

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - CAMPUS DE MARÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**DANILO ANDREATTA**

**A INQUIETUDE DO HOMEM SEGUNDO AGOSTINHO**  
UM ESTUDO DO TEMA NAS *CONFISSÕES*, LIVROS I, VIII e X

MARÍLIA  
2014

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS - CAMPUS DE MARÍLIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**DANILO ANDREATTA**

**A INQUIETUDE DO HOMEM SEGUNDO AGOSTINHO**  
UM ESTUDO DO TEMA NAS *CONFISSÕES*, LIVROS I, VIII e X

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual Paulista - UNESP - campus de Marília, como requisito para a obtenção do título de mestre em filosofia.

Orientador: Dr. Andrey Ivanov.

MARÍLIA  
2014

Andreatta, Danilo.

A557i A inquietude do homem segundo Agostinho: um estudo do tema nas Confissões, Livros I, VIII e X / Danilo Andreatta. – Marília, 2014.

75 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2014.

Bibliografia: f. 72-75

Orientador: Andrey Ivanov.

1. Agostinho - Santo, Bispo de Hipona, 354-430. 2. Inquietude. 3. Vontade. 4. Amor. 5. Memória. I. Título.

CDD 189.2

**DANILO ANDREATTA**

**A INQUIETUDE DO HOMEM SEGUNDO AGOSTINHO**  
UM ESTUDO DO TEMA NAS *CONFISSÕES*, LIVROS I, VIII e X

BANCA EXAMINADORA

Coorientador: \_\_\_\_\_  
Dr. Sinésio Ferraz Bueno (UNESP - Marília)

2º examinador: \_\_\_\_\_  
Drª. Mariana Paolozzi Sérvulo Cunha (Univ. Federal de Santa Catarina)

3º examinador: \_\_\_\_\_  
Dr. Matteo Raschetti (UNESP - Marília)

1º suplente: \_\_\_\_\_  
Dr. Joel Gracioso (Faculdade de São Bento - São Paulo)

2º suplente: \_\_\_\_\_  
Dr. Reinaldo Sampaio Pereira (UNESP - Marília)

Marília, 25 de Novembro de 2014

## AGRADECIMENTOS

Agradeço, de maneira muito especial ...

... a Deus, que me chamou à vida e me deu a graça de realizar este trabalho.

Agradeço de modo particular pessoas que estimo muito ...

... ao meu orientador Andrey Ivanov, que com muito zelo e dedicação se empenhou nesta pesquisa. Grato pela paciência que teve em minhas dificuldades filosóficas e atrasos.

... à minha esposa Daniela, que sempre me incentivou na dedicação aos estudos, sempre fazendo o possível para que chegasse até aqui.

...à professora Mariana Palozzi Sérvulo da Cunha, que na sua leitura minuciosa destacou com rigor pontos essenciais da filosofia de Agostinho.

...ao professor Matteo Raschietti, pela nossa amizade e incentivo nesta etapa de formação.

... aos meus familiares, que sempre demonstraram preocupação para com o término deste trabalho.

... aos meus amigos, que me apoiaram no caminho do magistério.

... enfim, agradeço a todos que de forma particular ajudaram-me a chegar ao final desta etapa.

## RESUMO

Santo Agostinho considera que homem possui naturalmente a vontade da vida feliz e da verdade. Ele se reconhece como um ser inquieto e que quer encontrar o repouso. Na obra *Confissões*, relata o seu erro e as etapas da sua conversão. Investigando a sua própria interioridade, encontra Deus na memória e, simultaneamente, como aquele que a transcende. Enquanto espera a posse da beatitude, vive o perigo das concupiscências.

**Palavras-chave:** Inquietude. Vontade. Amor. Memória. Agostinho, Santo (354-430).

## ABSTRACT

Saint Augustine considers that man naturally possesses the will of happy life and truth. He recognizes himself as a restless being and that wants to find the rest. In the work *Confessions*, reports his error and the steps of his conversion. Investigating his own interiority, finds God in memory and simultaneously as one that transcends it. While waiting the possession of beatitude, lives the danger of concupiscences.

**Keywords:** Inquietude. Will. Love. Memory. Augustine, Saint (354-430).

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	1
1. A INQUIETUDE DO HOMEM.....	3
1.1. O itinerário pessoal.....	4
1.2. A nostalgia do coração.....	6
1.3. A desordem da vontade.....	14
2. DA PERVERSÃO DA VONTADE À CONVERSÃO.....	26
2.1. O movimento de interiorização e a conversão da mente.....	29
2.2. A vontade pecadora.....	33
2.3. A libertação através da graça.....	46
3. DA MEMÓRIA AO AMOR A DEUS.....	50
3.1. A vontade de conhecer a Deus.....	51
3.2. Da realidade sensível à realidade espiritual.....	54
3.3. A presença de Deus na memória.....	56
3.4. O perigo da tríplice concupiscência e a mediação do Cristo.....	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	70
BIBLIOGRAFIA.....	72

## Introdução

Em seus escritos, Santo Agostinho reconhece sua vontade pelo infinito. Poderíamos dizer que sua vida resume-se a uma longa busca de Deus. O próprio homem possui uma inquietude enquanto não atinge o repouso. O texto das *Confissões* configura um diálogo com Deus, no qual Agostinho expressa suas misérias e limitações, ao mesmo tempo em que faz ressaltar a misericórdia divina. Tudo resume-se ao amor a Deus, sendo que na divindade está o repouso almejado.

O ente criado vive, com efeito, na região da dessemelhança (*regio dissimilitudinis*), marcada pelo erro e, por isso, distante do ente criador. No entanto, o homem possui em si a vontade de felicidade e de verdade. Esse é o pressuposto de Agostinho para a sua busca. A inquietude nasce do fato de a criatura sentir uma nostalgia do criador, e querer unir-se a ele, mas ao mesmo tempo sente-se incapaz devido ao seu erro. Entretanto, permanece o vínculo ontológico com Deus e as criaturas não estão abandonadas. Assim, Deus cria e sustenta a sua criação.

O itinerário de Agostinho consiste numa vivência de crises e de paradoxos. Não se trata apenas de um questionamento, mas de um exame interior. A leitura do *Hortênsio*, faz com que Agostinho desperte por meio da vontade da verdade e da sabedoria. Nessa procura, cai em diferentes correntes de pensamento, como o maniqueísmo e o estoicismo.

Nosso trabalho, é composto de três capítulos. O primeiro capítulo diz respeito ao início do livro I, destacando o tema da vontade natural humana. Agostinho mostra que a criatura humana é naturalmente inquieta e busca o repouso. Depois, salientamos o estado de perversão da vontade no primeiro parágrafo do livro III, de maneira que o objeto do amor são as criaturas em vez do criador. Detectamos nisso o pecado e o esquecimento parcial de Deus como primeiro princípio de todos os seres. Mas o homem toma consciência da mutabilidade dos seres e de seu estado doentio, por isso, busca sua própria conversão.

No segundo capítulo, sublinhamos a necessidade da conversão. O erro provoca a perversidade da vontade (livro II), da inteligência (livro III) e da sensibilidade (livro IV). Enfatizamos a abordagem no final do livro VII, onde Agostinho trata da conversão

da mente, e no livro VIII, em que esboça o processo de conversão da vontade. Ora, se antes o orgulho fora a causa da perversão, agora a humildade é a condição essencial para a conversão. Porém, o homem sozinho não é capaz de realizar esse processo e necessita do auxílio divino, que vem em seu socorro, restaura a vontade, sem afetar o livre-arbítrio.

Enfim, no terceiro capítulo, encontramos a vontade sob o influxo da graça. Agora quer-se encontrar a Deus. Analisamos o livro X, seguindo os passos que Agostinho desenvolve ao procurar a Deus na memória, relacionando a memória do esquecimento com o erro. Procuramos mostrar como o homem encontra a Deus na memória, e ao mesmo tempo a transcende. No entanto, a criatura humana permanece no seu estado de criatura, propensa a todas as tentações das concupiscências, que a todo momento a rodeiam. Daí a necessidade da mediação do Cristo.

# 1. A inquietude do homem

Ao tomarmos as *Confissões* como texto de base do presente trabalho, sobressai seu plano de retórica. Trata-se da obra mais conhecida de Agostinho, que desafia o leitor a descobrir o percurso realizado por meio de narrações, comentários e preces. Não se trata de um itinerário que possa ser apreendido como sequência linear. Daí resulta que a obra *Confissões* constitui-se de encontros de experiências do passado com expectativas de um futuro, numa espécie de movimento pendular.

Neste capítulo, examinaremos o livro I das *Confissões*<sup>1</sup> no tocante às revelações de um Agostinho inquieto e a sua cupidez (*cupiditas*),<sup>2</sup> que procura nos bens finitos o repouso da sua inquietude.

O texto possui um sentido mais profundo do que nos parece à primeira vista. Na antiguidade, reconhecer e confessar eram principalmente atos levados diante de um tribunal. Aqui, confissões referem-se a relatos de uma vida, em que os acontecimentos narrados mostram tropeços e acertos, desde os atos mais comuns até à expressão do que está na interioridade. A trama dos acontecimentos faz das *Confissões* um certo encadeamento temático sugerido pela história particular e que pode ser inferida para o homem em geral: “A quem conto isso? Não é a ti, meu Deus. Mas é na tua presença que eu conto isto aos da minha espécie, o gênero humano.”<sup>3</sup> Confessar significa aqui reconhecer a miséria humana diante da misericórdia divina. Trata-se de estabelecer um diálogo humilde com Deus, e de retornar a ele através da alma.

Mesmo a sagacidade humana gera uma inquietude: “E quem é o homem, qualquer homem, sendo homem?”<sup>4</sup> Para que o homem volte-se para si, é necessário que se afaste de tudo o que se apresenta como superficial e exterior. Entretanto, a busca pela

---

<sup>1</sup> AGOSTINHO, S. *Confissões*. Tradução Portuguesa de Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2004.

<sup>2</sup> Amor mundi, amor huius saeculi cupiditas dicitur [Amor ao mundo, o amor deste mundo é chamado de cobiça] *En. in Ps.* XXXI, 2. Assim, *Cupiditas* é um termo geral, que envolve todos os tipos de cobiça. Cf. *Conf. X*, 41, 66.

<sup>3</sup> *Conf. II*, 3, 5: Cui narro haec? Neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano.

<sup>4</sup> *Ibid. IV*, 1, 1: Et quis homo est, quilibet homo, cum sibo homo?

interioridade não despreza e nem desconsidera o mundo exterior, pois os homens servem-se da própria experiência e das coisas sensíveis.<sup>5</sup>

A beleza deste percurso enriquece-se enquanto se perscruta o que existe de mais íntimo no homem. O que pode haver, aliás, de mais inquietante para o homem senão a pergunta sobre o sentido da sua existência? Agostinho não formula respostas instantâneas, antes vai ao cerne das questões querendo compreendê-las através da sua própria experiência. Ele combina sua autobiografia com uma reflexão sobre os temas suscitados na narrativa. Na medida em que avançamos na leitura, somos interpelados e surpreendidos com interrogações que amplamente visam perscrutar sua interioridade.

Essa procura, ou movimento ascensional da alma, não é opcional ou facultativa. O homem possui em si o amor a Deus, uma vez que ama a verdade e a vida feliz.<sup>6</sup> Resulta que ele tem por vocação a consumação da sua felicidade em Deus. Mas para isso, precisa necessariamente seguir um percurso, voltar-se para si e abrir sem reservas o coração.<sup>7</sup> É um aproximar-se de Deus e de si mesmo, uma vez que Deus é mais íntimo que o seu próprio íntimo.<sup>8</sup> Isto fica evidente quando tomamos o itinerário de Agostinho no texto das *Confissões*.

### 1.1. O itinerário pessoal

Desde sua juventude, ele esteve empenhado na busca da satisfação da própria vontade. Os acontecimentos narrados da sua vida são marcadamente fundantes. A sua inquietude é demonstrada na leitura do *Hortênsio* de Cícero.<sup>9</sup> Depois, por influência da sua mãe, teve um contato com as Escrituras, mas não as compreende e prefere os textos

---

<sup>5</sup> *Ibid.* X, 6, 8.

<sup>6</sup> A vontade da vida feliz é universal nos homens. Nas confissões, assinala-se que a felicidade deve ser mediada pela noção de verdade. *Ibid.* X, 23, 34: Tamen etiam sic, dum miser est, veris mavult gaudere quam falsis. [Apesar de eles amarem a vida feliz, que não é senão a alegria que vem da verdade.]

<sup>7</sup> *Ibid.* I, 14, 23: Didici vero illa sine poenali onere urgentium cum me urgeret cor meum ad parienda concepta sua. [Aprendi sem a carga penosa de ninguém que me obrigasse, sendo o meu coração a obrigarme a produzir os seus conceitos.]

<sup>8</sup> *Ibid.* III, 6, 11.

<sup>9</sup> *Ibid.* III, 4, 7: Ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, Domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. [Esse livro contém uma exortação à filosofia e intitula-se *Hortênsio*. Foi esse livro que mudou os meus afetos e voltou para ti, Senhor, as minhas preces, e fez outros os meus votos e os meus desejos.]

de Cícero, onde encontra uma linguagem mais refinada.<sup>10</sup> Tendo sido frustrado o encontro com as Escrituras, sente-se seduzido pelo maniqueísmo.<sup>11</sup> Os maniqueus pretendiam explicar a existência do mal no mundo, e sua explicação o atraiu, pois era uma questão que sempre o incomodara. É, porém, em Cartago, onde reside, que encontra Fausto, bispo maniqueu, através do qual vê inconsistências no maniqueísmo.<sup>12</sup> Após esta decepção, vincula-se aos acadêmicos em Roma.<sup>13</sup> O seu período cético é consideravelmente breve.<sup>14</sup> Depois, descobre em Milão o neoplatonismo,<sup>15</sup> que acredita ser um caminho seguro para superar o materialismo e mais adiante encontrar o cristianismo<sup>16</sup> através de Paulo apóstolo, com o qual funda sua filosofia e sua teologia, ressaltando a força da graça para o socorro do homem.

Ele considera que os platônicos estão mais próximos do pensamento cristão. Concebem um exame interior do ser humano e elaboram uma metafísica capaz de superar o materialismo. Uma metafísica que compreende o mal como não-ser, corrupção do bem, tendo como origem a própria corrupção do livre-arbítrio.<sup>17</sup> Mas se o platonismo o ajudou a superar o materialismo, também possui suas insuficiências; segundo os platônicos, poderíamos apenas contemplar a vida feliz ou beatitude, não a

---

<sup>10</sup> *Ibid.* III, 5, 9

<sup>11</sup> Os maniqueus professavam uma doutrina fundada por Mani ou Manés, e que afirmava a existência de dois princípios cosmológicos: um mundo da Luz e o outro da Escuridão. Fundamentando-se na concepção dualista, os dois princípios, Bem e Mal, são absoluta e substancialmente opostos. Cf. COSTA, 2002, p.97.

<sup>12</sup> Fausto era conhecido por sua eloquência. Agostinho tinha muitas perguntas para serem feitas, e frustra-se porque ele não as respondeu. Pouco a pouco, vai se distanciando dessa doutrina que substancializava o mal. Cf. *Conf.* V, 7, 12.

<sup>13</sup> Depois de Agostinho envolver-se com os acadêmicos, escreve o *Contra acadêmicos*, cujo objetivo consiste em refutar o ceticismo. Cf. GILSON, 2006, p.84.

<sup>14</sup> *Conf.* V, 10, 19.

<sup>15</sup> Sobre este aspecto, Marrou comenta: “Para os católicos de Milão, o Neoplatonismo era o que será o aristotelismo para os escolásticos do século XIII, ou seja, a filosofia, a verdade racionalmente estabelecida, uma filosofia retocada aqui e ali, ou transposta, revela-se capaz de ajudar a fé cristã e tomar consciência interna da sua elaborar-se como teologia.” (MARROU, 1958, p.31).

<sup>16</sup> *Conf.* V, 13, 23: Et veni Mediolanum ad Ambrosium episcopum, in optimis notum orbi terrae, pium cultorem tuum, cuius tunc eloquia strenue ministrabant adipem frumenti tui et laetitiam olei et sobriam vini ebrietatem populo tuo. Ad eum autem ducebar abs te nesciens, ut per eum ad te sciens ducerer. [E fui para Milão, para junto do bispo Ambrosio, famoso entre os melhores em toda a terra, teu devoto admirador, cujos discursos naquele tempo distribuíam ao teu povo zelosamente a flor do trigo, e a alegria do azeite, e a sóbria ebriedade do vinho. Para junto dele era conduzido por ti e sem saber, a fim de que por ele, cientemente, fosse conduzido a ti.]

<sup>17</sup> GRACIOSO, 2010, p.26.

possuir. Daí ele dar importância às cartas de São Paulo para pensar a restauração da liberdade à vontade.<sup>18</sup>

O itinerário acima refere-se à dimensão intelectual. Mas o itinerário existencial é relatado a partir de sua infância até a idade adulta. O seu coração, cedendo ao orgulho e à vaidade, passou a amar aquilo que não lhe era próprio, causando um afastamento dele próprio como criatura em relação ao criador. Não é distanciamento ontológico, isto é, segundo a dependência das criaturas ao seu criador, mas um distanciamento moral.

Agostinho destaca-se na história da filosofia por buscar na própria interioridade o conhecimento de si mesmo e de Deus. Com ele, a filosofia e a teologia adquirem o sentido da interioridade, do que é o homem interior, a possibilidade de entrar em si mesmo e aí buscar a Deus.<sup>19</sup> Podemos constatar seu itinerário da inquietude do I ao IX livro das *Confissões*, onde parte de Tagaste à Cartago, depois à Roma, Milão, Cassisíaco e Óstia. Aos poucos, vai abrindo os caminhos da sua “paisagem interior”, que será descrita no livro X das *Confissões*.

