primeiramente, Deus ter criado o homem a inquietude de coração. Em segundo lugar, o repouso do coração ser o louvor. Por fim, depois do pecado original, ser necessário que Deus faça o homem reconhecer sua própria natureza esquecida.

Paradoxalmente, entretanto, o louvor se caracterizaria como o ato próprio da soberba: o inferior, mortal e pecaminoso quer louvar o que lhe é sobremaneira superior.

"E quer-te louvar o homem, esta parcela de tua criação; porção qualquer da tua criatura, e o homem que carrega por todos os lados o testemunho de seu pecado e o testemunho de que resistes aos soberbos: e, ainda assim, louvar-te quer o homem, porção qualquer da tua criatura." (conf. 1.1.1)

⁴²/₄₃

O paradoxo do louvor torna-se ainda mais insolúvel quando coloca-se a resistência divina à soberba humana.

⁴² "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." (trad. M.L.J.A.) – cf. 1Pd 5,3; Pr 3,34; Tg 4,6.

⁴³ Bouissou comenta essa passagem: "Refrain expressif et bien à sa place. L'indignité de l'homme qui veut louer Dieu est manifeste (2); pourtant, si incroyable que cela soit, sa volonté de louange est authentique (3); et il était utile de l'exprimer à nouveau dans les mêmes termes. Ainsi grâce au jeu de vocabulaire le problème est nettement posé dans une lumière crue: comment se fait-il qu'un homme péccheur ait l'audace de louer Dieu?" (BOUISSOU, G. *Notas Complementares às Confissões*, edição da Bibliothèque Augustinienne, p. 648.

"tu resistes aos soberbos." (conf. 1.1.1)⁴⁴

Ora, louvar o que lhe é imensamente superior seria um ato de soberba, pois nele o homem acabaria por considerar-se mais do que sua condição permite, e, como foi dito, Deus resiste a isso. Se for orientado pela soberba, então o "querer louvar" a Deus é, de início, um fracasso, pois é norteado precisamente pelo que impede a relação humana com aquele que lhe é incomensuravelmente superior.

Somente quando o "querer louvar", apresentado inicialmente como uma atividade humana por excelência, é compreendido como eco, como resultado da atividade divina, a soberba como impedimento ao louvor é ultrapassada. Portanto, "querer louvar" não é um ato de soberba, ao contrário, não louvar Deus e não reconhecer a pequenez humana é propriamente o que Agostinho entende por soberba.

O apaziguamento do coração, cabe, portanto, à iniciativa divina. Daí o modo da seguinte questão:

"Dá-me, Senhor, saber e compreender qual seja o primeiro: invocar-te ou louvar-te; conhecer-te ou invocar-te." (conf. 1.1.1)⁴⁵

O percurso para a realização do louvor.

A passagem da inquietude para o louvor é gradativa e obedece algumas etapas postuladas por Agostinho no seguinte texto:

⁴⁴ "quia *superbis resistis*." (trad. M.L.J.A.) – cf. Pr 3,34; Tg 4,6; 1Pd 5,3.

⁴⁵ "da mihi, domine, scire et intellegere, utrum sit prius inuocare te an laudare et scire te prius sit an inuocare te." (trad. M.L.J.A.). Primeiro: há uma seqüência de passos em direção ao criador. Esta é a primeira menção à existência de um itinerário humano a Deus nas *Confissões*.

"E louvarão o senhor os que o buscam." (conf. 1.1.1)⁴⁶

Agostinho postula o louvor usando o futuro ("louvarão") e indica a posterioridade deste com relação à busca presente ("buscam"). Logo, a busca se antepõe ao louvor.

Mas, como buscar aquilo de que nada sabemos? Ao que dirigiríamos nossos esforços?

"Ora, de que modo invocarão <aquela> em quem não tiverem acreditado? Ou, de que modo crêem sem alguém que pregue?" (conf. 1.1.2)⁴⁷

Primeiramente temos que é necessário invocar Deus para conhecê-lo. Contudo, invocar algo que se almeja conhecer requer algum conhecimento inicial para não incorreremos do equívoco de invocarmos algo deferente de Deus como se fosse Deus. Logo, cumpre sabermos ao menos o que estamos invocando.

Esse conhecimento deve divergir do conhecimento total daquilo que se busca—pois se fosse igual a busca perderia o sentido. Portanto, é imperativo conhecermos desconhecemos o que invocamos. Essa aparente contradição entre conhecer e desconhecer Deus é fundamental e a condição que possibilita a invocação. Por ora, pensemos que é necessário um conhecimento inicial apenas

⁴⁶ "et laudabunt dominum qui requirunt eum." (trad. M.L.J.A.) - cf. Sl (22)21,27.

⁴⁷ "quomodo autem inuocabunt, in quem non crediderunt? aut quomodo credunt sine praedicante?" (tradução nossa) - cf. Rom 10,14: "Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador? E como podem pregar se não forem enviados? Conforme está escrito: *Quão maravilhosos os pés dos que anunciam boas notícias.* Mas não obedeceram ao evangelho. Diz, com efeito, Isaías: *Senhor, quem acreditou em nossa pregação?* Pois a fé vem da pregação e a pregação é pela palavra de Cristo."

suficiente mas não total completo de Deus para que o homem possa invocá-lo.

Agostinho resume essa discussão apresentando sucintamente o percurso do homem para Deus no seguinte texto:

"Que eu te busque, Senhor, invocando-te; e que eu te invoque, crendo em ti: tu nos foste anunciado (pregado). Invoca-te, Senhor, a minha fé, que me deste, que me inspiraste pela humanidade de teu filho, pelo ministério do teu pregador." (*conf.* 1.1.1)⁴⁸

O movimento apresentado resume-se deste modo: primeiramente Deus incita os homens para louvá-lo; depois, Deus é pregado para nós por Jesus; em seguida, cremos no que foi dito por Jesus Cristo, ao que somos inspirados pela humanidade do filho de Deus, Jesus Cristo, e pelo testemunho dessa pregação.

A fé é dada aos homens miseráveis por Deus. Ademais, a figura de Jesus aqui marca exatamente um socorro para a consecução do imperativo de louvor, já no quadro turbulento da miséria humana. Embora não tenhamos a pretensão de darmos conta da cristologia agostiniana, consideremos que Jesus tem dupla natureza: é divino e humano. Ele é Deus, que se fez carne para socorrer o homem, já que este estaria paralisado em seu esquecimento sem a intervenção divina. Portanto, quanto ao itinerário, também a fé na pregação de Jesus é despertada no homem pela aproximação divina do homem afastado.

A partir da fé, invocamos querendo e buscando conhecer e entender aquilo em que cremos: Deus (nessa etapa, como veremos adiante, o movimento de conhecimento passa a assumir um caráter íntimo e a ser direcionado para o

⁴⁸ "quaeram te, domine, inuocans te et inuocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. inuocat te, domine, fides mea, quam dedisti mihi, quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui, per ministerium praedicatoris tui." (trad. M.L.J.A.)

interior do homem que busca)⁴⁹; depois desse caminho nesta vida, apresenta-se a vida eterna, o encontro com Deus, o louvor, o repouso.

A eficácia desse empreendimento é garantida pelas Escrituras:

"Com efeito, os que o buscam o encontram e os que o encontram o louvarão." (*conf.* 1.1.1)⁵⁰

Estas questões são respondidas pela discussão sobre a invocação na qual Agostinho propõe um direcionamento à inquietude.

A invocação

Diante da grandeza infinitamente superior de Deus em relação ao homem, invocar o criador, no sentido de chamá-lo para dentro, é, de início um problema:

"E de que modo invocarei o meu Deus, meu Deus e Senhor, já que certamente chamá-lo-ei dentro de mim mesmo, quando o invocar?" (*conf.* 1.2.2)⁵¹

Et quomodo... O autor, consciente de estar cada vez mais próximo de uma conclusão absurda, espanta-se com o rumo conduzido por seu raciocínio: invocar parece ser sinônimo de chamar algo para dentro, mas, se o homem está em Deus, pois ele tudo preenche, como invocar aquele no qual o homem está?

⁴⁹ Depois desse caminho nesta vida, apresenta-se a vida eterna, o encontro com Deus, o louvor, o repouso.

⁵⁰ "*quaerentes enim inueniunt eum et inuenientes laudabunt eum.*" (tradução nossa) – cf. Mt 7,8; Lc 11,10.

A exposição sobre os problemas resultantes de pensar Deus como uma criatura exterior ao homem e que deve ser chamada para dentro deste pode ser subdividida em três abordagens diferentes. Todas elas têm seu fundamento nas Escrituras, onde é dito que Deus preenche todas as coisas, e está em tudo o que criou⁵². Agostinho fornece a interpretação dessa passagem:

"Logo, eu não seria, meu Deus, não seria de todo, se não fosses em mim. Ou melhor, talvez (eu) não seria se não fosse em ti, a partir de quem, através de quem e em quem todas as coisas são? É bem assim, senhor, é bem assim" (*conf. 1.2.2*)⁵³

Todas coisas são à medida em que são em Deus, a partir de Deus e através de Deus. Logo, o homem também é em Deus. Temos, então, o primeiro absurdo decorrente de pensarmos invocar como "chamar Deus para dentro". Se o homem é em Deus, logo não poderá chamar para dentro de si aquilo em que está contido.

O segundo absurdo decorre de chamar Deus como exterior considerando que ele preenche todas as coisas.

"pois as coisas que preenches, preenches contendo." (*conf. 1.3.3*)⁵⁴

⁵¹ "et quomodo inuocabo deum meum, deum et dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum uocabo, cum uocabo eum?" (tradução nossa).

⁵² Jr 23,24: "caelum et terra ego impleo" (O céu e a terra, eu os preencho).

⁵³ "non ergo essem, deus meus, non omnino essem, nisi esses in me. an potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quem omnia? etiam sic, domine, etiam sic." (tradução nossa) – cf. At 17,18; Rm 11,36; 1Cor 8,6.

⁵⁴ "..., quoniam quae <omnia> imples continendo imples?" (tradução nossa).

Se preenche cada uma de suas criaturas, o homem teria que sair da totalidade das coisas criadas para poder invocar Deus como algo exterior. Mas que lugar seria esse? Não seria, pois tudo o que é a partir de Deus, através de Deus e em Deus.

"Para onde te invoco, já que (eu) seria em ti? Ou, de onde vens em mim?" (*conf.* 1.2.2)⁵⁵

O terceiro absurdo consiste em aceitar que Deus é divisível. Se ele fosse divisível, tanto poderia preencher o homem como haveria uma parte de Deus fora do homem e ela poderia ser chamada para dentro. Assim, seres maiores conteriam partes maiores de Deus e seres menores conteriam partes menores. Contudo, o modo de Deus estar contido nas coisas é:

"Mas todas as coisas que tu preenches, és tu inteiro que as preenches todas." (*conf.* 1.3.3)⁵⁶

Logo, se Deus está todo inteiro em cada coisa que criou, não existem partes maiores ou menores dele, assim, como Deus permanece uno e não se divide, é impossível que alguma parte de Deus existisse fora do homem e que este pudesse chamá-la para seu interior.

Estes absurdos alegam a dificuldade da linguagem espacial empenhar-se em dizer a presença divina. Isto é, o recurso ao absurdo é um outro modo de dizer *ineffabilis ualde*.

Contudo, embora Deus pareça ser indizível, o caráter negativo atribuído a ele quando afirmamos sua não espacialidade não se refere a Deus, mas à incapacidade da linguagem humana.

⁵⁵ "quo te inuoco, cum in te sim? aut unde uenias in me?" (tradução nossa).

⁵⁶ "sed quae imples omnia, te toto imples omnia." (tradução nossa).

"Com efeito, não são os vasos plenos de ti que te tornam estável, pois embora sejam quebrados, não serás derramado. E quando te derramas sobre nós, não te abaixas, mas nos ergues; nem tu te dissipas, mas juntas-nos. Mas todas as coisas que tu preenches, és tu inteiro que as preenches todas." (*conf.* 1.3.3)⁵⁷

Essa metáfora agostiniana, torna claro como é indevido pensarmos o modo da presença de Deus nas criaturas utilizando paradigmas próprios à espacialidade. Os homens, tais como os "vasos plenos de ti", estão preenchidos por Deus, mas embora sejam recipientes, seu conteúdo não será derramado quando eles se quebrarem. Assim, a permanência do conteúdo independe da dos vasos. Isso certamente é um absurdo quando ponderado por nossa razão.

Nesse mesmo modelo de raciocínio, Deus seria algo que se derrama nos homens sem se espalhar, mas, unindo e elevando os homens, ou seja, quando os homens percebem o derramamento de Deus, na verdade, são eles que estão sendo recolhidos da dispersão e elevados ao criador. Novamente, notamos que isso também seria inconcebível racionalmente: algo que se despeja para cima e que ao banhar diversos seres, não se multiplica, mas os une.

Ademais, inesperadamente, nessa metáfora o conteúdo dos vasos favorece o continente, elevando-o e aglutinando-o.

⁵⁷ "non enim uasa, quae te plena sunt, stabilem te faciunt, quia etsi frangatur non effunderis. et cum effunderis super nos, non tu iaces, sed erigis nos, nec tu dissiparia, sed conligi nos. sed quae imples omnia, te toto imples omnia." (tradução nossa).

O caráter paradoxal dessa metáfora e da discussão acerca da invocação está em Deus ser inalterável relativamente à mutabilidade das criaturas, mas ser e estar totalmente inteiro em cada coisa que preenche.

Portanto, embora as criaturas não compreendam o criador, a estabilidade e a unidade divinas independem da transitoriedade delas; Deus permanece inalterado diante das mudanças de seus "recipientes"⁵⁸ e sua unidade perdura quando ele se derrama. Há, portanto, uma independência de Deus em relação às criaturas.

Conclui-se que chegamos a um problema:

"Para onde te invoco, já que (eu) seria em ti? Ou, de onde vens em mim?" (*conf.* 1.2.2)⁵⁹

Então, como Deus está nas criaturas para que o homem possa invocá-lo? **Como** negar a contradição entre (A) Deus estar no homem e (B) este dever, conforme sua necessidade constitutiva, de invocar Deus para seu coração aquietar-se?

Se o criador é onipresente, é presente a tudo. Como explicaríamos a experiência humana característica de sentir-se

⁵⁸ "... la tensione tra "Dio che è in noi" e "noi che siamo in Dio" è appofondita, com un procedimento dialettico (...), nel rapporto "conenente-contenuto", affidato all'immagine dei "vasi", che esprimono l'uomo nel rapporto com il liquido (Dio). La finitudine del vaso non può avere, rispetto a Dio-liquido, forza catturante e situante (*non... uasa... stabilem te faciunt*), bensì solo quella "recipiente", cioè de ciò che accoglie, per quanto può, altro che gli si riversa dentro. L'uomo-vaso, che crede di "contenere" Dio, in realtà è lui immerso nel Dio che vuole contenere, come un vaso sommerso nell'oceano, che può dire essere pieno dell'oceano e di contenere l'oceano proprio perché è da quello contenuto e pervaso (*quae imples, continendo imples*)" - Luigi F. Pizzolato, Comento I, iii, pp. 135-36, in *Confessioni*, vol. I, Fondazione Lorenzo Valla, Itália, 1997.

⁵⁹ "quo te inuoco, cum in te sim? aut unde uenias in me?" (tradução nossa).

intimamente apartado do criador? Como pensar o sofrimento do coração humano inquieto e desejoso por aquietar-se em seu único refúgio? Essas questões parecem indicar que há duas perspectivas para abordarmos uma mesma relação. A perspectiva divina dispõe a criação toda presente a Deus de maneira simultânea; mas notamos que embora o criador esteja na totalidade de sua criação, uma parte dela, os homens, percebem sua distância por terem se apartado.

Nosso problema reside em como Deus preenche o homem e o homem percebe a relação entre criador e criatura como distância. Ademais ultrapassa o alcance da razão compreender como um mesmo ser, Deus, é simultaneamente continente e conteúdo e como a substância simples de Deus permanece una na diversidade das criaturas⁶⁰.

"Efetivamente seremos participantes. Ninguém o duvide. A Escritura o disse. E de que seremos participantes, como se em Deus existissem partes, ou ele se dividisse em partes? Quem, então, explica como podem muitos ser participantes de um só e simples? Não exijas o que não se pode dizer adequadamente..." (en. *Ps.* 146.11)⁶¹

Com efeito, Agostinho busca oferecer uma resolução para o problema, embora não tenha essa pretensão. E conclui que enquanto empregarmos indevidamente paradigmas próprios da exterioridade na inspeção da invocação incorreremos em absurdos. Cabe, portanto, lançarmos mão de outra abordagem da

⁶⁰ "et cuius rei participens erimus, quasi partes sint apud Deus, aut per partes dividatur Deus? quis ergo explicat quomodo sint participes unius simplicis multi?" (en. *Ps.* 146,11)

⁶¹ "participes ergo erimus: nemo dubitet, Scriptura hoc dixit. et cuius rei participes erimus, quasi partes sint apud Deus, aut per partes dividatur Deus? quis ergo explicat quomodo sint participes unius simplicis multi? non ergo exigatis quod apte dici non posse..." (tradução nossa).

questão, a saber, pensarmos a busca de Deus como um movimento introspectivo da consciência humana. O direcionamento do itinerário para o interior do homem produz, portanto, um sentido mais preciso para a invocação: não mais a entenderemos como "chamar algo exterior para dentro", senão como "chamar dentro".

A invocação, assim como o louvor, mostrar-se-á paradoxal, pois o início do primeiro livro das *Confissões* permanece como uma tônica importantíssima para a filosofia agostiniana:

"Grande és, Senhor, e sobremaneira louvável; grande é tua força e tua sabedoria não tem número. E quer-te louvar o homem, porção qualquer da tua criatura, e o homem que carrega por todos os lados o testemunho de seu pecado e o testemunho de que resistes aos soberbos: e, ainda assim, louvar-te quer o homem, porção qualquer da tua criatura. Tu chamas para que louvar-te seja um deleite, pois fizeste-nos para ti e inquieto está o nosso coração até se aquiete em ti." (*conf. 1.1.1*)⁶²

Concluimos haver um distanciamento humano quanto a Deus em dois modos: o primeiro coloca o homem longe de sua origem, o segundo coloca o homem distante de si, pois a felicidade originária existe no interior dele como lembrança latente, mas esquecida. O caráter peculiar da memória e do esquecimento de si e da reminiscência da felicidade será abordado por nós no próximo capítulo.

⁶² "*magnus es, domine, et laudabilis ualde: magna uirtus tua et sapientiae tuae non est numerus. 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. tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*" (tradução nossa) – cf. Sl 47,1; 95,4; 144,3; 146,5; 2Cor 4,10; 1Pd 5,5; Tg 4,6.

Segundo Capítulo

Memória do mundo

Deus deve ser **invocado** pelo homem como algo interior que preenche todas as criaturas com todo seu ser. Ora, se Deus está presente ao homem, qual seria o sentido de o homem buscá-lo?

Agostinho elabora essa questão em termos de presença e ausência no livro X das *Confissões*: se Deus está plenamente presente no homem, como explicar a experiência humana de falta de Deus? Quer o homem não reconheça sua condição de esquecimento de Deus como resultado da soberba; ou mesmo a reconheça e viva entre o sofrimento e a esperança de reencontrar o criador; em ambos os casos ele não tem a experiência de repouso do coração, isto é, da presença divina.

Como explicar, então, que o criador estivesse simultaneamente presente e ausente no homem sem que isso fosse um contra-senso?

Surpreendentemente, Agostinho inicia o tratamento dessa aparente contradição aceitando a presença divina e a experiência humana. Quanto ao primeiro aspecto, partimos das verdades de fé que colocam a presença integral de Deus como um pressuposto à argumentação subsequente. Em seguida, a investigação dirige-se a conhecer **como** o homem está presente em sua relação com Deus, ou seja, **como** e **por que** o homem percebe a presença divina como ausência.

Um exame cauteloso da relação do homem com Deus é feito mediante duas discussões. A primeira sugere que a experiência da vontade de encontrar algo e de não possuí-lo, seja ele Deus ou

qualquer outra coisa, é o fundamento mesmo da busca de algo; pois ela **pressupõe a presença parcial** dele como referência para encontrá-lo. A segunda aproximação da questão se refere ao modo da presença e da ausência humana na relação com Deus, e envolve considerações morais.

Embora diferentes, ambas as abordagens afirmam que toda busca pressupõe certa noção do que é procurado, sem a qual seria impossível buscarmos, tanto menos encontrarmos algo: ela serve como orientação à busca e referência ao reencontro. Para tanto, é necessário que ele seja parcial. Se ela ou eqüivalesse ou divergisse completamente da realidade procurada, não o indicaria. Portanto, concomitantemente, ela deverá guardar certa semelhança e certa distinção àquilo a que se refere e seu sentido está nesse aparente contra-senso. O encontro é precisamente semelhança reconhecida mediante a comparação entre o que se apresenta a nós e a noção parcial de que dispomos interiormente. Nesse sentido, a anterioridade parcial do que buscamos define a busca e é condição tanto da busca como do encontro.

Analogamente, invocar Deus exige a presença e a anterioridade de uma noção acerca dele: noção semelhante, mas não idêntica ao que é procurado. Contudo, afirmar a presença parcial de Deus eqüivale a desdizer o preceito escriturístico no qual se enraíza toda a exposição agostiniana acerca da relação entre Deus e o homem:

"Logo, eu não seria, meu Deus, não seria de todo se não fosses em mim. Ou melhor, não seria, se não fosse **em ti a partir de quem, através de quem e em**

quem todas as coisas são." (grifos nossos) (conf.

1.2.2)⁶³

Ao que Agostinho acrescenta:

"Mas todas as coisas que **tu preenches**, és **tu inteiro** que **as preenches todas.**" (grifos nossos)

(conf. 1.3.3)⁶⁴

De que modo asseverar a presença parcial de Deus no homem, se o criador está integralmente presente em cada criatura?

Eis nosso dilema: embora o homem não tenha essa experiência Deus está inteiramente presente e o homem o tem presente.

Nesse horizonte, Agostinho investigará o que concluímos sumariamente. A infelicidade humana deriva de o homem ter se afastado de Deus devido ao pecado inicial; o que não altera o modo de ser divino. O alcance do pecado toma proporções ainda maiores ao ponderarmos que se Deus está no interior, então, o homem, quando se afasta da presença divina, aliena-se de si mesmo. Assim, quanto mais ausente e distante de si, mais ausente e distante de Deus; quanto mais próximo e presente a si, mais próximo e presente a Deus. O distanciamento humano, o pecado, aumenta a desproporção natural entre criador e criatura e torna-se o esquecimento humano de si e de sua origem e meta.

Com o intuito de expormos nossa interpretação do texto agostiniano, gostaríamos de propor a noção de encontro como chave para pensarmos o itinerário humano a Deus. O encontro implica a presença das partes envolvidas: apenas uma das partes estar

⁶³ "non ergo essem, deus meus, non omino essem, nisi esses in me. an potius non essem, nisi essem in te, ex quo omnia, per quem omnia, in quem omnia?" (tradução nossa) – cf. At 17,18; Rm 11, 36; 1Cor 8,6.

⁶⁴ "sed quae imples omnia, te toto imples omnia." (tradução nossa).

presente é insuficiente para que ocorra (a presença unicamente divina é insatisfatória). Ademais para algo ser encontrado é mister que quem procura esteja presente para ter esse algo como encontrado (o homem deve estar presente). No encontro, portanto, é necessária a presença de quem procura.

O homem, empenhado em encontrar seu criador, é o lugar da paradoxal experiência das simultâneas presença e ausência divinas. Agostinho examina esse dilema adotando um método coerente com o processo do conhecimento sobre Deus: há etapas, graus, a serem percorridos durante a conscientização humana em relação à presença do criador. Portanto, vejamos como é possível afirmar que presença e ausência não consistem em total oposição, mas combinam-se nas etapas do itinerário.

A vontade humana de conhecimento de Deus

A relação entre presença e ausência apresenta-se no livro X das *Confissões* mediante a discussão sobre como memória e esquecimento operam no homem. Por vezes, referindo-nos à mesma discussão poderemos afirmar que encontro, louvor e conhecimento, do homem para Deus, são palavras distintas que se referem à realização humana: o aquietamento de seu coração decorrente do retorno ao criador.

A memória e o esquecimento humanos quanto à presença divina na alma manifestam-se como a vontade de conhecer Deus:

"Que <eu> te conheça, ó meu conhecedor, que <eu> te conheça tal como sou conhecido." (conf. 10.1.1)⁶⁵

"Ó virtude da minha alma, entre nela e molde-a a ti, para que a tenhas e a possuas *sem mancha nem ruga*. Esta é minha esperança e por isso falo e nesta esperança me alegro. (...) *Eis, com efeito: amas a verdade porque quem a realiza vem à luz*" (conf. 10.1.1)⁶⁶

A declaração do desejo humano de conhecer Deus e a especificidade desse conhecimento ocupam as linhas inaugurais do livro X ou, se preferirmos, têm sua importância enfatizada.

Observemos, inicialmente, **como** é o conhecimento que o homem deseja: deseja conhecer Deus assim como (*sicut*) é conhecido por ele. O modo como o criador conhece o homem é o modelo adotado ao qual se dirige a vontade humana de conhecimento: "que <eu> te conheça, ó meu conhecedor, **tal como também sou conhecido** por ti" (grifos nossos).

⁶⁵ "*cognoscam te, cognitor meus, cognoscam sicut et cognitus sum.*" (tradução nossa) – cf. 1Cor 13,12.

⁶⁶ "*uirtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga. haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo. (...) ecce enim ueritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, uenit ad lucem.*" (tradução nossa) – cf. Ef 5,27; Rom 12,12: "*sine macula et ruga*". Cf. Sl 51,8; Jo 3,21: "*ecce enim ueritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, uenit ad lucem.*" Quanto a "*haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo*", observemos este texto: "*Logo, diga este bom servo que canta aleluia, isto é, entre na alegria do teu Deus, exultem, e diga cri, por isso falei, isto é, cri perfeitamente. Com efeito, não crêem perfeitamente os que crêem e não querem falar, pois à fé mesma concerne também crer no que é dito: quem se confessar a mim perante os homens, eu me confessarei para ele perante os anjos de Deus.*" ("*dicat ergo iste bonus servus cantans alleluia, id est, intra in gaudium domini tui, exsultent, et dicat, credidi, propter quod locutus sum: hoc est, perfecte credidi. non enim perfecte credunt qui quod credunt loqui nolunt: ad ipsam enim fidem pertinet etiam illud credere quod dictum est, qui me confessus fuerit coram hominibus, confitebor eum coram angelis dei.*"—en. Ps. CXV.2)

Ademais, a vontade de conhecimento é identificada ao pedido para Deus entrar na alma e de **ela ser moldada** por ele.