A noção dessa trajetória dentro das *Confissões* identifica-se com a busca de um fim, que é o sumo bem. O ser humano na sua inquietude busca a vida feliz, que corresponde ao sumo bem. Com efeito, o que o faz sair da sua ignorância e buscar a felicidade é a vontade. Isto configura uma trajetória ascendente, tendo no fim o sumo bem. Mas só alcança a felicidade quando possui o objeto da vontade. Então, como o princípio deve ser buscado?

## 1.2. A nostalgia do coração

O termo *cor* (coração), presente desde a primeira página das *Confissões*, é uma imagem que expressa a sede da sensibilidade, da inteligência e da vontade.<sup>20</sup> As

---

<sup>18</sup> GILSON, 1991, p.185.

<sup>19</sup> GILSON, 2006, p.61.

<sup>20</sup> *Cor* aparece 1726 vezes na obra latina das *Confissões*. A palavra adquiriu dois sentidos principais: em sentido próprio, é o coração físico (órgão); em sentido moral, é a sede da alma e das suas faculdades. Em Agostinho, o coração é responsável por invocar a Deus e acolhê-lo no seu íntimo. Porém, o homem sofre uma cisão, pois está ocupado e febril pelos desejos terrestres, quando deveria estar empenhado na busca de Deus. Cf. BOCHET, 1982, p.176.

Escrituras também apresentam essa imagem. Mesmo que não haja um conhecimento explícito de Deus, quem orienta o coração humano é ele como seu princípio.<sup>21</sup>

As imagens bíblicas do coração são compartilhados por Agostinho: o coração reto (*rectus corde*), referindo-se ao justo; o coração atribulado (*conturbatus corde*), como exemplo do ser que se distanciou do seu primeiro princípio; o coração bom (*bonus corde*), que acolhe a semente semeada. Assim, o coração é o lugar da luta interna, que estremece todo o nosso ser, que sofre com o pecado e que, por fim, contém em si mesmo um chamado para ser restaurado.<sup>22</sup> Não se pode confundir o coração com a afetividade (*affectio*)<sup>23</sup>. É, para além disso, o lugar onde se encontram todas as operações humanas. Daí a inteligência e a vontade estarem no coração, que julga e delibera.<sup>24</sup> O homem precisa voltar a esse coração, pois é por meio dele que encontrará o caminho para chegar a Deus.

No primeiro parágrafo das *Confissões*, constata-se precisamente a inquietude do coração (*cor inquietum*). Que inquietude é essa, qual o seu movimento, e qual a sua condição? Em primeiro lugar, Agostinho ressalta a grandeza de Deus e a pequenez das criaturas:

Senhor, tu és grande e digno de todo louvor. Grande é a tua virtude e a tua sabedoria não tem limites. Quer o homem louvar-te, ele que uma parte da tua criação, o homem que irradia a sua mortalidade, que irradia o testemunho do seu pecado e o testemunho de que tu resistis aos orgulhosos: e contudo quer louvar-te, porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti.<sup>25</sup>

---

<sup>21</sup> ZILLES, 1997, p.88.

<sup>22</sup> BOCHET, 1982, p.81.

<sup>23</sup> *Affectio* refere-se às paixões e sua relação com o corpo, ou seja, emoções, sentimentos ou até mesmo perturbações. Já *cor* é o centro interior do homem. Cícero traduzia o termo grego *pathé* por perturbações (*perturbationes*), mas outros latinos preferiam traduzir por afetos (*affectiones* ou *affectus*). Cf. BERMON, 2008, p.200.

O uso pejorativo que aplicaram a *perturbationes* não deve ser imposto à *affectio*. Agostinho esforça-se para reavaliar as paixões e reabilitá-las para o bom uso. Cf. BOCHET, 1982, p.71-72.

<sup>24</sup> A atividade do coração, que não se restringe à afetividade, está muito perto da atividade da *mens* enquanto princípio do pensamento e do juízo, capaz de discriminar o bem do mal, o útil do inútil. Além disso, é o princípio de escolhas livres e do amor, ou seja, uma força interior que o movimenta na direção do bem. Nisso, há uma correlação entre o coração e a vontade (*voluntas*). Cf. GRACIOSO, 2010, p.49.

<sup>25</sup> *Conf.* I, 1, 1: Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te vult 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.

Por um lado, Deus é digno de louvor por sua grandeza infinita e sua sabedoria incomensurável, por outro, é o homem que quer louvá-lo, um ser pequeníssimo, que carrega o jugo da morte advinda do pecado pelo orgulho. Drasticamente, percebe-se o abismo ontológico e o afastamento moral que impede a criatura humana de prestar o louvor perfeito ao criador.

Mas Deus incita o homem a louvá-lo, pois deixou nele uma vontade pelo sumo ser. O texto latino oferece esta interpretação quando notamos o uso de duas expressões: *ad te* e *in te*. Deus não apenas nos cria, mas nos cria *para ele*; e na sequência, a necessidade da posse do que queremos consiste em repousar *nele*. Em outros termos, Deus é a causa eficiente e a causa final do homem; enquanto não houver o repouso, isto é, a consumação do amor a Deus, seu coração permanece inquieto.

Pois, é através do reconhecimento da sua inquietude que Agostinho faz uma análise da sua interioridade. Embora ele seja uma pequena parcela do conjunto dos seres criados, sente dentro de si uma nostalgia do criador. A sua existência é paradoxal, pois, por um lado, encontra a vontade do repouso em Deus e, por outro, sua condição mortal por ser pecador.

Uma característica que mostra sua permanente inquietude, refere-se ao seu procedimento interrogativo. Ele almeja saber o que vem primeiro: o louvor ou a invocação.<sup>26</sup> Se para invocar, primeiro deve conhecer, ou se invoca para depois conhecer? Por um lado, deve conhecer para invocar, pois senão acaba invocando outro que não é digno. Por outro lado, como pode conhecer se antes não invocar? A invocação aparece para o conhecimento. Mas o que vem primeiro, a invocação ou o conhecimento? Num primeiro momento, parecem momentos distintos e opostos. Mas deve haver um conhecimento prévio para que, por meio da invocação, chegue-se ao conhecimento da verdade.

A procura amorosa da verdade passa pela análise e comparação das concepções filosóficas anteriores.<sup>27</sup> Mesmo que a busca do conhecimento de Deus passe por essa consideração, Agostinho ressalta a necessidade da fé.<sup>28</sup> A fé é necessária para alcançar aquilo podemos alcançar: “Que eu te procure, Senhor, invocando-te, e te invoque

---

<sup>26</sup> *Ibid.* I, 1, 1.

<sup>27</sup> “Há séculos de distância se compreendeu finalmente que Agostinho trabalhou arduamente entre as ruínas do mundo antigo na construção do mundo novo, e seu pensamento se tornaria um alicerce do paradigma nascente como cristandade latina.” (SUSIN, 2009, p.9).

<sup>28</sup> Agostinho compreende a fé a partir de Paulo como um dom concedido por Deus mediante o Cristo. A fé consiste então naquele conhecimento prévio e mínimo para invocar.

crendo em ti.”<sup>29</sup> A invocação pressupõe a fé, na medida que só é possível invocar quando antes há o crer. E antes do crer, deve haver a pregação.<sup>30</sup> A fé relaciona-se, portanto, com a inteligência e com o amor, pois esses três incluem-se na inquietude, uma vez que a própria vontade perpassa toda a nossa existência na busca do repouso.

Assim, o problema da invocação ou louvor parece ter-se resolvido. Porque a invocação pressupõe a fé, a qual provém da pregação. Ao fim de tudo vem o louvor. A invocação antecede porque devo procurar, para depois encontrar e finalmente louvar: “Pois quem o procura encontra-o, e quem o encontra louvá-lo-á.”<sup>31</sup> Daí o ser humano procurar a Deus, iniciando pela fé que vem do Cristo, e assim o invocar.

Mas o problema agora se configura na presença de Deus em nós. Se Deus está no homem e o homem está em Deus, então porque a necessidade de invocá-lo se ele já está presente?<sup>32</sup> Em primeiro lugar, Agostinho responde afirmando que, a rigor, somente Deus é o ser. Mas ele na sua imensa bondade concede a cada uma das suas criaturas a participação no ser. As criaturas são porque Deus é. Ele concede gratuitamente o ser a cada indivíduo: “E observei as restantes coisas abaixo de ti e vi que nem em absoluto são, nem em absoluto não são: na verdade, são, porque procedem de ti, mas não são, porque não são aquilo que tu és.”<sup>33</sup> Em segundo lugar, o criador é distinto e superior às criaturas, não se caindo então no panteísmo.<sup>34</sup>

Ora, essa presença de Deus no homem não pode ser compreendida fisicamente, mas ontologicamente como vínculo contínuo entre o criador e a criatura. É contínuo

---

<sup>29</sup> *Conf.* I, 1, 1: Queram te, Domine, invocans te et invocem te credens in te. Segundo Lima Vaz, trata-se de uma inteligência orante, capaz de conciliar a fé e razão não medindo esforços em busca do mesmo objeto. “A experiência de Agostinho é uma experiência do espírito mais rigorosa (...) onde é superada a contingência do empírico, e os dados parciais tomam sentido numa estrutura de valor.” (LIMA VAZ, 2001, p. 77-78). Mediante a finitude do humano e a infinitude de Deus, o ser humano vive uma inquietude e uma certa desordem interior, que não se acalma com os dados da Revelação, e por isso uma inteligência orante.

<sup>30</sup> Agostinho fundamenta-se na Epístola de Paulo aos Romanos: “Mas como poderiam invocar aquele em quem não creram? E como poderiam crer naquele que não ouviram? E como poderiam ouvir sem pregador?” (Rm. 10, 14).

<sup>31</sup> *Conf.* I, 1, 1: Et laudabunt Dominum qui requirunt eum. Quarentes enim inveniunt eum et invenientes laudabunt eum.

<sup>32</sup> Cf. BOCHET, 1982, p.178.

<sup>33</sup> *Conf.* VII, 11, 17: Esse quidem, quoniam abs te sunt, non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet.

<sup>34</sup> *Ibid.* IV, 12, 18: Hunc amemus: ipse fecit haec et non est longe. Non enim fecit atque abiit, sed ex illo in illo sunt. Ecce ubi est: ubi sapit veritas. Intimus cordi est, sed cor erravit ab eo. [Amemo-lo: foi ele quem fez essas coisas e não está longe. Porque ele não se foi embora depois de criar, mas é graças e ele que existem nele. Eis onde ele está: está onde está o sabor da verdade. É íntimo ao coração, mas o coração afastou-se dele.]

porque Deus não somente cria, mas sustenta a criação. Tudo tem o ser em Deus e por Deus. Mesmo que o pecado interfira na realidade humana, o vínculo ontológico com Deus está garantido. Com o pecado, há um distanciamento e um esquecimento da criatura em relação ao criador, mas que não é não total. Isso no âmbito moral. Embora o homem tenha preferido o mundo, aí também encontra a presença de Deus, uma vez que ele está em tudo.<sup>35</sup> Assim, o homem está em Deus porque antes Deus está nele; o vínculo ontológico permanece. Com efeito, Deus possui o homem na perspectiva de que um dia o homem possa possuir a Deus, contemplando-o numa fruição perfeita. Por meio desse vínculo ontológico, o homem possui uma notícia de Deus na sua interioridade.

Invocar significa “chamar de dentro”, não de fora para dentro, pois se Deus não estivesse no íntimo do homem, não haveria razão para invocá-lo. Mas é a partir da interioridade que a invocação deve ser realizada. É através do conhecimento prévio que se dá a procura e a invocação. Mas a partir do que se realiza essa invocação? De dentro e daquele que já está dentro, pois há a presença íntima de Deus, que é mais íntima que o próprio homem.<sup>36</sup> Entretanto, não basta apenas voltar-se para dentro. Se para invocar é preciso um conhecimento prévio, então a invocação irá aprofundar esse conhecimento. Faz-se necessário tornar explícito esse conhecimento que estava implícito, fazendo com que o homem recorde-se dessa presença que foi parcialmente esquecida.<sup>37</sup>

A postura do homem deve ser humilde e confessional. A postura humilde corresponde ao ato de dialogar com Deus, ressaltando sua grandeza e as misérias da vida humana. O ser humano é incompleto, considera Agostinho. Na sua própria busca do repouso, essa incompletude aparece: “Quem me fará repousar em ti? Quem fará com que venhas ao meu coração e o inebries para eu esquecer os meus males e te abraçar a ti, meu único bem?”<sup>38</sup> Depois, ao cantar as perfeições de Deus, confessando seus atributos,<sup>39</sup> contrários aos atributos humanos: “Então, que és tu, meu Deus? Que és, pergunto, senão Senhor e Deus?”<sup>40</sup> A resposta é dada em pares opostos:

---

<sup>35</sup> *Ibid.* I, 3, 3.

<sup>36</sup> *Ibid.* III, 6, 11: Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo. [Mas tu eras mais interior do que o íntimo de mim mesmo e mais sublime do que o mais sublime de mim mesmo.]

<sup>37</sup> GRACIOSO, 2010, p.23.

<sup>38</sup> *Conf.* I, 5, 5: Quis mihi dabit adquiescere in te? Quis dabit mihi, ut venias in cor meum et inebries illud, ut obliviscar mala mea et unum bonum meum.

<sup>39</sup> *Ibid.* I, 4, 4: Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime. [Ó sumo e ótimo Deus, potentíssimo, omnipotentíssimo, misericordiosíssimo e justíssimo.]

<sup>40</sup> *Ibid.* I, 4, 4: Quid es ergo Deus meus? Quid, rogo, nisi dominus Deus?

movimento/repouso, novo/antigo, carência/completude. Daí a incompletude humana não se dar pelo ato do criador, uma vez que Deus é perfeitíssimo. A carência de ser no homem acontece porque ele é criatura e não possui o modo mais perfeito do ser.<sup>41</sup> Embora o homem reconheça seu lugar na obra criadora de Deus,<sup>42</sup> o próprio Deus concedeu a ele uma participação no seu ser, mas que não atinge toda a plenitude do ser: “Outros hão-de passar e receber também a forma de existirem. Tu, porém, és sempre o mesmo.”<sup>43</sup>

No reconhecimento da contingência humana, ocorre a permanente busca pela verdade. Agostinho reconhece a dessemelhança na qual se encontra: “Mas que quero eu dizer, Senhor, a não ser que não sei de onde vim para aqui, para esta vida mortal, digo, ou para esta morte vital?”<sup>44</sup> Na região da dessemelhança (*regio dissimilitudinis*), no desassossego doloroso do coração, ele quer o repouso. Trata-se de um drama, de uma tensão, ele quer contemplar seu primeiro princípio e, simultaneamente encontra-se ainda na vida mundana, marcada pelo afastamento moral.<sup>45</sup>

Na região da dessemelhança, ele detecta, pelas desventuras de sua infância, a estreiteza da sua alma. Esta encontra-se doente por causa do erro.<sup>46</sup> Uma vez que Agostinho possui a certeza de que é carne, cheio de dores, percebe que está afastado e esquecido moralmente do seu primeiro princípio: “E eis que pouco a pouco comecei a sentir onde estava e a querer manifestar as minhas vontades àqueles que as podiam satisfazer, mas não conseguia, porque elas estavam dentro de mim e eles fora, não

---

<sup>41</sup> GILSON, 2007, p.174. Um salto é necessário para a compreensão daquilo que Agostinho denomina *incompletus*. Deus cria todas as coisas não por necessidade, mas levado unicamente pela plenitude da sua bondade. A imperfeição desagrade ao criador que é perfeito; ver: *Conf.* XIII, 4, 5. No livro XI, 4, 6, constata-se que todas as coisas criadas possuem breve existência, uma vez que degeneram com a mutabilidade do tempo. *Ibid.*, XI, 1, 1: Te confitendo tibi misérias nostras et misericórdias tuas super nos, ut liberes nos omnino, quoniam coepisti. [Confessar a Deus todas as nossas misérias e as vossas misericórdias, a fim de que ponhais termo à obra já começada.] As criaturas, que não são acabadas ou perfeitas, buscam clamar a Deus que complete nelas a obra começada. Cf. SI 137, 9.

<sup>42</sup> Ao lembrar-se da infância e da juventude, Agostinho toma consciência de que entrara em profundidade na tempestuosa sociedade da vida humana. Cf. *Ibid.* I, 8, 13.

<sup>43</sup> *Ibid.*, I, 6, 10: Ex illo acceperunt modos et utcumque extiterunt, et transibunt adhuc alii et accipient et utcumque existent.

<sup>44</sup> *Ibid.* I, 6, 7: Quid enim est quod volo dicere, Domine, nisi quia nescio, unde venerim huc, in istam dico vitam mortalem an mortem vitalem.

<sup>45</sup> *Ibid.* I, 6, 7.

<sup>46</sup> *Ibid.* I, 5, 6: Angusta est domus animae meae, quo venias ad eam: dilatetur abs te. Ruinosa est: refice eam. [Estreita é a morada da minha alma para que venhas até ela: seja alargada por ti. Está em ruínas: reconstrói-a.]

podendo por nenhum dos sentidos entrar em minha alma”.<sup>47</sup> Ele, na sua infância, encontrava dificuldades para expressar sua vontade (*voluntas*),<sup>48</sup> mas desde muito cedo, compreendia que ela referia-se a algo interior, e não exterior. Trata-se de um ato interno, algo vivo e forte capaz de empenhar todas as forças em vista da sua realização: “Eis que a minha infância já morreu há muito tempo e eu continuo a viver”.<sup>49</sup>

Desde as primeiras inquietudes de infância, ele relembra no livro I, passo a passo seu crescimento, desde o cuidado materno, das amas, indo para o balbuciar das primeiras palavras, o ingresso na vida escolar, chegando até aos conflitos da vontade e as pequenas faltas na busca pela verdade. E assim, surge a desordem na busca, a manifestação do mal moral: “O meu pecado era procurar, não nele, mas nas suas criaturas, em mim e nos outros, prazeres, grandezas e verdades, e assim me precipitava na dor, na confusão e no erro.”<sup>50</sup>

Em outra passagem, referente à mesma idade, ele descreve a desordem que o erro provoca, mesmo que ainda não estivesse consciente do seu estado: “Digo-te e confesso-te, meu Deus, aquilo em que era elogiado por aqueles: agrada-lhes era então viver honestamente. Pois não via o abismo de torpeza em que era lançado longe do seu olhar.”<sup>51</sup> Este é um diagnóstico de que se congrega e reúne ambigualmente as afeições da alma: “Portanto, estar em afeição luxuosa, o mesmo que tenebrosa, é estar longe do teu rosto.”<sup>52</sup> Na primeira parte das *Confissões*, embora tenha um conhecimento prévio de que o objeto do seu desejo (*appetitus*)<sup>53</sup> consiste em algo interno, ele ainda titubeia

---

<sup>47</sup> *Ibid*, I, 6, 8: Et ecce paulatim sentiebam, ubi essem, et voluntates meas volebam ostendere eis, per quos implerentur, et non poteram, quia illae intus erant, foris autem illi nec ullo suo sensu valebant introire in animam meam.