"Minha alma é morada muito estreita para te receber: será alargada por ti, Senhor. Está em ruínas, restaura-a!" (conf.

1.5.6)⁶⁷

O conhecimento de Deus será operado na alma humana pelo próprio Deus: ele provocará a experiência humana da modificação da alma, moldando-a e preenchendo-a, causando a ilusão de que o homem ainda venha a ser preenchido por Deus, como se algo exterior entrasse no homem, quando é o homem que retorna a si e entra novamente no espaço onde Deus pode ser conhecido.

Portanto, neste caso, aquele a quem se dirige a busca do conhecimento é interior ao buscador e também o detonador do conhecimento de si mesmo no homem. Fazendo-se conhecer, promove uma modificação anímica de dentro para fora, moldando-a.

Conhecer Deus, então, é uma concessão divina e a vontade é o motor da alma durante seu caminho para Deus.

No trecho que abre o livro X das *Confissões* notamos que a busca pelo conhecimento reveste-se de um pedido: "que <eu> te conheça", "entrai", "esta é a minha esperança"; ou seja, uma declaração da vontade humana, que deve estar direcionada para Deus, tornando-se anseio por Deus. O papel da vontade consiste em orientar o espírito nesta busca, ainda que o conhecimento de Deus seja concessão divina.

Étienne Gilson esclarece a importância da vontade:

"O papel que desempenha essa faculdade é capital, pois dependem dela não somente todas as determinações e decisões que tomamos na ordem prática, mas também estão sob seu controle imediato todas as operações de nossas faculdades cognitivas na ordem teórica. Não é, pois, exagerado dizer que assim como é a vontade, tal é o homem, a ponto de que uma vontade partida contra si mesma é um homem dividido contra si mesmo. É importante colocar em evidência esse

⁶⁷ "Angusta est domus animae meae, quo uenias ad eam: dilatetur abs te. Ruinosa est: refice eam." (trad. M.L.J.A.).

papel dominador, visto que ele marca com seu caráter toda a psicologia agostiniana."⁶⁸

A determinação da vontade rege todas as atividades anímicas, por isso, uma vez que esteja unidirecionada para o conhecimento de Deus, todas as demais faculdades humanas estarão empenhadas em buscá-lo. A vontade direcionada ao conhecimento do criador é essencial à obtenção deste, ao passo que, quando ela se desvia dessa direção, ela conduz o homem ao afastamento de sua meta.

Agostinho afirma:

"A vontade é o motor da alma,..." (duab. an. 10.14)⁶⁹

Ao que Gilson comenta:

"... todo movimento da alma tende ou em direção de um bem a ser adquirido ou conservado, ou para longe de um mal a evitar ou a descartar; mas o movimento livre da alma para adquirir ou para evitar alguma coisa é a vontade; portanto, todos os movimentos da alma dependem da vontade."⁷⁰

O primado da vontade se mantém quanto à busca pelo conhecimento de Deus, pois todo conhecimento a que nos dirigimos ou ao qual empenhamos um movimento de busca se inicia na vontade. Logo, conhecemos porque **desejamos** conhecer e buscamos conhecer porque **queremos** encontrar o conhecimento.

Contudo, como a vontade de um homem mortal e pecaminoso pode pretender Deus, que é eterno e o sumo bem?

É certo que Deus deve ser buscado no interior, nesse sentido, Agostinho parte para o exame da interioridade.

Posto diante de si, para elevar-se ao conhecimento de Deus, o homem expõe sua condição:

⁶⁸ GILSON, E. *Introduction á l'étude de saint Augustin*, p. 171.

⁶⁹ "uoluntas est animi motus,..." apud GILSON, E. *Introduction á l'étude de saint Augustin*, nota (1), p. 172.

⁷⁰ GILSON, E. *Introducción á l'étude de saint Augustin*, pp. 171-72.

"Agora que meu gemido é testemunha de que eu estou desgostoso de mim..." (conf. 10.2.2)⁷¹

"Com efeito, quando sou mau, confessar-me para ti não é ser desprazeroso para mim;..." (conf. 10.2.2)⁷²

"... nenhum cristão diga que não há um dia em que não haja tribulação. (...) De onde vem a tribulação? Porque enquanto estamos no corpo, peregrinamos para longe do senhor. Por mais que haja abundância, ainda não estamos naquela pátria para onde nos apressamos em voltar; e, portanto, aquele cuja peregrinação é doce, não ama a pátria; se a pátria é doce, a peregrinação é amarga; se a peregrinação é amarga, todo dia há tribulação. Quando não há tribulação? Quando o deleite se der na pátria. *Os deleites à tua direita permanecem até o fim. Preencher-me-ás de alegria com teu rosto, afim de contemplar o deleite do senhor.* Onde o trabalho e o gemido são ultrapassados; aí não há oração, mas louvor..." (en. Ps. 85.11)⁷³

⁷¹ "nunc autem quod gemitus meus testis set displicere me mihi, ..." (tradução nossa)

⁷² "cum enim malum sum, nihil est aliud confiteri tibi quam displicere mihi; ..." (tradução nossa)

⁷³ "nullus ergo christianus dicat essem diem in quo non sit tribulatus. <...> unde tributatio? quia quamdiu in corpore sumus, peregrinamur a domino. quodlibet hic abundet, nondum sumus in illa patria quo redire festinamus. cui peregrinatio dulcis est, non amat patriam; si dulcis est patria, amara est peregrinatio; si amara peregrinatio, tota die tributatio. quando non est tributatio? quando in patria delectatio. *delectationes in dextera tua usque in finem. implebis me laetitia, ait, cum vultu tuo, ut contempler delectationem domini. ibi transiet labor et gemitus; ibi non oratio, sed laudatio; ...*" (tradução nossa) – cf. 2Cor 5,6; Sl 15,11; Sl 26,4.

Para pensarmos adequadamente a questão do sofrimento (*tribulatio*) e da esperança devemos contextualizá-la. O distanciamento do homem quanto a Deus torna-se sofrimento e esperança apenas quando o coração humano é tocado pelo amor divino; ou seja, o homem reflete sobre a dimensão do pecado somente se reconhece no criador sua única e verdadeira felicidade.

Esta nostalgia é diferente da inquietude característica do homem abandonado ao peso de sua miséria, pois reativa, de maneira bastante peculiar, a orientação fundamental da alma para Deus no escopo da vida humana. Ela é tematizada por Agostinho mediante tríplice confissão: inicialmente, cumpre confessar a magnitude divina e a mísera condição humana; então, ciente da agudez de sua ruptura com Deus, o homem admite como único socorro a ação proveniente do próprio Deus, já que o peso da miséria é tal que seria impossível ao homem restabelecer sua relação com o criador.

A confissão da magnitude foi estudada por nós no primeiro capítulo, mediante o estudo de "*laudabilis ualde*".

A confissão dos pecados recebe dois tratamentos no livro X das *Confissões*.

Primeiramente, o homem se confessa para Deus. Não porque esteja informando ou ensinando algo inédito e desconhecido ao criador, pois Deus tem diante de si a interioridade humana de tal modo que mesmo que o homem tentasse esconder algo de Deus isso seria possível. O acesso divino à alma é tal que ele pode conhecer do homem até o que este desconhece de si. A função da confissão a Deus não é informá-lo, mas consiste no reconhecimento humano da dimensão do próprio pecado.

Esse reconhecimento, por sua vez pode ocorrer de maneira silenciosa ou audível.

Ao confessar seus pecados ao Deus interminavelmente louvável, o homem não necessariamente profere palavras pois mostra-se na intimidade para Deus: silenciosamente, quanto ao som proferido exteriormente, audível e gritante ao ouvinte interior (Deus) pela intensidade do sofrimento, da vergonha e do desprazer interiores decorrentes do reconhecimento da miséria humana. Trata-se de "reconhecer em si mesmo a Graça de Deus para humilhar-se a seu olhar; eis o fruto da confissão: relacionar a si todo o mal de sua conduta e se tomar em

desprazer, relacionar a Deus todo o bem, do fundo do coração e não somente em palavras"⁷⁴.

Mesmo quando o homem omite algo sobre si não engana seu criador, ao contrário, ilude-se a si mesmo pois a alma humana sempre permanece manifesta para Deus. O acesso divino à intimidade humana prescinde de qualquer intermediário e não se limita à aparência. Deus está no homem como presença interior.

Esta presença é confirmada em inúmeras passagens, por exemplo, quando Agostinho comenta o *Salmo 63,11* no *Sermão XXI*:

"... isto te disse o teu senhor Deus no íntimo, onde nada ouve a não ser tu. E ele fala para ti, quando a verdade é dita. Com efeito, o que é mais verdadeiro que esta locução? **Não te faças de surdo!**" (s. 21.6)⁷⁵

O criador conhece a intimidade humana e mesmo a condição humana, pecaminosa e mortal, não pode se interpor à visão divina total da criatura. Tal visão é sem mancha nem ruga, mas não a criatura: é o homem quem se afasta ou se engana-se ou tem a vista danificada por sua própria decadência.

Há, ainda, outra razão para Deus conhecer o homem melhor do que este conhece a si mesmo: Deus é superior ao homem por julgá-lo.

"... mas eu não julgo a mim mesmo." (conf. 10.4.6)⁷⁶

"Tu, ó Senhor, julgas a mim." (conf. 10.5.7)⁷⁷

⁷⁴ COURCELLE, P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, p. 17.

⁷⁵ "haec tibi loquitur dominus tuus intus, ubi non audit, nisi tu; et ipse tibi loquitur, qui vera loquitur. quid enim hac locutione verius? noli **obscurdescere.**" (tradução nossa)

A supremacia de Deus está em ter criado o homem e esta é a razão de Deus conhecer melhor o homem do que ele mesmo. O criador enxerga a totalidade do espírito humano incluindo aquilo que o homem desconhece:

"Com efeito, tu, senhor, me julgas, pois *ninguém conhece o homem, as coisas que são dos homem, senão o espírito do homem, quem é nele próprio*⁷⁸. Entretanto há algo no espírito do homem, o espírito que está nele, que nem ele mesmo conhece, mas tu, Senhor, conheces tudo nele, tu que o fizeste." (conf. 10.5.7)⁷⁹

Há coisas no homem que seu espírito mesmo, que nele é, não sabe embora Deus saiba. O criador está **mais presente** no homem **que** o homem a si mesmo. Embora esteja presente a si, há um certo auto-desconhecimento humano, uma certa distância de si mesmo ("nem ele mesmo conhece"). Este distanciamento é vertiginosamente maior em relação ao criador, pois o homem o desconhece.

O segundo modo de confessar os pecados é mediante palavras que intencionam, não alcançar os ouvidos de Deus, mas o gênero humano. Assim, o propósito de escrever as *Confissões* está em oferecer aos leitores uma reflexão sobre a alma humana. E, embora não tenha como provar que nelas Agostinho diga a verdade, a caridade comum entre os cristãos os fará crer nele.

"Para que narro isso? Com efeito, não é para ti, meu Deus, mas diante de ti narro isso ao meu gênero, o gênero humano, por menor que seja a porção deles que se debruçam sobre esse meu escrito. E para que isso? Certamente para que eu e quem ler isto pensemos o quão profundo deve-se clamar por ti. E o

⁷⁶ "... sed neque me ipsum diiudico" (tradução nossa) – cf. 1Cor 4,3.

⁷⁷ "tu enim, domine, diiudicas me." (tradução nossa).

⁷⁸ 1Cor 2,11.

⁷⁹ "tu enim, domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est, tamen est aliquid hominis, quod

que é mais próprio aos teus ouvidos que um coração que confessa e uma vida a partir da fé?" (conf. 2.3.5)⁸⁰

O terceiro aspecto da confissão consiste em atribuir a Deus a salvação do homem. Ou seja, ao considerarmos o homem marcado pelo pecado⁸¹, notamos a necessidade do socorro da misericórdia divina⁸² para que a condição humana de esquecimento seja modificada e o homem queira conhecer Deus, embora disponha apenas de um vislumbre confuso do que quer. A intervenção divina é gratuita no sentido de independe de quaisquer pré-requisitos: não há regras humanas de conduta que garantam o recebimento da graça. A graça é outorgada por desígnio divino, por amor de Deus (*amor dei*). Então, esse amor é sentido no ser humano como vontade amorosa de Deus.

Ora, uma vez que a vontade de Deus torna-se clara para o homem, ele sofre intensamente a falta do criador e alegra-se na esperança de contemplá-lo. O sofrimento de quem confessa é mais intenso do que a infelicidade do homem que não recebeu a graça divina, pois enquanto este é ignorante, o cristão está consciente do drama de sua vida.

"Cada vez mais lava os pecados de quem está ciente, enquanto lavas os pecados de quem está na ignorância." (en. Ps. 50,7)⁸³

Sufrimento (por sofrer o peso dos pecados) e esperança (alegria resultante da misericórdia divina) são dois aspectos que compõe um mesmo amor,

nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, domine, scis eius omnia, qui fecisti eum." (tradução nossa).

⁸⁰ "cui narro haec? neque enim tibi, deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. et ut quid hoc? ut uidelicet ego et quisquis haec legit cogitemus, de quam profundo clamandum sit ad te. et quid propius auribus tuis, si cor confitens et uita ex fide est?" (tradução nossa) – cf. Sl 129,1; Hab 2,4; Rom 1,17; Gal 3,11; Hebr 10,38

⁸¹ "Reconheço a minha iniquidade e o meu pecado está sempre diante de mim" (en. Ps. 50,8)

⁸² "Quem suplica grande misericórdia confessa sua enorme miséria." ["qui magnam misericordiam deprecatur, magnam miseriam confitetur."] (en. Ps. 50,6)

⁸³ "magis magisque laua peccata scientis, qui ablusti peccata ignorantis." (tradução nossa).

uma vez têm como seu único afago o encontro de Deus, tal como ele repercute em uma criatura cindida. Ambos são necessários.

"... verifique o tamanho do ferimento, mas não perca a esperança no poder do médico. Pecado com desespero, morte certa. Logo, ninguém diga: se já cometi algum mal, já estou condenado. Deus não perdoa esta espécie de pecados. (...) Se não impediste o pecado, a esperança da garça não seja impedida." (en. in Ps. 50,5)⁸⁴

É imperativo que a vontade humana não se oriente por alegrias provenientes da satisfação da soberba, mas pela alegria enquanto esperança⁸⁵. Nesse sentido, a vontade é expressa como pedido e esperança de **receber** tal conhecimento, de que ele seja **outorgado** pelo criador. A esperança é também o motor da vontade, uma vez que ela é a motivação da vontade no decorrer do percurso para se obter aquilo que é quisto pois ela causa alegria. Portanto, o desespero humano é acompanhado por uma certa esperança de apaziguamento.

A esperança, como enfatiza O'Donnell⁸⁶, caracteriza a atitude apropriada aos buscadores de Deus neste mundo. Trata-se de uma referência a Romanos 11-12.12, onde lemos: "Sede diligentes, sem preguiça, fervorosos de espírito, servindo ao Senhor, alegrando-

⁸⁴ "...; adtendat quidem uulneris magnitudinem, sed non desperet medici maiestatem. peccatum cum desperatione, certa mors. nemo ergo dicat: si iam aliquid mali feci, iam damnandus sum; (...) si tibi non potui intercludi peccatum, spes ueniae non intercludatur." (tradução nossa).

⁸⁵ A esperança tem como fundamento muitas passagens escriturísticas que confirmam o socorro divino. Por exemplo: "tu, senhor, bendizes o justo, mas antes torna justo o ímpio." (conf. 10.2.2) - "tu, domine, benedictis iustum, sed prius eum iustificas impium. (trad. nossa) - cf. Rom 4,5. Ou ainda: "E a esperança é, porque és fiel, que nós não sejamos tentados acima do que podemos suportar, mas com a tentação tu fazes também o caminho para sair dela, ..." (conf. 10.5.7) - "et spes est, quia fidelis es, quinos non sinis temptari supra quam possumus ferre, sed facis cum temptatione etiam exitum, ..." - cf. 1Cor 10,13.

vos na esperança, perseverando na tribulação,..." Evocar *Romanos* para tematizar o modo ideal de vida é, certamente, aludir a um discurso moral escriturístico, pois esse é o assunto principal dessa passagem bíblica⁸⁷.

Contudo, essa parênese escriturística parece ser um oxímoro ao definir a alegria desta vida posposta para quando a esperança for realizada, no futuro. No entanto, a qualidade da esperança cristã é forte e certa, portanto torna-se plausível um certo gozo da alegria antes mesmo da realização da esperança.

Esta alegria é a alegria sã e difere da alegria proveniente do deleite das coisas terrenas. Agostinho enfatiza a obscuridade do *sanum gaudium* ao dizê-lo mediante formas negativas:

"Tudo o mais nessa vida, quanto mais se chora, menos merece ser chorado e tanto mais seria de chorar quanto menos por ele se chora." (*conf.* 10.1.1)^{88/89}

Com efeito, qualquer alegria proveniente de algo diferente da esperança cristã (alegria reta) não deveria ser desfrutada com júbilo, mas ser lamentada. Assim, a única alegria pela qual é devido estar alegre provém da esperança

⁸⁶ O'Donnell "Augustine, Confessiones 10.1.1-10.4.6" (cf. bibliografia).

⁸⁷ Agostinho se vale dessa passagem com o mesmo propósito na *Cidade de Deus* 18.32; 18.51; e mais adiante nas *Confissões* (10.43.69).

⁸⁸ "certera uero uitae huius tanto minus flenda, quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis." (trad. M.L.J.A.).

⁸⁹ "The sense of the sentence, then, is that the things of this world (this other than the objects of Christian hope) are less to be cherished in the heart to just such a degree as the mass of men (implied in the impersonal *fletur*) is attached to them. (Cf. *conf.* 10.28.39 [Sk. 238.1]: 'laetitiae meae flendae'. *Flere* is common elsewhere in Augustine for the Christian dismay at the world's injustice; e.g., *en. Ps.* 38.20 and esp. *tr. in Ioh.* 49.19: 'Quare enim fleuit Christus, nisi quia flere hominum docuit?')." (O'Donnell, J. J. "Augustine, *Confessiones* 10.1.1-10.4.6, p. 288).

fortemente incentivada pela autoridade das escrituras tal como encontramos no versículo 5 do *Salmo 50*:

"Eis, com efeito: *amas a verdade porque quem a pratica vem à luz*" (*conf. 10.1.1*)⁹⁰

Praticar a verdade é, portanto, alegrar-se na alegria sã, na esperança e sofrer a própria condição miserável. Agostinho entende por "amas a verdade" o seguinte:

"Assim são conservadas a misericórdia e a verdade: a misericórdia porque o homem é libertado; a verdade porque o pecado é punido." (*en. Ps. 50,11*)⁹¹

A esperança da misericórdia e o sofrimento compõe a confissão através da humildade, não uma defesa⁹².

O homem que trilha o caminho de Deus é descrito assim:

"... faz a verdade nas confissões, e vem à luz nas boas obras." (*Tr. in Ioh. 12.14*)⁹³

Portanto, praticar a verdade ao confessar é vir à luz.

Ao investigar o *Salmo 50.8*, Agostinho elucidada a conexão entre praticar a verdade e confessar:

⁹⁰ "ecce enim ueritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, uenit ad lucem." (tradução nossa) – cf. *Sl. 50,8*.

⁹¹ "ita seruatur misericordia et ueritas: misericordia, quia homo liberatur; ueritas, quia peccatum punitur." (tradução nossa).

⁹² "Não te defendas, mas procura a confissão, não a defesa. (...) Ele (Deus) está pronto a dar. Não queira opor o obstáculo da defesa, mas abre o peito para a confissão." (*en. Ps. 50,13*) – "... non defendatur, in confessionem ueniat, non in defensionem. (...) ille paratus est dare, noli opponere obicem defensionis, sed aperi sinum confessionis." (tradução nossa).

⁹³ "... facit ueritatem confessionis, et uenis ad lucem in operibus bonis." (tradução nossa).

"Amas a verdade: (...) perdoas a quem confessa, perdoas, mas a quem pune a si mesmo; assim são conservadas a misericórdia e a verdade; misericórdia, porque o homem é libertado; verdade, porque o pecado é punido." (en. Ps. 50.11)⁹⁴

O amor de Deus pela verdade manifesta-se no perdão dos pecados concedido àqueles que confessam os próprios pecados⁹⁵.

Se a prática da verdade aproxima a criatura do criador, sua omissão implica afastamento: ao opor-se a esse pré-requisito do encontro, o homem afasta-se de Deus, distanciando-se do criador para além de sua distância natural e pecaminosa. Assim, a recusa à prática da verdade é a recusa (1) ao caminho promissor da felicidade, (2) a negação da possibilidade do encontro com Deus e (3) a opção pelo sofrimento decorrente da miséria da condição humana.

O remédio da prática da verdade é o exercício confessional e inclui o reconhecimento da resistência humana ao socorro divino:

"E agora que meus gemidos testemunham que me envergonho de mim, tu refulges, agradas, és amado e és desejado; de modo que me envergonho de mim,

⁹⁴ "ueritatem dilexisti: (...) ignoscis confitenti, ignoscis, sed seipsum punienti; ita seruatur misericordia et ueritas; misericordia, quia homo liberatur; ueritas, quia peccatum punitur." (tradução nossa)

⁹⁵ A esperança agostiniana pode ser interpretada, neste contexto, como voltada para o exercício confessional com o intuito de se chegar a Deus.

rejeito-me para escolher a ti, e não quero agradar a mim, nem a ti, senão por ti." (*conf. 10.2.2*)⁹⁶

Concluimos, portanto, que o início do livro X das *Confissões* coloca-nos diante do problema da relação entre criador e criatura através da reflexão sobre presença e ausência em três planos. Primeiramente, no que concerne à perspectiva divina, Deus está presente no homem e o conhece. Em segundo lugar, o homem afastou-se de Deus e, por conseguinte, tem a experiência da presença dele apenas por buscá-lo e porque a busca supõe a presença incompleta de seu objeto. Em terceiro lugar, o homem sequer está presente a si mesmo, pois há coisas nele que ele mesmo desconhece.

Confuso em relação a si mesmo e carente de conhecimento sobre criador, o homem mostra-se desorientado quanto a como vir a conhecer Deus. O que, então, orientaria o homem para o conhecimento de Deus?

O homem dispõe apenas de sofrimento e esperança tal como proclama sua confissão. Ambos resultam do amor divino (*amor dei*) que vem ao coração humano, intensificando neste uma vontade amante de Deus (segundo e subordinado sentido de *amor dei*).

Ser esperança e sofrimento é o que o homem sabe de si, ou seja, sua única certeza é amar Deus.

Busca pelo conhecimento de Deus equivale à introspecção direcionada pelo amor Dei

Dos capítulos vi a viii do livro X das *Confissões*, Agostinho descreve como o *amor Dei* é despertado no coração humano e como ele orienta a busca do homem para Deus.

⁹⁶ "nunc autem quod gemitus meus testis est displicere me mihi, tu refulges et places et amaris et desideraris, ut erubescam de me et abiciam me atque eligam te et nec tibi nec mihi placeam nisi de te." (tradução nossa).

Agostinho diz:

"Não com dúvida, mas com consciência certa, Senhor, amo-te.
Percutiste o meu coração com tua palavra, e te amei." (conf.
10.6.8)⁹⁷

Não e *mas* marcam a oposição entre consciência dúbia e a consciência certa (certeira). Com consciência certa o homem busca Deus porque sua busca é orientada pelo amor humano por Deus (*amor Dei*). Esse amor resulta do toque da palavra divina no coração humano. Portanto, **devido ao percutir do verbo divino no coração humano**, a consciência do homem torna-se orientada certamente para Deus.

Gérard Verbeke examina a alteração provocada pelo *uerbum dei* nesta passagem do livro VII⁹⁸:

"E por estímulos internos tu me provocavas, de modo que <eu> ficasse impaciente, até que, para o meu olhar interior, tu te tornasses certo para mim." (conf. 7.8.12)⁹⁹

Quando distante de Deus, o homem é sujeito a irresistíveis estímulos interiores de tal forma que sofre quando busca satisfazer seu amor com coisas diferentes de Deus. Deus torna-se uma referência certa e incita o homem a buscá-lo apenas por amor e misericórdia.

A certeza de amar Deus reanima o movimento da inquietude humana e a busca pela felicidade, dispersiva e fracassada devido à miséria, torna-se direcionada. Retomemos a definição da inquietude:

⁹⁷ "non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. percussisti cor meum uerbo tuo, et amaui te." (tradução nossa)

⁹⁸ VERBEKE, G. "Conhecimento de si e conhecimento de Deus em santo Agostinho".

⁹⁹ "et stimulus internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus esse." (tradução nossa).

"(...) fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração até que se aquiete em ti" (*conf.* 1.1.1)¹⁰⁰

No primeiro capítulo dessa dissertação, distinguimos a natureza da inquietude de sua repercussão na criatura manchada pelo pecado. Quanto à natureza, ela é a orientação do inquieto coração humano para o repouso em Deus. No entanto, quando pensada a partir da condição humana, a inquietude é mera agitação dispersiva e insatisfação íntima.

A importância do toque divino no coração humano, causa da orientação da consciência incerta, consiste em ele socorrer a dispersão da inquietude do homem mísero, reorientando a alma para sua origem e apaziguamento pois agora o homem ama Deus com consciência certa.

Com efeito, "percutir" significa causar ressonância interior mediante um toque. Assim, a percussão do verbo divino provoca uma ressonância interior no coração humano, lugar da inquietude essencial e condicional, saturando-o ao ponto de alterar a condição humana. A partir de então, a alma humana começa a ser moldada pela presença de Deus para conhecer o criador.

No âmbito da busca pelo conhecimento, em decorrência do pecado original a alma vive uma situação de afastamento de sua natureza, e identifica-se ao que lhe é inferior, submetendo-se, amando e desejando as imagens corpóreas como remédio para sua insatisfação, e, conseqüentemente, isso a faz esquecer-se de si mesma e de sua verdadeira finalidade.

Contudo, a causa da infelicidade humana não são as criaturas, elas sinalizam o criador, mas a atitude humana para com elas:

"... o céu, a terra e todas as coisas que neles são, eis que, por toda parte, dizem para mim que te ame, e não cessam de dizer para todos..." (*conf.* 10.6.8)¹⁰¹

¹⁰⁰ "... fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te" (tradução nossa).

¹⁰¹ "... et caelum et terra et omnia, quae in eis sunt, ecce undique mihi dicunt, ut te amem, nec cessant dicere omnibus..." (tradução nossa)

As criaturas (o céu, a terra e todas as coisas existentes neles) dizem, incessantemente e por toda parte, para todos amarem Deus. Por que os homens são incapazes de ouvi-las? Porque estão surdos aos clamores delas.

Tanto o verbo de Deus como a "voz" das criaturas se dirigem ao homem "dizendo-lhe" para amar Deus, "*de modo que não têm desculpas*" (conf. 10.6.8)¹⁰² para não ouvir. Contudo apenas o verbo divino rompe a surdez humana. A diferença entre o modo como as criaturas e Deus se dirigem ao coração humano: as criaturas falam *incessantemente e por toda parte* para o homem amar Deus; e Deus fala *mais profundamente*, tocando o coração humano. Primeiramente, podemos entender "mais profundamente" como de maneira interior, já que Deus está no interior e as criaturas são exterior ao homem. Em segundo lugar, a fala divina caracteriza-se pela misericórdia, ou seja, o criador apieda-se da mísera condição humana, alterando-a e orientando-a para o apaziguamento. Somente a fala de Deus **rompe** a surdez do coração humano; já as criaturas são incapazes de causar tal alteração no homem. Não obstante, o chamado divino é precisamente a condição para os homens ouvirem a voz da terra e do céu; ou seja, sem a iniciativa divina, os homens permaneceriam míseros e surdos à voz das criaturas.

Logo, o itinerário humano a Deus é iniciado pelo próprio Deus, não pelo homem. Deus desperta a consciência humana para o *amor dei* e para a compreensão de o que as criaturas lhe dizem.

Ademais, o direcionamento da vontade humana de conhecimento pelo *amor dei* esclarece uma característica peculiar ao modo como o homem se relaciona com as criaturas exteriores mediante a sensação. A sensação obedece à intenção de busca de Deus quando o

homem é tocado por Deus. Deste modo, a sensação não é mera passividade, pois para o homem perceber a beleza das criaturas como indício de sua procedência faz-se necessário que ele seja modificado internamente e, então, dirija sua atenção a elas a fim de obter uma resposta. Portanto, a sensação cumpre a função de estar a serviço do percurso humano para Deus apenas quando orientada por uma articulação interna entre o sujeito e essa presença divina em seu coração.

O amor *dei* é, portanto, um direcionamento ao movimento do homem disperso. Surpreendentemente, sua função não equivale à amenizar o sofrimento humano, ao contrário, intensifica-o tornando consciente a angústia humana decorrente da falta de Deus. No entanto, confere fé e esperança de apaziguamento ao homem que prossegue sua busca norteado pela noção parcial de seu coração, isto é, direcionada a algo cujo conhecimento completo está ausente.

[O que se ama ao amar Deus: o início do itinerário.]

Uma vez dirigido pelo *amor Dei*, o homem pergunta-se: "Ora, o que amo quando te amo?" (*conf.* 10.6.8)¹⁰³. Amar certamente Deus é amar o quê? O que é isso que as criaturas proclamam incessantemente para ser amado?

Analisemos o seguinte trecho:

¹⁰² "ut sint inexcusabiles" (tradução nossa) – cf. Rm 1,20.

¹⁰³ "quid autem amo, cum te amo?" (tradução nossa)

"Não a beleza (*species*) do corpo, nem o decoro do tempo, não o brilho da luz amigo destes olhos, não as doces melodias de cantilenas de toda espécie, não os suaves odores das flores e dos unguentos, não o maná nem méis, não os membros agradáveis por abraços da carne: não amo essas coisas quando amo o meu Deus. E, contudo, amo uma certa luz e uma certa voz e um certo odor e um certo alimento e um certo abraço quando amo o meu Deus; luz, voz, odor, alimento, abraço **do meu homem interior, onde fulgura para minha alma** o que o lugar não contém, e onde soa o que o tempo não rouba, e onde se cheira o que o vento não esparge, e onde se saboreia o que o apetite não diminui, e onde se une o que a saciedade não despedaça. **Isto é o que amo, quando amo o meu Deus.**" (*conf.* 10.6.8)¹⁰⁴
 (grifos nossos)¹⁰⁵

Primeiramente, amar Deus não equivale a amar os atributos agradáveis das coisas advindos da exterioridade; contudo, é amar

¹⁰⁴ "non species corporis nec decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicum oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromarum suaviolentiam, non manna et mella, non membre acceptabilia carnis amplexus: non haec amo, cum amo deum meum. et tamen amo quandam lucem et quandam uocem et quendam odorem et quendam cibum et quendam amplexum, cum amo deum meum, lucem, uocem, odorem, cibum, amplexum interioris hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non diuellit satietas. Hoc est quod amo, cum deum meum amo." (tradução nossa)

¹⁰⁵ Adiante, veremos que a fragmentação da percepção sensorial, conforme os sentidos envolvidos, é um procedimento próprio da organização que a memória opera ao reter na interioridade do homem a imagem das coisas percebidas exteriormente.

"uma certa luz, uma certa voz, um certo odor, um certo alimento, um certo abraço", ou seja, algo **como** uma luz, algo **como** um alimento, etc.. Este amor se dirige a algo parcialmente indeterminado, incerto, que traz imprecisão ao ser referido pela linguagem temporal humana. O amor refere-se aos atributos de o que Agostinho nomeia "homem interior". O homem interior, em que permanecem as qualidades das coisas fugidias, percebidas na exterioridade.

O direcionamento do amor humano, no campo do conhecimento, move-nos (1) da pura negatividade para alguma positividade, ainda que indeterminada; (2) da exterioridade para a interioridade; e (3) do temporal e fugidio para o atemporal e permanente: o que certamente se ama ao amar Deus (1') não é inteiramente indeterminado, mas "um certo, uma certa"; (2') não é exterior, mas interior; (3') não é destruído pelo tempo e permanece para o homem interior.

Embora o outro do amor humano tenha alguma positividade, ainda não é conhecido, apenas vislumbrado; portanto, insatisfatório para satisfazer a busca de o que se ama ao amar Deus.

Observamos, então, a mudança no modo do questionamento agostiniano. A pergunta deixa de pedir sua confirmação ou negação do que o investigador propõe, para tornar-se a voz de um aprendiz desejoso por conhecer o que desconhece e **ouvinte** da resposta, não propondo antecipadamente seu conteúdo. O homem que perguntara se algo é Deus, desloca-se para a **posição de ouvinte**:

"Dizei para mim sobre o meu Deus, o qual vós **não** sois, dizei para mim algo sobre ele." (*conf.* 10.6.9)¹⁰⁶

Mediante sua consciência certa e **ouvinte**, não surda, o homem busca Deus gradualmente. Deus é colocado como o mestre que ensina ao homem e, portanto, para ouvi-lo é preciso que nada se interponha entre ele e a busca humana¹⁰⁷.

A primeira etapa dessa busca dirige-se ao mundo corporal que, somada à atitude ouvinte da consciência humano, habilita o homem a ouvir as criaturas falando "'O próprio <Deus> nos fez'." (*conf.* 10.6.9)¹⁰⁸

O modo da pergunta do homem ouvinte é:

¹⁰⁶ " (...) dicite mihi de deo meo, quod uos non estis, dicite mihi de illo aliquid." (tradução nossa)

¹⁰⁷ "Quem ouve, quem ouve verdadeiramente, quem ouve bem, ouve humildemente." (*en. Ps. 50,13*)

¹⁰⁸ "Perguntei à terra e ela disse: "Não sou"; e todas as coisas que nelas são, confessaram o mesmo. Perguntei ao mar e aos abismos e às coisas rastejantes dentre as almas vivas, e responderam: "Não somos o teu Deus, procura-o acima de nós". Perguntei aos ares que sopram e todo o ar com seu habitantes respondeu: "Anaxímenes está enganado; não sou o teu Deus". Perguntei ao céu, ao sol, à lua, às estrelas: "Tampouco nós somos Deus, o qual procuras", responderam." <Por enquanto, Agostinho pergunta para as coisas se são Deus, tipo de pergunta cuja resposta é uma confirmação ou uma negação.> "E (eu) disse para todas as coisas que circundam as portas (*fores*) da minha carne: 'Dizei para mim sobre o meu Deus, o qual vós não sois, dizei para mim algo sobre ele.' E exclamaram em voz alta: 'O próprio nos fez'." ["interrogavi terram et dixit: "non sum"; et quecumque in eadem sunt, idem confessa sunt. interrogavi mare et abyssos et reptilia animarum uiuarum, et responderunt: "non sumus deus tuus; quaere super non". interrogavi auras flabiles, et inquit uniuersus era cum incolis suis: "falitur Anaximenes; non sum deus". interrogavi caelum, solem, lunam, stellas: "neque nos sumus deus, quem quaeris", inquit. et dixi omnibus his, quae circumstant fores carnis meae: dicite mihi de deo meo, quod uod non estis, dicite mihi de illo aliquid. et exclamauerunt uoce magna: ipse fecit nos." (*conf.* 10.6.9) (tradução nossa) – cf. Sl 99,3.

"Minha interrogação é minha intenção, sua resposta (das criaturas), a sua *species* (beleza)." (conf. 10.6.9)¹⁰⁹

O homem se dirige às criaturas orientado pela intenção de saber o que ama quando ama o seu Deus e pelo amor *Dei*. A resposta das criaturas é sua *species*.

Como a *species* das criaturas diz que elas foram feitas por Deus para o homem que busca seu criador?

Vernon J. Bourke elabora um exame bastante cauteloso do termo "*species*" extremamente esclarecedor para nós. Para o comentador, a palavra "*species*" "sugere a aparência exterior de um corpo, particularmente para a visão. Um dos adjetivos de Agostinho para belo é *speciosus* (bem formado)"¹¹⁰. Alguns textos de Agostinho associam *speciosus* àquelas coisas ditas bem formadas, referindo-se constantemente ao *Livro da Sabedoria*: "Dispuseste todas as coisas em medida, número e peso" (Sb 11.21)¹¹¹.

Em 389, Agostinho afirma no *De Genesi aduersus Manichaeus*:

"Logo, admito que desconheço por que os ratos e as rãs, ou moscas e vermes, foram criados. <...> Contudo, vejo, que todas as coisas são belas (*pulchra*) em seu gênero (*in suo genere*). <...> Com efeito, não encontro corpo e membros (*corpus et membra*) de qualquer animal, onde medidas e números e ordem não pertençam a uma unidade de concordância (*mesuras et numeros et ordinem inueniam ad unitatem concordiae pertinere*)." (*Gn. adu. Man.* 1.16.26)¹¹²

¹⁰⁹ "interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum." (tradução nossa)

¹¹⁰ BOURKE, V. J. *Augustine's Love of Wisdom - An Introspective Philosophy*, p. 136.

¹¹¹ "omnia in mesura et numero et pondere disposuisti." apud BOURKE, V. J. *Augustine's Love of Wisdom - An Introspective Philosophy*, p. 136. Cf. *Gn. litt.* 25.46; 26.48.

¹¹² "ergo uero fateor me nescire mures et ranae quare creatae sint, aut muscae aut uermiculi: uideo tamen omnia in suo genere pulchram esse, <...>. non enim animalis alicuius corpus et membra considero, ubi non mensuras et numeros et ordinem inueniam ad unitatem concordiae pertinere." apud BOURKE, V. J. *Augustine's Love of Wisdom - An Introspective Philosophy*, p. 136.

Dois anos mais tarde, Agostinho escreve no *De libero arbitrio*:

"Porque todas as coisas onde vês medida e número e ordem não existem sem atribuí-las a Deus artífice." (*lib. arb.* 2.20.54)¹¹³

Ele explica, então, que medida, número e ordem combinam-se na forma (*forma*) de uma coisa. Ora, "*forma*" tem o significado muito próximo de "*species*" – quando tomados em forma adjetiva, ambos os termos significam "belo" (*formosus* e *speciosus*). Assim, conforme a passagem supracitada do *Livro da Sabedoria*, a *species* seria uma combinação entre medida, número e ordem em uma coisa, e, portanto, ela reflete o modo como Deus criou as coisas.

Em *De natura boni*, nossa hipótese é confirmada em meio à exposição da concepção cristã da bondade de todas as coisas, ao contrário do que defendiam os maniqueus, a saber, o universo estaria dividido em seres bons e maus. Agostinho afirma:

"Nós, católicos cristãos, cultivamos um Deus a partir de quem tudo é bom, seja grandes, seja pequenos; a partir de quem é tudo modo, seja grande, seja pequeno; a partir de quem é tudo *species*, seja grande, seja pequena; a partir de quem é toda ordem, seja grande, seja pequena. Com efeito, todas as coisas, quanto mais têm modo, *species* e ordem (*omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt*), tanto melhores são; mas, quanto menos têm modo, *species* e ordem, menos boas são. (...) Assim, estas três coisas – modo, *species* e ordem – (...) são como bens gerais (*tamquam generalia bona sunt*) nas coisas feitas por Deus, seja no espírito, seja no corpo." (*nat. b. 3.3*)¹¹⁴

¹¹³ "omnem quippe rem ubi mensuram et numerum et ordinem uideris, deo artifici tribuere ne cuncteris." (tradução nossa)

¹¹⁴ "nos enim catholici christiani deum colimus a quo omnia bona sunt, seu magna, seu parua; a quo est omnis modus, seu magnus, seu paruus; a quo omnis *species*, seu magna, seu parua; a quo omnis ordo, seu magnus, seu paruus. omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, speciosa, ordinata sunt, minus bona sunt.

Portanto, a aparência (*species*) das coisas é o que informa-nos terem sido criadas por Deus, formadas por Deus. Elas são amadas porque nos remetem ao criador. Através delas, percebe-se uma certa permanência interior das coisas transitórias e exteriores, e o amor à tal permanência é, como afirmara Agostinho, também o amor do homem por Deus. Logo, se esse amor certo se dirige apenas para Deus, essa permanência interior é a presença do próprio Deus.

Essa conclusão torna-se mais clara ao pensarmos a relação agostiniana entre *species* e *rationes aeternae* de Deus. "*Species*" é o termo empregado por Agostinho para designar as razões eternas de Deus, as idéias. As idéias, ou *species*, não são imagens (resultado direto da percepção sensorial) de coisas sensíveis nem combinações de imagens de coisas sensíveis (atividade própria da imaginação a partir dessas unidades imagéticas trazidas à reflexão pelos sentidos corporais).

"...as idéias primeiras são certas formas, ou **estáveis e incomunicáveis razões das coisas**, razões que não são elas mesmas formadas, e por isso são eternas e se mantêm sempre do mesmo modo, **contidas na inteligência divina**. E, mesmo que elas mesmas não nasçam nem morram, dizemos ainda assim que tudo o que pode nascer e morrer, bem como tudo o que nasce e morre, é formado segundo elas. (...), então, não apenas são idéias, mas são as verdadeiras idéias, porque são eternas e permanecem imutáveis e do mesmo modo." (grifos nossos) (*diu. quaest. 46,2*)¹¹⁵

(...) haec itaque tria, modus, species, ordo, (...) tanquam generalia bona sunt in rebus a deo factis, siue in spiritu, siue in corpore." (tradução nossa)

¹¹⁵ "Sunt (...) ideae principales quaedam formae uel rationes rerum stabiles atque incommunicabiles, quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae diuina intellegentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest et omne quod oritur et interit. (...) non solm

Considerando a citação acima, quando Agostinho afirma que os homens percebem a *species* das coisas e, ao perceberem, amam algo que neles permanece, não se trata da comunicação de algo desconhecido para os homens. As criaturas responderem, ao homem que busca Deus, terem sido criadas por Ele não porque suas *species* foram comunicadas ("razões incomunicáveis das coisas), mas porque a alma racional humana percebe as *species* por delas participar. Com efeito:

"A alma, contudo, não pode vê-las <as idéias>, salvo a alma racional, através daquela sua parte pela qual se sobressai, isto é, a mente mesma ou razão, que é como um rosto ou olho próprio, interior e inteligível. Mas, na verdade, não toda e qualquer alma racional, mas a que for santa e pura, é declarada idônea para aquela visão: isto é, a que mantiver são, sincero, sereno e semelhante àquilo que pretende ver, aquele olho através do qual se vêem essas coisas." (*diu. quaest. 46,2*)¹¹⁶

Assim, a *species* das coisas está na mente de Deus. Quando investiga as criaturas movido pelo amor Dei, o homem é iluminado interiormente pelo influxo de uma luz inteligível que o faz perceber interiormente algo que permanece. Deste modo, ele participa das idéias divinas que lhe comunicam que "... tudo o que é (...) é procriado sendo Deus o autor, ..." (*diu. quaest. 43. 2*)¹¹⁷

Nessa intenção de investigação o homem dirige seu amor não às coisas transitórias percebidas no mundo, mas ao que ama quando ama seu Deus,

sunt ideae, sed ipsae uera sunt, quia aeternae sunt et eiusdem modi atque incommutabiles manent." (tradução de Moacyr Novaes, cf. bibliografia, p. 9)

¹¹⁶ "anima uero negatur eas intueri posse nisi rationalis, ea sui parte qua excellit, id est ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie uel oculo suo interiore atque intellegibili. et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi uisioni esse idonea, id est quae illum ipsum oculum, quo uidentur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas uidere intendit, habuerit." (tradução obtida por cotejo da proposta por Moacyr Novaes com os trechos traduzidos por Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento na primeira parte da questão 84 do artigo quinto da *Suma de Teologia* de Tomás de Aquino)

¹¹⁷ "... omnia quae sunt (...) auctore deus esse procreata, ..." (tradução de Moacyr Novaes)

percebendo o que ama como algo interior e permanente. O mundo material, portanto, é um ponto de apoio na escala gradual da alma a Deus, mas sua transitoriedade o situa no grau inferior na hierarquia das perfeições das coisas criadas, ou seja, está mais distante da perfeição divina do que o homem¹¹⁸.

Investiguemos, então, o que é isso que o homem ama ao amar Deus na própria interioridade humana. Descartemos, portanto, a parte exterior do homem (o corpo) e examinemos sua interioridade (a alma).

Interior ao corpo, a alma também lhe é superior. Ela é responsável pela reflexão, pelo esquecimento, pelas paixões e também pela atividade sensorial. Conforme sua intenção, ela pode orientar e encaminhar a sensação, presidindo e julgando o que os núncios corporais trazem a ela.

"porque é a ela que se remetem todos os núncios corporais, ela (...) preside e julga as respostas do céu e da terra e de todas as coisas que neles são, as quais disseram: 'Não somos Deus' e 'O próprio nos fez.'" (conf. 10.6.9)¹¹⁹

A superioridade da alma é afirmada em dois sentidos: ela julga o que se apresenta a ela através do corpo; e, em segundo lugar, é melhor porque interior ao corpo.

"... é melhor o que é interior." (conf. 10.6.9)¹²⁰

¹¹⁸ Cf. VERBEKE, G. "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin", p. 499.

¹¹⁹ "ei quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, dicentium: 'non sumus deus' et: 'ipse fecit nos'." (tradução nossa).

¹²⁰ "sed melius quod interius." (tradução nossa)

A alma dispõe de duas atenções diversas. Quando ela está atenta à percepção da exterioridade é denominada o homem exterior. Ao voltar-se para si mesma, estando atenta a si, ela pensa atividade do homem exterior, mas também pode tomar conhecimento de suas atividades desvinculadas da exterioridade. Quando a alma considera suas funções, estando atenta a si mesma, denomina-se homem interior.

Seguindo essa nomenclatura, o homem interior conhece e avalia as coisas do mundo apresentadas a ele mediante o auxílio do homem exterior. Agostinho é bastante enfático ao atribuir o conhecimento ao homem interior:

"ego interior cognoui haec, ego, ego animus."

(*conf.* 10.6.9)

O conhecimento próprio ao *ego animus* é exclusivo dos seres humanos e é a principal diferença entre eles e os demais animais. Se, por um lado, a integridade dos sentidos, comuns a ambos, é condição necessária para constatar que as criaturas dizem "Eu não sou, mas o próprio <Deus> me fez" (*conf.* 10.6.9)¹²¹; por outro lado, não é razão suficiente, já que para interrogá-las e escutá-las é necessária uma atividade anímica superior à percepção, a saber, a *iudex ratio* (razão judicativa).

A aproximação humana de Deus através da alma funda-se também em o homem ser a criatura que mais se aproxima de Deus. Vejamos como isso faz do itinerário interiorizante da alma o caminho mais curto para chegar ao criador. Verbeke afirma:

¹²¹ "'non sumus deus' et 'ipse fecit nos'." (tradução nossa)

"O conhecimento da alma terá uma importância muito particular para chegar ao conhecimento de Deus porque nosso princípio de vida e de conhecimento intelectual é 'de todos os seres aquele que se aproxima mais de Deus' (beata u. 4)¹²². Para santo Agostinho, conhecer Deus quer dizer aproximar-se dele o tanto quanto for possível através do que há de mais nobre e elevado sem si mesmo. Será necessário, então, remontar toda a hierarquia de perfeições dos seres criados para alcançar a perfeição imutável de Deus; por consequência, conhecer Deus é concebido como uma aproximação 'quase-espacial' da perfeição divina ao se estabelecer na mais alta perfeição criada desse mundo."¹²³

Afirmamos que as criaturas falam incessantemente e para todos amarem a Deus, mas nem todos as interrogam ou escutam. As bestas, embora percebam as criaturas, são incapazes de interrogá-las pois não dispõem da razão judicativa. Distintamente, todos os homens a possuem.

¹²² "nam id (anima) est unum in rebus proximum Deo." (tradução nossa)

¹²³ "La connaissance de l'âme aura une importance toute particulière pour arriver à la connaissance de Dieu, parce que notre principe de vie et de connaissance intellectuelle est 'de tous les êtres celui qui se rapproche le plus de Dieu' (beata u. 4). Pour saint Augustin connaître Dieu veut dire se rapprocher de Lui autant que possible par ce qu'on a de plus noble et élevé en soi-même. Il faudra donc remonter toute la hiérarchie des perfections dans les êtres créés, pour atteindre la perfection immuable de Dieu; connaître Dieu se conçoit par conséquent comme un rapprochement quasi-spatial de la perfection divine en s'établissant dans la plus haute perfection créé de ce monde." (VERBEKE, G. "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin", p. 499).

Ela compara as informações trazidas da exterioridade com a Verdade interior. Com efeito, a *species* das coisas se apresenta igualmente para todos, mas "fala", "responde", apenas aos judicantes. Estes comparam o que os núncios sensoriais trazem da exterioridade com a voz da Verdade interior, Verdade presente internamente nos homens. Se a "voz da exterioridade" estiver em conformidade com "a voz da verdade interior", o conhecimento buscado é dito verdadeiro. Ou seja, mesmo o conhecimento da exterioridade tem sua origem na interioridade, pois há uma presença interior que manifesta a verdade sobre todo conhecimento. Ademais, como a Verdade é interior à alma, para escutá-la, a alma deverá voltar-se para si mesma. Esta verdade recebe muitos nomes na filosofia de Agostinho, mas, por enquanto, basta-nos saber que ela recebe o influxo de uma instância que ainda lhe é superior, Deus. Esse influxo também é conhecido como teoria da iluminação¹²⁴.

Contudo, para a *iudex ratio* possibilitar a visão das coisas invisíveis de Deus através das criaturas opere, o homem exterior deve servir à intenção do homem interior (*amor Dei* e não amor às coisas em si mesmas). Assim, a razão judicativa opera somente se o homem não estiver ensurdecido pelo amor às coisas sensíveis:

"Ora, os homens podem perguntar, para que as coisas invisíveis de Deus sejam vistas mediante aquelas coisas que foram feitas, inteligíveis por eles; mas por amor a estas, são submetidos a elas

¹²⁴ Conforme minhas anotações das aulas do Prof. Dr. Franklin Leopoldo e Silva, a integridade da alma, quanto ao conhecimento e à moral, está relacionada com a ciência da salvação que provém do influxo que o verbo interior recebe do *logos* divino.

e, uma vez submetidos, não podem judicar." (*conf.*
10.6.10)¹²⁵

A salvação da alma está em sua elevação. A alma possui uma autonomia em relação ao corpo, e deve conservá-la. Contudo, devido ao pecado original, ela esquece sua natureza e passa a amar as coisas corpóreas, identificando-se com elas e se paralisando em seu processo de salvação.

Ademais, é necessário que a alma permaneça na hierarquia dos seres criados conforme o lugar designado à sua natureza espiritual conforme a qual naturalmente está em comunhão com o inteligível. Portanto, ela deve não se submeter às realidades corpóreas e deve buscar o conhecimento de si e daquilo que lhe é superior (Deus).

Antes de prosseguirmos no estudo da alma, façamos um resumo dos principais pontos tratados neste capítulo.

Primeiramente, a busca do conhecimento de Deus pelo homem revela a presença de Deus no homem, ainda que o homem, de sua parte, não esteja presente a Deus nem a si mesmo.

A busca é o testemunho da experiência da falta que o homem sente da presença divina, por ter se ausentado do criador. Não obstante, ela implica a presença latente de Deus no buscador, para que haja busca.

O início da trajetória humana a Deus resulta da misericórdia divina. Deus percute com seu verbo o inquieto coração humano, conferindo-lhe uma direção certa para seu apaziguamento: o amor *Dei* com consciência certa, não dúbia.

Concluimos também que as criaturas falam incessantemente e por toda parte os louvores de Deus. Entretanto, são escutadas apenas pelos homens cuja surdez foi rompida pelo chamado divino.

¹²⁵ "homines autem possunt interrogare, ut inuisibilia dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciant, sed amore subduntur eis et subditi iudicare non

Enquanto indagador, e orientado pela pergunta "O que amo quando amo o meu Deus?" (*conf.* 10.6.8)¹²⁶, o homem busca a resposta na exterioridade, mas percebe amar na exterioridade o que permanece em seu interior.

Tendo à disposição uma alma e um corpo, conclui-se que ela é interior e superior ao corpo, pois a alma preside e julga o que os núncios sensoriais trazem de fora. Ela, o *animus*, conhece.

A alma humana tem a capacidade de ouvir a voz das criaturas por possuir a *iudex ratio*, mas esta opera apenas se o homem não for submetido, calado e ensurdecido, pelo amor às criaturas.

A *iudex ratio* permite ao homem perceber as coisas invisíveis de Deus mediante as criaturas, pois ela compara o que os sentidos corpóreos anunciam com a Verdade interior presente no homem¹²⁷.

possunt." (tradução nossa) – cf. Rm 1,20.

¹²⁶ "quid autem amo, cum te amo?" (tradução nossa)

¹²⁶ A prova agostiniana de existência de Deus é um tópico de discordância entre os comentadores. A seguir estudaremos as posições de Solignac e Le Blond. Gostaríamos, contudo, de mencionar a referência brevíssima de Vernon J. Bourke a outros dois comentadores. Bourke afirma: "Eugène Portalié had no hesitation in writing that Augustine 'mentioned all the classic proofs for the existence of God.' (PORTALIE, E. *A Guide to the Thought of St. Augustine*, p. 125). And as good an interpreter as A. Solignac, commenting on *Confessions* 10.6.9-10, speaks of it as 'the Augustinian proof of God.' (SOLIGNAC, A. 'Notes Complementaires', p. 556-57: 'La preuve augustiniennne de Dieu'). Of course, Charles Boyer (who always interpreted Augustin in the light of Thomism) found a variety of proof in Augustine (BOYER, C. *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, p. 65 - ff.)" (BOURKE, V. J., *in op. cit.*, pp. 138-39).