<sup>48</sup> *Voluntas* é o poder de fazer escolhas, o livre arbítrio; ver: *Retrac.* I, 15, 3. Essa definição já estava sendo gestada por Aristóteles. Cf. BOCHET, 1982, p.111.

Na *Ética a Nicômaco*, III, 1-7, Aristóteles atribui à vontade as escolhas do ato livre (*proairesis*). O problema é que a vontade nem sempre é totalmente livre, uma vez que o vício e o pecado a tornam escrava. Cf. *De civ. Dei* XIV, 11, 1. Da distinção entre livre arbítrio e liberdade, trataremos no segundo capítulo.

<sup>49</sup> *Ibid*, I, 6, 9: Ecce infantia mea alim mortua est et ego vivo.

<sup>50</sup> *Ibid*. I, 20, 31: Hoc enim peccabam, quod non ipso, sed in creaturis eius, me atque ceteris, voluptates, sublimitates, veritates quaerebam, atque ita erruebam in dolores, confusiones, errores.

<sup>51</sup> *Ibid*. I, 19, 30: Dico haec et confiteor tibi, Deus meus, in quibus laudabar ab eis, quibus placere tunc mihi erat honeste vivere. Non enim videbam voraginem turpitudinis, in quam proiectus eram ab oculis tuis.

<sup>52</sup> *Ibid*. I, 18, 28: In affectu ergo libidinoso, id enim est tenebroso atque id est longe a vultu tuo.

<sup>53</sup> *Appetitus* pode ser traduzido como “tendência”, “aspiração”, “impulso”, “desejo”. No grego, appetite é designado por *ormé*. Agostinho emprega no latim o termo equivalente *appetitus*, que designa uma inclinação natural, um ímpeto instintivo característico de todo ser e necessário para a ação. Entretanto, no livro XIX da *Cidade de Deus*, encontra-se a expressão: *impetus vel appetitus actionis*, que confere à

entre as concupiscências, isto é, busca aquilo que é externo pensando que fosse garantir seu repouso.<sup>54</sup>

A sua inquietude aparece desde o nascimento: “Ora, fui concebido em iniquidade.”<sup>55</sup> Deus quer criar, e assim cria todas as coisas do nada: “Foram feitas por Vós do nada, não porém da vossa substância ou de certa matéria pertencente a outrem ou anterior a Vós, mas da matéria concriada.”<sup>56</sup> Quer criar, e assim o faz pelo poder da sua Palavra.<sup>57</sup> Ora, ao mesmo tempo em que o homem foi criado à imagem e semelhança do criador, este o criou na inquietação. Trata-se de um depósito no coração, de uma vontade que define o homem enquanto tal, criatura mais elevada na ordem dos seres visíveis.<sup>58</sup> Na sua integralidade, o ser humano foi feito para o louvor.<sup>59</sup> Provido de uma alma intelectual, deve buscar aquilo que convém a ela mesma: o universal. A busca pelo mutável e contingente, ao contrário, torna a alma desassossegada, em agitação, pois não encontra nos bens finitos o repouso desejado.<sup>60</sup> Dado que o homem possui uma vontade livre, pode querer o que não é digno de ser o fim último.<sup>61</sup>

---

palavra *appetitus* o sentido geral de tendência: o agir com impulso cego, ou, ao contrário, o desejo consciente. Cf. BOCHET, 1982, p.148-150.

Se o apetite não for submetido a razão, torna-nos infelizes. Cf. BERMON, 2008, p.207.

<sup>54</sup> Trataremos das concupiscências no terceiro capítulo.

<sup>55</sup> *Conf.* I, 7, 12: Quod si et in iniquitate conceptus sum.

<sup>56</sup> *Ibid.* XIII, 33, 48: De nihilo enim a te, non de te facta sunt, non de aliqua non tua vel quae antea fuerit, sed de concreata. Deus não cria as coisas da sua essência. Quando cria, faz ao mesmo tempo a forma e a matéria, simultaneamente e sem intervalo. Daí, a criação de Deus ser um ato de inteligência e revelação da sabedoria divina. Primeiro, no entendimento divino estão presente as ideias externalizadas pela vontade de criar que visa sua própria bondade. Cf. GILSON, 1991, p.175.

<sup>57</sup> GUITTON, 1959, p.325.

<sup>58</sup> A atitude de amar a Deus é uma marca profunda que existe na alma humana, ou em outras palavras, o homem tem por vocação amar a Deus. Enquanto não contemplar a face do criador, que é princípio e realização dessa vontade, permanecerá inquieta a alma humana. Cf. BOCHET, 1982, p. 81.

<sup>59</sup> *Conf.* I, 7, 12.

<sup>60</sup> *Ibid.* I, 1, 1.

<sup>61</sup> É possível distinguir dois tipos de liberdade no ser humano. Uma antes da perda ou queda do estado edênico e outra depois dela. Antes da queda, a sua liberdade era perfeita, total e sem a influencia de Deus era capaz de praticar o bem. Depois da queda, o homem encontra-se entre o bem e o mal, segundo as regras naturais de corrupção e degeneração. Se faz o bem, o faz com ajuda da graça. Cf. *De vera rel.* 2002, p.49.

### 1.3. A desordem da vontade

Agostinho constata no próprio itinerário das *Confissões* que a vontade após o pecado encontra-se pervertida. Mas como se deu a inversão/perversão, se outrora nossa vontade tendia naturalmente ao criador? Ele elabora então um diagnóstico da vontade pecadora, mas antes examina como a perversão da vontade desordenou os movimentos da alma.

No livro I das *Confissões*, lembra que enquanto criança teve um despertar do desejo (*desiderium*) para o mundo externo.<sup>62</sup> Faz referência ao desejo sensível, como a criança que deseja o peito da mãe.<sup>63</sup> Um apetite sensível e original, que consiste na conservação da espécie. A inversão do desejo acontece mesmo desde a mais tenra idade: “Em que pecava eu então? Será porque sofregamente buscava os peitos chorando?”<sup>64</sup>

Procura saber quando foi o início do seu erro. Para isso, tomemos o primeiro parágrafo do primeiro capítulo do livro III:

Vim para Cartago e estrolejava à minha alma volta, de todos os lados, a *sartago* (frigideira) dos amores criminosos. Ainda não amava e amava amar, e em tão profunda indigência detestava-me por ser menos indigente. Procurava que coisa amar, amando amar e odiava a segurança, e o caminho sem armadilhas, porque tinha fome dentro de mim, do alimento interior, de ti mesmo, meu Deus, e, nessa fome, não senti fome, mas estava sem desejo dos alimentos corruptíveis, não porque estivesse saciado deles, mas porque quanto mais vazio estava tanto mais fastio tinha. E, por isso, a minha alma não estava em boa

---

<sup>62</sup> Desejo (*desiderium*) aqui não é sinônimo de vontade (*voluntas*). *Desiderium* designa *concupiscentia* (concupiscência) na medida que *libido* é o termo geral para indicar todas as formas de desordens, tanto intelectual como espiritual. *Libido* é uma manifestação da concupiscência, significa a satisfação das paixões, goza de um arbítrio revoltado, daí nascerem os atos perversos, os desejos desregrados, que desordenam os movimentos da alma. Pela definição de *libido*, podemos compreender como sinônimos *desiderium* e *concupiscentia*. Agostinho distingue três tipos de concupiscências: a concupiscência da carne, que corresponde aos movimentos desordenados da alma; a concupiscência dos olhos, que procede da curiosidade; e a concupiscência do orgulho, que é a raiz de todas as outras. Cf. BERMON, 2008, p.201; 210.

Nas *Confissões*, o termo *desiderium* é substituído pelo de *concupiscentia*. Apenas um aspecto pode distinguir *desiderium* de *concupiscentia*, a saber, *desiderium* significa a relação com o objeto ausente, enquanto *concupiscentia* significa a relação com o objeto que se possui. A vontade possui certa eminência sobre o desejo, por isso deve ceder à vontade uma vez que esta segue a razão. Cf. BOCHET, 1982, p.38; *Conf.* III, 4, 7; X, 30, 41; 35, 54.

<sup>63</sup> *Ibid.* I, 7, 11.

<sup>64</sup> *Ibid.* I, 7, 11: Quid ergo tunc peccabam? An quia uberibus inhiabam plorans?

saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si, ávida de se roçar miseravelmente no contacto das coisas sensíveis.<sup>65</sup>

Este texto pode ser lido em três diferentes níveis.<sup>66</sup> À primeira vista parece uma descrição da sua chegada a Cartago. A chegada do adolescente de dezessete anos na cidade é marcada por uma crise interna. Ele sente o desejo de amar e ser amado, pois não gostando de amar, já amava. Expressão que designa o amor como estado inerente da alma. Ao buscar um objeto para o seu amor, ele foi impelido por uma necessidade secreta, que o rebelou contra si mesmo e atenuou a fome pelo amor verdadeiro.

Numa segunda leitura, além desse acontecimento, sobressai um aspecto fundamental que é o do símbolo. Evoca-se o ardor excessivo das paixões<sup>67</sup>, como imagem da imundície: “ávida de se roçar miseravelmente no contato das coisas sensíveis.” Expressão que mostra a impureza e a sensualidade do desejo. Também indica o último resultado da doença da alma, a escravidão: “minha alma não estava de boa saúde, e atirava-se, ulcerosa, para fora de si.” O diagnóstico do desconforto de Agostinho acontece devido à desordem interna, isto é, a uma alma que se encontra doente, coberta de chagas. A importância desse registro simbólico pode ser explicada pela insuficiência do repertório de conceitos para expressar a sua situação.

Uma terceira leitura aponta para uma análise ontológica da condição do pecador. O ser humano, com efeito, encontra-se em indignância. Esta indignância é característica do estado do que está separado do seu primeiro princípio, que é Deus. E, portanto, está condenado a interpretar mal a si mesmo por desejar as coisas sensíveis, uma vez que está disperso. Essa indignância ou pobreza pode ainda ser mais acentuada quando se trata de uma fome interior. Ele encontra-se com fome, pois objetivamente perde o que é

---

<sup>65</sup> *Ibid.* III, 1, 1: Nondum amabam et amare amabam et secretiore indigentia oderam me minus indigentem. Quaerebam quid amarem, amans amare, et oderam securitatem et viam sine muscipulis, quoniam fames mihi erat intus ab interiore cibo, te ipso, Deus meus, et ea fame non esuriebam, sed eram sine desiderio alimentorum incorruptibilium, non quia plenus eis eram, sed quo inanior, fastidiosior. Et ideo non bene valebat anima mea et ulcerosa proiciebat se foras, miserabiliter scalpi avida contactu sensibilium. Sed si non haberent animam, non utique amarentur.

<sup>66</sup> Cf. BOCHET, 1982, p.25-27.

<sup>67</sup> *Pathé*, que se traduz como paixões, para o antigos gregos designava os movimentos da alma. Agostinho adota a classificação estoica das paixões: *cupiditas* (desejo), *metus* (medo), *laetitia* (alegria) e *tristitia* (tristeza). Para os estoicos, as paixões são distúrbios ou doenças da alma, ímpetos violentos que desviam a alma do seu equilíbrio natural. Por isso, o sábio deveria ser apático. Longe de negar as paixões, Agostinho quer reabilitá-las para o bom uso. Cabe à vontade (*voluntas*) aceitar ou rejeitar as afeições da alma. As paixões não são más em si mesmas, mas tornam-se más quando o orgulho desordena seu movimento original e as transforma em concupiscência da carne. Recebem o nome de *libido* somente quando são experienciadas com concupiscência. Cf. BERMON, 2008, p.215.

absolutamente necessário para a vida. Isto fica claro ao concluir o segundo livro: “Afastei-me de ti e andei errante na adolescência, meu Deus, muitíssimo fora do caminho da tua estabilidade, e tornei-me para mim mesmo um terreno de indignência.”<sup>68</sup> Explica-se isso quando se analisa essa privação segundo duas imagens: comida interior e alimento incorruptível. A comida interior é uma imagem que se usa frequentemente para Deus; indica a conexão íntima e vital entre Deus e o homem. Deus é o primeiro princípio do homem e, conseqüentemente, sua ausência gera necessariamente um estado de indignência.

Por outro lado, o amor a Deus não é transitório decorrente de uma fase da vida, mas fundamental para o homem. Mas quando tal vontade é frustrada, perde sua força. Daí o homem não ter mais essa fome, não ter vontade por alimentos incorruptíveis. Agostinho sente um desgosto pelas realidades espirituais, e isso é confirmado pela narrativa a respeito do seu desejo pelas coisas sensíveis. O resultado só pode ser o desgosto, na medida que o desejo envolve a experiência com o objeto desejado. Em suma, o homem afasta-se de Deus a ponto de perder sua força ou a intensidade do amor à divindade, escapa para um estado vazio, de inquietude, em que avidamente quer buscar os seres sensíveis. As coisas apenas podem aumentar ainda mais sua indignência, estando cada vez mais longe do lugar de encontro com seu primeiro princípio. A alma humana está doente, principalmente como uma doença do seu querer.

Os sintomas do desejo consistem então na ganância sensível e no desgosto de Deus. O primeiro parágrafo do livro III da *Confissões* nos dá uma primeira descrição do erro do desejo. O diagnóstico a respeito do homem é de estado doentio, termo muito geral, às vezes aparece como doente (*aeger*),<sup>69</sup> fraco (*infirmus*),<sup>70</sup> ou alcançados por todos os tipos de doenças (*languores*).<sup>71</sup> Agostinho faz uso de imagens para especificar seu estado. A ganância sensível é “como uma ulcera”<sup>72</sup> que corre o risco de inflamar, ou

---

<sup>68</sup> *Conf.* II, 10, 18: Defluxi abs te ego et erravi, deus meus, nimis deuius ab stabilitate tua in adulescentia et factus sum mihi regio egestatis.

<sup>69</sup> *Ibid.* X, 28, 39: Ei mihi! Ecce vulnera mea non abscondo: medicus es, aeger sum; misericors es, miser sum. [Ai de mim! Eis que não oculto as minhas feridas: tu és o médico, e eu estou doente; tu és misericordioso, eu sou um miserável.]

<sup>70</sup> *Ibid.* X, 31, 47: Numerans me inter infirma membra corporis sui. [Contando-me entre os membros enfermos do seu corpo.]

<sup>71</sup> *Ibid.* X, 33, 50: In cuius oculis mihi quaestio factus sum, et ipse est languor meus. [tu, a cujos olhos me tornei para mim mesmo numa interrogação, e é essa a minha doença.] 36, 58: Sanes omnes languores meos. [Curares todas as minhas fraquezas.] 41, 66: Vidi enim splendorem tuum corde saucio et repercussus. [Com efeito, com o coração ferido, vi o teu esplendor.]

<sup>72</sup> *Ibid.* III, 1, 1.

como um vendaval vergonhoso que “provoca em mim a inflamação do tumor, a podridão e o pus repelente.”<sup>73</sup> Chegando ao ponto de amar a dor em si: “Mas eu, então um infeliz, amava sofrer e procurava ter de sofrer”.<sup>74</sup> A doença invadiria progressivamente todo o seu ser, se não fosse sanada. Como as doenças oculares simbolizam a cegueira do pecador, que não compreende as realidades espirituais: “seja odiosa a luz, que é aprazível para os olhos dos sãos.”<sup>75</sup> No mesmo sentido: “o rosto demasiado inchado cerrava-me os olhos.”<sup>76</sup> O inchaço corresponde ao orgulho, sendo capaz de desviar os olhos da verdadeira luz.

O termo “doença”, afirma Bochet, significa um estado genérico que afeta todo o homem, desde seu corpo, que é para a morte, até à vontade fraca, enferma, que cega sua mente, tornando-a ignorante. Este estado de doença pode durar a vida toda e começa desde a juventude.<sup>77</sup> Nascido em um corpo mortal, torna-se doente. No livro I das *Confissões*, mostra-se claramente que não podemos falar de uma inocência infantil:

É essa a inocência das crianças? Não, por certo que não é, meu Deus. Pois estas são as mesmas coisas que, começando nos pedagogos, nos professores, nas nozes, nos berlindes e nos passarinhos, acabam, quando se chega a adulto, nos prefeitos, nos reis, no dinheiro, nas propriedades, nos escravos, tal como às vergastadas sucedem maiores castigos.<sup>78</sup>

Os gritos de uma criança no berço já são sinais de desordem e ganância. O amor ao jogo, a vaidade, estão coligadas como os distúrbios mais graves nos adultos.<sup>79</sup> Em suma, não importa a idade do homem, estará sempre no estado de pecado, todos sem exceção: “Mas de onde me vinha esta disposição senão do pecado e da vaidade da vida.”<sup>80</sup> No máximo, podemos distinguir graus de doença: “não se ria de eu, doente, ser

---

<sup>73</sup> *Ibid.* III, 2, 4.

<sup>74</sup> *Ibid.* III, 2, 4: At ego tunc miser dolere amabam et quaerebam, ut esset quod dolerem.