¹²⁷ A "prova da existência de Deus". Um tema bastante recorrente entre os comentadores de Agostinho discute se a apresentação da razão judicativa não cumpriria a função de uma prova da existência de Deus como interior a quem conhece, anterior ao conhecimento e superior ao homem. Embora o termo "prova" nos pareça algo com o qual Agostinho pareça muita atenção, vejamos como a discussão suscitada é enriquecedora para nós.

Segundo Aimé Solignac, o mundo traz ao espírito uma prova da existência de Deus à medida em que o espírito interroga o mundo e julga as criaturas que compõem esse mundo. A prova da existência de Deus se estabelece tendo por referência

normas transcendentas que estão no espírito e o julgam. O princípio que funda essa prova tem analogia com o princípio de causalidade (SOLIGNAC, A., "Le monde et l'esprit dans la preuve augustinienne de Dieu", nota à edição das *Confissões* da Bibliothèqu Augustinienne). A causalidade, ao menos como "razão suficiente", remete a investigação do mundo para Deus, visto que o mundo é interrogado pelo espírito e traz em si o testemunho de que não é sua própria razão, mas de que foi feito.

Contudo, para Pierre Le Blond: "a consideração da causalidade não é decisiva pois o grito das criaturas asseverando que Deus as criou só pode ser escutado pelo homem que já conhece Deus" (LE BLOND, P. *Les conversions de saint Augustin*, p. 174).

Solignac responde que o homem não conhece Deus quando julga e interroga a criação, contudo, é nessa atividade que lhe é possível identificar Deus como fundamento da verdade transcendente que rege os julgamentos humanos. Não obstante, Deus não é esta verdade transcendente, embora isso seja o que o homem conhece de seu criador e seja o bastante para afirmar a presença divina tal verdade.

Ademais, Solignac afirma que a reflexão sobre a presença divina no interior do homem não decorre necessariamente dessa atividade humana de voltar-se para a exterioridade mundana, mas requer uma outra ordem de reflexão, uma segunda reflexão à qual o espírito pode se recusar, ou errar ao conduzi-la, pois pode se deixar apreender pelo amor às criaturas, que são inferiores a ele e tornar-se incapaz de apreender sua transcendência e também a transcendência divina que transborda do homem: *Sed amore sudbuntur eis et subditi iudicare non possunt* (conf. 10.6.9).

Em um artigo sobre a prova da existência de Deus, Le Blond cita Charles Boyer: "De fato nunca nos elevamos da contemplação das coisas sensíveis até Deus sem nos apoiarmos em um conhecimento natural, se quisermos, implícito, mas real, do valor de nosso espírito." (BOYER, P. "La preuve de Dieu augustinienne", p. 75)

Portanto o espírito deve se converter, retificar seu amor e ir à finalidade de sua exigência de verdade para que sua perspectiva interrogadora sobre o mundo possa se colocar a um julgamento direito e para que sua verdade íntima seja discernida como uma presença divina no homem.

O espírito que julga o mundo pode, por essa atividade, aprender sua contingência e seu valor de signo. Esse espírito também se vê julgado por sua própria contingência e pela presença de uma norma transcendente que o reenvia a Deus: o espírito que julga é, por sua vez, julgado pela verdade interior a perspectiva oferecida pelo *De libero arbitrio*. O princípio do julgamento é: "Ninguém duvida desta regra: aquele que julga é melhor do que aquilo que se julga" ("nulli autem dubium est eum qui iudicat, eo de quo iudicat esse meliorem") (*lib. arb.* 2.5.12). O mundo oferece ao espírito que lhe julga a possibilidade de encontrar em si uma leitura quase imediata de Deus.

O homem diante de si

Na busca por encontrar seu criador, o homem volta-se para seu interior e inspeciona sua alma. A alma é responsável pelos movimentos corpóreos e pela sensação; ademais, ela imagina, julga, conhece, escolhe, ama Deus, possui paixões¹²⁸, reconhece e participa das idéias divinas, rememora e se esquece.

A memória registra as atividades anímicas e, portanto, examiná-la equivale ao esforço humano de compreender a própria alma.

A memória é definida como interioridade (*interiore loco*) desvinculada das categorias de espacialidade (*non loco*):

<a memória é> "um lugar interior que não é lugar"

(*conf.* 10.9.16)¹²⁹

Contudo, embora essa atividade esteja relacionada à presença interior de Verdade, ela consiste em judicar acerca de dados relativos à mudança e à materialidade. Gérard Verbeke esclarece: "é verdade que eles <os dados sensíveis> são julgados à luz da verdade, mas o esforço cognitivo não se dirige principalmente para essa norma suprema, mas para os elementos de verdade inclusos nas percepções sensíveis." (VERBEKE, G. "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin", p. 501).

A razão, portanto, pode se voltar às coisas mutáveis ou, em uma atividade mais elevada, voltar sua atenção a si mesma em direção à luz da Verdade que ilumina e proporciona o conhecimento do mundo sensível. Desse modo ela se eleva do que é mutável para o imutável. Logo, a razão dirige sua atenção para a fonte mesma de sua atividade cognitiva.

¹²⁸ No terceiro capítulo dessa dissertação tematizaremos a concepção agostiniana de paixão.

¹²⁹ "interiore loco, non loco" (tradução nossa).

As categorias de espaço, próprias à exterioridade e aos corpos, aplicadas a Deus levaram-nos a paradoxos insolúveis a partir dos quais concluímos que Deus deve ser buscado no regime da interioridade humana. Todavia, a linguagem humana, como nos exemplifica Agostinho, relaciona magnitude e extensão corpórea e, forçosamente, a descrição da magnitude do que é incorpóreo vale-se de termos próprios à exterioridade. Agostinho, por esse motivo, utiliza termos específicos a lugares exteriores na descrição do domínio da interioridade humana não com o intuito de atribuir espacialidade às realidades aí presentes, mas para indicar a magnitude desse "espaço" incorpóreo. Assim, os adjetivos que indicam uma certa "extensão" da interioridade são metáforas decorrentes do modo possível de descrevê-la.

Gerard O'Daly mostra como as metáforas usadas para designar a memória como "um lugar que não é lugar" enfatizam o caráter paradoxal do questionamento sobre como Deus estaria em um lugar que sequer é um lugar:

"... essas metáforas apontam o paradoxo nesta questão: onde está este lugar que não é lugar? Acima de tudo, ligadas a epítetos que denotam grande tamanho, extensão e número (*lata, innumerabilium, 8, 12; grandis, secreti atque ineffabiles, 8, 13; ingenti, 8, 14; amplum et infinitum, 8, 15; innumerabilibus atque innumerabiliter plenis innumerabilium rerum generibus, 17, 26*) <as metáforas> dirigem o leitor à natureza precisa do paradoxo: como pode um lugar que não é lugar conter tanto? Além disso, elas sugerem uma resposta: mediante a proliferação

das imagens invocando o *interior* - de casas, cavernas e outros recessos e armazéns - Agostinho não está meramente enfatizando o óbvio, que o que lembramos está de alguma maneira em nós, mas também está direcionando toda a investigação rumo à introspeção, o exame da natureza do ser que conduz à descoberta da verdade, não meramente sobre si mesmo, mas também sobre sua fonte e meta, Deus."¹³⁰

Em outro comentário às metáforas espaciais aplicadas à memória, Blanchard afirma que elas são fiéis não à extensão corporal das realidades interiores, mas ao modo como a memória se apresenta à consciência:

"... um mundo estendido, como um espaço interior dentro do qual é possível mover-se como nos movemos no espaço do mundo exterior."¹³¹

Isto é, há um campo interior a ser percorrido, explorado e conhecido pela consciência.

Portanto, a primeira característica da memória é ser essa dimensão interior da alma, "lugar" inextenso das coisas presentes na interioridade¹³².

¹³⁰ O'Daly, G. "Remembering and Forgetting in Augustine, *CONFESSIONS X*", p. 32.

¹³¹ VERBEKE, G. "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin", p. 503 (referência fornecida por Verbeke: BLANCHARD, M., "L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le Livre X des *Confessions*", in: *Augustinus Magister*, Paris, 1954, vol. I, pp. 535-542).

¹³² Outro comentador, P. Cary, ao escrever o verbete "interioridade" em um dicionário sobre a filosofia de Agostinho, situa-a na memória. Cf. CARY, P. "Interiority", p. 454-56.

O exame da memória é feito minuciosamente e se dirige às várias funções possibilitadas por ela conforme os conteúdos que lhe estão presentes. A estratégia agostiniana para nos apresentar essa diversidade de funções segue o percurso proposto no início do itinerário humano para Deus: é melhor o que é interior (*sed melius quod intus*). Desse modo, somos conduzidos a graus de interiorização que, a medida em que se sucedem, tornam-se interiores e melhores.

Consciência do mundo

O primeiro grau da memória, ou a camada da interioridade mais relativa à exterioridade, arquiva o contato humano com o mundo e refere-se ao conhecimento sensorial das coisas. Por ser formada a partir da relação entre alma e mundo e porque armazena os conhecimentos da exterioridade, chamá-la-emos "memória do mundo" ou "consciência do mundo".

A *memoria mundi* contém inumeráveis¹³³ imagens trazidas da exterioridade pelos núncios sensoriais. Quando a alma toma conhecimento de uma realidade corpórea, ela o percebe mediante imagens. Assim, a percepção de uma única realidade exterior equivale a imagens na memória que fragmentam essa unidade

¹³³ Inumeráveis não por serem infinitas, mas porque excedem nossa capacidade de calcular: "... a visão da alma não pode abranger com um só olhar tudo o que está retido na memória, (...) . Desde o momento em que alguém começa a perceber objetos mediante algum sentido corpóreo, mesmo se pudesse acrescentar os esquecidos, daria um número certo e determinado, embora incontável. Com efeito, dizemos ser inumerável não somente o infinito, mas também toda quantidade que exceda nossa capacidade de calcular." (*trin.* 11.8.12 - tradução de Frei Agustino Belmonte, ed. Paulus, p. 355).

original conforme os sentidos envolvidos nessa operação: ao notarmos uma casa, guardamos separadamente as imagens de sua cor, tamanho, textura, odor.

Dessa breve descrição, é importante salientarmos que a memória guarda as **imagens das coisas**, não as próprias coisas.

Essas imagens, uma vez retidas na memória, estão à disposição do pensamento e independem da transitoriedade exterior: uma vez que as imagens de algo foram registradas na memória, o pensamento as convoca sem a necessidade da presença exterior daquilo que as originou e torna-se autônomo para pensar o que percebera.

Embora o pensamento convoque as imagens retidas na memória, invoque-as, isso não implica sua imediata apresentação: algumas mostram-se prontamente, outras exigem uma atenção maior da alma que as convoca¹³⁴. Há uma distinção entre as imagens da *memoria mundi* quanto a apresentarem-se prontamente ou não à consciência que examina a própria interioridade. Em outras palavras, há mais de um plano de interioridade: o que está manifesto à consciência, e outro que, embora também presente na memória, não está manifesto. Portanto, a memória oferece uma certa gradação ao binômio ausência e presença. Estar ausente pode significar estar momentaneamente afastado da consciência e não implica o necessário aniquilamento do que já esteve presente.

"... algumas <imagens> se apresentam prontamente; outras devem ser desejadas por mais tempo e é necessário como que arrancá-las de receptáculos mais misteriosos. Outras, ao serem procuradas, precipitam-se, oferecem-se em massa quase dizendo

¹³⁴ Menção ao papel da vontade na atividade de chamar os conteúdos da memória à luz da consciência,. Isso é explicado em mais detalhes em *trin.* 11.8 e segs.

'Não poderíamos ser nós?' e são afastadas por uma 'mão do coração' da face da minha recordação até que a desejada sai da obscuridade e se oferece, do fundo de seu esconderijo, ao conspecto humano; outras ainda apresentam-se facilmente e em série contínua à medida que as conclamo; as primeiras dão lugar às seguintes e, assim, continuam a meu grado. Isso acontece quando narro algo de memória." (*conf.* 10.8.12)¹³⁵

Agostinho sugere também que o conspecto da consciência não comporta a totalidade das imagens retidas na memórias, ou seja, temos consciência parcial da memória.

Às imagens retidas na memória também relacionamos a **imaginação**, atividade que as associa, aumenta, diminui ou transforma.

No *De trinitate*¹³⁶, Agostinho desenvolve mais detalhadamente o que entende por imaginação. Ela difere da recordação porque esta se restringe a conclamar à consciência as imagens dos objetos tais como foram percebidos. A imaginação altera essas imagens combinando-as, aumentando-as ou diminuindo-as, criando outras imagens sem correspondência exterior. De fato, no *De musica*,

¹³⁵ "et quaedam statim prodeunt, quaedam requiruntur diutius et tanquam de abstrusioribus quibusdam receptaculis eruuntur, quaedam cateruatim se prouunt et, dum aliud petitur et quaeritur, prosiliunt in medium quasi dicentia: 'ne forte nos sumus?' et abigo ea manu cordis a facie recordationis meae, donec enubiletur quod uolo atque in conspectum prodeat ex abditis. Alia faciliter atque inpertubata serie sicut poscuntur suggeruntur et cedunt praecedentia consequentibus et cedendo condutur, iterum cum uoluero processura. Quod totum fit, cum aliquid narro memoriter."

¹³⁶ Cf. *trin.* 11.5.8: o espírito tem o poder de "aumentar, diminuir, mudar, transformar à sua vontade" as lembranças.

Agostinho emprega termos distintos para as imagens de um objeto percebido guardadas na memória (*phantasia*) e para as imagens reconstituídas pela imaginação criadora (*phantasma*)¹³⁷.

A nossa recordação das coisas do mundo (*phantasia*) é fiel àquilo que foi percebido, mas a imaginação ultrapassa a sensação e é movida pela vontade, por isso permite que o homem elabore outras imagens (*phantasma*) a partir de imagens trazidas pela percepção sensorial.

Sendo um modo de compor imagens, a imaginação é um modo de pensamento, de *cogitatio* (união).

"Por exemplo, lembro-me de um único sol, porque apenas vi um, como de fato só existe um. Mas se eu quiser, penso em dois ou três ou quantos quer que sejam, (...) Recordo-me dele tão grande quanto o vi. Se recordo um sol maior ou menor daquele que vi, nesse caso, não me lembro do que vi, e portanto nem me lembro. Porque se recordo, recordo tal qual o vi. Contudo, por vontade penso nisso maior ou menor. E assim me lembro dele como o vi, mas penso-o como quero: em movimento, parado onde quero, vindo de onde quero e indo para onde quero. Posso até pensá-lo quadrado, embora me lembre dele redondo; e de qualquer cor, ainda que nunca tenha visto um sol verde e disso não possa me recordar..." (*trin.* 11.8.13)¹³⁸

¹³⁷ Cf. *mus.* 6.2.32.

¹³⁸ "unum quippe solem memini quia sicut est unum uidi; si uoluerio autem duos cogito uel tres quotquot uolo, (...). et tantum memini quantum uidi; si enim

Embora revele a maravilha da presença de uma atividade criadora no homem, a imaginação oferece riscos de o homem projetar os *phantasmata* para a exterioridade e tomá-los por reais, enganando-se. Todavia, essa ilusão não se origina na infidelidade da recordação, mas na transformação forjada pela imaginação.

A percepção e a imaginação indicam a capacidade da memória de conter mais unidades que o mundo, seja pela fragmentação da realidade, seja pela criação de outras imagens a partir dessas. A memória indica a presença de uma infinitude espiritual, não corporal.

Pierre Hadot refere-se à Carta 3, enviada por Agostinho a Nebrídio, onde o filósofo queixa-se da própria incompreensão sobre a questão da dimensão determinada do mundo¹³⁹. Segundo a leitura proposta pelo comentador, assim como o mundo pode ser representado através de figuras com relações geométricas constantes, analogamente não haveria qualquer impedimento ao crescimento ou à diminuição dessas figuras ao infinito¹⁴⁰.

Para Agostinho, é certo que podemos dividir a realidade corporal *ad infinitum*, não existem átomos. Contudo, poderíamos aumentar infinitamente o mundo corpóreo?

Agostinho distingue número sensível e número inteligível. O número sensível, ou a quantidade corporal, pode ser diminuído ao infinito, mas não pode crescer ao infinito. Ao contrário, o

maiolem uel minorem memini quam uidi, iam, non memini quod uidi et ideo nec memini. quia uero memini, tantum memini quantum uidi. uel maiolem tamen pro uoluntate cogito uel minorem. et ita memini ut uidi, cogito autem sicut uolo currentem et ubi uolo stantem, unde uolo et quo uolo uenientem. quadrum etiam mihi cogitare in promptu est cum rotundum meminerim, et cuiuslibet coloris cum solem uiridem nunquam et ideo non meminerim ..." (tradução nossa).

¹³⁹ HADOT, P. , "A noção de infinito em santo Agostinho",

¹⁴⁰ HADOT, P., "A noção de infinito em santo Agostinho".

número inteligível pode crescer infinitamente, embora sua redução limite-se à unidade mínima de pensamento, à mônada¹⁴¹.

O infinito positivo é um produto da imaginação humana pois a atividade de aumentar infinitamente refere-se ao espírito. A possibilidade de pensar um mundo com dimensões cada vez maiores é própria à imaginação.

"Com efeito, não é um corpo o que ou não se possa, uma vez visto, pensar inumeravelmente; ou que não possa, a partir do pequeno espaço visto, ser difundido ao infinito pela faculdade da imaginação, graças ao mesmo pensamento, estender, do pequeno espaço onde se tenha visto, até o infinito." (*vera rel.* 20.40)¹⁴²

Se o infinito não existe no mundo, então ele é um produto da imaginação e, tendo sido forjado por ela, necessariamente concluímos que a alma contém em si o infinito. Hadot comenta sobre essa passagem do *De vera religione*:

"... no momento mesmo em que a alma recusa o infinito corpóreo, ela descobre nela mesma um infinito interior. Essa reviravolta, provocada pela investigação sobre a imaginação, é muito

¹⁴¹ "Os filósofos têm, portanto, razão em chamar o número sensível de Pobreza e o número inteligível de Riqueza, pois é verdadeiramente uma pobreza poder somente diminuir ao infinito, ao contrário, é uma riqueza poder crescer o tanto que se quer." (HADOT, P. "A noção de infinito em santo Agostinho", tradução de Angelo Zanon Ramoe e Alexandro Calheiros).

¹⁴² "nihil enim est corporis, quod non uel unum uisum possit innumerabiliter cogitari, uel in paruo spatio uisum possit eadem imaginandi facultate per infinita diffundi." (tradução nossa)

importante no pensamento agostiniano. A alma descobre que, longe de ser contida nos espaços infinitos, é ela que contém tudo no seu espaço interior."¹⁴³

Hadot, então, cita Agostinho:

"O corpo não ocupa mais que uma pequena parte da terra, ao passo que a alma desenrola em si mesma as imagens das regiões imensas do céu e da terra, sem ser jamais demasiadamente estreita para as multiplicidades..., tão longe de ser compreendida, por assim dizer, nas imagens de lugares imensos, é antes ela que as compreende, não dentro de algum reservatório, mas pelo efeito de uma potência e de uma faculdade inefável pela qual ela pode acrescentar as imagens ou retirar o que ela quer, estreitá-las ou estendê-las imensamente..." "nunc uero cum perexiguam terrae partem occupet corpus, immensarum regionum et caeli ac terrae imagines animus uoluit, quibus cateruatim discedentibus et succedentibus non fit angustus, atque hinc se ostendit non diffusum esse per locos, quia maximorum locorum imaginibus non quasi capitur, sed potius eas capit, non sinu aliquo, sed ui potentia que ineffabili, qua licet eis et addere quodlibet et detrahere et in angustum eas contrahere et per immensa expandere et ordinare, ut uelit, et perturbare et multiplicare et ad paucitatem singularitatem eu redigere."

(*Contra Epistulam Fundamenti*, 17)¹⁴⁴

¹⁴³ HADOT, P. "A noção de infinito em santo Agostinho", tradução de Ângelo Zanoni Ramos e Alexandro Calheiros.

¹⁴³ HADOT, P. "A noção de infinito em santo Agostinho", tradução de Angelo Zanoni Ramos e Alexandro Calheiros.

¹⁴⁴ "nunc uero cum perexiguam terrae partem occupet corpus, immensarum regionum et caeli ac terrae imagines animus uoluit, quibus cateruatim discedentibus et succedentibus non fit angustus, atque hinc se ostendi non diffusum esse per locos, quia maximorum locorum imaginibus non quasi capitur, sed potius eas capit, non sinu aliquo, sed ui potentia que ineffabili, Qua licet eis et addere quodlibet et detrahere et in angustum eas contrahere et per immensa expandere

Portanto, a imaginação faz com que a alma reconheça em si mesma, na memória, o infinito que ela projeta no mundo exterior. Por isso, ao descrever a memória através de uma atividade introspectiva, Agostinho diz "profundeza vasta e infinita" (*conf.* X, viii, 15), "multiplicidade sem fim" (*conf.* 10.17.26), "sem fim em nenhuma parte" (*conf.* 10.17.26).

As primeiras características da memória, ainda nesse grau, são: atribuir uma temporalidade diferente ao interior, conferir uma certa autonomia (não original) aos conteúdos aí dispostos, ser fragmentária, possibilitar a imaginação, ser potencialmente mais infinita que a infinitude das criaturas¹⁴⁵.

O ganho qualitativo oferecido por esse primeiro grau da memória é precisamente a autonomia humana no tocante às imagens trazidas da exterioridade. Enquanto as coisas exteriores são transitórias e a percepção delas é passageira, a memória atribui certa permanência à experiência que o homem tem do mundo ao guardar as imagens dela. Estas ficam guardadas "para estarem à disposição do pensamento que as rememora" (*conf.* 10.8.13)¹⁴⁶. Além disso, a memória do mundo confere ao homem uma certa independência relativa à presença das coisas na exterioridade, é

et ordinare, ut uelit, et perturbare et multiplicare et ad paucitatem singularitatem eu redigere." Apud HADOT, P. "A noção de infinito em santo Agostinho", trad. Angelo Zanoni Ramos e Alexandro Calheiros.

¹⁴⁵ De que modo essas imagens das coisas mesmas são formadas, quem poderia dizer? A problemática relativa à sensação não é discutida aqui por Agostinho, pois trata-se precisamente de investigarmos o que amamos quando amamos Deus. Como não o amamos do mesmo modo que amamos as coisas percebidas pelos sentidos, apenas afirma-se o testemunho de que são captadas e colocadas recônditas no nosso interior e que uma vez "internalizadas" não dependem do estímulo exterior para se apresentarem e para serem.

¹⁴⁶ "... rerum sensarum imagines illic praesto sunt cogitationi reminiscenti eas." (tradução nossa).

possível invocar suas imagens sem a influência das respectivas coisas.

Madaleine Moureau comenta a duração que a memória atribui às coisas efêmeras da exterioridade. Para a autora, a memória é admirável por transcender a espiritualizar o espaço, conferindo uma existência incorporeal aos corpos que conhece ou imagina; mas é ainda mais admirável porque transcende e espiritualiza o tempo e faz as imagens participarem de sua duração interna. Assim, citando Agostinho, o objeto da memória torna-se, principalmente, as coisas que permanecem:

"... é necessário observar antes de tudo que não é apenas das coisas passageiras que nos recordamos, mas ainda, e na maior parte do tempo, daquelas que permanecem." (ep. 7.1)¹⁴⁷

A função da memória quanto à apreensão da exterioridade é tornar presente algo, mesmo quando já deixou de existir na exterioridade e, para tanto, ela o retém e o abstrai do tempo que corre fora dela, fazendo com que o que estava circunscrito aos instantes voláteis participe de sua vida espiritual.

No último capítulo desta dissertação estudaremos como a memória, correspondendo ao presente, é fundamental na busca por Deus.

Quanto à detalhada investigação agostiniana da alma, cumpre lembrarmos que todas as funções mencionadas relativas ao conhecimento sensível e à memória do mundo concernem a homens e animais, isto é, ainda não se referem ao lugar exclusivo do homem na hierarquia dos seres criados por Deus. Como observa Gérard Verbeke:

"esse sentido interno é considerado como o limite superior possível de ser alcançado pelos animais no domínio do conhecimento."¹⁴⁸

Nessa etapa do itinerário humano a Deus, em que o homem conhece o mundo material e mutável, o conhecimento limita-se às impressões sensíveis guardadas às quais a alma volta sua atenção. Contudo, por depender da materialidade, é necessário ultrapassarmos esse patamar para nos elevarmos ao conhecimento de Deus.

¹⁴⁷ "primum ergo uidendum est non nos semper rerum praeteritium meminisse, sed plerunque manentium." (tradução nossa).

¹⁴⁸ VERBEKE, G. "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin", p. 500.

Terceiro Capítulo

A Memória de si

Em um grau superior e interior à memória do mundo encontra-se a memória ou consciência de si. Ela contém as impressões de todas as atividades anímicas, ou seja, diz respeito às impressões na alma causadas pelas ações e pelos sentimentos da própria alma. Portanto, esse aspecto da memória torna possível pensarmos o que no homem é proveniente exclusivamente de sua substância espiritual.

No esforço de elevar-se para além da exterioridade corpórea, o homem conscientiza-se de si mesmo, de seu *animus* (eu alma pensante). O *ego animus* comporta tudo o que o homem conhece sobre sua alma, ou seja, é a identidade do homem enquanto tal.

Ao refletir sobre si mesmo, o homem não apenas percebe e imagina, mas **pensa como** sua alma percebe o mundo, **como** ela imagina, **de que modo** relaciona-se com o mundo e com os outros homens e, até mesmo, **como** pensa. Por exemplo, a discussão feita no capítulo anterior sobre a *iudex ratio* resulta da **reflexão** acerca do modo humano de buscar a verdade. A reflexão sobre si mesmo, por sua vez, depende dos conteúdos disponíveis na memória. Assim, conforme o exemplo mencionado, o homem se lembra de ter julgado porque essa atividade anímica estava retida na memória e de lá foi retirada por uma atenção da alma.

A memória de si é condição indispensável para a elaboração de expectativas para o futuro, juízos sobre a vida, ou para uma previsão dos possíveis resultados de uma conduta. Assim, ela faz com que a alma aja intencionalmente. Quanto ao itinerário humano a Deus, a memória de si proporciona a consciência da natureza e

da condição humanas e, então, direciona as ações humanas para a obtenção do conhecimento acerca de Deus.

Agostinho inspeciona cautelosamente a memória de si, examinando cada gênero de atividade em uma seqüência de conteúdos graduados do exterior ao interior e do inferior ao superior, o critério adotado na busca humana por Deus.

[a memória das doutrinas liberais]

Além de imagens, a memória contém as doutrinas liberais. As artes da literatura, da *disputatio* e os três gêneros de questões - se algo é (*an sit*), o que é (*quid sit*) e qual é sua qualidade (*qualis sit*) - estão, elas mesmas, presentes na memória e não suas imagens, o que lhes confere superioridade e interioridade quanto à imaginação e, tanto mais, quanto à percepção¹⁴⁹.

Embora as designemos mediante palavras sonoras, e seus sons sejam apreendidos através dos ouvidos, as realidades significadas pelas doutrinas liberais não foram adquiridas através dos sentidos corporais. De fato, elas jamais poderiam ser adquiridas pelos sentidos já que não possuem as características perceptíveis dos corpos exteriores: elas são incolores, mudas, inodoras, inextensas e sem sabor. Logo, elas não são imagens. Assim, como foram adquiridas? Por onde entraram na memória?

Certamente há sons referentes às doutrinas liberais e eles provocam a percepção sensorial, no entanto essas doutrinas não são transmitidas ou adquiridas como uma imagem. Portanto, embora sejam significadas por discursos são diferentes deles. Estes, tomados em si mesmos, nada significam pois são mera sonoridade: se proferirmos o som de uma palavra em árabe, que designa uma

¹⁴⁹ Cf. *conf.* 10.10.17.

doutrina liberal, para alguém que compreenda apenas o latim, nosso ouvinte não reconhecerá aquilo a que nos referimos. Contudo, se nos comunicamos com ele em latim, ainda que ele jamais tenha refletido sobre a doutrina à qual nos referimos, poderemos fazer com ele virena a reconhecê-la.

Todos os homens são capazes de reconhecer as doutrinas liberais porque elas não são adquiridas mediante os sentidos corporais e tampouco existem na exterioridade, sequer são assimiladas como quando depositamos fé em um relato alheio. Elas estão na interioridade de cada homem antes mesmo de serem conhecidas: estão presentes na memória.

O modo como aí entraram é inexplicável. Sabe-se que foram conhecidas pelo espírito e, uma vez que a consciência humana tenha se voltado para elas, reconhecendo-as, são guardadas na memória de maneira a estarem sempre prontas a atender a convocação da rememoração.

"E então, de onde e por onde essas coisas entraram na minha memória? Desconheço de que modo; porque, quando as aprendi, não acreditei no coração de outro, mas as reconheci no meu, a ele as confiei e nele provei serem verdadeiras, de modo que se apresentassem, de onde eu as tirasse, quando eu quisesse. Portanto, aí estavam, mesmo antes de eu aprendê-las, mas não estavam na memória. Logo, quando foram aprendidas, de onde ou por que eu as reconheci e disse 'Certamente é, é verdade', a não ser porque já estavam na memória, mas tão remotas e retiradas como que em profundos recessos que talvez eu não pudesse pensá-las a

menos que alguém me advertisse para arrancá-las?"

(*conf.* 10.10.17)¹⁵⁰

A despeito de sua origem desconhecida, Agostinho afirma a presença das doutrinas liberais na alma antes mesmo de o homem reconhecê-las, ou seja, estavam presentes na memória ainda que ausentes da consciência. Presentes de maneira dispersa, ausentes quanto ao conhecimento de sua integridade.

Conhecê-las é agrupar suas porções dispersa e escondidas na memória, organizando-as para estarem ao dispor do espírito. Daí o sentimento humano de reconhecimento na ocasião do aprendizado: quando tais doutrinas são expostas, os homens notam que as **reconhecem** como verdadeiras. As doutrinas liberais não são descobertas ou inventadas porque estavam presentes na memória antes de serem conhecidas, mas encontravam-se retrusas, desordenadas e fragmentadas. Para se agruparem em uma doutrina, as noções que a compõem devem ser tiradas da memória por lições que as convocam mediante a atenção do pensamento. Assim, cumpre ao pensamento organizar as doutrinas liberais e, uma vez que suas noções formadoras estejam conjugadas, são forçadas a se apresentarem prontamente em conjunto. Isso é o que Agostinho entende por aprender¹⁵¹.

Contudo, se o homem não desenvolve o hábito de evocá-las, elas escondem-se de modo disperso e o pensamento que as desejar

¹⁵⁰ "unde et qua haec intrauerunt in memoriam meam? nesquio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognoui et uera esse approbauit et commendauit ei tamquam reponens, unde profererem, cum uellem. Ibi ergo eram et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnoui et dixi: "ita est, uerum est", nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cauis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?" (tradução nossa).

¹⁵¹ Cf. HEIDEGGER, M. "El *discere* y los actos teóricos", in *Estudios sobre mística medieval*, pp. 37-38.

deverá rearranjá-las tal como em uma operação inédita. A falta de uso dessa combinação faz com que seja decomposta em partes, digerida, e novamente guardada nas infinitas entranhas da memória.

A **incessante atividade de agrupar** caracteriza o *cogito* agostiniano. Agostinho relaciona o termo "cogito" com "cogo" (primeira pessoa do indicativo de "cogere", que significa juntar). "Cogito" é o freqüentativo de "cogo", observação nitidamente importante para o filósofo na exposição do que entende por pensamento, pois um freqüentativo expressa uma função repetitiva ou freqüente. Por conseguinte, "cogito" precisamente a necessidade da constante atividade do pensamento cujo cessar causa o esquecimento, isto é, a decomposição e o esconder das partes de uma ciência na memória¹⁵².

Observamos, portanto, nesse grau de interioridade, um ganho qualitativo quanto à aproximação da meta de nossa investigação na medida em que as ciências liberais provém da interioridade humana, dizendo respeito às coisas mesmas e não às suas imagens. Se a consciência de Deus refere-se à presença do criador e a uma certa noção interior desvinculada de qualquer conhecimento estritamente sensorial; então, ao afastarmo-nos da exterioridade, aproximamo-nos mais e mais de Deus.

[a memória das inumeráveis leis e razões dos números e das medidas]

¹⁵² Cf. *conf.* 10.11.18.

Mais próximo de Deus que as ciências liberais, há outro gênero de conteúdo na memória, a saber, as razões e leis inumeráveis dos números e das medidas.

Elas não foram impressas em nossa memória através dos sentidos de percepção; portanto, tal como as doutrinas liberais, não possuem sonoridade, odor, sabor, nem são táteis. Ademais, embora sejam significadas por palavras sonoras, elas mesmas divergem de palavras, pois diferentes palavras podem se referir a uma única noção desse gênero. Por exemplo, uma mesma noção pode ser indicada por uma palavra grega e por outra latina, pois a realidade dessa noção não é grega, latina, nem pertence a qualquer idioma. Logo, se a mesma noção matemática soa diferente quando dita em latim ou em grego, então o significado dela, para que seja conhecida, não será transmitido oralmente ou mediante qualquer sentido corporal, mas está presente na interioridade de quem as conhece. Agostinho diz:

"<as linhas> não são imagens daquelas linhas anunciadas para mim pelo olho carnal" (*conf.* 10.12.19)¹⁵³

Embora vejamos linhas traçadas na exterioridade, elas não se identificam à razão de linha, que não conhecida através dos olhos. A noção de linha pode ser reconhecida por qualquer homem sem que ele tenha que pensar em qualquer coisa extensa ou corpórea. Ele a reconhece dentro de si mesmo.

Analogamente, percebemos pelos sentidos corporais as coisas que numeramos (os objetos de nossa enumeração) e mesmo os números

¹⁵³ "sed illae <lineas> aliae sunt, non sunt imagines earum, quas mihi nuntiauit carnis oculis." (tradução nossa).

enumerados por nós. Contudo, estes diferem dos números pelos quais numeramos, das razões e leis da enumeração, denominados por Agostinho de "números numerantes". Assim, os números numerantes não são imagens dos números enumerados.

A complexidade da concepção agostiniana de número é comentada por Thonnard¹⁵⁴. De acordo com o comentador, é possível identificar quatro acepções de *numerus* que também representam, no *De musica*, o programa agostiniano de elevação gradual do homem na contemplação do que é corpóreo para o que é divino. No itinerário humano a Deus, tal como apresentado nas *Confissões*, Agostinho refere-se à quarta acepção denominada "número divino" no *De musica*.

Examinemos, brevemente, essas acepções para identificar o que é e o que não é próprio ao número enquanto noção sempre una e independente da exterioridade. Primeiramente, temos o sentido ordinário dos números matemáticos: essencialmente corporais e ligados à quantidade e ao lugar, são denominados **números enumerados**¹⁵⁵. Em segundo lugar, número é entendido como **ritmo musical ou poético** e como **rima**, e guarda relações estreitas com as realidades sensíveis: na dança, pressupõe-se um corpo; na música, por requerer o ar; e na poesia, cujo equilíbrio sonoro é somado ao equilíbrio entre as imagens e as idéias. A terceira acepção é mais ampla e concerne à **harmonia entre os diferentes movimentos no mundo**; no homem, diz respeito à harmonia entre as várias atividades sensíveis, intelectuais, ou morais. Por fim, o último significado de *numerus*, e este é o que nos interessa, refere-se ao número em Deus e, nesse sentido, designa a plenitude

¹⁵⁴ THONNARD, F. -J. "Sens complexe de *numerus*", pp. 514-15.

¹⁵⁵ Cf. *lib. arb.* 2.8.20-23.

da unidade, as leis matemáticas, a beleza das rimas, e todas as harmonias do mundo e humanas¹⁵⁶.

Ao comentar o que Agostinho designa por "número", Cambrone salienta a distinção agostiniana entre números numerados, sensíveis e perceptíveis através dos objetos ou das sensações, e números numerantes, que são as idéias dos números e o assunto dessa passagem das *Confissões*. Estes não são exclusivos à matéria, ao contrário, são realidades espirituais, um reflexo de Deus¹⁵⁷.

"Pois, quando considero em mim mesmo a verdade imutável dos números e seu, por assim dizer, cômodo ou santuário ou região, ou se é possível encontrar algum outro nome mais apto pelo qual nomeamos essa, por assim dizer, habitação e sede dos números; sou afastado para longe do corpo."
(*lib. arb.* 2.11.30)¹⁵⁸

Do mesmo modo como afirmamos acerca da memória das doutrinas liberais, também as incontáveis relações entre números e medidas

¹⁵⁶ Cf. THONNARD, F. -J. "Sens complexe de *numerus*", pp. 514-15.

¹⁵⁷ A idéia de número numerante, conforme afirma Cambrone nas notas às *Confissões* da Bibliothèque Augustinienne, é cara a Platão que, sem dúvida, retomou do pitagorismo: assim Aristóteles na *metafísica*, I, 5, diz que para a escola pitagórica os números são o ser, o elemento material, o elemento formal, as causas; eles são ao mesmo tempo a substância, a matéria e o princípio de todas as coisas. Nós reencontramos essa distinção também em Plotino, *Enéadas*, V, 5, 4-5; e sobretudo VI, 6, 6 e 9; VI, 6, 15-16 (dos números). Ela devia ocupar um lugar importante no neo-pitagorismo (razão pela qual seria familiar a Agostinho).

¹⁵⁸ "nam cum incommutabilem ueritatem numerorum mecum ipse considero et eius quasi cubile ac penetrabile uel regionem quandam uel si quod aliud nomen aptum inueniri potest quo nominemus quasi habitaculum quoddam sedem que numerorum; longe removeor a corpore." (tradução nossa).

também estão presentes em nós e não adentraram nossa memória pelas portas do nosso corpo. No entanto, a diferença entre esses gêneros de memória é que, enquanto aquele necessita de uma atividade do pensamento para reunir as partes que compõem uma doutrina, este representa um salto qualitativo ao concernir a realidades independentes da atividade agrupadora do pensamento e preservarem-se em sua unidade no espírito de todos os homens.

No eixo geral de nossa discussão, aproximamos-nos ainda mais de nossa meta nesse grau da memória pois as inumeráveis leis de números e medidas não foram impressas em nosso espírito através dos sentidos corporais: não são coloridas, não emitem som e tampouco oferecem qualquer rastro de procedência sensorial; elas provêm da interioridade humana e elas mesmas estão presentes na interioridade humana, não suas imagens; similarmente, o conhecimento de Deus não se refere à imagem e sim à presença do criador; assim, a investigação humana gradualmente se adequa mais e mais à sua finalidade.

Ademais, as relações entre números e medidas encontram-se inteiras, sempre permanecem unidas e isso independe da sua apreensão pelo pensamento e do hábito de recordá-las: não estão fragmentadas e dispersas em nós; ao passo que as artes liberais estavam suscetíveis à dissolução. Esta unidade permanente e inviolável torna-nos mais próximos da investigação da *memória Dei* visto que Deus permanece inteiro presente no homem, bem como em todas as criaturas.

No plano da exposição agostiniana, depois da exposição acerca das razões e leis dos números e das linhas, ocorre uma mudança quanto aos conteúdos a serem examinados. Se estávamos nos distanciando mais e mais da exterioridade, e esse era o único critério adotado no método da nossa investigação; a partir do parágrafo vigésimo notamos também uma aproximação do homem em relação a si mesmo. A busca de Deus é, a partir de então,

identificada a um processo de profundo auto-conhecimento: o homem conhecerá o que verdadeiramente é para, então, conhecer seu criador.

Nesse sentido, observamos que a memória recorda-se das atividades humanas. Agostinho justifica essa afirmação: todos os conteúdos, examinados até então, são retidos pela memória; mesmo as falsas objeções contra o que examinamos são retidas pela memória; portanto é verdadeiro que me recordo, e pela rememoração distingo essas verdades das falsidades ditas; mas recordar de noções é diferente de distingui-las e, quando distinguimos e compreendemos, guardamos isso na memória para depois nos lembrarmos do que discernimos e compreendemos. Assim, lembramos de termos diferenciado e entendido, e, mais tarde, poderemos pensar nesse momento de recordação, e, então estaremos tendo a recordação dessa recordação, que será convocada pela memória.

[a memória das emoções]

Na memória encontram-se também as emoções da alma (*affectiones*) como a tristeza, o medo, o desejo e a alegria¹⁵⁹. Elas se referem a um gênero especial de lembranças pois, embora sejam movimentos anímicos, quando recordadas não são sentidas pela alma tal como no momento em que provocaram modificações anímicas.

¹⁵⁹ Agostinho herda da tradição estoica as quatro paixões da alma: a tristeza, o medo, o desejo e a alegria. Cf. CÍCERO, *Tusculanas*, III, ii, 24; IV, 6, ii et seq.; AGOSTINHO, *ciu.* 8.17; 14.8; VIRGÍLIO, *Eneida*, VI, 733 (retomado em *civ.* 14.5) *apud* THONNARD, F. -J. "Sens complexe de numerus".

Assim, a serem lembradas, não provocam a mesma experiência que as originou. Por exemplo, é possível nos lembrarmos de uma tristeza e sentirmos alegria, ou nos entristecermos com uma alegria passada. Com efeito, uma vez que a alma se altera devido às afecções, ela passa a reter a sua própria experiência com elas na memória e, portanto, a alma adquire uma noção de si mesma e de suas paixões, sendo capaz de refletir sobre o que lhe afetara sem necessariamente sujeitar-se a isso. Portanto, o sentimento resultante da memória de uma afecção não decorre da emoção inicial, mas das conclusões alcançadas pelo raciocínio¹⁶⁰.

Contudo, como é possível a alegria e a tristeza ocorrerem simultaneamente na memória? Poderíamos supor que o espírito sente alegria e possui tristeza? Como essas afecções opostas seriam concomitantes? Seriam, espírito e memória, independentes?

"..., o que ocorre quando me lembro com alegria de minha tristeza passada: meu espírito tem alegria e minha memória tristeza? O espírito é feliz por ter em si a alegria ao passo que a memória não está triste por ter em si a tristeza? Acaso a memória seria independente do espírito? Quem diria isso?"

(*conf.* 10.14.21)¹⁶¹

A independência entre memória e espírito seria um absurdo. A memória é o espírito:

¹⁶⁰ Para Agostinho, a reflexão da alma sobre suas próprias paixões possibilita a hegemonia da razão, quanto às emoções.

¹⁶¹ "... quid est hoc, quod cum tristitiam meam praeteritam laetus memini, animus habet laetitiam et memoria tristitiam laetusque est animus ex eo, quod inest ei laetitiam, memoria uero ex eo, quod inest ei tristitia, tristis non est? num forte non pertinet ad animum? quis dixerit hoc?"

"Grande é a força da memória! <...> E isso é meu espírito, e isso sou eu mesmo." (*conf.* 10.17.26)¹⁶²

O fato de termos a noção de uma afecção na memória e uma afecção oposta modificando o espírito não autoriza concluirmos tal separabilidade. É necessário, portanto, distinguirmos a interdependência espacial, segundo a qual a memória e o espírito encontra-me na alma, da independência quanto ao ânimo presente do espírito, já que identificamos a autonomia da alma para recordar suas afecções passadas e não ser afetada por elas.

Tenhamos, contudo, cautela quanto ao uso do nome "noções" quando nos referimos às afecções. Agostinho não defende a igualdade entre as noções de afecções e as imagens provenientes das coisas do mundo através dos sentidos corporais. Qual seria a diferença entre recordar o perfume de um lírio e lembrar de uma emoção passada? Ao lembrarmos de sensações passadas, a memória nos apresenta a imagem do que foi percebido, não a coisa percebida, ou seja, o que é apresentado é semelhante à coisa percebida; ademais, para entrarem na memória, essas imagens dependem da alteração corporal. No caso das emoções passadas, a afecção presente no espírito que recorda pode diferir da noção recordada. Por exemplo, posso me lembrar com alegria de ter me sentido muito triste em uma situação. A memória das afecções da alma concede ao espírito uma independência maior em relação ao exterior, por dizerem respeito às alterações do espírito provocadas por experiências anímicas.

¹⁶² "magna uis est memoriae <...>; et hoc animus est, et hoc ego ipse sum."

Essa capacidade da memória ressalta ainda outro aspecto humano: nem todos os conteúdos presentes no espírito humano o afetam, mesmo que já o tenha afetado.

"Logo, sem dúvida a memória é como o estômago da alma e a alegria ou a tristeza como um alimento doce ou amargo: quando são comendadas à memória, elas podem, como se passassem por um estômago, aí se depositarem, elas não podem aí ser saboreadas"
(*conf.* 10.14.21)¹⁶³

Nessa metáfora, Agostinho não associa a memória ao paladar, mas ao estômago. O estômago digere tanto o alimento amargo como o doce; analogamente, a memória contém a alegria ou mesmo a tristeza e isso independe do gosto ou do ânimo sentido anteriormente: uma vez que algo tenha sido digerido ou sentido, ele perde seu sabor original, e suas características iniciais não afetam a memória quando ele se reapresenta à consciência mediante a memória, já que ela se caracteriza como um depósito.

A presença das emoções na memória permite nos pronunciarmos sobre elas porque elas são aí, não apenas seus sons mas as noções do que significam. A constatação da presença das emoções na memória é a possibilidade de sua nomeação.

[a memória da memória]

Assim, a presença da imagem das afecções da alma é tão forçosa para as examinarmos, quão a presença da memória na memória é indispensável para a

¹⁶³ "nimirum ergo memoria quasi uenter est animi, laetitia uero atque tristitia quasi cibus dulcis et amarus: cum memoriae commendantur, quasi traiecta in uentrem recondi illic possunt, sapere non possunt."

discussão sobre a memória. A esta categoria de noção Agostinho denomina de memória da memória.

Atribuir um nome à memória indica a presença do significado respeitante à palavra *memória* na memória. Em termos agostinianos, *memória* é um *signum*, uma palavra que indica uma coisa, e difere da coisa ou da realidade indicada por *memória*, a saber, do *significabilium*¹⁶⁴. Diante da percepção do *signum memória*, a alma apresenta à consciência o respectivo *significabilium* através da memória.

Em se tratando da memória da memória, a discussão é aparentemente confusa pois a mesma palavra designa o ato, o *significabilium*, e também o *signum*. Diante das diferentes acepções de "memória", investiguemos o que é a memória da memória valendo-nos do método agostiniano: primeiramente, é necessário saber de onde provém a noção de memória, isto é, como adquirimos a noção relativa à palavra memória.

Dentre as características examinadas da memória notamos que ela é uma atividade propriamente anímica e não corporal; de onde concluímos que sua noção não foi uma aquisição a partir da exterioridade, nem de qualquer percepção sensorial já que não é resultado de alterações no corpo.

A memória da memória contrapõe-se à memória de uma dor física. Se é possível falar em dor sem senti-la, reconhecer o que ela é a distingui-la do prazer físico (*uoluptas*) sem sermos afetados por ela, então, embora a realidade da dor não atue no homem, ele retém sua imagem:

"...não obstante, se sua imagem tampouco se encontrasse na minha memória, não me lembraria de modo algum do que significa o som desse nome." (*conf.* 10.15.23)¹⁶⁵

De maneira bastante distinta, quando pronunciamos a palavra "memória" e reconhecemos o que nomeamos, é através do processo de rememoração que o *significabilium* memória se apresenta à consciência. Portanto, quando lembramos do significado de

¹⁶⁴ Cf. GILSON, E. *Introduction...*, p. 89, nota 2.

¹⁶⁵ "... uerum tamen nisi et imago eius inesset in memoria mea, nullo modo recordarer, quid huius nominis significaret sonus."

"memória", ao mesmo tempo a realidade da memória apresenta-se e ocorre na alma. Lorenzo Mammi, resume este aspecto da lembrança:

"A memória, ..., está sempre presente em si mesma (a memória da memória está sempre em ato)."¹⁶⁶

O'Daly explicita esse processo de modo bastante claro ao investigar qual é o objeto da memória da memória. Ele afirma:

"Se podemos nomear x e reconhecer ao que o nome "x" se refere ou significa, eu me lembro de x."¹⁶⁷

Para dizermos que algo está na memória é necessário que nomeemos o que ele é e reconheçamos o que o nome dele designa; então lembramo-nos dele. O mesmo ocorre com o termo "memória". Eu me lembro do que é a *memória* porque eu reconheço o significado de "memória".

Lembrar-se da memória é lembrar-se de ter se lembrado, é lembrar-se da experiência de rememoração, reconhecendo-a como capacidade anímica.

Portanto, há um ganho qualitativo referente à memória da memória: a memória da memória é um ato de conscientização de si, pois é a manifestação mais explícita de que tudo aquilo de que a alma se lembra refere-se às modificações da alma. Como a memória da memória possui como causa explícita a atividade da alma que se lembra, ela é o exemplo máximo de que a memória é o registro de toda e qualquer atividade anímica, seja uma atenção provocada por uma alteração corporal, sejam as afecções da alma, etc.

¹⁶⁶ MAMMI, L. *Santo Agostinho, o tempo e a música*, p. 251.

¹⁶⁷ O'Daly, G. "Remembering and Forgetting in Augustine, *CONFESSIONS X*", p. 35.

Mas, se concluimos que a memória da memória refere-se a um enriquecimento anímico quanto ao conhecimento de si mesma e, por isso, à atividade da alma que reconhece um armazenamento de todas as modificações anímicas. Seu oposto, o esquecimento, impõe-se como um obstáculo a esse enriquecimento, uma vez que parece ser a perda do que o espírito dispunha, um esvaziamento da memória.

Se toda a discussão sobre a memória consiste em um esforço de o homem dispor toda sua interioridade a Deus, o esquecimento merece um estudo detalhado por aparentemente oferecer resistência e agir contra esse esforço.

[o esquecimento]

Agostinho parte do fato de nos esquecermos e, portanto é evidente que nos lembramos de termos esquecido.

"... reconheço o que nomeio (...) como o reconhecera se não o lembrasse?" (*conf.* 10.16.24)¹⁶⁸

Mas o que seria o esquecimento? De que modo estaria presente na alma para que pudéssemos falar sobre ele e, concomitantemente, não nos esquecermos de tudo?

Quando nos lembramos do esquecimento, reconhecemos seu significado; portanto, não recordamos apenas o som da palavra "esquecimento", mas a "coisa, que significa"¹⁶⁹ (*conf.* 10.16.24).

Ora, se a realidade do esquecimento estivesse esquecida, então seria impossível reconhecer o que significa o som de

¹⁶⁸ "... agnosco quod nomino (...) unde agnoscerem, nisi meminissem?"

"esquecimento". Logo, porque seu significado é reconhecido, o esquecimento (*res*) não pode ter sido esquecido.

Primeiramente, comparemos a memória do esquecimento com a memória da memória. Quando nos lembramos da memória, ela se apresenta a mim através de si mesma, ou seja, o *significabilium* da "memória" é rememorado através da atividade da memória. Ademais, nesse caso, o significado de "memória" se identifica à realidade da memória, pois ambos se referem ao processo do lembrar-se. Quando me lembro do esquecimento, ambos se apresentam: a memória (como atividade de rememoração e como o receptáculo que armazena o significado de "esquecimento") e o esquecimento (o que lembro).

Mas como eles poderiam dar-se simultaneamente, posto que o esquecimento não é "senão privação de memória" (*conf.* 10.16.24)¹⁷⁰? Como o esquecimento, privação de memória, está na memória?

"Logo está aí <na memória> para que não esqueçamos, e quando aí está, esquecemos. (...) Quem compreende de que modo?" (*conf.* 10.16.24)¹⁷¹

Porque nos lembramos do esquecimento ele está na memória, mas se a coisa mesma que a palavra "esquecimento" significa estiver na memória, esquecemos. A lembrança do esquecimento traz à discussão o seguinte paradoxo: a necessidade da presença e da ausência do esquecimento para que dele nos lembremos.

Como é possível atualizar o esquecimento em minha consciência sem esquecer-me?

¹⁶⁹ "sed rem, quam significat."

¹⁷⁰ "sed quid est obliuio nisi priuatio memoriae?"

¹⁷¹ "adest ergo, ne obliuiscamur, quae cum adest, obliuiscimur. (...) quis comprehendet, quomodo sit?"

Nossa primeira conclusão é que o esquecimento, como realidade significada, não está na memória, mas sua noção¹⁷². Contudo, essa solução é apenas aparente à medida que não dissolve nosso paradoxo. Ao propormos que o esquecimento esteja presente na memória através de sua imagem, deslocamos nossa questão: ao invés de "como ele está presente na memória", buscamos saber "como teria se tornado presente na memória".

Estaria a imagem do esquecimento retida na memória? Uma imagem define-se por três características: primeiramente, origina-se de uma coisa que se apresenta aos sentidos humanos; em segundo lugar, a memória dele aprende a imagem da coisa por ter sido possível ao homem contemplar a coisa como presente; por fim, ela é apresentada ao espírito quando ele se lembra daquilo que a originou. Portanto, para que o esquecimento esteja retido na memória por sua imagem e não por ele mesmo é necessário que tenha sido contemplado como presente. Sua presença, no entanto, por ele não ser corpóreo, nos leva a pensar que ele mesmo deveria estar na memória.

Como o esquecimento estaria presente na memória? De que modo teria impresso sua noção nela se a presença dele destrói até mesmo o que aí já se encontrava?