<sup>75</sup> *Ibid.* VII, 16, 22: Qui sano suavis est, et oculis aegris odiosa lux, quae puris amabilis.

<sup>76</sup> *Ibid.* VII, 7, 11: Et nimis inflata facies claudebat oculos meos.

<sup>77</sup> *En. in. Ps.* CII, 6.

<sup>78</sup> *Conf.* I, 19, 30: Istane est innocentia puerilis? Non est, Domine, non est, oro te, Deus meus. Nam haec ipsa sunt, quae a paedagogis et magistris, a nucibus et pilulis et passeribus, ad praefectos et reges, aurum, praedia, mancipia, haec ipsa omnino succedentibus maioribus aetatibus transeunt. Sicuti ferulis maiora supplicia succedunt.

<sup>79</sup> *Ibid.* I, 7, 11.

<sup>80</sup> *Ibid.* I, 13, 20: Unde tamen et hoc nisi de peccato et vanitate vitae.

sarado pelo médico que lhe proporcionou a ele não estar doente ou, antes, estar menos doente.”<sup>81</sup>

Desde a idade mais pueril, o homem reconhece que sua existência abarca a vontade. Quando criança, Agostinho encontrava-se na dificuldade de exprimir sua vontade como “um menino que precipitava a balbuciar algumas palavras.”<sup>82</sup> Antes mesmo que ele tivesse o conhecimento das letras, procurava exprimir o que o criador impôs no seu coração: “Mas eu próprio, com a mente que me deste, meu Deus, com gemidos e vários sons e vários gestos, queria exprimir os sentimentos do meu coração, para que obedecessem à minha vontade.”<sup>83</sup> Mais tarde, conta com a ajuda das palavras e da voz para exprimir o que sua alma deve aceitar ou rejeitar.<sup>84</sup>

Por seu livre-arbítrio, escolheu amar as coisas em vez do criador: “E todavia eu pecava, Senhor e Deus, ordenador e criador de todas as coisas naturais.”<sup>85</sup> O pecado ou mal moral consiste na desobediência à ordem estabelecida pelo criador. Diz Agostinho no *Sobre o livre-arbítrio*: “Eu já admito que Deus nos concedeu vontade livre. Mas não te parece, pergunto-te que se ela nos foi dada para fazermos o bem, não deveria poder levar a pecar?”<sup>86</sup> Trata-se de fazer por capricho, ou seja, de fazer o que não havia necessidade alguma de fazer, mas o quis, por gostar de fazer o mal e ser por ele atraído. Deste modo, rompe a ordem divina.

Aquilo que é causa de perversão da vontade atrai os olhos do homem. Coisas atraentes, temporais, e falsas para levar ao repouso da vontade, conduzem Agostinho a querer o bem menor em vez do bem maior. Isto não ocorre apenas devido à vontade livre, mas também pelo fato de as coisas desejadas serem bens, mesmo que inferiores ao criador: “Mas todas essas coisas são dádivas do meu Deus. Não fui eu que as dei a mim mesmo: não apenas são coisas boas, mas, além disso, todas essas coisas sou eu. É bom

---

<sup>81</sup> *Ibid.* II, 7, 15: Non me derideat ab eo medico aegrum sanari, a quo sibi praestitum est, ut non aegrotaret, vel potius ut minus aegrotaret.

<sup>82</sup> *Ibid.* I, 8, 13: Et memini hoc, et unde loqui didiceram, post adverti. Agostinho lança fundamentos para uma filosofia da linguagem e suas correlações com a ciência dos afetos, dando atenção devida à linguagem do corpo. Cf. CONTALDO, 2011, p.64.

<sup>83</sup> *Ibid.* I, 8,13: Sed ego ipse mente, quam dedisti mihi, Deus meus, cum gemitibus et vocibus variis et variis membrorum motibus edere vellem sensa cordis mei, ut voluntati pareretur.

<sup>84</sup> *Ibid.* I, 8, 13.

<sup>85</sup> *Ibid.* I, 10, 16: Et tamen peccabam, Domine Deus, ordinator et creator rerum omnium naturalium.

<sup>86</sup> *De lib. arb.* I, 2, 4: Praescriptum enim per prophetam gradum, qui ait, Nisi credideritis, non intellegitis, tenere nos, bene nobis conscii sumus.

quem me fez.”<sup>87</sup> Trata-se de bens que só existem na medida que Deus lhes dá o ser. A curiosidade é como um belo espetáculo, que atrai olhares e simultaneamente ofusca a visão que se teria da face do criador: “mas por amor da brincadeira, buscando, nos desafios, o orgulho da vitória e encher meus ouvidos de pequenas fábulas mentirosas, para que com mais comichão eles ardessem em desejos, brilhando nos meus olhos a mesma curiosidade pelos espetáculos”.<sup>88</sup>

A procura por saciar a vontade com as coisas (*res*), fez Agostinho cair no pecado. Ele chama a atenção para o cuidado da alma, o pecado prejudica-lhe a saúde: “Quanto melhor não seria que eu fosse logo curado e fizesse comigo com que, por meu empenho e dos meus familiares, a salvação da minha alma, uma vez recebida, fosse colocada a tua proteção, de ti que ma tinhas dado”.<sup>89</sup> Ainda mais, tratando do apego dos bens inferiores no lugar dos superiores, ele salienta o abandono do cuidado com a alma e a entrega às paixões: “Mas não se preocupa em eliminar do meio dos homens outro homem, com o furor da sua mente.”<sup>90</sup>

O objeto do amor, que deveria ser o criador, está nas coisas mutáveis. A raiz dessa inversão ou desordem consiste na soberba, pois enquanto criança, a busca pelo estudo somente para a sua própria glória é soberba.<sup>91</sup> A soberba é causa de mortalidade, por Agostinho amar aquilo que não merece seu amor: “Outrora desejei ardentemente saciar-me das baixeiras durante a minha adolescência e ousei embrenhar-me em variados e sombrios amores.”<sup>92</sup> Ao entregar-se à satisfação de desejos torpes, ele se encastela na própria mortalidade: “Ensurdecera com o ranger da cadeia da minha mortalidade, castigo para a soberba da minha alma.”<sup>93</sup>

---

<sup>87</sup> *Conf.* I, 20, 31: At ista omnia dei mei dona sunt. Non mihi ego dedi haec: et bona sunt et haec omnia ego. Bonus ergo est qui fecit me.

O homem, para Agostinho, é uma obra inacabada, uma construção cuidadosa e cuidada, um eu constitutivo de bens maiores e menores. Ele recorda o salmo 127, 8: Não abandones a obra de tuas mãos!

<sup>88</sup> *Ibid.* I, 10, 16: Sed amore ludendi, amans in certaminibus superbas victorias et scalpi aures meas falsis fabellis, quo prurirent ardentius, eadem curiositate magis magisque per oculos emicante in spectacula.

<sup>89</sup> *Ibid.* I, 11, 18: Quanto ergo melius et cito sanarer et id ageretur mecum meorum meaque diligentia, ut recepta salus animae meae tuta esset tutela tua, qui dedisses eam.

<sup>90</sup> *Ibid.* I, 18, 29: Et ne per mentis furorem hominem auferat ex hominibus, non cavet.

<sup>91</sup> *Ibid.* I, 12, 19. *Ibid.* I, 13, 22: Peccabam ergo puer, cum illa inania istis utilioribus amore praeponebam vel potius ista oderam, illa amabam. [Pecava eu, embora menino, quando, por gosto, antepunha aquelas vacuidades a estas coisas mais úteis, ou melhor, quando aborrecia estas e amava aquelas.]

<sup>92</sup> *Ibid.* II, 1, 1: Exarsi enim aliquando satiari inferis in adolescentia et silvescere ausus sum variis et umbrosis amoribus.

<sup>93</sup> *Ibid.* II, 2, 2: Obsurdueram stridore catenae mortalitatis meae, poena superbiae animae meae.

Outra consequência da soberba da alma é apontada como dor e desassossego: “e eu continuava a afastar-me de ti atrás de várias e várias estéreis sementes de dor, com um orgulhoso abatimento e um desassossegado cansaço.”<sup>94</sup> Quanto mais soberba no coração, mais inquieto ele se torna. A busca pela satisfação dos desejos torna Agostinho disperso, afastando-o do ser que lhe garante repouso. Com a dispersão da vontade, passa a amar aquilo que não é digno do seu amor: “enquanto eu, na maior desgraça, Deus, minha vida, de olhos enxutos, me suportava a mim próprio morrendo afastado de ti por estas coisas.”<sup>95</sup> Amando mais as criaturas que o criador, houve uma desordem no seu desejo. Assim, ele encontra-se no estado de pecado, sempre mais longe de Deus. Não se trata de uma distância física, mas moral: “Pois, estar longe do teu rosto é estar em afeto tenebroso. Na verdade, não é com os pés nem com o afastamento local que nos vamos embora de junto de ti ou voltamos a ti.”<sup>96</sup> Mesmo no erro moral: “Eu, pobre criança, jazia no limiar destes hábitos”,<sup>97</sup> ele quer a Deus, pois o vínculo ontológico permanece, a volta para o absoluto é possível; constata que sua vontade está ao avesso, e permanecerá inquieta enquanto não for saciada em seu objeto natural.

O movimento da vontade é uma busca inquietante. É preciso tirá-la da condição em que se encontra, voltado para o exterior, e trazê-lo para o interior, pois é aí que a alma pode encontrar a Deus.<sup>98</sup> Embora, ainda na condição de pecadores, mesmo na luxúria que se instaurou no coração, Agostinho ainda quer imitar os homens: “enganando com inumeráveis mentiras, o pedagogo, os professores e os meus pais por amor da brincadeira, pelo desejo de ver espetáculos frívolos e imita-los.”<sup>99</sup> Muito embora estivesse em caminhos perversos, o amor a Deus nunca se aniquila da sua alma: “enquanto te confesso o que quer a minha alma, meu Deus, e me comprazo em repreender os meus maus caminhos para poder amar os teus bons caminhos.”<sup>100</sup>

<sup>94</sup> *Ibid.* II, 2, 2: Ego ibam porro longe a te in plura et plura sterilia semina dolorum superba deiectione et inquieta lassitudine.

<sup>95</sup> *Ibid.* I, 13, 20: Cum interea me ipsum in his a te morientem Deus, vita mea, siccis oculis ferrem miserrimus. Ainda na mesma perspectiva continua o próximo parágrafo: *Ibid.* I, 13, 21: Non te amabam et fornicabar abs te. [Não te amava e, longe de ti, cometia adultério para contigo.]

<sup>96</sup> *Ibid.* I, 18, 28: Nam longe a vultu tuo in affectu tenebroso. Non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te.

<sup>97</sup> *Ibid.* I, 19, 30: Horum ego puer morum in limine iacebam miser.

<sup>98</sup> A presença de Deus no interior do homem será abordada no terceiro capítulo.

<sup>99</sup> *Ibid.* I, 19, 30: Fallendo innumerabilibus mendaciis et paedagogum et magistros et parentes amore ludendi, studio spectandi nugatoria et imitandi ludicra inquietudine.

<sup>100</sup> *Ibid.* I, 13, 22: Dum confiteor tibi quae vult anima mea, Deus meus, et adquiesco in reprehensione malarum viarum mearum, ut diligam bonas vias tuas.

Mesmo que sua alma busque saciar sua vontade nos seres, continua inquieta, uma vez que possuir algo de mutável gera o temor de perder o conquistado. Ora, Deus fez boas todas as coisas. Toda coisa é um bem. O pecado reveste-se do desejo de alcançar os bens inferiores. Esses bens possuem certo deleite, mas um deleite incapaz de garantir repouso para o coração.

Há dois movimentos da alma opostos: *caritas* e *cupiditas*. *Cupiditas* é muitas vezes traduzido como “concupiscência”. *Cupiditas* é um termo geral que pode abranger todas as formas de concupiscência.<sup>101</sup> Mas esse mesmo termo pode ser usado para designar o desejo violento, a paixão, o amor ao ganho: “Mas, quando passo do desconforto da necessidade ao conforto da saciedade, na mesma passagem o laço da concupiscência arme-se ciladas.”<sup>102</sup> Por outro lado, *cupiditas* pode ser usado, não em sentido negativo, mas para designar o desejo simplesmente. Isto ocorre quando Agostinho trata das paixões da alma: desejo, alegria, medo ou tristeza.<sup>103</sup> Mas quando se chega à posse do bem desejado, o desejo transforma-se em temor (*metus*). Pois o temor, que é antecedido pelo desejo da coisa temporal (*temporales*), é o medo subsequente de perdê-la: “As pessoas não têm dúvidas de que o medo tem apenas por objeto a perda do que amamos, se o obtivermos, ou a sua obtenção, se o esperarmos obter.”<sup>104</sup>

Agostinho observa, porém, que costumeiramente não se tomou cuidado em dissociar *cupiditas* de *concupiscentia* se não é indicado o objeto desejado. O uso da linguagem desenvolveu-se de tal forma que quando se diz “concupiscência”, a palavra não é entendida senão em mau sentido.<sup>105</sup> Ora, *cupiditas* e *concupiscentia* são dois termos análogos, pois ambos designam um apetite e uma atração imoderada aos bens temporais. No entanto, *cupiditas* tem um sentido mais amplo, pois concupiscência é usada para referir a concupiscência carnal, e pode ter o sentido mais restrito de apetite sexual. Daí concupiscência, nesse caso, ser equivalente a *libido*: “Amar e ser amado

---

<sup>101</sup> Ver *supra* nota 62.

<sup>102</sup> *Conf.* X, 31, 44: Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae. *Ibid.* II, 2, 2: Sed exhalabantur nebulae de limosa concupiscentia carnis et scatebra pubertatis et obnubilabant atque offuscabant cor meum. [Do lodo da concupiscência da carne e do borbulhão da puberdade, e obnubilavam-me e ofuscavam-me o coração.] *Ibid.* IX, 2, 4: Quia recesserat cupiditas, quae mecum solebat ferre grave negotium. [Pois já se tinha ausentado de mim a cobiça do ganho que me ajudava a desempenhar a dura ocupação.]

<sup>103</sup> *Ibid.* X, 25, 36. Percebe-se claramente a influencia da classificação estoíca das paixões que Cícero realizou em duas obras: *De finibus* e *Tusculanes*.

<sup>104</sup> *De div. quaest.* 83, qu. 33: Nulli dubium est non aliam metuendi esse causam nisi ne id quod amamus aut adeptum amittamus aut non adipiscamur speratum.

<sup>105</sup> *De Civ. Dei.* XIV, 7.

era-me mais doce, se gozasse também do corpo de quem me amava. Por isso, manchava o veio da amizade com as imundícies da concupiscência.”<sup>106</sup> É comum empregar ou nomear o apetite sexual como *libido*. Este termo sempre indica uma desordem moral, uma vez que a *libido* é resultado da veemência, para além do controle de uma vontade. Mais amplamente, este termo pode indicar um mau desejo, isto é, um apetite que contraria a ordem da natureza humana. Os desejos que contrariam essa ordem são: o desejo de agir mal, o desejo de dominar, e o desejo de vingança.<sup>107</sup>

O distúrbio da concupiscência faz com que Agostinho experimente o fracasso da sua relação com Deus. Ele vive nas paixões desordenadas, afasta-se de Deus.<sup>108</sup> No entanto, este afastamento não é total, uma vez que permanece o vínculo ontológico. Ora, o erro tem de duas consequências: primeiramente, faz Agostinho esquecer-se de Deus, que é o único e verdadeiro objeto da vontade; em segundo lugar, torna-se um ser preso às coisas: “eu, sopro errante, não voltava a ti, e, caminhando, caminhava para aquilo que não é em ti nem em mim, nem no corpo.”<sup>109</sup>

Certamente não é estranho que ele esteja atolado à toda sorte de concupiscências e esqueça-se de Deus. Coisas como a concupiscência carnal (*libido*), a curiosidade e a cobiça polarizam e potencializam todos os movimentos do homem que possui os apetites do conhecimento e do poder. Mas como o desejo das coisas poderia tomar o lugar do amor a Deus?

Para simbolizar essa vontade sufocada, Agostinho utiliza duas imagens que se aplicam ao corpo, ou seja, a saciedade e a sonolência: “Aquele que está saciado, qualquer coisa que lhe ofereça, ele rejeita porque está saciado.”<sup>110</sup> Com efeito, a abundância de riqueza e de saúde fecha o coração humano, pois pensa-se não precisar de Deus. Mas não importa a situação econômica, e sim a situação real. Tanto os pobres como os ricos estão vazios uma vez que seu coração está ocupado por desejos temporais e não esperam nada de Deus. Comete-se o pecado pela propensão imoderada aos bens inferiores, embora sejam bens.<sup>111</sup>

---

<sup>106</sup> *Conf.* III, 1, 1: Amare et amari dulce mihi erat magis, si et amantis corpore fruerer. Venam igitur amicitiae coinquinabam sordibus concupiscentiae.

<sup>107</sup> *Ibid.* III, 8, 16.

<sup>108</sup> *Ibid.* I, 18, 28.

<sup>109</sup> *Ibid.* IV, 15, 26: Caro carnem accusabam et spiritus ambulans nondum revertabar ad te et ambulando ambulabam in ea, quae non sunt neque in te neque in me neque in corpore.

<sup>110</sup> *En. in Ps.* 131, 24: Qui plenus est, quidquid illi daturus es, respuit, quia plenus est.

<sup>111</sup> Cf. *Ibid.* II, 5, 10.

A outra imagem corporal usada como resposta consiste na sonolência. Esta ideia está presente nas *Confissões*, sobretudo, no livro VIII. Trata-se do sono da alma, que vive no estado de inércia, embora seu peso a impeça de ir em direção ao objetivo da sua vontade de completude: “vencidos por um sono profundo, voltam a mergulhar nele. (...) e todavia quase sempre o homem adia sacudir do sono, quando tem nos membros um pesado torpor.”<sup>112</sup>

O homem, assim, esquece-se do que deveria ser a sua primeira preocupação, passando a viver numa segurança temporal, não buscando verdadeiramente, uma vez que essa vida um dia terá um fim. Daí não existir nenhuma razão para sair dessa situação de não-querer. Em suma, o seu mundo está acabando enquanto seu coração<sup>113</sup> e sua inteligência estão fechados: “Mas dela não se alimenta quem está a dormir: porque está a dormir.”<sup>114</sup>

Agostinho não compara o sensível a um mundo de sonhos. Apenas afirma que o mundo são sonhos de aparente felicidade de homens adormecidos. O sono da alma significa o esquecimento de Deus, pois toda alma que se esqueceu do seu primeiro princípio, dorme. Expressa-se aqui a maneira pela qual o homem passa a fabricar seus ídolos. Não é certamente um querer que se eleva a Deus, uma fome e uma sede de verdade.<sup>115</sup> Mas ele está necessariamente preso em suas concupiscências e trata Deus como objeto de sua própria concupiscência. Agostinho, portanto, busca o princípio pela carne e não pela inteligência: “debatendo-me e inquietando-me com a falta da verdade, embora te procurasse, meu Deus ... com que me fizeste ser superior aos animais irracionais, mas segundo o sentir da carne.”<sup>116</sup> O sentido da carne, que é comum também aos animais, oferece a ele as imagens sensíveis. São imagens que podem ser de um objeto conhecido, ou mantido na memória como fantasia. Daí ele imaginar Deus de forma corpórea, longe de aceitar a sua verdade, escolhe continuar na construção da sua imaginação.

---

<sup>112</sup> *Ibid.* VIII, 5, 12: Qui tamen superati soporis altitudine remerguntur. Differt tamen plerumque homo somnum excutere, cum gravis torpor in membris est

<sup>113</sup> *Ver supra*: nota 20.

<sup>114</sup> *Ibid.* III, 6, 10: Quo tamen dormientes non aluntur: dormiunt enim.

<sup>115</sup> *Ibid.* III, 6, 10: O Veritas, Veritas, quam intime etiam tum medullae animi mei suspirabant tibi. [Ó Verdade, Verdade, quão intimamente a medula da minha alma suspira por ti.]

<sup>116</sup> *Ibid.* III, 6, 11: Quippe laborans et aestuans inopia veri, cum te, Deus meus ... cum te non secundum intellectum mentis, quo me praestare voluisti beluis, sed secundum sensum carnis quaerem

Em outra passagem das *Confissões*, ele explica como imaginou que Deus cometera um erro por necessidade. Deus teria se sentido prisioneiro das suas paixões, mas manteve a vontade de perfeição: “E porfiava que a tua incomutável substancia era obrigada a errar, de preferência a confessar que a minha, que era mutável, se tinha desviado por si própria, e por castigo errava”<sup>117</sup> Para evitar ver-se como culpado pelo erro, Agostinho preferiu atribuir a Deus uma passividade diante do mal. Em consequência, forja um ídolo que não tem nada de semelhante a Deus, uma vez que é uma projeção de si. No livro I, cita Homero quando atribuía aos deuses os vícios humanos: “mas atribuindo coisas divinas a homens maus, para que as más ações não parecessem más, e para que todo aquele que as praticasse parecesse imitar, não homens perdidos, mas deuses celestiais.”<sup>118</sup> Mas o apreço pelas ficções poéticas não têm a pretensão de ser a verdade.<sup>119</sup>

Ele, então, parece incapaz de acolher a Deus na sua autoridade radical, argumentando e reduzindo tudo a si mesmo. A idolatria o encastela em si próprio, quando, na verdade, o querer o coloca para além de si. Uma ou outra atitude, inevitavelmente chega ao fracasso. Isso pode ser percebido por suas reações diante da morte de seu amigo, descrevendo a dor, o desespero, e até mesmo o desgosto de viver.<sup>120</sup> Este sofrimento o atingiu profundamente, porque tinha amado um ser que estava sujeito à morte, como se ele nunca fosse morrer:<sup>121</sup>

Mas não queria e nem podia, tanto mais porque tu não eras para mim algo de sólido e firme quando pensava em ti. Na verdade não eras tu, mas um vão fantasma, e o meu erro era o meu Deus. Se tentava coloca-la aí, para que repousasse, ela escorregava pelo vazio e de novo se precipitava sobre mim, e eu ficara a ser para mim mesmo um lugar infeliz onde não podia estar nem de onde me podia ir embora.<sup>122</sup>

---

<sup>117</sup> *Ibid.* IV, 15, 26: Et contendebam magis incommutabilem tuam substantiam coactam errare quam meam mutabilem sponte deviasse et poena errare confitebar.

<sup>118</sup> *Ibid.* I, 16, 25: Sed verius dicitur, quod fingebat haec quidem ille, sed hominibus flagitiosis divina tribuendo, ne flagitia flagitia putarentur et ut quisquis ea fecisset, non homines perditos, sed caelestes deos videretur imitatus.

<sup>119</sup> *Ibid.* III, 6, 11.

<sup>120</sup> *Ibid.* IV, 4, 7-9.

<sup>121</sup> *Ibid.* IV, 8, 13: Nisi quia fuderam in harenam animam meam diligendo moriturum ac si non moriturum? [Amando um mortal como se ele não houvesse de morrer?]

<sup>122</sup> *Ibid.* IV, 7, 12: Sciebam, sed nec volebam nec valebam, eo magis, quia non mihi eras aliquid solidum et firmum, cum de te cogitabam. Non enim tu eras, sed vanum phantasma et error meus erat deus meus. Si conabar eam ibi ponere, ut requiesceret, per inane labebatur et iterum ruebat super me, et ego mihi remanseram infelix locus, ubi nec esse possem nec inde recedere.

Há pouco a fazer, pois como uma construção quimérica da imaginação poderia efetivamente ser o consolo pela perda do amigo querido?<sup>123</sup> A decepção é dupla: os bens deste mundo são fugazes e os ídolos sem consistência. Assim, o seu desejo é frustrado.

A decepção ou frustração do desejo consiste na busca de coisas vãs. Vaidade, palavra que se aplica também à busca dos bens deste mundo, é produto da imaginação: “Para que amais a vaidade e buscais a mentira?”<sup>124</sup> Ainda não basta afirmar que o desejo concupiscente e vaidoso é levado à frustração. *Vanitas* e *cupiditas* são termos correlatos,<sup>125</sup> porque tratam do amor orientado para as coisas. A construção do homem do que não tem consistência, faz com que ele próprio perca consistência, tornando-se semelhante às coisas vãs.

---

<sup>123</sup> *Ibid.* IV, 4, 9.

<sup>124</sup> *Ibid.* IX, 4, 9: Ut quid diligitis vanitatem et quaeritis mendacium?

<sup>125</sup> *Ibid.* III, 6, 10.

## 2. Da perversão da vontade à conversão

No itinerário de Agostinho, o apego à exterioridade provoca a desordem da vontade. Sob o peso da concupiscência, ela tende a almejar o inferior. Através do erro, encontra-se num estado de debilidade e doença. Nesta condição, tratamos da desordem da vontade através da concupiscência e de Deus como o primeiro princípio esquecido. Este esquecimento de Deus, porém, não é total, uma vez que o vínculo ontológico não é totalmente rompido. A inquietude do coração é sinal disso. O amor a Deus não se consoma, uma vez que a vontade não é capaz de realizar o bem que quer, mas o mal que não quer. Por isso, analisaremos a condição da vontade e a sua conversão.

Para a filosofia agostiniana, o homem toma consciência de seu estado doentio, e por isso procura desvencilhar-se do erro. Precisa libertar-se da escravidão, trilhando um novo percurso que faça consumir sua vontade. A perversão da vontade distancia moralmente a criatura do criador, desviando-a do seu primeiro princípio. Mas essa perversão é concebível na medida que a vontade passou a ser experimentada de forma desordenada. No entanto, para que a vontade seja curada, o homem necessita de uma profunda e radical transformação. Isso ocorre lentamente, purificando o que de exterior foi buscado pela alma, que é por natureza interior. De forma que, toda alienação ou escravidão vai sendo remediada em vista dessa libertação.

Essa transformação, Agostinho denomina “conversão” (*conversio*), uma nova criação. Mas o ser humano é incapaz de fazer toda esta transformação por si mesmo. Ele necessita da graça. Daí, essa cura ser totalmente impossível sem a intervenção de Deus. Podemos falar de uma conversão da vontade em Agostinho, quando compreendermos que ela é dinâmica e move-se para a sua realização.

A compreensão da vontade é fundamental uma vez que ela vai fundamentar a liberdade. Porém, a vontade transformou-se em concupiscência uma vez que a sua condição estava pervertida pelo orgulho. Assim, é preciso saber experimentar as paixões de modo ordenado. As paixões más (*libidines*) são afecções do querer que podem ser

experimentadas de modo louvável.<sup>126</sup> Além disso, no *De civitate Dei* é afirmado: “O que importa é saber qual é a vontade do homem, porque, se for perversa, tornará esses movimentos perversos. Se ao invés, é reta, não somente eles são irrepreensíveis, mas são louváveis”.<sup>127</sup>

Por este motivo, no presente capítulo, abordaremos a condição da vontade após o pecado e sua conversão. Para chegarmos à conversão da vontade, necessariamente temos que passar pela conversão da *mens*, que o autor trata no final do livro VII das *Confissões*. E sobre a vontade e a sua conversão, que se encontram no livro VIII da mesma obra.

Ao narrar a sua conversão, estabelece simultaneamente a ascensão da alma para Deus. Esse percurso ascensional desenvolve-se a partir da certeza de que Deus está presente na interioridade.<sup>128</sup> Trata-se de uma via de retorno da criatura ao criador, que é sua origem e a consumação da sua vontade. Não há como negar que esta ideia de conversão chegou até Agostinho pelos platônicos.<sup>129</sup>

Em Plotino, encontramos os dois momentos da processão e da conversão. O Uno é a realidade primeira, ou seja, a primeira hipóstase, da qual dependem ontologicamente todas as outras. Tudo provém dele. Sua perfeição gera um transbordamento sem perda de unidade e sem exteriorizar-se, resultando em algo diverso de si mesmo, procedendo o *nous* (inteligência). Ela é a segunda hipóstase e, ontologicamente, é inferior ao Uno. Mas é preciso a conversão para que ela se torne ela mesma, movimento de retorno ao princípio gerador. Da inteligência origina-se a alma. Pois, pela conversão, a inteligência imitou o uno, que a transborda, sendo capaz de gerar a alma. Essa é a terceira hipóstase, que possui duas direções: se contempla a realidade superior é preenchida, se não contempla o superior exterioriza-se gerando a realidade sensível. Mas a dependência ontológica ao primeiro princípio é garantida. Na descida, contrária à origem, o exercício da vontade pode provocar o esquecimento de si e desse princípio.<sup>130</sup>

Agostinho é influenciado pela noção de conversão que recebeu de Plotino, pois a conversão é necessária para a realização do ser. Mas o que vem a ser esta realização? As

---

<sup>126</sup> BERMON, 2008, p.221.

<sup>127</sup> De civ. Dei XIV, 6: Interest autem qualis sit voluntas hominis; quia si perversa est, perversos habebit hos motus; si autem recta est, non solum inculpabiles, verum etiam laudabiles erunt.

<sup>128</sup> BOCHET, 1982, p.123.

<sup>129</sup> *Conf.* VII, 9-10.

<sup>130</sup> PLOTINO, *Enéadas*, 2007, p.102-105.

criaturas devem a sua existência pelo ato divino de criar (*creatio*): “Com efeito, da plenitude da tua bondade a tua criatura recebeu o ser.”<sup>131</sup> Mas ainda não possui a forma, aliás, é o Verbo quem chama as criaturas para a unidade do criador: “Assim, essas criaturas dependiam do vosso Verbo, e ficariam informes, se ele mesmo as não houvesse chamado à vossa unidade e lhes não desse uma forma.”<sup>132</sup> Não encontra merecimento nas criaturas para tão grande favor divino. Não somente cria, mas pelo verbo, as chama à semelhança: “Se o vosso verbo não conduzisse ao mesmo verbo que a criou, e não iluminasse e transformasse em luz – luz não igual ao verbo, mas semelhante a sua beleza.”<sup>133</sup> Desse modo, a criatura adquire uma forma acabada por meio da *conversio*. A *formatio* aponta para a realização do ser. É perceptível a diferença entre criação e formação, mas não entre formação e conversão. Em suma, no ato criativo de Deus, as criaturas recebem o ser (*creatio*), e recebem a *formatio* pelo dom do chamado do Verbo, que as faz voltar ao criador (*conversio*).

Mas como a criatura finita e contingente pode retornar ao seu primeiro princípio, sem o merecimento do Verbo que ilumina a nossa história? Ilumina a situação de trevas do homem e os chama para a luz, chamando-as a retornar.<sup>134</sup> O homem, porém, precisa dar respostas à iniciativa divina, para sair da situação de dessemelhança e viver de maneira mais sábia.<sup>135</sup>

No entanto, Agostinho rejeita a ideia plotiniana de processão. Pois, Deus cria a partir do nada (*ex nihilo*). A criatura humana não é gerada a partir de Deus, mas criada a partir do nada,<sup>136</sup> não sendo ela de natureza divina, mas humana. Segundo as disposições e as capacidades conferidas pelo criador à criatura, ela pode fabricar coisas a partir do que já existe. Enquanto em Plotino as hipóstases estão ordenadas de maneira desigual, em Agostinho há uma igualdade a ser guardada, pois na geração da Trindade há o mesmo poder e a mesma essência. Assim, a própria palavra “criação” implica a

---

<sup>131</sup> *Conf.* XIII, 2, 2: Ex plenitudine quippe bonitatis tuae creatura tua substitit.

<sup>132</sup> *Ibid.* XIII, 2, 2: Atque ita penderent in tuo verbo informa, nisi per idem verbum revocarentur ad unitatem tuam.

<sup>133</sup> *Ibid.* XIII, 2, 3: Tui dissimilis, nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque abe o illuminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae.

<sup>134</sup> ELIADE, 1981, p.390.

<sup>135</sup> *Conf.* XIII, 2, 3.

<sup>136</sup> *Ibid.* VII, 7, 7.

distinção entre a criatura e o criador. No próprio ato de criar, está implícito o formar e o converter, bastando o homem responder ao chamado divino.<sup>137</sup>

A noção de graça em Plotino não faz sentido, pois ao adquirir as virtudes, a alma volta ao seu princípio originário. Em Agostinho, o homem é incapaz de converter-se mediante seu próprio esforço. Sem a ajuda do Verbo, é incapaz de criar sua forma e curar sua vontade. A partir da conversão da vontade, mesmo que o abismo ontológico permaneça, o homem deseja contemplar face a face o seu primeiro princípio, e essa contemplação consiste na felicidade verdadeira.<sup>138</sup>

## 2.1. O movimento de interiorização e a conversão da mente

A partir da leitura dos platônicos, Agostinho percebeu a necessidade de examinar a si mesmo, em concordância com a antiga herança grega do *conhece-te a ti mesmo*. O ser humano sempre foi um mistério para si próprio. A vontade de conhecer a Deus conduz antes ao conhecimento da alma.<sup>139</sup> O conhecimento do primeiro princípio passa pelo conhecimento de si. Daí, a busca desse conhecimento dar-se na interioridade.

No livro VII das *Confissões*, Agostinho esboça a condição do coração debilitado e da mente perversa: “Assim, eu, com o coração deturpado.”<sup>140</sup> Em outro trecho: “E assim, tentando arrancar do abismo do olhar do meu espírito, afundava-me de novo, e muitas vezes tentava e me afundava uma e outra vez.”<sup>141</sup> E mais uma vez afirma: “Contudo, ai ao encontro do teu ouvido tudo o que rugia por causa do gemido do meu coração, e diante de ti estava o meu desejo, e a luz dos meus olhos não estava comigo.”<sup>142</sup>

A cura progressiva da inteligência ocorre mediante o voltar-se para si mesmo. Utiliza-se a imagem da visão como aquela que sofria na obscuridade da ignorância:

---

<sup>137</sup> BOCHET, 1982, p.194.

<sup>138</sup> *Conf.* XIII, 4, 5.

<sup>139</sup> *Sol.* 1, 2, 7.

<sup>140</sup> *Conf.* VII, 2, 2: Ego itaque incrassatus corde.

<sup>141</sup> *Ibid.* VII, 3, 5: Itaque aciem mentis de profundo educere conatus mergebar iterum et saepe conatus mergebar iterum atque iterum.

<sup>142</sup> *Ibid.* VII, 7, 11: Totum tamen ibat in auditum tuum, quod rugiebam a gemitu cordis mei, et ante te erat desiderium meum et lumen oculorum meorum non erat mecum.

E impelias-me com os teus agulhões interiores, para que estivesse inquieto, até que, através da visão interior, tu para mim fosse uma certeza. E o meu tumor decrescia graças a mão oculta da tua medicina, e a vista conturbada e obscurecida da minha mente de dia para dia ia sarando, mercê do penetrante colírio das dores salutares.<sup>143</sup>

O movimento de interiorização consiste num processo em que o homem vai se voltando cada vez mais para o próprio íntimo: “E, admoestado a voltar daí para mim mesmo, entrei no mais íntimo de mim, guiado por ti, e consegui, porque te fizeste meu auxílio.”<sup>144</sup> Agostinho entra em seu interior e vê, acima da visão interior da alma e acima do espírito (*spiritus*),<sup>145</sup> a luz imutável. Ela não possui um brilho vulgar, mas brilha muito mais clara. Esse olhar da mente (*animus*)<sup>146</sup> corresponde ao que o homem tem de mais elevado e perfeito. Ela não corresponde à totalidade da alma (*animus*), mas contém a parte mais nobre que é a razão (*ratio*)<sup>147</sup> e a inteligência (*intelligentia*)<sup>148</sup>: “A mente contém naturalmente a razão e a inteligência.”<sup>149</sup> Assim, a mente é a dimensão mais elevada da alma, uma vez que contempla a verdade por meio de uma visão

<sup>143</sup> *Ibid.* VII, 8, 12: Et stimulis internis agitabas me, ut impatiens essem, donec mihi per interiorem aspectum certus esses. Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acri collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur.