Ainda que de maneira inexplicável, Agostinho afirma a presença do esquecimento mesmo na memória, não de sua imagem:

"E portanto, de qualquer modo, ainda que seja explícito esse modo incompreensível e inexplicável, ainda assim, estou certo que é do

¹⁷² "non per se ipsam inesse memoriae, ..., sed per imaginem suam." (conf. 10.16.25)

esquecimento mesmo que me lembro, dele que sepulta
nossas memórias" (*conf.* 10.16.25)¹⁷³

O homem não apreende racionalmente mas constata a presença do esquecimento na memória. Aceitar a incompreensão de como o *significabilium* do esquecimento adentrou nossa memória, é aceitar a falta de conhecimento humano de si, em outras palavras, a falta de compreensão de si ou a falta de memória de si.

Perguntar-se sobre o esquecimento é investigar a si mesmo:

"Logo, certamente, senhor, trabalho isso e trabalho em mim mesmo: tornei-me para mim uma terra de dificuldades e suores excessivos" (*conf.* 10.16.25)¹⁷⁴

Escrutar o paradoxo do esquecimento não diz respeito ao exame de regiões exteriores do mundo. O tema em discussão é o *ego sum*, *ego animus*; é o eu que é inteligente, que rememora, cuja razão é judicativa e capaz de buscar Deus.

"Sou eu, que rememoro, o *ego animus*." (*conf.* 10.16.25)¹⁷⁵

Portanto, a falta de compreensão do paradoxo da memória do esquecimento, atividade anímica, é também a falta de compreensão do homem sobre si mesmo.

Certamente o estudo do esquecimento e das atividades exclusivamente anímicas representa uma ascensão em direção a Deus quanto à hierarquia das

¹⁷³ "et tamen quocumque modo, licit sit modus iste incomprehensibilis et inexplicabilis, etiam ipsam obliuionem meminisse me certus sum, qua id quod meminerimus obruitur." (tradução nossa)

¹⁷⁴ "ergo certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii." (tradução nossa)

¹⁷⁵ "ego sum, qui memini, ego animus." (tradução nossa)

coisas criadas, pois ultrapassa o alcance da matéria. Contudo, esse salto qualitativo comporta também o espanto do homem diante da magnitude e da inapreensibilidade de sua própria interioridade. Porque a memória não é capaz de apresentar a si mesma simultaneamente todos os conteúdos de que dispõe, fatalmente haverá sempre algo ausente no momento em que o homem se debruça sobre si mesmo e sua interioridade paradoxalmente parece comportar uma infinitude de conteúdos. Logo, se interpretamos o homem como o que ele torna presente na sua consciência sobre si mesmo, ao tentar apreender-se, ele escapa à sua própria compreensão, devido à limitação de sua atenção quanto ao que a alma se propõe a apreender. Assim, o homem não conhece simultaneamente tudo o que é, ou seja, não tem consciência de sua própria totalidade.

"Grande é esta força da memória, realmente grande, meu Deus. É um santuário amplo e infinito. Quem lhe tocou o fundo? E esta força é a do meu espírito (*animus*) e pertence à minha natureza, nem eu mesmo apreendo totalmente o que sou. Logo, o espírito (*animus*) é apertado (*angustus*) demais para conter-se a si mesmo? Onde está o que ele não pode conter de si? Estaria fora de si mesmo e não em si mesmo? Logo, como não o contém? Essa questão causa em mim grande admiração (espanto), o estupor me arrebatava." (*conf.* 10.8.15)^{176/177}.

E Agostinho acrescenta:

¹⁷⁶ "magna ista uis est memoriae, magna nimis, deus meus, penetrare 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 adprehendit me."

¹⁷⁷ Tradução nossa feita mediante o cotejo das traduções de Maria Luiza Jardim Amarante (pp. 259-260) e de E. Tréhorel e G. Bouissou (p. 166).

"Os homens vão admirar a altura das montanhas, as ondas gigantes do mar, os rios fluindo em grandes larguras de água, o amplo contorno do oceano, as revoluções astrais, e deixam de lado a si mesmos! Eles não se admiram do fato de que ao falar de todas essas coisas eu não as via com os olhos; e mesmo assim, não falarei nem das montanhas, nem das ondas, nem dos rios e dos astros que vi, nem do oceano, ao qual dei fé¹⁷⁸, se não os visse no interior da memória com tão vastas dimensões, como se os visse no exterior. No entanto, quando os vi através dos olhos não os absorvi; não são eles que estão em mim, mas suas imagens e eu conheço isso que se imprimiu em mim e sei através de qual sentido do corpo." (*conf.* 10.11.15)^{179/180}

O conhecimento de si é ambíguo à medida em que comporta também o desconhecimento de si, ou seja, é, na verdade, a tomada de consciência dos problemas envolvidos no itinerário humano para Deus.

O espanto diante de si é simultaneamente o reconhecimento da maravilha que é a alma e a declaração do pavor da consciência incapaz de se apreender; a confissão da excelência e da limitação humanas. Embora o homem seja o que há de

¹⁷⁸ Agostinho nunca viu o Oceano.

¹⁷⁹ "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."

¹⁸⁰ Tradução minha feita a partir do texto latino, da tradução francesa de E. Thréhorel e G. Bouissou, pp. 167, 169, e da brasileira de Maria Luiza Jardim Amarante, pp. 259-260.

mais presente e próximo a si mesmo, ele não entende como o esquecimento está simultaneamente presente e ausente na memória e a força da memória revela-se incompreensível ao homem, ainda que indispensável ao pensamento e à confissão humana.

"Não é espantoso que esteja longe de mim tudo o que não sou eu. Mas o que há de mais próximo de mim que eu mesmo? E eis que a força da memória não é compreendida por mim ao passo que não posso exprimir esse "eu mesmo" sem ela. O que direi, com efeito, quando tenho a certeza de me lembrar do esquecimento? Direi que não tenho na memória isso de que eu me lembro? Ou direi que tenho o esquecimento na memória para que não o esqueça? Absurdo duplo..." (*conf.* 10.16.25)¹⁸¹

"Grande é a força da minha memória, desconheço que horrenda, meu Deus, que profunda e infinita multiplicidade é, e isso é o espírito, e isso sou eu mesmo. Logo, o que sou, meu Deus? De que natureza sou? Vida variada, multiforme e poderosamente imensa." (*conf.* 10.17.26)¹⁸²

¹⁸¹ "non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum: quid atque propinquius me ipso mihi? et ecce memoriae meae uis noncomprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam. quid enim dicturus sum, quando mihi certum est meminisse me obliuionem? an dicturus sum non esse in memoria mea quod memini? an dicturus sum ad hoc inesse obliuionem in memoria mea, ut non obliuiscar? utrumque absurdissimum est."

¹⁸² "magna uis memoriae, nescio quid horrendum, deus meus, profunda et infinita multiplicitas; et hoc animus est, et hoc ipse sum. quid eego sum? quae natura sum? uaria, multimoda uita et imensa uehementer."

Embora o homem não conheça inteiramente o que ele mesmo é, pode afirmar algo sobre si além de sua incapacidade de apreender-se. Ele dispõe da memória, cuja força, caráter ativo, é espantosamente grande e cuja característica passiva é a infinitude.

A infinitude é enunciada através da impossibilidade de numerar seus receptáculos e dos incontáveis gêneros de coisas incontáveis que os preenchem. Nesse sentido, Agostinho despoja da infinitude da memória qualquer caráter espacial: ela é formada por infinitos receptáculos e cada um desses infinitos contém um infinito gênero de coisas¹⁸³.

Ela conserva inumeráveis antros, cavernas e campos preenchidos por incontáveis gêneros de coisas inumeráveis, ou seja, cujo conteúdo infinito é composto por (1) imagens provenientes dos corpos; (2) coisas presentes por si mesmas, como as doutrinas liberais e as relações numéricas e de medidas; (3) noções que conheço ou desconheço, como as afecções do espírito. Por mais que o espírito se empenhe no exame da memória, jamais encontrará seu fim pois é impossível percorrer o infinito e a memória, por definição, nunca finda, *finis nunquam*.¹⁸⁴

"A lembrança do esquecimento é uma questão crucial, para Agostinho, em dois sentidos. A primeira parte das *Confissões* é inteiramente baseada sobre a hipótese de que, caindo na concupiscência, esquecemos de Deus, e todavia temos uma obscura lembrança de tê-lo esquecido.

¹⁸³ Cf. *conf.* 10.17.26.

¹⁸⁴ Cf. *conf.* 10.17.26.

Procuramos de maneira confusa, como procuramos um rosto ou uma palavra guardada em algum lugar da nossa mente. Essa busca corresponde, em seu estágio mais elementar, ao desejo de uma vida feliz, que todos homens compartilham porque todos os homens, embora infelizes, lembram que ela existe (cf. 10.20).

Por outro lado, quando voltamos a fixar nossa atenção em Deus, desviamos nossa atenção de nós mesmos, e no entanto conservamos uma lembrança não apenas de nosso passado, mas também de nossa finitude presente. Conservamos, enfim, uma lembrança de nós, que volta a dominar a mente do sábio quando essa é mais frágil—durante o sono e em mil turbamentos quotidianos. Esses momentos serão descritos em detalhes e classificados na Segunda parte do livro X (capítulos de 30 a 53).¹⁸⁵

¹⁸⁵ MAMMI, L. *Santo Agostinho, o tempo e a música*, p. 253.

QUARTO CAPÍTULO

Memória e Esquecimento de Deus

O exame da própria interioridade é uma tarefa infundável para o homem dada a infinitude de sua memória. Ademais, prosseguir a busca de Deus nesse domínio é arriscar dispersar-se na magnitude e na riqueza da memória.

A ameaça da dispersão em si mesmo é socorrida pelo caráter certo do *amor dei*. Este amor é simultaneamente motor e finalidade da busca humana: Deus toca o coração do homem e o homem passa a amar seu criador com consciência certa, não dúbia ou incerta. Contudo, onde encontrar o outro a quem esse amor se dirige? Onde buscá-lo se a interioridade não pode ser inteiramente examinada pela consciência e, não obstante, oferece tamanho risco de dispersão? Como ultrapassar esse embate?

"O que devo fazer, ó tu que és minha verdadeira vida, ó meu Deus? Ultrapassarei também essa minha força, que se chama memória, ultrapassá-la-ei de modo que eu persevere até chegar a ti (*pertendam ad te*), ó doce luz. O que me dizes? Eis que eu estou ascendendo através do meu espírito em tua direção, tu que permaneces acima (*desuper*) de mim; ultrapassarei também essa minha força, que se chama memória, querendo alcançar-te onde podes ser

alcançado, e querendo ficar preso a ti, onde é possível estar preso a ti." (conf. 10.17.26)¹⁸⁶

Para encontrar Deus é necessário reconhecer a infinita excelência divina em relação à alma humana e buscá-lo onde **ele** pode ser encontrado. Logo, se Deus é sobremaneira superior ao homem, transcendendo-o, então não pode se restringir ao domínio da alma e, portanto, Deus está fora da alma. No entanto, como foi discutido, Agostinho assume Deus uma certa presença divina na alma como condição necessária para a busca e o encontro, e, em consequência disso, Deus está dentro da alma. Chegamos, portanto, a um empasse: é impossível concebermos uma mesma realidade interna e externa ao homem.

"Se te encontro fora de minha memória, não tenho memória de ti; e como te encontraria se não tenho memória de ti?"

(conf. 10.17.26)¹⁸⁷

Como concluímos no nosso terceiro capítulo, é impossível procurarmos, querermos e encontrarmos algo do qual não possuímos um conhecimento parcial. A peculiaridade do conhecimento que o homem tem de Deus é descrita à luz do itinerário humano para o criador no *Comentário ao Salmo 41*:

"Portanto, tendo procurado o meu Deus nas coisas visíveis e invisíveis, e não tendo encontrado; tendo procurado a sua substância em mim mesmo, como se fosse tal como eu sou, e nem isto tendo descoberto; sinto então que o meu Deus está então acima da minha alma. Por isso, para que o atinja, *meditei estas coisas, e derramei acima de mim a minha alma* [Sl.

¹⁸⁶ "quid igitur agam, tu uera mea uita, deus meus? transibo et hanc uim meam, quae memoria uocatur, transibo eam, ut pertendam ad te, dulce lumen. quid dicis mihi? ecce ego ascendens per animum meum ad te, qui desuper mihi manes, transibo et istam uim meam, quae memoria uocatur, uolens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaerere tibi potest." (tradução nossa).

41,5]. Quando minha alma apreenderia o que é procurado acima da minha alma, se não se derramasse acima de si mesma? Pois, se permanecesse em si mesma, não veria com certeza o seu Deus. Digam então aqueles que me insultam, *Onde está o teu Deus?*, digam; de minha parte, enquanto não o vir, enquanto estiver afastado, comerei dia e noite as minhas lágrimas. Que eles digam até lá, *Onde está o teu Deus?* Eu procuro o meu Deus em cada corpo, seja terrestre, seja celeste, e não encontro; procuro a substância dele na minha alma, e não o encontro; meditei ainda sobre a indagação por meu Deus, e, desejando ver inteligíveis, através das coisas que foram feitas, as coisas invisíveis de Deus [Rm 1,20], *derramei acima de mim a minha alma*; e então nada resta para tocar, a não ser o meu Deus. Com efeito, é ali a casa de meu Deus, acima de minha alma: ali ele habita, dali me vigia, dali me criou, dali me governa, dali me orienta, dali me excita, dali me chama, dali me dirige, dali me conduz, dali me comanda." (en. Ps. 41,8) ¹⁸⁸

¹⁸⁷ "si praeter memoriam meam te inuenio, inmemor tui sum. et quomodo iam inueniam te, si memor non sum tui?"

¹⁸⁸ "quaerens ergo deum meum in rebus uisibilibus et corporalibus, et non inueniens; quaerens eius substabantiam in meipso, quasi sit aliquid qualis ego sum, neque hoc inueniens; aliquid super animam esse sentio deum meum. ergo, ut eum tangerem, haec meditatus sum, et effudi super me animam meam. quando anima mea contigeret quod super animam meam quaeritur, nisi anima mea super seipsam effunderetur? si enim in seipsa remaneret, nihil aliud quam se uideret; et cum se uideret, non utique deum suum uideret. dicant iam insultatores mei: ubi est deus tuus? dicant; ego quamdiu non uideo, quamdiu differor, manduco die

A única maneira de o homem encontrar Deus, que permanece acima da alma, é perpassar seu próprio espírito em um sentido interiorizante e ascendente. Ou seja, para cumprir a meta de sua vida (*pertendere ad te*), o homem deverá **transcender-se** através da interioridade no sentido de algo que lhe é sobremaneira superior. A existência humana deixará, então, de ser.

A que faculdade humana corresponderia o ato de transcender-se?

Tal empresa resulta da soma entre socorro divino e vontade humana (purificada pelo reconhecimento de sua própria insuficiência). A vontade, quando orientada pelo e para criador (*amor dei*), volta-se (1) para **buscá-lo onde ele pode ser buscado** e (2) para **alcançá-lo onde pode ser alcançado**. Ela estabelece uma relação dinâmica com o que busca tanto ao ser moldada pelo que busca, como ao ser destinada, por essa mudança, ao sucesso.

Nesse sentido, a busca por Deus requer a constante relação entre a vontade da criatura e o criador. Mas como pensar essa relação se Deus não é contido por nada e permanece acima da alma? Como assegurar a possibilidade da busca humana por algo que foge a seu alcance? Se buscar requer necessariamente a presença parcial do que é buscado na memória, e Deus não está na interioridade humana, então, nesse caso, a busca seria um contrasenso?

"E de que modo buscarei agora, se não tenho memória de ti?" (*conf. 10.17.26*)¹⁸⁹

ac nocte lacrimas meas. dicant illi adhuc: ubi est deus tuus? quaero ego deum meum in omni corpore, siue terrestri, siue caelesti, et non inuenio; quaero substantiam eius in anima mea, et non inuenio; meditatus sum tamen inquisitionem dei mei, et per ea quae facta sunt, inuisibilia dei mei cupiens intellecta conspicerere, effudi super me animam meam; et non iam restat quem tangam, nisi deum meum. ibi enim domus dei mei, super animam meam; ibi habitat, inde me prospicit, inde me creauit, inde me gubernat, inde mihi consulit, inde me excitat, inde me uocat, inde me dirigit, inde me ducit, inde me perducit." (tradução de Moacyr Ayres Novaes Filho).

¹⁸⁹ "et quomodo iam inueniam te, si memor non sum tui?"

Agostinho encaminha essa discussão mediante a investigação do esquecimento, e propõe a seguinte questão: se o homem ama Deus e não se lembra dele, o teria esquecido?

[o esquecimento de Deus]

Esquecimento significa privação de memória.

No nosso terceiro capítulo, constatamos que não compreendemos como o esquecimento adentrou nossa memória, mas também que certamente aí está, pois reconhecemos seu significado e, portanto, possuímos uma noção referente a ele.

Essa incompreensão, por sua vez, denunciou um certo desconhecimento humano quanto a si mesmo: ele dispõe da totalidade de sua alma. Em parte isso se deve a uma certa incompatibilidade entre o espírito humano e sua consciência: Enquanto aquele é infinito, a natureza desta é focal e limitada, portanto, insuficiente para conceber simultaneamente a totalidade humana. Estreita demais para o espírito, a consciência examina-o por partes.

Ora, então como conhecer o senhor do espírito, o Deus *laudalibis ualde*?

Eis única e suficientemente contundente evidência da presença da recordação de Deus no homem: o *amor dei*.

Embora o *amor dei* seja um critério infalível e indique a presença de um certo conhecimento de Deus, ainda assim não se pode afirmar que o homem possua tal conhecimento. Por esse motivo, o objeto a que se dirige essa inquirição manifesta-se de maneira obscura e indeterminada, embora traga em si a certeza do reconhecimento quando à presença do que buscamos.

Agostinho começa a examinar a questão mediante uma parábola bíblica: uma mulher tinha dez dracmas das quais perdera uma;

então, procurando-a cuidadosamente varreu a casa até encontrar sua moeda¹⁹⁰. Com efeito, explica Agostinho, sem imagem daquela dracma em sua memória, a mulher jamais a encontraria; e, mesmo tal dracma aparecesse, a mulher não teria parâmetros para reconhecê-la como aquela perdida e procurada.

O mesmo procedimento se repete ao encontrarmos qualquer coisa perdida por nós. Apesar de os objetos procurados permanecerem ausentes para nossa percepção, sua imagem conserva-se em nossa memória de modo que reconhecemos quando o que se apresenta a nossos sentidos corresponde à imagem interior do que procuramos. Sem a presença de imagens na memória, nada encontraríamos.

Com efeito, quando um objeto é percebido e, depois, ausenta-se do campo de percepção humana; embora ele tenha se ausentado para o homem que volta sua atenção para a exterioridade, a memória retém em si o que fora percebido. Nesse sentido, dizemos que tal coisa não mais está presente na exterioridade e, simultaneamente, está presente na memória a recebeu e a conservou. Dessa imagem interior sucede-se a busca até o objeto correspondente à ela se apresentar à nossa visão, e, então, o reencontramos.

"se há, por acaso, um objeto que os olhos perdem de vista, não a memória, por exemplo qualquer corpo visível, retém-se interiormente uma imagem dele e o procuramos até chegarmos a isso que foi apreendido pela visão. Quando é reencontrado, é reconhecido a partir da imagem, que é interior.

¹⁹⁰ Lc 15,8: "A dracma perdida - Ou qual a mulher que, tendo dez dracmas e perder uma, não acende uma lâmpada, varre a casa e procura cuidadosamente até encontrá-la? E encontrando-a, convoca as amigas e vizinhas e diz: 'Alegrai-vos comigo, porque encontrei a dracma que havia perdido!'"

Não diríamos que o encontramos isso que estava perdido, se não o reconhecêssemos; nem poderíamos reconhecê-lo, se não lembrássemos: embora ele estivesse perdido para os olhos, **a memória o retinha.**" (grifos meus) (conf. 10.18.27)¹⁹¹

Ao perdermos algo do alcance dos nossos sentidos, ele continua presente em nossa memória através de uma imagem, que viabiliza a procura e o encontro daquilo fora percebido.

"... é sempre assim para qualquer objeto perdido que procuramos e encontramos." (conf. 10.18.27)¹⁹²

Mas quando a memória perde algo, por exemplo, uma imagem, como a buscaríamos? Certamente que na memória. Como buscar nela algo que ela perdeu? Paradoxalmente, quando algo escapa da memória e o buscamos, o processo de busca repete-se: se uma coisa se oferece no lugar daquela buscada, rejeitamos até que se apresente aquela que procuramos. Quando ela se apresenta, nós a reconhecemos, e só a reconhecemos por lembrarmos dela. Ela foi esquecida e relembada.

Há portanto dois planos na memória, ou três planos de interioridade. Um diz respeito àquilo que a memória trouxe à atenção do espírito e concerne ao plano da interioridade que está presente e manifesto à consciência; refere-se às nossas recordações no momento em que elas estão presentes ao pensamento.

¹⁹¹ "... si forte aliquid ab oculis perit, non a memoria, ueluti corpus quodlibet uisibile, tenetur intus imago eius et quaeritur, donec reddatur aspectui. quod cum inuentum fuerit, ex imagine, quae intus est, recognoscitur. nec inuenisse nos dicimus quod perierat, si non meminimus: sed hoc perierat quidem oculis, memoria tenebatur."

¹⁹² "... et semper ita est, cum aliquid perditum quaerimus et inuenimus."

O outro plano é interior e a partir dele a memória traz as coisas que mantém à disposição do espírito; para obter o que está nesse plano o espírito conclama estes conteúdos que se apresentam prontamente; neste grau há a atividade do pensamento chamada memória. O terceiro plano, o mais recôndito de todos, se refere ao que foi esquecido e é trazido à consciência devido ao esforço mais intenso de recordação.

Quando esquecemos algo, isso não escapa totalmente de nossa memória, mas permanece parcialmente obscurecido ou retruso em comparação com os outros conteúdos da memória.

Agostinho aponta duas causas para o esquecimento (necessariamente parcial): primeiramente, a memória fragmenta o que é originalmente uno; em segundo lugar, esse hábito de mutilação faz com que ela conclame o que carece. Por exemplo, quando esquecemos o nome de uma pessoa é evidente que isso só é possível porque a memória guardou separadamente o nome e a imagem da pessoa. Assim, quando tentamos nos lembrar do nome de alguém, buscamos aquilo que carece à imagem da pessoa e que originalmente estava unido a ela. A busca por essa integridade originária nos faz recusar outros nomes que se ofereçam a nós no lugar do nome da pessoa, ou seja, buscamos uma unidade possível entre nome e pessoa no nosso pensamento, que já conheceu tal integridade. Nesse processo, rejeitamos tudo o que se apresenta a nós até se apresentar o nome satisfatoriamente correspondente à unidade dessa pessoa. Logo, embora não esteja prontamente presente à consciência quando é conclamado, o nome esquecido de alguém não é apagado do espírito. Portanto, o esquecimento do nome de alguém é, ao mesmo tempo, um exemplo para a lembrança do esquecimento de algo e o reconhecimento da presença deste na memória.

"Com efeito, não nos esquecemos totalmente do que lembramos ao menos de ter esquecido. Logo, mesmo isso que esteja perdido, não podemos procurá-lo se nós o esquecemos totalmente." (conf. 10.19.29)¹⁹³

O paradoxo inicial sobre como tenho em mim o significado de "esquecimento", indica que sabemos o que "esquecimento" significa por nos lembrarmos da experiência de termos esquecido, ou seja, por lembrarmos desse movimento da alma designado por "esquecimento".

Nesse sentido, a comparação proposta por O'Daly entre memória do esquecimento e memória das afecções da alma é extremamente rica. Ambas apontam para a presença de seu significado na memória, mas, quando lembradas, não provocam a modificação apontada pelos seus significados. Assim, do mesmo modo me lembro alegremente de uma tristeza, posso lembrar-me do esquecimento sem que me esqueça. Portanto, o ato de recordar uma tristeza equívale à lembrar de ter sentido tristeza e não implica o entristecimento; analogamente, lembra-se do esquecimento não equívale a esquecer-se, mas a lembra-se de ter esquecido.

Para O'Daly o ganho de entendermos a significação do esquecimento como a lembrança do fato de ter esquecido é a desmaterialização do esquecimento, que aproxima-se mais a uma afecção anímica do que ao conhecimento de algo corpóreo exterior ao homem. Nesse ponto, O'Daly afirma divergir da interpretação proposta por Solignac.

¹⁹³ "neque enim omni modo adhuc obliti sumus, quod uel oblitus nos esse meminimus. hoc ergo nec amissum quaerere poterimus, quod omnino obliti fuerimus." (tradução nossa)

Solignac, contudo, parece apontar estar salientando outro aspecto da discussão sobre o esquecimento e não negando sua imaterialidade. Para Solignac, a estratégia agostiniana é repetida também no exame do esquecimento: examinar qual a natureza de determinado conteúdo da memória, comparando-o com os outros para negar sua equivalência através de conclusões absurdas. Conforme este comentador, há uma importância no processo agostiniano do exame da questão e não a busca imediata de alguma solução para um problema. Ao que parece, O'Daly se antecipa na leitura de Solignac e de Agostinho, impondo a necessidade de uma solução quando o texto insiste na permanência no paradoxo. Essa sim, seria a razão para a "materialização" estratégica do esquecimento.

Solignac, examinando as etapas da investigação agostiniana sobre o esquecimento, afirma:

"Pergunta-se por quê, depois de ter definido o esquecimento como uma *privação de memória* (quid est obliuio nisi privatio memoriae), **não** emprega a esse problema as soluções que lhe servem para explicar o silêncio ou as trevas: realidades não substanciais que impressionam (*saisissons*) por simples oposição, isso é, como ausência de barulho ou ausência de luz (cf. *conf.* 12.3.3). Ele parece aqui, ao contrário, esforça-se para materializar o esquecimento, é considerá-lo como uma coisa."
(grifo meu)¹⁹⁴

¹⁹⁴ SOLIGNAC, A. "La mémoire selon saint Augustin", p. 564.