<sup>144</sup> *Ibid.* VII, 10, 16: Et inde admonitus redire ad memet ipsum intravi in intima mea duce te et potui, quoniam factus es adiutor meus.

<sup>145</sup> *Spiritus* é um termo que possui dois sentidos diferentes. Ambos chegam a Agostinho por meio de Porfírio ou das Escrituras. No significado porfiriano, *spiritus* designa o que denominamos por imaginação reprodutiva ou memória sensível; portanto, é superior à vida (*anima*) e inferior à mente (*mens*). Na Sagrada Escritura, *spiritus* designa, ao contrário, a parte intelectual da alma. Cf. GILSON, 2007, p.95-96.

<sup>146</sup> Gilson afirma que a terminologia de Agostinho é flutuante, por isso tenta fixar alguns sentidos sobre a natureza da alma. *Anima* designa o princípio de vida dos corpos. Os homens e os animais possuem *anima*. *Animus* é um termo empregado por Agostinho para designar a alma do homem, um princípio de vida que ao mesmo tempo é a substância racional. Nesse sentido, *animus* é a parte mais alta da alma e, por vezes, confunde-se com *mens*. Portanto, o que se chama mente não é a alma, mas o que há de mais excelente na alma. Cf. *De trin.* XV, 7, 11. “A *mens*, isto é, o pensamento é a parte superior da alma racional (*animus*); pois é o pensamento que adere aos inteligíveis e a Deus.” (GILSON, 2007, p.95-96).

<sup>147</sup> *Ratio* est mentis motio, ea quae discutit distinguendi et connectendi potens. [Razão é o movimento da mente, pelo qual pode percorrer distinguindo e conectando.] (*De ordine*, II, 11, 30).

<sup>148</sup> *Intelligentia* ou *intellectus* são termos que possuem certa equivalência. Foram transmitidos a Agostinho pela Sagrada Escritura, e designam a atividade superior da razão (*ratio*). *Intelligentia* é aquilo que há no homem e na *mens* de mais eminente. Pela mesma razão, confunde-se com *intellectus*, que é uma faculdade própria da alma do homem, que pertence a *mens* e que é iluminada diretamente pela luz divina. (GILSON, 2007, p.96).

<sup>149</sup> *De civ. Dei.* XI, 2. *Mens*, cui *ratio* et *intelligentia* naturaliter inest.

interior, e porque é imagem de Deus.<sup>150</sup> A mente consiste naquilo que torna o homem mais próximo de Deus.

Agostinho iniciou o movimento de interiorização porque recebeu ajuda divina, e agora no seu interior consegue descortinar algumas coisas. No entanto, a busca pela verdade ainda se dá por meio da visão da mente. Faz uma analogia com as imagens para garantir a transcendência total da luz imutável. Essa luz não é algo corpóreo ou físico, porém de uma grandeza incomensurável: “Ela não era isto mas outra coisa, outra coisa muito diferente de todas essas, nem tão-pouco estava acima da minha mente como o azeite sobre a água, nem como o céu sobre a terra, mas superior a mim, porque ela própria me fez, e eu inferior, porque feito por ela.”<sup>151</sup> Aliás, foi essa luz quem nos chamou à existência, mas a distância ontológica é garantida uma vez que somos criaturas e dependemos do criador para ser.

Mais adiante, ele assinala: “e quem a conhece [a verdade], conhece a eternidade. O amor conhece-a! Oh eterna verdade, e verdadeiro amor e amorosa eternidade!”<sup>152</sup> Isto indica que o movimento de interiorização consiste num movimento para o superior. Deus não deixa de ser mais íntimo que seu próprio íntimo, mas transcende tudo que criou. Ultrapassa toda dispersão da sua inteligência, uma vez que não está mais voltada para as coisas; a unificação da sua inteligência dá-se mediante o objeto da sua interioridade, fora das categorias do tempo e do espaço.<sup>153</sup>

Tendo deslumbrado a fraqueza da sua íris, passa a conhecer e encontrar Deus no seu interior. Desse modo, Agostinho é levado a reconhecer a região em que habita, ou seja, a região da dessemelhança (*regio dissimilitudinis*): “e descobri que eu estava longe de ti.”<sup>154</sup> Trata-se de uma distância ontológica entre criador e criatura. Além disso, manifestam-se as fraquezas, as limitações e as enfermidades do seu olhar, ou seja, da sua *mens*. O movimento de interiorização acontece quando Agostinho faz um

---

<sup>150</sup> *De Trin.* XV, 7, 11: Por isso, cada homem individual, que é dito imagem de Deus não segundo todas as coisas que pertencem a sua natureza, mas apenas segundo a mente, é uma só pessoa e imagem da trindade na mente.

<sup>151</sup> *Conf.* VII, 10, 16: Non hoc illa erat, sed aliud, aliud valde ab istis omnibus. Nec ita erat supra mentem meam, sicut oleum super aquam nec sicut caelum super terram, sed superior, quia ipsa fecit me, et ego inferior, quia factus ab ea.

<sup>152</sup> *Ibid.* VII, 10, 16: Qui novit veritatem, novit eam, et qui novit eam, novit aeternitatem. Caritas novit eam. O aeterna veritas et vera caritas et cara aeternita.

<sup>153</sup> Segundo Lima Vaz, a dispersão da inteligência fora superada devido ao encontro da presença no íntimo humano. Cf. LIMA VAZ, 2001, p.87.

<sup>154</sup> *Conf.* VII, 10, 16: Et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis.

diagnóstico preciso das enfermidades da sua alma, e propõe-se a fazer uma terapia interior. Na verdade, não se trata de um simples olhar para dentro de si mesmo: “Apreendemos o inteligível não porque o olho de nossa alma está voltado para ele, mas principalmente porque somos dirigidos pelo Mestre interior.”<sup>155</sup>

Mas como acontece o direcionamento pelo Mestre interior? Sobressai aqui um ponto fundamental: Agostinho não usa mais a visão, e sim a audição: “como se ouvisse a tua voz vinda do alto... E ouvi, tal como se ouve no coração, e já não havia absolutamente nenhuma razão para duvidar.”<sup>156</sup> Ora, o ouvir pressupõe a fé, e como vimos, ela vem da pregação. Mas o problema está no que ele ouve. São duas frases que Agostinho ouve neste movimento de interiorização, sendo a primeira: “Eu sou o alimento dos adultos: cresce e comer-me-às. Tu não me mudarás em ti, como o alimento da tua carne, mas tu serás mudado em mim.”<sup>157</sup> Em outros termos, Deus é o alimento dos adultos, e a criatura frágil não consegue comer. Mas quando recebe este alimento, é Deus quem o transforma e jamais pode ser o contrário. Trata-se de uma realidade espiritual e não física. O autor reconhece o peso que as iniquidades possuem neste processo devido à sua enfermidade, mas em todo percurso, compreende as correções e o auxílio divino. A segunda frase ouvida faz alusão ao livro do Êxodo: “Sim, eu sou o que sou.”<sup>158</sup> A frase refere-se ao primeiro princípio como ser puro. A transformação da mente foi possível porque ele ouviu através do coração, sem a hesitação da dúvida.<sup>159</sup>

Tendo ocorrido a mudança da mente, Agostinho começa uma nova forma de pensar e compreender as coisas exteriores. Passa a perceber a bondade das criaturas<sup>160</sup> e, conseqüentemente, e que a presença do mal no mundo não é uma substância, mas uma perversão da vontade, desviada da suma substância.<sup>161</sup> A doença da sua mente aparece pela incapacidade de perceber a bondade das coisas. Confuso, procura em correntes filosóficas a verdade. Só a encontra, porém, quando procura mais perto de si mesmo, no

---

<sup>155</sup> TAYLOR, 2005, p.180.

<sup>156</sup> *Conf.* VII, 10, 16: Tamquam audirem vocem tuam de excelso ... Et clamasti de longinquo ... Et audivi, sicut auditur in corde, et non erat prorsus, unde dubitarem.

<sup>157</sup> *Ibid.* VII, 10, 16: Cibus sum grandium: cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me.

<sup>158</sup> *Ibid.* VII, 10, 16.

<sup>159</sup> *Ibid.* I, 2, 2: In me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum. [uma vez que é para dentro de mim mesmo que o invoco, quando invoco.]

<sup>160</sup> *Ibid.* VII, 21, 27: Et consideraveram opera tua et expaveram. [E meditava sobre as tuas obras, e ficava apavorado.]

<sup>161</sup> *Ibid.* VII, 16, 22.

seu próprio interior.<sup>162</sup> A manifestação da cura da mente dá-se pelo fato dele não possuir mais um olhar viciado pelas coisas, mas julga tudo a partir do criador.

Após ter vislumbrado a luz imutável, ele vivencia outra crise neste processo de ascensão dolorosa. Pois, de um lado ele conhece e lembra da beleza de Deus. Por outro lado, é arrancado de Deus devido às suas enfermidades, tendo um impedimento para unir-se totalmente ao seu primeiro princípio.<sup>163</sup> A ascensão ocorre por meio de vários graus, iniciando pelos corpos até chegar a inteligência, que contempla as realidades invisíveis, porém, ainda não consegue habitar nelas.

A incapacidade de ainda não possuir ou habitar a pátria celeste<sup>164</sup> revela-se pelo fato de ele ainda não ter completado o movimento de interiorização. É necessário a conversão da vontade. Sem essa conversão, ele não consegue satisfazer sua vontade do repouso, que consiste em habitar na verdade e na felicidade plena.

## 2.2. A vontade pecadora

No último parágrafo do VII livro das Confissões, Agostinho constata que o que encontrou nos platônicos encontra também nas epístolas de São Paulo. Porém, Paulo demonstra a necessidade do auxílio divino para poder encontrar e contemplar a verdade. O auxílio divino faz Agostinho ver aquilo que enquanto criatura pode ver. Entretanto, esta visão vai melhorando a partir do momento em que ele começa a contemplar o criador, mudando o orgulho pelo exercício da humildade. O problema está em que o orgulho proporcionara um abismo entre o criador e a criatura.

A vontade, após a queda, encontra-se cindida. Paulo não consegue querer o bem e realizá-lo, e conseqüentemente acaba fazendo o mal que não quer. Eis o estado da vontade pecadora, que ao se querer reivindicar a sua autonomia, esquece-se daquele que é a sua condução original, passando a considerar-se doente. Agostinho constata então uma cisão na vontade. O drama da vontade que quer e ao mesmo tempo não quer. Mas como aconteceu a alienação da vontade?

---

<sup>162</sup> *Ibid.* X, 2, 2: Te enim mihi absconderem, non me tibi. [Na verdade, poderia esconder-te de mim, mas não esconder-me de ti.]

<sup>163</sup> *Ibid.* VII, 17, 23.

<sup>164</sup> Na metáfora da navegação, Agostinho, que utiliza fontes platônicas, salienta o auxílio divino para possuir a Deus. Cf. *De beata vita* II, 10, 12.

O livro II das *Confissões* nos permite ver um exemplo específico do que seja a perversão da vontade. O acontecimento narrado consiste no furto impetrado por Agostinho em seu aniversário de dezesseis anos.<sup>165</sup> É interessante notar como Agostinho estende-se nesse fato. Ao mesmo tempo, tal fato causa na sua vida outros distúrbios mais graves.<sup>166</sup> Mas o que importa não é tanto a materialidade da ação, mas a vontade que a anima. Desse ponto de vista, o episódio do furto das peras é o estereótipo do pecado: sem necessidade, é o mal que se quer para si. Agostinho afirma e reafirma:

E eu quis cometer um furto e fi-lo sem ser impedido pela indignância, mas sim por penúria e fastio da tua justiça e fartura de iniquidade. Com efeito, furtei aquilo que tinha com fartura e muito melhor, e não queria fruir daquilo que desejava obter com o furto, mas sim do próprio furto e do pecado<sup>167</sup>.

E depois da narrativa da história do furto, ele continua:

A ponto de eu ser mal sem motivo, e a causa da minha maldade não ser senão a maldade. Era feia, e eu amei-a; amei perder-me; amei o meu defeito, torpe alma que saltavas fora da tua base firme par a morte, não desejando alguma coisa por indecência, mas a própria indecência.<sup>168</sup>

Ele toma o cuidado de não excluir qualquer outra motivação que não seja o próprio objeto, a fim de destacar que possuía uma vontade pelo mal, que era amada (a palavra *amavi* é repetida quatro vezes), a ponto de querer seu desfrute (*frui*). Eis a gravidade do mal que se torna sensível, e que é descrito pelos termos que designam este estado: *malitia*, *foedus*, *perire*, *defectum*. Assim, pela perversão da vontade, há em germe a possibilidade de todo delito, pois se o mal é amado por si mesmo, todos os pecados são possíveis, não existindo um limite para a ação má: “Que podia não ter feito eu, que amei até o crime gratuito?”<sup>169</sup> Daí, o autor poder dizer que o pecador Catilina,

<sup>165</sup> *Conf.* II, 6, 12.

<sup>166</sup> *Ibid.* II, 1- 4.

<sup>167</sup> *Conf.* II, 4, 9: Ego furtum facere volui et feci nulla compulsus egestate nisi penuria et fastidio iustitiae et sagina iniquitatis. Nam id furatus sum, quod mihi abundabat et multo melius, nec ea re volebam frui, quam furto appetebam, sed ipso furto et peccato.

<sup>168</sup> *Ibid.* II, 4, 9: Quid ibi quaerebat, ut essem gratis malus et malitiae meae causa nulla esset nisi malitia. Foeda erat, et amavi eam; amavi perire, amavi defectum meum, non illud, ad quod deficiebam, sed defectum meum ipsum amavi, turpis anima et dissiliens a firmamento tuo in exterminium, non dedecore aliquid, sed dedecus appetens.

<sup>169</sup> *Ibid.* II, 7, 15: Quid enim non facere potui, qui etiam gratuitum facinus amavi.

por mais que não amasse seus próprios crimes, cometia-os em vista do fim: “Nem o próprio Catalina amou os seus crimes, mas sim uma outra coisa, por cujo motivo os cometia.”<sup>170</sup>

Depois de dizer que no furto não amava nada mais a não ser o próprio mal, ele tenta explicar como tal perversão é possível. O que pode seduzir a vontade para se perverter? O questionamento aparece três vezes:

Que é que eu, pobre de mim, amei em ti, ó meu furto ... Ou és sequer alguma coisa, para que eu fale contigo?... E agora, Senhor meu Deus, procuro saber o que é que me deu prazer no furto ... que amei eu naquele furto e em que é que imitei o meu Senhor, mesmo viciosa ou perversamente?<sup>171</sup>

Ora, a vontade do bem aparente é uma causa do pecado.<sup>172</sup> Mas não parece ser o caso do furto. Examinando mais de perto, o vício seduz por meio da beleza defeituosa e da pura aparência: “como uma certa beleza defeituosa e ensombrada que possuem os vícios enganadores.”<sup>173</sup> Eles seduzem mediante o falso pretexto do bem. A causa do defeito não é a vontade do bem, mas a mentira que o homem finge acreditar, de que procurando em outro lugar pode satisfazer o seu amor a Deus.<sup>174</sup>

Distorcida a relação do homem para com Deus, devido a que as coisas passaram a ser o objeto da vontade, ele tenta rivalizar com Deus: “Perversamente te imitam todos aqueles que se distanciam de ti e se levantam contra ti.”<sup>175</sup> Aqui está a chave para Agostinho explicar o problema do furto. Pois, desejando o mal por si, queria mostrar sua independência afirmando que ele próprio era seu mestre e assim imitar a onipotência divina. Mas aqui e em outros casos a imitação é falsa e ilusória, pois envolve uma contradição entre o ideal perseguido e a situação humana real.

Em suma, o homem tenta ser como Deus. Agostinho conclui que o homem distorce a representação de Deus, passando a fortalecer essa imagem através da sua

---

<sup>170</sup> *Ibid.* II, 5, 11: Catilina amavit facinora sua, sed utique aliud, cuius causa illa faciebat.

<sup>171</sup> *Ibid.* II, 6, 12-14: Quid ego miser in te amavi, o furtum meum... Aut vero aliquid es, ut loquar ad te? ... Et nunc, Domine Deus meus, quaero, quid me in furto delectaverit ... Quid ergo in illo furto ego dilexi et in quo Dominum meum vel vitiose atque perverse imitatus sum?

<sup>172</sup> *Ibid.* II, 5, 10.

<sup>173</sup> *Ibid.* II, 6, 12: Non saltem ut est quaedam defectiva species et umbratica vitiis fallentibus.

<sup>174</sup> *Ibid.* II, 6, 13.

<sup>175</sup> *Ibid.* II, 6, 14: Perverse te imitantur omnes, qui longe se a te faciunt et extollunt se adversum te.

própria vontade. Resulta que não pode imitar verdadeiramente a Deus, uma vez que possui uma liberdade manca ou truncada.

A perversão da vontade é o ato de liberdade do homem que pretende tomar o lugar de Deus, negando sua verdadeira condição de criatura. A sedução está em pensar que o mal não é um objeto externo que irá comandar o interior. Trata-se de escolher ser contra seu princípio primeiro e buscar os objetos externos de maneira independente. O mal na sua raiz não é outra coisa senão um ato de orgulho, uma determinação de amar o seu próprio poder, ou ao menos de tentar, e então separar-se do seu princípio, negando a dependência do criador. O homem julga ser suficiente ser por si mesmo o que Deus é.<sup>176</sup>

Ela mesma se dilacerou, pois não obedece a própria ordem, causando uma desordem interior. Seria como uma orquestra cujos músicos, tendo à frente a partitura, escolhem outra partitura, que resulta num conjunto de ruídos dissonantes em vez de uma sinfonia bela.<sup>177</sup> Como o Agostinho resolve esse conflito na sua vontade?

No livro VIII das *Confissões*, ele reconhece a importância da via da humildade e da conversão da vontade.<sup>178</sup> A sua preocupação não é com a natureza da vontade, se é boa ou má, mas com o dilaceramento interior, que divide seu coração.<sup>179</sup> O livro VIII contém três partes importantes. A primeira trata da conversão de Mario Vitorino à fé cristã.<sup>180</sup> Ele renuncia à honra e ao poder. Mas Agostinho fica conturbado com a narração da conversão de Vitorino, uma vez que queria exatamente a honra e o poder. A segunda parte refere-se ao momento do encontro de Agostinho com Ponticiano, e por meio deste, conhece a vida de Antão e de dois funcionários romanos.<sup>181</sup> Chama a sua atenção o desprendimento dos funcionários que deixam sua carreira para servir a Deus,

---

<sup>176</sup> *Ibid.* X, 5, 7.

<sup>177</sup> CONTALDO, 2011, p.112.

<sup>178</sup> No livro VII, Agostinho salienta o papel da humildade para se chegar a ver a luz imutável. Discorreremos sobre este ponto no próximo capítulo, quando tratarmos da mediação crística. Cf. *Conf.* VII, 18, 24.

<sup>179</sup> *Ibid.* VIII, 10, 24.

<sup>180</sup> *Ibid.* VIII, 2, 3-5. No diálogo com Simpliciano, Agostinho ficou abalado com a história da conversão de Mario Vitorino que teve hesitações e dúvidas para aderir a Cristo e à Igreja. Mas depois recebeu a catequese, foi batizado e professou sua fé em público.

<sup>181</sup> *Ibid.* VIII, 6, 14-15 Ponticiano entrou na casa de Agostinho e percebeu seu interesse pelos escritos de Paulo. A partir disso, Ponticiano relata a conversão de dois guardas romanos, que ao passear no jardim ao redor das muralhas da cidade, encontraram a cabana de um eremita e aí conheceram a biografia de Antão. Assim, a vida de Antão despertou em um dos funcionários a vontade de servir a Deus, deixando para trás a carreira de funcionário da corte. A sua vontade contagiou o outro funcionário. Aliás, eles não somente deixaram a carreira para trás, mas a possibilidade de se casarem, mesmo sendo noivos. E as noivas, sabendo da escolha deles, decidem consagrar a Deus sua vida e também sua virgindade.

e também as noivas que consagram sua virgindade, quando ele vivia atolado a sorte da sua libido.<sup>182</sup> Na última parte, Agostinho narra a sua conversão no jardim de Milão.<sup>183</sup> Essas três partes não aparecem consecutivamente, mas intercaladas por uma análise da vontade dilacerada.

Tendo realizado a purificação da mente, Agostinho então consegue conceber as realidades espirituais. Mas não basta somente ver, ele deseja unir-se cada vez mais ao seu primeiro princípio. Para isso, é preciso conhecer um pouco melhor a Deus, e poder tomar decisões mais acertadas para unir-se a ele. Daí, a purificação do coração ser sempre contínua, pois sempre é preciso tomar decisões e querer.

Nos relatos de conversão, Agostinho aparece envolvido em crises. No encontro com Ponticiano, desperta sua consciência para o reconhecimento da sua miséria e desfiguração, uma vez que não conseguia decidir-se com a mesma firmeza dos dois funcionários da corte. A castidade ainda era um fardo pesado, incapaz de ser carregado por ele. Mesmo ainda sendo despertado a busca da sabedoria através da leitura do *Hortensio*, ainda não consegue decidir-se. Mas a fala de Ponticiano fez Agostinho voltar-se para si, para uma busca do que é mais verdadeiro em si próprio. É um olhar que diagnostica a sua real condição de pecador que busca a Deus.

A passagem do orgulho para a humildade é primordial nos relatos de conversão. Mediante essa passagem, Agostinho quer imitar os personagens convertidos, mas simultaneamente tem a sua vontade presa e dominada. Nesse movimento de interiorização, compreenderemos a luta interior que se dá no próprio homem.<sup>184</sup>

Não se duvida que a inquietude seja um traço característico da filosofia de Agostinho. Salientamos certas desordens na vontade por si mesma, a rebelião contra seu primeiro princípio. Isto só é possível porque a vontade é livre, e pode querer tanto as coisas imutáveis quanto as coisas mutáveis. Mas o que é a vontade?

---

<sup>182</sup> Agostinho elabora a noção de unificação da vontade com as paixões. Essa dissociação originou-se no companheirismo do furto e na sensualidade da libido. Cf. DOUCET, 2004, p.136.

<sup>183</sup> *Conf.* VIII, 8, 19-20.

<sup>184</sup> “Para Plotino, o mundo interno era um contínuo tranquilizador. O verdadeiro eu do homem estava em profundidade, e esse eu verdadeiro era divino, nunca perdera o contato com o mundo das Idéias. A mente consciente apenas havia-se separado de sua divindade latente, por se concentrar de um modo estreito demais. Para Agostinho, o simples tamanho do mundo interno era tanto fonte de angustia quanto de força. Se para Plotino esse mundo é serena confiança, Agostinho sente-se inseguro.” (BROWN, 2005, p.215).

Na obra, *De duabus animabus* encontra-se a seguinte definição: “A vontade é um movimento da alma, sob nenhuma coerção, para adquirir ou não perder algo.”<sup>185</sup> Ora, se a vontade é o movimento da alma, logo é a vontade quem dirige a alma para o princípio imutável ou para os seres mutáveis. A vontade é influenciada pela sua própria condição no que se refere a decisões e escolhas. Daí, ela ser a última instância para a ação, ou seja, é ela quem escolhe o que pode ser feito ou não.

Agostinho às vezes distingue *voluntas* de *voluntates*. Por *voluntates*, ele compreende as intenções da vontade, que guiam as ações de forma geral. A *voluntas* antecede as primeiras, uma vez que se aceita ou não essas aspirações. O livre-arbítrio das *voluntates* consiste na manifestação da capacidade de decisão da *voluntas*. A alma, por esta capacidade própria, confirma quais as motivações ou aspirações influenciará ou não as suas ações.<sup>186</sup>

No *De doctrina christiana*, também se fala do que influencia a vontade. Tomaremos apenas a distinção entre coisa (*res*), signo (*signum*), usar (*uti*) e fruir (*frui*). Ora, se a vontade consiste no movimento da alma, isso mostra que há um fim a ser atingido. Esse fim é uma coisa, ou seja, não é um signo, pois o signo apenas indica ou sugere a coisa. Se esse fim não consiste em um signo, isto significa que vai além dele mesmo. Mas como atingir o fim desejado?

Agostinho salienta que o homem pode se relacionar com os seres de duas maneiras: *uti et frui*. *Uti* corresponde ao uso dos objetos como meios para a obtenção dos fins. *Frui* corresponde à fruição dos objetos como fins na sua obtenção. Tendo compreendido e vivenciando isto, a vida passa a ser compreendida segundo a ordem do amor (*ordo amoris*). Mediante esta compreensão, o homem percebe que a caridade é seu princípio primeiro e fundamental.

Qual a relação entre a fruição e a caridade, e entre o uso e a cupidez? Diz Agostinho: “Frui é aderir a alguma coisa por amor a ela própria. E usar é orientar o objeto de que se faz uso para obter o objeto ao qual se ama, caso tal objeto mereça ser amado. A uso ilícito cabe, com maior propriedade, o nome de excesso ou abuso.”<sup>187</sup> Ora, a caridade é precisamente o amor ao que é digno de ser amado como fim, e não

---

<sup>185</sup> *De duabus animabus* 10, 14: *Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid uel non amittendum uel adipiscendum.*

<sup>186</sup> BHACHTENDORF, 2008, p.167.

<sup>187</sup> *De doct. Christ.* I, 4, 4: *Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum refertur, si tamen amandum est. Nam usus illicitus abusus potius vel abusus nominandus est.*

como meio para atingir certo fim. A sua obtenção é acompanhada de uma fruição. E a cupidez é amar alguma coisa como fim em si mesma. Enquanto peregrino,<sup>188</sup> em busca da pátria celeste, o homem precisa fazer a distinção entre fruição e uso, uma vez que precisa ter bem claro qual é o fim a ser atingido e quais são os verdadeiros meios para alcançá-lo:

É desse modo que peregrinamos para Deus nesta vida mortal. Se queremos voltar a pátria, lá onde poderemos ser felizes, havemos de usar deste mundo, mas não fruirmos dele. Por meio das coisas criadas contemplamos as [coisas] invisíveis de Deus, isto é, por meio dos bens corporais e temporais, procuremos conseguir as realidades espirituais e eternas.<sup>189</sup>

O erro está em o homem tomar como fim aquilo que deve ser meio. A fruição não está nas coisas criadas, mas no criador. O amor pelas coisas criadas deve seguir a ordem de perfeição dos seres, estabelecida pelo criador. Deste modo, o sábio é aquele que vive uma vida ordenada, ou seja, que respeita a ordem natural.

Amar as coisas segundo o seu grau de perfeição significar dar a cada coisa o que lhe compete. O homem que direciona sua vida dessa maneira, adquire a virtude, que é a vivência da ordem do amor. Segue essa ordem, em que frui daquilo que é digno de ser fruído, e usa os meios para atingir a vida feliz, que está em Deus.<sup>190</sup> A vida virtuosa é adquirida dessa forma:

O criador, se é realmente amado, isto é, se é amado ele e não outra coisa em seu lugar, não pode ser mal amado. O amor, que faz com que a gente ame bem o que deve amar, deve ser amado também com ordem; assim existirá em nós a virtude, que traz consigo o viver bem.

---

<sup>188</sup> No *De beata vita*, I, 2, Agostinho emprega a metáfora da navegação para explicar os três tipos de navegadores, e também no intuito de mostrar que somos seres inquietos. Ao referir-se à realidade da existência humana, compara-a a um grande oceano. A terra firme consiste na beatitude, a vida feliz é o porto que só pode ser atingido por meio da filosofia. O primeiro tipo de navegador respeita àqueles que não se afastaram muito da terra, e logo podem retornar tranquilamente. O segundo tipo de navegador encontra-se naqueles que se distanciaram muito da terra e perderam-se no meio das tempestades, e já não se esqueceram do caminho de retorno. Até querem voltar, mas não conseguem por si mesmos. O terceiro tipo de navegador consiste no meio termo das duas anteriores. São aqueles que se afastaram da terra, mas não deixaram de recordar da pátria, correm o risco do naufrágio, mas serão reconduzidos à desejadíssima e aprazível pátria.

<sup>189</sup> *De doct. Christ.* I, 4, 4: Sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino, si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciantur, hoc est, ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus.

<sup>190</sup> *Ibid.* I, 27, 28.

Por isso, parece-me ser a seguinte definição mais acertada e curta de virtude: a ordem do amor.<sup>191</sup>

Portanto, amar ordenadamente significa amar a partir da ordem do próprio amor e da ordem dos seres. O amor dirige a vida moral do homem no que diz respeito ao amor de si, ao semelhante e também no que se refere a Deus que deve ser amado sem medida. Gilson explica que a vontade é impelida por dois amores: *caritas* e *cupiditas*, que se diferenciam por seu objeto. A cupidez impele a vontade a querer o repouso e a fruição nos corpos, no que é mutável. A caridade impele a vontade a querer o que é digno de ser amado por ele mesmo: Deus. Somente pela caridade a vontade encontra aquilo que lhe dará sossego e repouso.<sup>192</sup>

Como vimos anteriormente, a vontade pode ser conduzida pela caridade ou pela cupidez. A perda do estado original do homem aconteceu quando ele foi conduzido pela cupidez das coisas. Mas o movimento de encontro com Deus e a busca da felicidade, ao contrário, acontece por meio da caridade. Em outros termos, a ordem do amor é respeitada pela caridade, e desrespeitada pela cupidez. Como, então, o autor explica o movimento da vontade?

Agostinho toma um exemplo da natureza e depois faz uma analogia com a vontade humana. Para ele, todo corpo tem seu peso, e por isso tende ao seu lugar natural. Daí, a vontade ter seu peso, que é o amor, tendendo para seu lugar original.<sup>193</sup> O homem, criado à imagem e semelhança do criador, não prefere o movimento natural da sua vontade, abusa do livre-arbítrio, enche-se de orgulho e escraviza-se. Sua atitude orgulhosa efetiva-se quando ele quer o inferior, que é contrário à ordem natural da sua vontade.<sup>194</sup>

O livre-arbítrio é um bem, mas torna-se nocivo a partir da escolha inferior que se faz.<sup>195</sup> Quando Adão preferiu o inferior, surgiu a má vontade. Agostinho compreende

---

<sup>191</sup> *De civ. Dei* XV, 22: Creator autem si veraciter ametur, hoc est si ipse, non aliud pro illo quod non est ipse, ametur, male amari non potest. Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris.

<sup>192</sup> GILSON, 1995, p.155-156.

<sup>193</sup> *Conf.* XIII, 9, 10.

<sup>194</sup> Não existe uma causa eficiente para a vontade má. Ela passa a existir em vista do mau uso do livre-arbítrio, em que se escolhe os seres criados em vez do criador. Em outros termos, não existe uma causa eficiente para a má vontade, mas ela se configura a partir da escolha pelo bem menor.

<sup>195</sup> *De lib. arb.* II, 1, 3.

essa má vontade como defeito ou perda, isto é, privação ou ausência de algo próprio à sua natureza. Após o pecado, não existe apenas uma diferenciação ontológica, mas também, uma situação de indigência e de fragilidade da criatura humana, como vimos no diagnóstico do desejo.

A doença da vontade é causada pelo pecado e coincide com a sua pena. Pela pena do pecado, o homem sofre as consequências da ignorância e da incapacidade de realizar o bem que quer. Pois, essa pena atingiu a inteligência e a vontade. Trata-se da tensão entre o querer e o fazer. Sabe e não quer agir bem. Pode e não quer agir bem. Em consequência, perde o poder de agir bem: *De fato, essa é a punição muito justa do pecado: fazer perder aquilo que não foi bem usado, quando era possível tê-lo feito, sem dificuldade alguma, caso quisesse.*<sup>196</sup> Já salientamos que no acontecimento do furto das peras não havia necessidade nenhuma para cometer tal ato:

Também há ações reprováveis feitas por necessidade, quando o homem quer agir bem e não pode. Na verdade, de onde provém estas palavras: “com efeito, não faço o bem que quero, mas o mal que odeio”? E estas outras: “querer está ao meu alcance, mas não encontro maneira para realizar o bem”. E ainda: “a carne tem desejos contrários ao do espírito, e o espírito desejos contrários a carne; de fato, uma e outro estão em conflito de modo que não fazeis aquilo que quereis”? Mas tudo isto pertence aos seres humanos em consequência da morte, que lhes sobreveio na condenação.<sup>197</sup>

O que é a cisão da vontade senão a pena do pecado? O problema fundamental é que o homem não soube usar corretamente seu livre-arbítrio. Em decorrência disso, vive a tensão da sua vontade que quer o bem, mas que agora não mais possui o poder de agir bem. A partir do momento em que faz mal uso do seu livre-arbítrio, escolhendo as coisas inferiores em vez do fim supremo, distancia-se moralmente do seu primeiro princípio, perdendo sua liberdade, que consiste na capacidade de usar bem o livre-arbítrio: “O arbítrio da vontade é verdadeiramente livre, quando não é escravo de vícios e de pecados.”<sup>198</sup>

---

<sup>196</sup> *Ibid.* III, 18, 52: Illa est enim peccati poena iustissima, ut amittat quisque quod bene uti noluit, cum sine ulla posset difficultate, si vellet.

<sup>197</sup> *Ibid.* III, 18, 51: Sunt etiam necessitate facta improbanda, ubi vult homo recte facere, et non potest: non unde sunt illae vocês, non enim quod volo facio bonum, sede quod nolo malum, hoc ago; et illud, valde adiacet mihi, perficere autem bonum non invenio; et illud, caro concupiscit adversus spiritum, spiritum autem adversus carnem: haec enim invicem adversantur; ut non ea quae vultis faciatis? Sed haec omnia hominum sunt, ex illa mortis damnatione venientium.

<sup>198</sup> *De civ. Dei.* XIV, 11, 2: Voluntatis arbitrium vere liberum, cum vitiis peccatisque non servit.

Após o pecado, Agostinho compreende sua indignação e sua mortalidade. Por um lado, o coração ama a Deus, quer o repouso, e busca unir-se a ele. Mas por outro lado, esse coração carrega a pena do pecado, confirmando as suas limitações, e sendo agitado pela concupiscência, que perverte a vontade na direção do inferior:

Por tal circunstancia suspirava eu, acorrentado, não por ferro alheio, mas pela minha vontade de ferro. O inimigo dominava o meu querer, e dele para mim fizera uma cadeia, e amarra-me com ela. Porque da vontade pervertida nasce o desejo e, quando se obedece, nasce o hábito, e, quando se não resiste ao hábito, nasce a necessidade. Com estes como que pequenos elos ligados entre si – daí eu chamar-lhe cadeia – mantinha-me preso a dura servidão. Pois a nova vontade, que eu começava a ter, a de te servir sem retribuição e querer fruir de ti, ó Deus, única alegria segura, ainda não era capaz de superar a primeira, consolidada como estava pelos primeiros anos. Deste modo, estas minhas duas vontades, uma velha, outra nova, aquela carnal, esta espiritual, lutam entre si e, opondo-se uma à outra, destroçavam-me a alma.<sup>199</sup>

Da perversão da vontade surge a vivência de aprisionamento e de escravidão. Com efeito, a sua perversão é capaz de gerar desejos desordenados ou errados, as paixões (*libidines*). Estas, ao serem vivenciadas, tornam-se hábitos (*consuetudines*). Onde ser forjada uma falsa necessidade, que torna Agostinho escravo dos desejos desordenados. Segundo o trecho acima, começava a existir uma vontade nova, denominada “espiritual”, porém, a vontade velha, carnal, acaba dominando a vontade nova e prevalecendo nas escolhas.