Contudo, O'Daly auxilia-nos a esclarecer a peculiaridade do esquecimento quando refuta, ainda que equivocadamente, a afirmação de Solignac. O'Daly afirma que não se pode dizer que Agostinho persiste equivocadamente em um esforço de materialização do esquecimento, e tampouco bastaria tratar a questão como uma ausência de memória. A insuficiência de caracterizar o esquecimento como ausência de memória consiste em que "... diferentemente do silêncio e da escuridão, o esquecimento é uma condição ou uma experiência psicológica. Mas Agostinho poderia dizer que isso é simplesmente a condição ou a experiência de não se lembrar. Uma razão mais séria de por quê ele deve ter achado essa abordagem desnecessária é dada na segunda parte da discussão, a qual mostra que o esquecimento não é simplesmente não lembrar, mas pode ser um tipo de lembrança parcial. Entre esquecer e lembrar há uma terceira condição, na qual eu posso dizer não lembrar algo nem tê-lo esquecido totalmente. Os exemplos barulho-silêncio e luz-escuridão não são análogos a lembra-esquecer."¹⁹⁵

Diferenciar a relação entre memória e esquecimento das demais relações de opostos é o alvo do comentário de O'Daly. A especificidade do primeiro é o que o comentador chama de *terceira condição* e que identificamos anteriormente como *terceiro plano*. Essa discussão é radicalizada quando O'Daly afirma que o esquecimento é a memória em seu sentido forte, ou seja, é um nome para uma função em que a memória manifesta o grau mais abrangente de sua capacidade.

Uma vez que o paradoxo do esquecimento aponta para a existência da experiência do esquecimento, cabe trazeremos essa conclusão para nossa discussão principal: o esquecimento de Deus.

Como, então, buscar Deus? Como algo esquecido? Saber que se busca Deus e tê-lo esquecido apontam para a existência em nossa memória do que significa o esquecimento de Deus, a saber, a certeza de tê-lo esquecido.

Mas se a consciência desse esquecimento não atualiza a presença de Deus para o homem que o procura, como buscar Deus?

¹⁹⁵ O'Daly, G. "Remembering and Forgetting in Augustine, *CONFESSIONS X*", p. 38.

"Como devo procurar-te, Senhor? Quando te procuro, é meu Deus, procuro a vida feliz (*uitam beatam*)¹⁹⁶. Que eu te busque para que minha alma viva. Com efeito, meu corpo vive pela minha alma e minha alma vive por ti. Logo, de que modo busco a vida feliz?" (*conf. 10.20.29*)¹⁹⁷

Deus é a vida da alma: ela só pode viver por Deus. Logo, buscá-lo equivale a buscar a vida da alma. Buscar Deus é buscar a vida feliz, a verdadeira vida da alma. Notemos que a busca de Deus, como observa Solignac, se dá em um sentido aparentemente indireto, pois ela se dirige a Deus não por aquilo que ele é por si mesmo, mas pelo que é para a alma: buscar Deus é buscar a vida feliz porque Deus é a vida da alma.

Como, então, buscar a vida feliz?

Deve ser buscada até que seja reconhecida e isso pode ocorrer ou (1) através de sua lembrança, como algo esquecido retido na memória ou (2) como algo que ignoro e ou irei conhecê-la como algo inédito ou irei conhecê-la novamente por tê-la esquecido a ponto de sequer me lembrar de tê-la esquecido.

Mas o que é a vida feliz? É algo que todos os homens desejam¹⁹⁸, sustenta Agostinho; ou seja, a primeira definição de vida feliz aponta para a universalidade do desejo humano dirigido a ela¹⁹⁹.

¹⁹⁶ Optamos por traduzir *beata uita* por *vida feliz*, pois essa é a tradução adotada nas edições disponíveis em português. Notemos, contudo, que a vida feliz diz respeito à beatitude e não à qualquer felicidade, como estudaremos adiante.

¹⁹⁷ "quomodo ergo te quaero, domine? Cum enim te, deum meum, quaero, uitam beatam quaero. quaeram te, ut uiuiat anima mea. Uiuuit enim corpus meum de anima mea et uiuit anima mea de te. quomodo ergo quaero uitam beatam?" (tradução nossa)

¹⁹⁸ "nonne ipsa est beata uita, quam omnes uolunt et omnino qui nolit nemo est?" (*conf. 10.20.29*)

¹⁹⁹ Este é um tema clássico da filosofia antiga. Cf. *conf. 3.4.7*. Na *Cidade de Deus* (*ciu. 19.1.2*), Agostinho lembra que Varão enumerou, na história das

Ora, para que todos os homens, sem exceção, buscarem a felicidade, então devem saber o que ela é pois é necessário o conhecimento do objeto desejado antes do desejo de possuí-lo. Portanto, buscar algo é possível apenas se há um tipo de conhecimento algo acerca dele que esteja preservado na memória.

"De fato, não a desejaríamos, se já não a conhecêssemos."

(conf. 10.20.29)²⁰⁰

Mas como uma noção estaria presente na memória de todos os homens? De onde proviria essa noção?

"Que a possuímos, é certo, Mas não sei de que maneira."

(conf. 10.20.29)²⁰¹

Quando a possuímos como um desejo irrefutável de felicidade, é certo que não a possuímos como a própria felicidade, pois a buscamos e ainda a desejamos. Ou seja, a *res* correspondente à felicidade não está presente no homem, pois no momento em que ele a possui, ele seria feliz.

Na leitura de Hannah Arendt, em *Love and saint Augustine*, a possibilidade da lembrança da felicidade torna-se plausível mediante uma análise da maneira como a memória opera relativamente ao tempo.

A memória tem como uma de suas principais características o fato de transcender a experiência do presente e guardá-la como passada. Ela garante uma certa autonomia entre o momento presente e tudo o que ela retém como passado. É possível, portanto, recordarmos algo passado sem que haja qualquer influência no presente. Ora, a lembrança da vida feliz difere de algo passado uma vez que sua lembrança é parte do presente ao inspirar novos desejos na alma e criar expectativas futuras. Logo, a recordação da felicidade não pertence ao passado.

Quando o homem busca em sua memória a vida feliz ou Deus, ele repete o método de auto-exame de sua interioridade, percorrendo sua memória. Ora, a

filosofias que o precederam, as definições discordantes sobre a felicidade, mas ao mesmo tempo 288 afirmações concordantes sustentam que o único fim do homem é a felicidade; ele acrescenta, para essa parte (ciu. 19.1.3): "O homem não tem nenhuma razão para filosofar, senão para ser feliz." (*Nulla est homini causa phiosophandi, nisi ut sit beatus*).

²⁰⁰ "neque enim amaremus eam, nisi nossemus."

²⁰¹ "nimirum habemus eam nescio quomodo."

memória, quando examinada, apresenta-torna presente-à consciência o que é passado e, assim, subtrai dele o caráter de algo que já se passou. Ao destituir o passado desse caráter, a memória pode transformar o "passado" em uma possibilidade futura, ou seja, o que foi pode novamente vir a ser:

"Eu as combino <as imagens coisas das quais tive experiência ou que adquiri crendo> à trama do passado e, deles, teço ações, eventos e esperança futuros, todas essas coisas torno a pensar tudo isso como se fosse presente." (conf. 10.8.14)²⁰²

É deste modo que o anseio por algo depende de uma referência preexistente. No caso da lembrança da vida feliz, como sustenta Hannah Arendt, essa referência é um passado transmundoano que é a fonte mesma da noção de felicidade. Ademais, afirma a autora, a busca pela felicidade é também a busca da alma por sua própria origem²⁰³.

O homem que busca por sua felicidade irá encontrá-la somente quando regressar* à sua origem. Nesse sentido, Agostinho nega a possibilidade de apreendermos da exterioridade o significado de felicidade. A universalidade da noção de felicidade não diz respeito ao som da palavra felicidade mas a seu significado. Embora digamos a felicidade de maneira diferente em diversas línguas, é a uma única felicidade que todos os diferentes idiomas se reportam e esta felicidade todos os homens desejam²⁰⁴. A coisa significada por "vida feliz" não possui nacionalidade e ultrapassa os limites dos diversos idiomas, sendo inexoravelmente quista por todos os homens. Isso ocorre porque a coisa mesma que traz esses nomes (o *significabilia*) está retida na memória de todos os homens. Logo, essa noção independe do som e indica a presença de seu significado em todos os homens.

Mas como tal noção estaria presente no interior da memória? Estaria aí como algum dos conteúdos examinados por nós?

* *Passado transmundoano.*

²⁰² "et ipse contexo praeteritis atque ex his estiam futuras actiones et euenta et spes, et haec omnia rursus quasi praesentia meditor." (tradução nossa)

²⁰³ ARENDT, H. *Love and saint Augustin*.

²⁰⁴ Cf. conf. 10.12.19.

Primeiramente, a lembrança da felicidade não foi adquirida através dos sentidos. A vida feliz não é um corpo e não pode ser percebida pelos olhos.

Ela também se diferencia da memória dos números, pois quem tem a noção deles não busca conhecê-los. Já a noção de vida feliz, presente em nossas memórias, nos faz amarmos a felicidade e buscarmos alcançá-la para sermos felizes.

Tampouco me lembro da felicidade como das regras de eloquência. Quando entendemos o significado de "eloquência", desejamo-la e, mesmo aqueles que não são eloqüentes, ao se lembrarem do que é a eloquência, desejam-na; logo, todos os homens a conhecem. Contudo, os homens conheceram a eloquência graças aos sentidos corporais, mediante os quais puderam notá-la, sentir o prazer decorrente dela e o desejo por ela. Diferentemente da eloquência, a vida feliz não foi conhecida mediante qualquer sentido corporal que comunicasse sua presença em outros homens²⁰⁵.

Se nunca fora experimentada, a felicidade é buscada porque temos um certo conhecimento dela que retoma o que Hannah Arendt chama de um passado transcendente e transmudano, que é a própria origem da existência humana.

Lembrar é recolher a atenção anímica e voltá-la sobre a própria alma. Este recolhimento de si não é guiado por um amor que deseja somente Deus; mas ele é guiado pelo "amor de teu amor" (*conf.* 2.1.1), que não pode ser objeto do

²⁰⁵ Em *Santo Agostinho, o tempo e a música*, Lorenzo Mammi atenta ao modo como Agostinho se referia aos maniqueus: *loquaces* (bem-falantes, eloqüentes). Contudo, como sabemos, Agostinho desistira do maniqueísmo por não encontrar aí a verdade nem a felicidade. A eloquência carrega consigo os riscos da gramática, da literatura e da retórica, podendo causar admiração dos outros mas sendo insuficiente na busca da verdadeira felicidade. Lorenzo conclui com a seguinte afirmação: "O percurso da gramática à literatura e à retórica constitui, portanto, um afastamento gradual da verdade: a gramática diz coisas verdadeiras sobre a linguagem; a literatura usa a linguagem para dizer coisas imaginárias; a retórica (seja a judiciária, seja a filosófica) pretende que suas afirmações falsas sejam tomadas por verdadeiras. Quanto mais Agostinho busca a verdade no domínio do discurso, tanto mais se afasta dela. O ruído das palavras impede a volta a si mesmo, e a escuta da palavra/canto de Deus." (MAMMI, L., in op. cit., pp. 227-28).

desejo. O amor *amoris Dei* **pressupõe** uma relação com Deus que o amor *Dei* **procura estabelecer**.

A busca por Deus é também a busca da origem e evidencia ^{la} presença do criador no homem como aquilo que inspira este a querer a felicidade.

A noção de felicidade presente em todos os homens não decorre do pecado original. Talvez pudéssemos concluir que nossa noção de felicidade origina-se em já termos sido felizes. Contudo, felizes individualmente ou todos em Adão antes do pecado original, pelo qual deixamos de viver e nascemos míseros, essa resposta é insuficiente porque Agostinho não se propõe examinar quando fomos felizes no passado, mas como a presença da vida feliz na memória determina nossa busca da felicidade e a universalidade da vontade de felicidade:

"Não sei como a conheceram e, porque a conhecem, a possuem de um modo para mim desconhecido, que me esforço por apreender. Estará na memória? Neste caso, é porque já fomos felizes. Não procuro indagar se fomos felizes naquele que primeiro pecou e no qual todos morremos e do qual todos nascemos para a infelicidade. Pergunto apenas se a felicidade reside na memória" (*conf.* 10.20.29)²⁰⁶

A felicidade estaria presente em nós apenas como uma esperança? Ou estaria presente em todos de um modo inferior à esperança? O fato de ser tão desejada implica em que esteja presente nos homens, pois se não a possuísem de nenhuma maneira, então não a desejariam. Portanto os homens possuem a esperança de ser feliz.

A esperança da vida feliz, como sustenta Hannah Arendt, está intimamente ligada à concepção agostiniana de tempo e à relação entre mutabilidade humana e imutabilidade divina.

Para a comentadora, segundo Agostinho o homem tem uma essência imutável e uma existência mutável. A busca referente à essência humana equivale à busca do Sumo Bem, que é Deus e que permanece no interior do homem como eterno, o

²⁰⁶ "nescio quomodo nouerunt eam ideoque habent eam in nescio qua notitia, de qua satago, utrum in memoria sit, quia, si ibi est, iam beati fuimus aliquando, utrum singillatim omnes, an in illo homine, qui primus peccauit, in quo et omnes mortui summus et de quo omnes cum miserua nati summus, non quero nunc, sed quaero, utrum in memoria sit beata uita."

internum aeternum. Ao contrário, a existência humana é mutável e, conseqüentemente, não é. Para ser, o homem necessita de sua essência eterna. Logo, Deus é "o único verdadeiro correlato do desejo"²⁰⁷.

O desejo, por sua vez, almeja a posse. Assim, o homem que deseja Deus, quer possui-lo. Contudo, como a essência humana é imutável e sua existência é sujeita ao tempo, e porque um ser mutável e existente não permanece presente, então, enquanto o homem existe ele não é.

"Quando o homem começa a buscar por seu ser essencial nesta vida presente, ele primeiro descobre que está destinado a morrer e que ele é mutável (*mutabilis*)" (p. 26) (*vera rel.* 39.72)²⁰⁸

Isso ocorre porque ele encontra primeiramente a existência e não sua essência.

Contudo, Agostinho afirma:

"Logo, no momento em que você descobre que é mutável por natureza, você deve se transcender" (*vera rel.* 39.72)²⁰⁹

A transcendência é, então, uma tentativa de permanecer, ou de apreender a eternidade. Contudo, o homem é um ser mortal e, enquanto tal, não pode apreender a eternidade. Agostinho propõe que há um modo da eternidade ser apreendida por um ser temporal: em termos de futuro.

Não nos referimos a um futuro temporal, mas ao futuro absoluto. Para alcança-lo é necessário que o homem deseje o que está em si como sua própria essência, Deus. Esse amor de si, entretanto, é diferenciado da soberba, pois antecipar um futuro absoluto exige a aniquilação do que é temporal, mortal, ou seja, a aniquilação da própria existência.

Contudo, em vida, como o homem teria presente em si a noção de vida feliz?

²⁰⁷ ARENDT, H. *Love and saint Augustine*, p. 26.

²⁰⁸ LATIM/ CF.CITAÇÃO

²⁰⁹ *noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat ueritas. et si si tuam naturam mutabilem inueris, transcede et te seipsum. sed memento, cum te transcendis, ratiocinantem animam te transcendere. IDEM.*

O futuro é a expectativa de um evento futuro e é apenas o desejo de algo, não sua posse. Do mesmo modo, afirmar que a felicidade é possuída pelo homem que a busca é uma contradição. Para compreendermos como o presente está preenchido pelo desejo de futuro e como isso antecipa um futuro atemporal é preciso entendermos como Agostinho concebe a temporariedade.

Para Agostinho o passado e o futuro são modos diferentes do presente: o passado é memória, o futuro é expectativa e ambos ocorrem no presente.

"Isso agora é límpido e claro: nem as coisas futuras nem as coisas passadas são, e não dizemos propriamente 'há três tempos: o passado, o presente e o futuro'. Mas talvez pudéssemos dizer propriamente "há três tempos: o presente do passado, o presente do presente, o presente do futuro'. Com efeito, há na alma, de algum modo, três modos do tempo, e eu não os vi em outro lugar: o presente do passado é a memória, o presente do presente é a visão, o presente do futuro é a expectativa." (conf. 11.20.26)²¹⁰

Portanto, viver almejando a felicidade é o modo próprio do homem viver no presente. Contudo, conforme a existência humana, sempre que a alma desejar algo a alma irá esquecer-se de outra coisa. Logo, quando deseja o mundo, o homem esquece-se de Deus e de si e, portanto, ao desejar Deus, a felicidade, ele deverá esquecer-se de si e do mundo.

"a alma esqueceu-se por amor ao mundo, que a alma esqueça-se por amor a Deus" (s. 142,3)²¹¹

Paradoxalmente, o homem se encontrará pleno apenas se amar Deus, isto é, esquecendo-se de si. Em outros termos, aquele que ama algo, esquece-se de si em prol do que é amado e se identifica com este. No ato do amor, o amante deixa de

²¹⁰ "quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non uideo, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio." (tradução nossa)

²¹¹ LATIM

amar tendo a si mesmo como referência e sua existência passa a ser o ato mesmo de amar.

Deste modo, não apenas o homem esquece-se de si, mas, de um certo modo, deixa de ser ele mesmo no sentido de um homem particular que vive em um tempo e em um local determinado. Hannah Arendt comenta no ato do amor ele perde o modo humano de existência, mortal, sem adquirir o modo de ser divino, a eternidade.

A temporalidade humana faz com que o homem exista a partir de uma origem e em direção a um fim. Isso é refletido na vida (existência) humana como o esquecimento de sua origem em prol de uma direção. Em termos agostinianos, dizemos que o homem encontra-se estendido (*extensus*) na direção do que está por vir adiante e que ainda não é, e desdenha e se esquece de seu passado (dos conteúdos apreendidos na memória a partir da multiplicidade do mundo).

Tal direcionamento, contudo, pode ser pensado de duas maneiras distintas. Primeiramente, apontando para um futuro temporal, que se compõe de tudo que ainda não é e se move do futuro para o presente e, então, para o passado. De modo bem diferente, a expectativa humana pode dirigir-se ao futuro absoluto, que sempre permanece eterno, imóvel e separado da mortalidade humana.

Certamente, o desejo pela felicidade ou por Deus refere-se ao anseio pelo futuro absoluto e é vivenciado como esperança: o homem não vive disperso, ainda que conseqüentemente negue a si mesmo:

"não estou disperso mas estendido" (*conf. 11.29.39*)²¹²

Negar a si mesmo é, para Agostinho, esquecer-se de si, transcender a temporalidade e a mortalidade. Essa é a condição para o homem vir a encontrar sua felicidade.

"Ninguém além a Ele a menos que transcenda-se a si mesmo."

(*Io. eu. tr. 20.2*)²¹³

"Logo, para que tu também sejas, transcendas o tempo." (*Io.*

eu. tr. 38.10)²¹⁴

²¹² "non distentus, sed extensus." (tradução nossa)

²¹³ LATIM

²¹⁴ LATIM

Hannah Arendt explica que do mesmo modo que "o amante esquece de si mesmo em prol do amado, o homem mortal e temporal pode esquecer sua existência em prol da eternidade"²¹⁵.

Logo, tomando esquecimento como o abandono da temporalidade, o mundo e o homem devem ser esquecidos para que Deus seja lembrado. Contudo, isso é possível apenas se o homem deixar seu modo de existência, ou seja, deixar de existir.

No que diz respeito à sua vida, o homem deve vivê-la como e esperança e antecipação. Ele deve desejar o que o tornará feliz e reconhecer que sua mortalidade implica em que ele não pode esperar a posse certa de algo porque a vida, o pressuposto da felicidade, não é posse humana.

A relação que o homem estabelece com sua essência é a antecipação dela na luta humana pela eternidade, quando terá a felicidade e irá gozá-la.

Logo, buscamos a vida feliz e isso indica que não a possuímos como algo que sabemos como é, mas conhecemos o suficiente de sua possível existência e por isso a buscamos e a desejamos.

A lembrança da felicidade equivaleria à da alegria?

A primeira equivalência entre a vida feliz e a alegria é a universalidade da vontade em relação a ambas: todos os homens querem ser alegres e todos querem a vida feliz. Identificam a felicidade ou a alegria como a única meta de suas vidas, esforçando-se para alcançá-la, ainda que optem por meios diferentes.

A alegria é algo que ninguém pode negar ter tido a experiência.

"... é justamente a alegria que chamamos de felicidade. (...) Como ninguém jamais pode dizer que nunca experimentou alegria, ela é encontrada

²¹⁵ ARENDT, H. *Love and saint Augustine*, p. 29.

na memória, e é reconhecida sempre que se ouve a palavra felicidade." (conf. 10.21.31)²¹⁶

Contudo, a vida feliz é a alegria cuja fonte, o objetivo e o meio são únicos: Deus.

"E esta é a felicidade: alegrar-nos em ti, de ti a por ti. É esta a felicidade, e não outra." (conf. 10.22.32)²¹⁷

Ocorre que o homem equipara a alegria à vida feliz, mas é necessário distinguirmos entre a alegria verdadeira e as outras alegrias. Somente a alegria verdadeira e que se origina em Deus e é mantida por ele e direcionada para ele equivale à vida feliz. Esta distinção entre alegria e a verdadeira alegria, afirma Solignac, é uma questão de autenticidade, pois os homens erram em suas opções pela vida feliz ao procurarem a vida alegre.²¹⁸

A diferença entre alegrias e felicidade está na pluralidade de objetos que podem causar as alegrias. O motivo de uma alegria passada pode provocar tristeza. Por exemplo, Agostinho se envergonha nas *Confissões* das coisas passadas que fizera e que, embora tenham causado alegria no momento em que aconteciam, entristecem o autor que as confessa. Tal alegria passada, não permanece como alegria e passa a ser sentida como tristeza. Essa alegria, portanto, não é a vida feliz.

Por outro lado, uma alegria passada também pode ter sido causada por coisas boas e honestas e sua recordação, não de seus motivos, torna alegre o espírito que se lembra dela. Nesse caso,

²¹⁶ "ipsum gaudium uitam beatam uocant. (...) propterea reperta in memoria recognoscitur, quando beatae uitae nomen auditur."

²¹⁷ "et ipse est beata uita, gaudere ad te, de te, propter te: ipsa est et non est altera."

²¹⁸ Cf. Solignac, A. "La mémoire ...", p. 565.

o homem se lembra alegremente da alegria, do sentimento da sua alma, e não de sua causa.

O engano humano é conseqüência de a vida feliz, ou a verdadeira alegria, estar na memória como algo parcialmente obscuro e de o homem pensar reconhecê-la quando encontra a aparência dela, o revestimento de alegria. A aparência pela qual a felicidade se apresenta àquele que a busca é este revestimento de alegria, mas para alcançar a felicidade é necessário ultrapassar esse aspecto.

Ocorre que quando a vontade humana se depara com a aparência da felicidade o homem a substitui pela verdadeira felicidade e, então, ele passa a desejar uma alegria no lugar da vida feliz. A aparência, nesse caso, ainda que reflita algo de sua essência, é menos do que a própria felicidade e a alegria daí proveniente é passageira enquanto que a vida feliz é eterna. Logo, a vontade humana se dirige ao que é menos do que a vida feliz e se esforça na medida do que requer o objeto a que se dirige, portanto, de modo insuficiente para alcançar o que anseia verdadeiramente.

Contudo, se afirmamos que todos os homens desejam a vida feliz, por que sua vontade se dirige à outra coisa? Por que a vontade humana se diminui querendo algo inferior àquilo para o qual fora originalmente forjada?

A origem desse problema encontra-se na dupla orientação da vontade humana. No homem decaído, ela encontra-se cindida por dois movimentos opostos e constitui-se como duas vontades divergentes: a vontade carnal e a vontade espiritual.²¹⁹

"Portanto, eu compreendia por experiência própria o que havia lido: que a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito tem desejos contrários à carne. Isso sem dúvida era eu, um e outro; mas mais eu aquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava." (*conf.* 8.5.11)²²⁰

²¹⁹ Cf. *conf.* 8.8.20; 8.9.21.

²²⁰ "sic intellegebam me ipso experimento id quod legeram, quomodo caro concupisceret aduersus spiritus et spiritus aduersus carnem, ego quidem in utroque, sed magis ego in eo, quod in me approbavam, quam in eo, quod in me improbavam."

"...<os homens> 'não fazem o que desejariam, porque a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne'²²¹" (conf. 10.23.33)²²²

A vontade carnal tende para o que é prazeroso, porque toma a alegria causada pelos sentidos corporais como verdadeira felicidade. Ela contenta-se com aquilo que é prazeroso, tendendo para a aparência da felicidade que é mais imediata, ainda que esse aspecto da felicidade corrobore com a insatisfação própria da condição humana e a alegria daí proveniente seja efêmera.

A vontade espiritual, ao contrário, orienta-se para o que é benéfico para a alma por direcioná-la para o objeto de seu verdadeiro apaziguamento. Portanto, ainda que aparentemente a busca da vida feliz seja mais demorada que a busca por uma alegria qualquer; a vontade espiritual orienta o homem para sua verdadeira finalidade, que é duradoura e não passageira.

A luta entre essa duas vontades apresenta-se de diversos modos conforme o estado do homem no qual operam. Se o homem não for acordado pelo chamado divino, então a vontade carnal prepondera e ele está fardado a buscar alegrias passageiras e insatisfatórias, desobedecendo a verdadeira vontade de seu espírito.

Mas, em se tratando do homem cuja surdez foi rompida pelo chamado de Deus cujo amor por Deus orienta sua busca pela felicidade, neste caso ambas as vontades operam. A vontade carnal, relativa à condição humana, impulsiona o homem em uma direção inversa à propulsão pela vontade espiritual. Esta, por sua vez, diz respeito à inquietude natural do homem e, uma vez que o coração humano tenha sido remodelado à busca por Deus, ela passa a reoperar. Portanto, buscar a felicidade é buscar a essência da alegria, a verdadeira alegria e orientar o espírito pela vontade espiritual.

A confirmação dessa busca está na identificação de outro aspecto da vontade humana. Do mesmo modo que todos os homens buscam a verdade, se perguntamos a eles se preferem encontrar a

²²¹ Gl 5,17.

²²² "caro concupiscit aduersus spiritum et spiritus aduersus carnem, ut non faciant quod uolunt"

felicidade na verdade ou na falsidade, não hesitam em preferir encontrá-la na verdade.

Assim, identificamos que a vontade humana é universal em seu aspecto de busca pela felicidade na verdade. Esse anseio é o anseio pela verdadeira vida feliz.

Agostinho define a vida feliz da seguinte maneira:

"a vida beata é a alegria por meio da verdade, pois é a alegria por meio de ti, <Deus> que és a verdade, ó Deus, minha iluminação, saúde de minha face, meu Deus." (conf. 10.23.33)²²³

"Essa felicidade, essa vida que é a única feliz, todos a querem, todos querem a alegria que provém da verdade." (conf. 10.23.33)²²⁴

Agostinho define Deus como verdade. Logo, se a verdadeira alegria é a alegria por meio da verdade, e essa todos os homens querem, isso equivale à vontade humana pela alegria por meio de Deus. Assim, a única verdadeira vida feliz é, portanto, a alegria unicamente por meio de Deus, que é a verdade. Sobre isso Solignac comenta:

"Este objeto da alegria autentifica a alegria mesma e lhe confere valor de verdade: 'beata uita est gaudium de ueritate' (conf. 10.23.33)."²²⁵

Identificamos três aspectos da vontade humana que constituem em três nomes para seu única e verdadeiro direcionamento: Deus, felicidade e verdade.

²²³ "beata quippe uita est gaudium de ueritate. Hoc est enim gaudium de te, qui ueritas es, deus, illuminatio mea, salus faciei meae, deus meus." (tradução nossa)

²²⁴ "hanc uitam beatam omnes uolunt, hanc uitam, quae sola beata est, omnes uolunt, gaudium de ueritate omnes uolunt."

²²⁵ SOLIGNAC, A. "La mémoire selon saint Augustin.", p. 565.

A verdade é identificada à felicidade e à Deus porque todos os homens amam-na. Apenas quando a verdade caracteriza a vida beata e que esta equivale a Deus, a busca da verdade torna-se também uma maneira inequívoca para o homem alcançar a vida feliz, ou seja, outra manifestação do *amor Dei*.

A presença da verdade na memória é irrefutável, pois todos os homens amam-na e mesmo os mentirosos, embora digam inverdades para os outros, não querem ser enganados. Logo, para ser amada universalmente ela está na memória.

Contudo, por que os homens não amam a verdadeira vida feliz, se possuem uma noção da verdade na memória?

A verdade está na memória mas se apresenta ao homem de maneira tênue. Sua presença não está suficientemente evidente para o homem, por isso ele se ocupa com outras coisas que não lhe trazem a única e verdadeira felicidade acabando por tornarem-se míseros.

Mas por que alguns homens odeiam a verdade?

Eles não odeia a verdade, eles amam-na tanto que o que quer que tomem no lugar da verdade querem que isso seja a verdade. Ocorre que, por ela se apresentar a eles de maneira tênue, eles tomam outras coisas pela Verdade e passam a amar o que colocaram no lugar dela. Invertem, assim, a relação entre verdade e amor: a verdade deveria ser tomada como medida do amor, mas os homens tomam o objeto de seu amor próprio como medida da verdade.

Contudo, ainda que mascarem a verdade com seu amor próprio, a verdade os desvela e os julga, pois eles não escapam da verdade ainda que a verdade escape deles.

Assim, os homens amam a verdade de maneira tão intensa que quando tomam outra coisa no lugar da verdade, querem que seja a

verdade e não admitem estarem enganados. Contudo, independente do alcance do amor humano, a verdade permanece inalterada e quando se manifesta, não se adequa à vontade humana. Portanto, se os homens se enganam, a verdade os acusa e eles passam a odiá-la, se eles procuram-na legitimamente, elas acusam esse acerto e ele amam-na.

A verdade, portanto não é odiosa, mas os homens podem odiá-la; ela não muda, mas os homens podem se enganar a seu respeito. Ela permanece manifesta para eles, mas eles se escondem dela. O homem quer permanecer escondido mas não quer que nada permaneça escondido dele. Ocorre que a verdade é superior e independe da vontade humana e, quando ele se esconde, permanece manifesto para a verdade mas para a ele a verdade permanece escondida.

Ainda tênue, a verdade permanece na alma humana e guia sua vontade para o desejo da verdade e da vida feliz. Ele é quem não enxergar a verdade, pois ele se tornou ímpio, cego, lânguido.

"E ainda resta um pouco de luz entre os homens; que eles prossigam, prossigam no caminho, para que a escuridão não os alcance." (*conf.* 10.23.33)²²⁶

"Assim, é o espírito humano: cego e preguiçoso, torpe e indecente; deseja permanecer escondido, mas não quer que nada lhe seja ocultado. E sucede-lhe o contrário: ele não se esconde da verdade, mas é esta que se lhe oculta. E apesar de tanta miséria, prefere encontrar alegria no que é verdadeiro, a encontrá-la no que é falso.

²²⁶ "...; adhuc enim modicum lumen est in hominibus; ambulent, ambulent, ne tenebrae comprehendant." Cf. Jo. 12,35.

Portanto, ele será feliz, sem obstáculos nem perturbações, puder gozar daquela única verdade, fonte de tudo que é verdadeiro." (grifos meus)
(conf. 10.23.34)²²⁷

²²⁷ "sic, sic, etiam sic animus humanus, etiam sic caecus et languidus, turpis atque indecens latere uult, se autem ut lateat aliquid non uult. contra illi redditur ut ipse non lateat ueritatem, ipsum autem ueritas lateat. tamen etiam sic, dum miser est, ueris mauult gudere quam falsis . beatus ergo erit, si nulla interpellante molestia de ipsa, per quam uera sunt omnia, sola ueritate gaudebit."

CONCLUSÃO

Como Deus está no homem?

Agostinho afirma em duas passagens que Deus não pode estar na memória se ele não tiver sido conhecido:²²⁸

"E te dignaste habitar na minha memória desde que te conheci." (*conf.* 10.25.36)²²⁹

"Não estavas na minha memória antes de te conhecer." (*conf.* 10.26.37)²³⁰

E afirma a presença divina na memória e, portanto, ter conhecido Deus:

"Onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, que é a própria Verdade, da qual nunca mais me esqueci, desde o dia em que a conheci." (*conf.* 10.24.35)²³¹

Paradoxalmente, Agostinho afirma seu conhecimento e desconhecimento de Deus.

O conhecimento, ou memória, de Deus é a questão central das *Confissões*, bem como todas as suas implicações e considerações.

²²⁸ Cf. O'Daly, G. "Remembering and Forgetting in Augustine, *CONFESSIONS X*", p. 42.

²²⁹ "... dignatus as habitare in memoria mea, ex quo te didici."

²³⁰ "neque enim iam eras in memoria mea, priuquam te discernem."

²³¹ "ubi enim inueni ueritatem, ibi inueni deum meum, ipsam ueritatem, quam ex eo quo didici, non sum oblitus."

Gérard Verbeke, em seu artigo "Conhecimento de si e conhecimento de Deus em santo Agostinho"²³², comenta como o conhecimento de Deus e o conhecimento humano de si estão intimamente relacionados:

"... o conhecimento de si será indispensável para chegar ao conhecimento de Deus, (...), este último conhecimento será necessário a fim de se conhecer tal como é realmente. (...) é necessário conhecer-se diante de Deus para <o homem> Ter de si mesmo um conhecimento verdadeiro e profundo, ainda que, por outro lado, o conhecimento de si seja indispensável para conhecer Deus."²³³

Agostinho, no livro X das *Confissões*, coloca que a certeza a respeito de Deus ocorre quando o coração humano recebe o toque divino e, então, o homem passa a amar implacavelmente seu criador. A natureza desse toque, orienta Gérard Verbeke, encontra-se mais explicitada nesta passagem do livro VII:

"Com um agulhão secreto provocavas em mim a inquietude, para que eu me mantivesse insatisfeito, até que te tornasses uma certeza ao meu olhar interior." (*conf.* 7.8.12)²³⁴

O modo como Deus incita o homem a buscá-lo é tornando-se certo ao olhar interior do homem. Até então o homem é sujeito a insuportáveis estímulos interiores ou a uma inquietude intimamente sofrida. Assim, a natureza do percutir divino no coração humano é ser um percutir interior ou uma certeza para o olhar interno.

Nossa investigação direciona-se para compreendermos de que modo Deus está na memória, e, como vimos, essa questão aponta para os vários tipos de noções aí retidas.

²³² VERBEKE, G. "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin".

²³³ VERBEKE, G. "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin", pp. 496-97.

²³⁴ "et stimulus internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiolem aspectum certus esse."

Em primeiro lugar, Deus não foi conhecido pelos sentidos corporais, pois as qualidades associadas à percepção mais apontam para onde ele deve ser buscado que fornecem ao homem todas as qualidades atribuídas ao criador.

Se não buscamos Deus como objeto de conhecimento sensorial, ele deve ser alcançado mediante o exercício intelectual.

Com essa intenção, o homem percorre os outros níveis da memória: Deus não pode ser descoberto através da memória comum a animais e homens, tampouco está no plano da memória afetiva.

Na memória, o homem não encontra Deus, ou a noção de vida feliz, que é a sua origem e também a essência de seu ser. Por ser origem, o que chamamos de futuro absoluto (a eternidade) torna-se o passado último e o modo de alcançá-lo é através da rememoração. A busca da origem é portanto a busca de Deus e o postulado da natureza da inquietude humana torna-se mais claro: **"fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti"** (*conf. I, i, 1*)²³⁵. A memória é, pois a condição para a busca humana.

O criador não está no que o espírito conhece ou desconhece de si, pois ele é o mestre do espírito:

"tu não és o espírito que conhece, por que tu és o Senhor do espírito" (*conf. 10.25.36*)²³⁶

Logo, é inútil procurar Deus em um lugar na memória, pois sua presença se faz de uma maneira que escapa toda localização:

²³⁵ "fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec non requiescat in te."

²³⁶ "...; ita nec ipse animus es, quia dominus deus animi tu es." (tradução nossa)

"Mas, por que procurar em que parte habitas, como se na memória houvesse vários compartimentos?"

(*conf.* 10.25.36)²³⁷

O homem não conhece Deus como algo, e não está fora da memória nesse sentido. Logo ele não é encontrado fora da memória. Paradoxalmente ele está na memória mas escapa à memória.

Deus é por si mesmo e não apenas o que é para a alma. Portanto ele ultrapassa os paradigmas do entendimento humano e se faz presente na alma de maneira incompreensível pelo homem.

Essa presença se manifesta como a lembrança de Deus comum à todo homem. Lembrança que, por mais obscura que o homem a perceba, manifesta-se independentemente da escolha humana seja como busca de Deus, da Verdade ou da Felicidade.

Neste sentido, podemos entender a onipresença divina como a memória que o homem tem da Felicidade, da Verdade ou de Deus. Esta memória não é contida pelo homem mas é uma presença interior e transcendente ao homem. Esta mesma presença conclama de uma região interior e transcendente, embora vagamente, a vida feliz.

A presença divina no homem identifica-se ao verdadeiro anseio humano de retorno ao criador. Se o anseio é a presença de Deus e ele, como vimos no segundo capítulo, molda aquele que o busca, então o itinerário humano é, não apenas iniciado com o chamado divino, mas também resultante da operação interior dessa presença que molda a alma humana para que possa conhecer Deus.

Ora, o conhecimento de Deus traz paradoxalmente um caráter duplo: Deus se deixa e se faz conhecer, ao homem cabe reconhecer sua miséria e a atividade da razão inspirada pela fé.

²³⁷ "et quid quaero, quo loco eius habitas, quasi uero loca ibi sunt?"

Deus é superior à alma e só pode ser encontrado em si mesmo isto é além do espírito humano:

"Entrei na sede da minha alma, que se encontra na minha memória, porque a alma também se lembra de si mesma, e Tu não estavas ali." (*conf.* 10.25.36)²³⁸

"Onde, então, te encontrei, para poder conhecerte, senão em ti mesmo, acima de mim?" (*conf.* 10.26.37)²³⁹

Assim, é necessário para a realização da felicidade humana o reconhecimento da transcendência de Deus relativamente ao espírito. Essa transcendência obriga o homem a ultrapassar qualquer critério de localização (dentro e fora, continente e conteúdo) quando é necessário estabelecer a imanência divina quanto à alma e, embora o homem se aproxime e se afaste de Deus, isso não confere a Deus a categoria de lugar.

"nenhum lugar" (*conf.* 10.26.37)²⁴⁰

Quando ao esquecimento de seu verdadeiro repouso, temos que Deus não se afastou, mas o homem afastou-se de si mesmo e, por conseguinte, distanciou-se de Deus.

"Eis que habitavas dentro de mim e estava fora (...). Estavas comigo e contigo eu não estava."
(*conf.* 10.27.38)²⁴¹

²³⁸ Tradução de Lorenzo Mammi, *Santo Agostinho, o tempo e a música*, p. 254. Texto latino : "Et intraui ad ipsius animi mei sedem, quae illi est in memoria mea, quoniam sui quoque meminimus animus, nec ibi tu eras."

²³⁹ "ubi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me?"

²⁴⁰ "et nusquam locus" (tradução nossa)

Uma das evidências da presença interior divina e da alienação humana reside em Deus responder a todos os que a consultam de maneira clara, mas nem todos o entendem ou escutam-no. É certo que para ouvir a verdade divina é necessário que o espírito tenha sido acordado por ela. Contudo, uma vez tocado o coração humano e estando infalivelmente orientado pelo amor a Deus, como sustenta Solignac, a percepção da verdade é condicionada pela atenção da inteligência bem como pela retidão obediente da vontade.

"Ótimo ministro teu é aquele que magis intuetur hoc não espera ouvir de ti o que desejaria ouvir, mas antes aquele que deseja o que ouve de ti."
(*conf.* 10.26.37)²⁴²

²⁴¹ "et ecce intus eras et ego foris (...). mecum eras, et tecum non eram."
(tradução nossa)

²⁴² "optimus minister tuus est, qui non magis intuetur hoc a te audire quod ipse uoluerit, sed potius hoc uelle quod a te audirierit."

BIBLIOGRAFIA

AURELIUS AUGUSTINUS,

_____, *Confessionum libri XIII*, ed. L. Verheijen, in SANTI AUGUSTINI OPERA, CORPUS CHRISTIANORUM, Series Latina 27. Brépols, Turnhout, 1990, editio altera.

_____, *Les Confessions*, edição bilíngüe publicada sob a direção dos "Études Augustiniennes", texto latino da edição de M. Skutella, com introdução e notas de A. Solignac, tradução de E. Théorel e G. Bouissou, Desclée de Brower, Paris, 1962, vols. I e II.

_____, *Les Confessions*, edição bilíngüe com texto estabelecido e traduzido por Pierre de Labriolle, Les Belles Lettres, Paris, 1996, 4a. ed, vols. I e II.

_____, *Confessiones*, tradução de Louis de Mondadon, in col. "Le Livre de Poche Cretien", Brodard et Taupin, Paris-Coulommiers, 1962.

_____, *As Confissões*, tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros, Editora das Américas, São Paulo, 1964.

_____, *Confissões*, tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, Vozes, Petrópolis, 1992, 11ª ed.

_____, *Confissões*, trad. Maria Luiza Jardim Amarante, Paulus, São Paulo, 1995, 6 ed.

_____, *The Confessions*, trad. Edward Bouverie Pusey, The University of Chicago Press, Chicago, The Great Books, 1952.

_____, *The Confessions of Augustine*, texto latino com notas de J. Gibb e W. Montgomery, University Press, Cambridge, Cambridge patristic texts, 1927, 2ª ed.

_____, *The Confessions*, trad. Edward Bouverie Pusey, The University of Chicago Press, Chicago, The Great Books, 1952.

_____, *Confessions*, tradução e notas de Henry Chadwick, Oxford University Press, Oxford, 1992.

_____, *Confessioni*, comentários de Luigi F. Pizzolato, Fondazione Lorenzo Valla, Itália, 1997.

_____, *Del Génesis a la letra*, texto bilíngüe, B.A.C, Madri, 1957.

_____, *Comentário aos Salmos (Ennarrationes in psalmos)-salmos 1-50*, tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo, Paulus, São Paulo, 1997. (col. "Patrística")

_____, *Comentário aos Salmos (Ennarrationes in psalmos)-salmos 101-150*, tradução das Monjas Beneditinas do Mosteiro de Maria Mãe de Cristo, Paulus, São Paulo, 1997. (col. "Patrística")

_____, *Diálogo sobre a vida feliz*, ed. bilíngüe, trad. Mário A. Santiago de Carvalho, Edições 70, Lisboa, 1988.

_____, *La musique - De musica libri Sex*, texto da edição beneditina com introdução, tradução e notas de A. A. Guy Finaert (livros I-V) e F. -J. Thonnard (livro VI), Desclée de Brouwer, Bibliothèque Augustinienne, 1947.

_____, *O Livre-Arbítrio*, trad. Ir. Nair de Assis Oliveira, paulus, São Paulo, 1995.

_____, *Sobre a potencialidade da alma - De quantitate animae*, trad. Aloysio Jansen de Faria, Vozes, Petrópolis, 1997.

_____, *Sobre as idéias*, ed. bilingüe, trad. Moacyr Novaes, in *Agostinho, Cadernos de Trabalho CEPAME*, II (1) (1993), 5-11.

_____, *Solilóquios*, trad. Ir. Nair de Assis Oliveira, Paulinas, São Paulo, 1993.

_____, *A trindade*, trad. Frei Agustino Belmonte, Paulus, São Paulo, 1995.

_____, *A Verdadeira Religião*, trad. Ir. Nair de Assis Oliveira, Paulinas, São Paulo, 1987, 2 ed.

_____, *Comentário da Primeira Epístola de São João*, trad. Ir. Nair de Assis Oliveira, Paulinas, São Paulo, 1989.

_____, *Dialogues Philosophiques: Contre les Academiciens, Le bonheur, De l'ordre* (trad. e notas R. Jolivet); *Soliloques, L'immortalité de l'ame, La grandeur de l'ame* (trad. e notas P. de Labriolle); *Le maitre, Le libre arbitre, La musique* (Livro XI)

(trad. e notas de F.-J. Thonnard), Desclée de Brower,
Bibliothèque Augustinienne, Paris, 1954.

Comentadores

ALICI, L. "Interiorità e Speranza", Editioni Studinos, Roma, 1976, 55-70.

AQUINO, Tomás de, "Suma de Teologia, P. I, Q. 84", tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento, in *Agostinho, Cadernos de Trabalho CEPAME*, II (1) (1993), 14-19.

ARENDT, H. *Love and saint Augustin*, trad. e ensaio interpretativo de Joanna Vecchiarelli Scott e Judith Chelius Stark, trad. revista por Hannah Arendt, The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1996.

_____, "Santo Agostinho, o primeiro filósofo da vontade", in *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*, trad. Helena Martins, Relume Dumará, Rio de Janeiro, 1995.

BAZÁN, B. C. "Science, expérience et mémoire", in *Knowledge and the Sciences in Medieval Philosophy* (Proceedings of the Eighth International Congress of Medieval Philosophy, vol. II, Ed. by S. Knuerttila, R. Työrinoja e S. Ebbesen, Helsinki, Publications of Luther - Agricola Society Series B 19 (1990) 126-137.

BOCHET, I. *Saint Augustin et le desir de Dieu*, Etudes Augustiniennes, 1982.

BOEHNER, P. e GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Vozes, Petrópolis, 1988, 4ª ed.

BOUISSOU, G. "Le jeu de vocabulaire et son sens dans les *Confessions*.", nota complementar ao livro I das *Confissões*, Desclée de Brower, 1962, vol. I, pp. 647-650.

BOURKE, V. J. *Augustine's Love of Wisdom - An Introspective Philosophy*, Purdue University Press, Indiana, 1992.

BOYER, C. *Christianisme et Néo-platonisme dans la formation de S. Augustin*, Beauchesne, Paris, 1920.

_____, "La preuve de Dieu augustinienne", in: *Archives de Philosophie* III, II (1930) 103-141 ["Études sur Saint Augustin (430-1930)"].*

BROWN, P. *Augustine of Hippo*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles, 1969.

BRUNN, É. Z. *Le Dileme de l'Être et du Néant chez Saint Augustin - Des premiers dialogues aux **Confessions***, Verlag B. R. Grüner, Amsterdam 1984.

_____, "'Être' ou 'ne pas être' d'après saint Augustin" in *Revue des Études Augustiniennes*, ed. Études Augustiniennes, Paris, XIV (1968) 91-98.

CAYRÉ, F. *Introduction à la philosophie de S. Augustin*, I, Desclée, Paris, 1920.

CARY, P. "Interiority" in FITZGERALD, A. (editor geral), in *Augustine through the ages - na Encyclopedia*, Eerdmans Publishing Co., 2000, pp. 454-456.

CILLERUELO, P. "La **memoria Dei** según San Agustín", in: *Augustinus Magister - Congrès International Augustinien, Études Augustiniennes*, Paris, setembro de 1954, 21-24.

COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, De Boccard, Paris, 1950.

DOUCET, D. "L'Ars Memoria dans *Les Confessions*", *Révue des études augustiniennes*, 33 (1987) 49-69.

GILSON, E. "A infinitude divina em santo Agostinho", tradução de Angelo Zanoni Ramos e Alexandro Calheiros, não publicada.

_____, *Introduction a l'Étude de Saint Augustin*, J. Vrin, Paris, 1987.

_____, "L'avenir de la métaphysique augustiniennne", in: *Mélanges Augustiniens* (Publiés à l'occasion du Quinzième Centenaire de Saint Augustin). Librairie Marcel Rivière, Paris, 1931, 360-384.

_____, "L'infinité divine chez saint Augustin", in *Augustinus Magister*, I: 569-574.

GRABMANN, M. A *Quaestio de Ideis* de santo Agostinho: seu significado e sua repercussão medieval, trad. Moacyr Novaes, in *Cadernos de Trabalho Cepame* II (1) (1993) 29-41.

GRIMALDI, N. *Le désir et le temps*, Vrin, Paris, 2^e ed., 1992.

GUITTON, J. *Les temps et l'éternité dans la philosophie de Plotin et de saint Augustin*, Paris, 1938.

HADOT, P. "La notion d'infini chez saint Augustin" in *Philosophie*, 26 (1990) 59-72.

_____, "A noção de infinito em santo Agostinho", trad. Angelo Zanoni Ramos e Alexandro Calheiros.

_____, "L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin", in: *Studia Patristica VI* (1962) 409-442. - Papers presented to the Third International Conference en Patristic Studies held at Christ Church, Oxford, 1959. Part IV. Akademie Verlag, Berlin, 1962.

HAMMAN, A. *Santo Agostinho e seu tempo*, Paulinas, São Paulo, 1989.

HEIDEGGER, M. *Estudios sobre mística medieval*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997.

HEISER, J. H. "Saint Augustine and Negative Theology", *The New Scholasticism* 63 (1989) 66-80.

HOLT, L. "De Praesentia Dei" in FITZGERALD, A., OSA (editor geral). *Augustine through the ages - na encyclopedia*, Eerdmens Publishing Co., 1999, pp. 669-70.

JAMIESON, I. W. A. "Augustine's Confessiones: The Structure of Humility", *Augustinuana ?* (1974) 234-46.

JOLIVET, R. "Le Problème du Mal chez S. Augustin", in: *Archives de Philosophie* ["Études sur Saint Augustin (430-1930)] III, II (1930) 1-104.

KATZ, S. "Memory and Mind: Introduction to Augustine's Epistemology", <http://ccat.sas.upenn.edu/jod/augustine.html>, 28 junho 2000.

KIRWAN, C. *Augustine*, Rutledge, London and New York, 1991.

LE BLOND, J.-M. *Les Conversions de Saint Augustin*, Aubier, Paris, 1950.

MAMMI, L. *Santo Agostinho, o tempo e a música*, Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo.

MARROU, H. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, De Boccard, Paris, 1938.

_____, *St Augustin et l'augustinisme*, Seuil, Paris, 1955.

MAYER, C. (editor) *Augustinus-Lexikon*, Swabe & Co. AG, Basel, 1994 (utilizamos a padronização aqui exposta para nossas referências às obras de Agostinho).

MONDADON, L. de. "De la connaissance de soi-même à la connaissance de Dieu (Saint Augustin, *De libero arbitrio*, 2.3.7-15.39)", in: *Recherches de Science Religieuse* IV (1913) 148-156.

MOUREAU, M. "Mémoire et Durée", in: *Revue des Études Augustiniennes*, editora Études Augustiniennes, Paris, I (1955) 239-50.

NOVAES, M. A. F. *Eternidade e tempo no Livro XI das Confissões de Agostinho de Hipona*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Departamento de Filosofia da FFLCH-USP, 1993.

_____, *O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina, segundo Agostinho de Hipona*, Tese de doutoramento apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, 1997.

O'CONNEL, R. J. *St. Augustine*, in col. "The Giants of Philosophy—the audio classics series", Knowledge Products, Nashville, 1990.

O'DALY, G. "Remembering and Forgetting in Augustine, *CONFESSIONS X*" in *Poetik und Hermeneutik XV: Memoria - Erinnern und Vergessen*, pp. 31-46.

_____, "Time as *Distentio* ans St. Augustine's Exegesis of *philippians 3,12-14*", in: *Revue des Etudes Augustiniennes XXIII* (1977) 265-271.

O'DONNELL, J. J. "Augustine's Idea of God", *Augustinian Studies* 25(1994) 23-34, in edu/jod/augustine.html

_____, "Augustine, *Confessiones* 10.1.1-10.4.6", *Augustiniana* 29 (1979) 280-303.

PINKAERS, S. "La découverte de l'existence de Dieu par saint Augustin, in?", pp. 368-380.

PORTALIÉ, E. *A Guide to the Thought of Saint Augustine*, Westport, Greenwood, 1975. (tradução do artigo *Augustin* do *Dictionnaire Vacant de théologie catholique*).

ROMEYER, B. "Trois Problèmes de Philosophie Augustinienne - A propos d'un livre récent", in: *Archives de Philosophie* ["Études sur Saint Augustin (430-1930)"], III, II (1930).

SOLIGNAC, A. *Análise e fontes da questão de ideis*, trad. Ernesto M. Giusti, in *Cadernos de Trabalho CEPAME* II(1) (1993) 43-56.

_____, "La mémoire selon saint Augustin", nota complementar ao livro X das *Confissões*, Desclée de Brouwer, 1962, vol. II, pp. 557-567.

_____, "Le premier congrès international Augustinien - Paris, 21-24 septembre 1954", in: *Archives de Philosophie* XIX, I (1956) 88-115.

_____, "L'enseignement d'Augustin sur l'image de Dieu a déjà fait l'objet de nombreuses études", in: *Patristique Latine*, pp. 1418-1425.

THONNARD, F. -J. "Le sens complexe de 'numerus'", nota 76, in: AURELIUS AUGUSTINUS, *La musique - De musica libri Sex*, texto da edição beneditina com introdução, tradução e notas de A. A. Guy Finaert (livros I-V) e F. -J. Thinnard (livro VI), Desclée de Brouwer, Bibliothèque Augustinienne, 1947, pp. 511-13.

VANNIER, M.-A. "Creatio", "Conversio", "Formatio" chez s. Augustin, Éditions Universitaires Fribourg, Suíça, 1997.

VAZ, H. de L. "A metafísica da interioridade: Santo Agostinho (1954)", in: *Ontologia e História*, Duas Cidades, São Paulo, 1968, 93-106.

VANNIER, M.-A. "Augustin et le Néoplatonisme" in 'Creatio', 'conuersio', 'formatio' chez s. Augustin, Éditions Universitaires Fribourg, Suíça, 1997, capítulo 1, pp. 20-43.

VERBEKE, G. "Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin", in: *Augustiniana* 4 (1954) 485-515.

WEAVER, R. H. "Prayer", in: FITZGERALD, A., OSA (editor geral). *Augustine through the ages - an encyclopedia*, Eerdmens Publishing Co., 1999, pp. 670-75.