Agostinho apresenta desse modo três momentos encadeados. O primeiro momento consiste na vida após o pecado em que se vive sob o domínio do desejo desordenado (*libido*), começando pelas tendências até à escolha do que é inferior. Após o pecado de Adão, a concupiscência invadiu a natureza humana, tornando-a inclinada ao desordenado. Assim, o desejo desordenado é a efetivação da concupiscência. Pelo fato da queda, ele contém um arbítrio revoltado, que corrompe a vontade, ou seja, a divide.

---

<sup>199</sup> *Conf. VIII, 5, 10*: Ego suspirabam ligatus non ferro alieno, sed mea ferrea voluntate. Valle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me. Quippe ex voluntate perversa facta est libido, et dum servitur libidini, facta est consuetudo, et dum consuetudini non resistitur, facta est necessitas. Quibus quasi ansulis sibimet innexis – unde catenam appellavi – tenebat me obstrictum dura servitus. Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iuncunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vestustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam.

O segundo momento refere-se ao hábito, ou seja, a concupiscência não só se efetiva, mas torna-se um vício. Esse hábito perverso enraíza-se no homem e influencia suas escolhas. O homem, portanto, não é pecador somente a partir do pecado de Adão, mas também pela repetição de seu amor perverso e de suas atividades pessoais.

Assim, o amor ao seu princípio está acorrentado pelas inclinações mais inferiores, ou seja, pelo desejo desordenado e pelo vício. Agostinho experimenta a sensação de estar aprisionado, de ser escravo, de ser posto em dura servidão. Isso pelo fato da vontade ser livre, mas não possuir a liberdade. O impedimento da realização da vontade não ocorre somente pelo exterior, mas principalmente pelo interior, pois é neste campo que se trava a luta das duas vontades.

Parece então que a vontade quer controlar as aspirações desordenadas, mas não consegue. A partir da compreensão da frase paulina: “não faço e bem que quero, mas o mal que não quero”, percebe-se uma diferença entre as aspirações e a vontade para o bem. Agostinho, de um lado, sente a vontade de entregar-se ao amor divino, mas por outro lado, sente o peso das paixões. Ele quer acordar das ilusões do mundo e unir-se a Deus, mas o peso da enfermidade o arrasta: “Pois é lei do pecado a violência do hábito, que arrasta e prende o espírito mesmo contra a vontade, sendo isso merecido, porque é voluntariamente que nele cai.”<sup>200</sup> Trata-se de mais uma crise angustiante que o autor vivencia. Segundo ele, a vontade continua cindida porque o corpo segue as regras da alma, mas a alma não é capaz de obedecer a si mesma:

No tumulto das hesitações, tais as que de vez em quando os homens querem fazer e não conseguem se, ou não têm os membros adequados, ou os tem presos por cadeias, ou enfraquecidos pela doença, ou por qualquer forma impedidos. Se arranquei cabelo, se bati na fronte, se apertei os joelhos com os dedos entrelaçados, fi-lo porque quis. Podia, no entanto, querer e não o fazer, se me não obedecesse a capacidade de os membros se moverem. Fiz tantas coisas em que querer e poder não eram o mesmo: e não fazia aquilo que, com incomparável afeto, me agradava mais, e que, logo que o quisesse, o poderia fazer, porque, logo que o quisesse, o queria novamente. Pois aí a capacidade era a mesma coisa que a vontade, o próprio querer já era fazer; e contudo não era feito, e o corpo obedecia a mais tênue alma, a ponto de os membros se moverem a um aceno, com mais facilidade do que a própria alma obedece a si mesma para, apenas na sua vontade, por em prática a sua grande vontade.<sup>201</sup>

<sup>200</sup> *Ibid.* VIII, 5, 12: Lex enim peccati est violentia consuetudinis, qua trahitur et tenetur etiam invitus animus eo merito, quo in eam volens illabitur.

<sup>201</sup> *Ibid.* VIII, 8, 20: Denique tam multa faciebam corpore in ipsis cunctationis aestibus, quae aliquando volunt homines et non valent, si aut ipsa membra non habeant aut ea vel conligata vinculis vel resoluta languore vel quoquo modo impedita sint. Si vulsi capillum, si percussi frontem, si consertis digitis

Ele compara a vontade com o corpo que segue os comandos da alma, pois se isso fosse falso, não teria agarrado o cabelo, ferido a fronte, e apertado os joelhos. Mas nada disso teria feito se faltassem os membros ou se estes estivessem presos. Os movimentos dos membros são realizados porque obedecem a alma.

A alma comanda o corpo sem restrições, de forma imediata. Mas quando deve governar a si mesma, encontra dificuldades e resistências: “O espírito manda no corpo, e é logo obedecido: o espírito manda em si mesmo, e encontra resistência.”<sup>202</sup> Aqui a vontade é apresentada como a capacidade de tomar decisões, a qual não é seguida pelo poder de realizar. Nem mesmo a conversão a Deus por um ato puramente interior da vontade pode ser suficiente. Isto porque a alma não consegue ser principio e termo da ação, pois existe nela uma cisão e não consegue agir.

A alma, e a vontade, não consegue realizar o que deseja porque está doente e aprisionada. Devido à sua cisão interna, não consegue querer algo de forma completa. O seu diagnóstico aponta para a sua doença e estado incompleto. Isto acontece por dois motivos: primeiro, pelo enraizamento dos maus hábitos, e segundo, pela concupiscência do pecado original. Mas o querer e o não querer são duas vontades como afirmavam os maniqueus?

Segundo Agostinho, os maniqueus, afetados pelo orgulho, confundem criador e criatura. Para eles, a natureza da alma é o ser de Deus: “Eles, querendo ser luz, não no Senhor, mas em si mesmo, julgando que a natureza da alma é aquilo que Deus é, deste modo se tornaram trevas mais densas”.<sup>203</sup> Ao quererem afirmar a existência de duas naturezas absolutas, bem como também de duas vontades, acabam por sucumbir ao erro. Desse modo, a tese de que há duas vontades não condiz com a realidade, pois o homem é um ser de muitas vontades: “Eis aqui as duas naturezas, uma boa, que conduz para aqui, e outra má, que leva para acolá ... Ora, eu digo que ambas são más, tanto a que

---

amplexatus sum genu, quia volui, feci. Potui autem velle et non facere, si mobilitas membrorum non obsequeretur. Tam multa ergo feci, ubi non hoc erat velle quod posse; et non faciebam, quod et incomparabili affectu amplius mihi placebat et mox, ut vellem, possem, quia mox, ut vellem, utique vellem. Ibi enim facultas ea, quae voluntas, et ipsum velle iam facere erat; et tamen non fiebat, faciliusque obtemperabat corpus tenuissimae voluntati animae, ut ad nutum membra moverentur, quam ipsa sibi anima ad voluntatem suam magnam in sola voluntate perficiendam.

<sup>202</sup> *Ibid.* VIII, 9, 21: Imperat animus, ut velit animus, nec alter est nec facit tamen.

<sup>203</sup> *Ibid.* VIII, 10, 22: Illi enim dum volunt esse lux non in Domino, sed in se ipsis, putando animae naturam hoc esse, quod Deus est, ita facti sunt densiores tenebrae.

conduz a eles, como a que leva ao teatro.”<sup>204</sup> No caso da deliberação da vontade sobre ir à igreja ou ao teatro, se manifestariam duas naturezas. Agostinho resolve a questão desta forma: “não será verdade o que costumam dizer - que uma é boa, a outra é má – ou, ainda, converter-se-ão à verdade e não negarão que, quando alguém delibera, uma só alma se debate em vontades contrárias.”<sup>205</sup> Trata-se, portanto, de uma só alma que decide entre vontades conflitantes.

A própria vida humana é repleta de vontades. São muitas as deliberações que fazemos no dia a dia. Às vezes buscamos coisas dignas e boas, às vezes buscamos coisas indignas e más. O drama da existência humana é este: de um lado, sente-se atraída pela eternidade, uma vez vislumbrada a verdade; por outro lado, sente o peso que os bens temporais exercem sobre suas escolhas. A esse respeito diz Agostinho: “e por isso, dilacera-se em penoso sofrimento, quando prefere a eternidade por causa da verdade, não abandonando o prazer por causa do hábito.”<sup>206</sup>

O fato de a alma encontrar-se dilacerada, caracteriza que a vontade ainda não quer de modo pleno e completo, ou seja, sua unificação ainda não aconteceu. Em outros termos, quando a alma não quer com vontade plena, ela se dilacera em sofrimentos:

Quando eu deliberava pôr-me de imediato ao serviço do Senhor meu Deus, tal como já há muito decidira, era eu quem queria, era eu quem não queria; era eu. Nem queria plenamente, nem plenamente não queria. E por isso lutava comigo mesmo e derrotava-me a mim próprio, e a própria derrota acontecia realmente contra a minha vontade, e todavia não mostrava a natureza de uma mente alheia, mas o sofrimento da minha mente. E por isso já não era eu o autor dessa derrota, mas sim o pecado que em mim habitava, por castigo de um pecado mais livre, porque eu era filho de Adão.<sup>207</sup>

Antes do pecado, a vontade era livre porque possuía o livre-arbítrio. É por meio dele que a vontade consegue organizar suas aspirações ou intenções. Mas na realidade

---

<sup>204</sup> *Ibid.* VIII, 10, 23: Ecce duae naturae, una bona hac ducit, altera mala illac reducit ... Ego autem dico ambas malas, et quae ad illos ducit et quae ad theatrum reducit.

<sup>205</sup> *Ibid.* VIII, 10, 23: Non erit verum quod solent dicere: unam bonam, alteram malam, aut convertentur ad verum et non negabunt, cum quisque deliberat, animam unam diversis voluntatibus aestuare.

<sup>206</sup> *Ibid.* VIII, 10, 24: Eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens et ideo discerpitur gravi molestia, dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit.

<sup>207</sup> *Ibid.* VIII, 10, 22: Ego cum deliberabam, ut iam servirem Domino Deo meo, sicut diu disposueram, ego eram, qui volebam, ego, qui nolebam; ego, ego eram. Nec plene volebam nec plene nolebam. Ideo mecum contendebam et dissipabar a me ipso, et ipsa dissipatio me invito quidem fiebat, nec tamen ostendebat naturam mentis alienae, sed poenam meae. Et ideo non iam ego operabar illam, sed quod habitabat in me peccatum de supplicio liberioris peccati, quia eram filius Adam.

decaída existem os prejuízos com o pecado. A alma, por estar decaída, passa a experimentar hábitos nocivos que são enraizados, gerando a servidão, a qual constata quando percebe a cisão: não consegue fazer o bem que quer, mas faz o mal que não. Entretanto, as desordens interiores não significam que a perda das capacidades de julgar e da razão. Assim, após o pecado, o homem continua com o livre-arbítrio, uma vez que pode escolher, mas sem a liberdade, ou seja, sem o poder de agir bem.<sup>208</sup> Ora, se o livre-arbítrio não coincide com a liberdade uma vez que o orgulho transformou-o em escravo, somente o auxílio divino pode transformar essa realidade cindida do querer, restabelecendo a liberdade da vontade, para querer aquilo que é digno de ser amado.

### 2.3. A libertação através da graça

A perversão da vontade tornou-a cindida, frágil e aprisionada. No entanto, é preciso sair do sono e preferir o amor.<sup>209</sup> A possibilidade do retorno da criatura ao criador depende do restabelecimento da sua liberdade, e isto é possível por meio do auxílio divino. A escravidão é abalada pelo anúncio de conversão de Simpliciano e de Ponticiano. Com estes relatos, Agostinho percebe a necessidade da humildade e da graça como pressupostos da conversão.

Ele tem consciência de que a conversão não é realizada por esforço próprio. Somente o Cristo poderá libertá-lo dessa condição: “quem me libertaria do corpo desta morte a não ser a tua graça, por Jesus Cristo nosso Senhor?”<sup>210</sup> A força interior lhe chama para a decisão de servir ao Cristo. Ele adia, pois os hábitos enraizados diminuem suas forças, porém, ainda hesita.<sup>211</sup> Assim, ele vive uma crise interna e luta consigo

---

<sup>208</sup> “Um livre-arbítrio sem liberdade é uma vontade livre por natureza e atada por si mesma. Só está atada porque sua natureza é livre, mas carece de liberdade porque renunciou voluntariamente ao seu peso natural.” (NOVAES, 2002, p. 73).

<sup>209</sup> *Conf.* VIII, 5, 12: Ita certum habebam esse melius tuae caritati me dedere quam meae cupiditati cedere. [Assim também tinha eu como certo ser melhor entregar-me ao teu amor do que ceder a minha concupiscência.]

<sup>210</sup> *Ibid.* VIII, 5, 12: Quis liberaret de corpore mortis huius nisi gratia tua per Iesum Christum, Dominum nostrum?

<sup>211</sup> *Ibid.* VIII, 11, 26: Retardabant tamen cunctantem me abripere atque excutere ab eis et transilire quo vocabar, cum diceret mihi consuetudo violenta. Putasne sine istis poteris? [Retardavam-me, todavia, hesitando eu em arrancar-me a elas, e em sacudi-las, e em saltar para onde era chamado, porque a tirania do costume me dizia: julgas que poderás passar sem isso?] Brown compara o ato de conversão ao início de abstinência de um alcoólatra, uma espécie de afirmação de nova vida não vinculada ao passado. Cf. BROWN, 2005, p.214.

mesmo: “Era esta a luta no meu coração: e não era senão de mim próprio contra mim próprio.”<sup>212</sup>

Se sem a graça a conversão é impossível. Agostinho narra sua conversão para mostrar que através dela agora ele é um convertido. No final do livro VIII das *Confissões*, algo de misterioso acontece: ele ouve uma criança que canta e repete a frase: *toma e lê, toma e lê*. Ele percebe isso como uma ordem divina, levanta-se, pega o livro da Epístola de Paulo aos Romanos e abre na seguinte passagem: “Como de dia, andemos decentemente; não em orgias e bebedeiras, nem em devassidão e libertinagens, nem em rixas e ciúmes. Mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procurais satisfazer os desejos da carne.”<sup>213</sup> Após a leitura, sente uma luz inundando seu coração, e todas as dúvidas e os medos foram desaparecendo.

O que faz dele um convertido é o auxílio divino e seu coração pleno de humildade e de contrição. Trata-se de predisposições do homem para que a Palavra de Deus possa causar a libertação da sua alma. Por várias vezes, a menção a lágrimas surge no texto, mostrando a atitude daquele que deseja a conversão:

Quando, do mais íntimo recôndito da minha alma, uma profunda meditação arrancou e acumulou toda a minha miséria diante do olhar do meu coração, desencadeou-se uma enorme tempestade, que trazia uma enorme chuva de lágrimas. (...) Eu deitei-me debaixo de uma figueira, não sei de que modo, e soltei as rédeas às lágrimas. (...) Dizia isto e chorava com a contrição amaríssima do meu coração.<sup>214</sup>

O que faz de Agostinho um convertido não é o conteúdo da carta aos romanos nem muito menos a sua leitura, mas sua postura humilde e contrita. Deus age por meio da sua Palavra, mas o homem precisa confessar suas debilidades e enfermidades. Na atitude orgulhosa, não quer Deus na sua autoridade, mas quer a si próprio como princípio. Após sua conversão, Agostinho percebe a relevância das aspirações que sua mãe possuía, com as quais agora as suas são também compatíveis.

---

<sup>212</sup> *Ibid.* VIII, 11, 27: *Ista controversia in corde meo non nisi de me ipso adversus me ipsum.*

<sup>213</sup> Rm 13, 13-14.

<sup>214</sup> *Conf.* VIII, 12, 28-29: *Ubi vero a fundo arcano alta consideratio traxit et congescit totam miseriam meam in conspectu cordis mei, oborta est procella ingens ferens ingentem imbrem lacrimarum. (...) Ego sub quadam fici arbore stravi me nescio quomodo et dimisi habenas lacrimis. (...) Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei.*

Para ele, a graça de Deus não anula a liberdade: “Assim como a lei fortalece-se pela fé, a liberdade não se anula pela graça.”<sup>215</sup> Mas a graça não dispensa a iniciativa humana para realizar boas obras: “Mas a todo aquele que acreditar e a ele se confiar para ser absolvido dos pecados, curando-se de todos os vícios, inflamado por seu calor e iluminado por sua luz, contará com sua graça para as boas obras.”<sup>216</sup> A graça dignifica a liberdade e dá forças para que a vontade encontre o objeto que deseja.<sup>217</sup>

A liberdade cura a concupiscência, restabelecendo o poder da vontade de querer o bem e agir bem. Em outras palavras, sem a liberdade, querer não é poder. Poderia até saber o que fazer, mas não conseguiria efetivá-lo. Através da liberdade, o homem pode amar de forma livre e eficaz.

A graça é o socorro dado por Deus ao livre-arbítrio da vontade decaída. Ela restaura a liberdade que o pecado tinha banido. Agora, sem a existência do pecado, a vontade torna-se boa. Pelo pecado temos a má vontade, mas pela graça possuímos a boa vontade, que é capaz de querer o bem e agir bem.

Sem a cooperação da graça, o homem não consegue libertar-se da necessidade de querer o mal. A graça restitui a liberdade, não para possuir uma vontade boa ou má, mas somente a vontade boa (*voluntas*), que é capaz de ordenar suas aspirações (*voluntates*). Por conseguinte, o livre-arbítrio coopera com a boa vontade, dominando todas as aspirações. A graça restaura, portanto, a liberdade da vontade, eliminando sua perversão ou cisão, capacitando-a para firmar aspirações que querem o bem devido. A característica da vontade sob o influxo da graça dá-se quando ela não quer ser independente, mas sim dependente do seu princípio: “O mal é quando essa reflexão fecha-se em si mesma. A cura acontece quando ela se abre, não para ser abandonada, mas para reconhecer sua dependência de Deus.”<sup>218</sup>

Ocorre uma mudança de domínio na vontade. Antes, Agostinho não conseguia desvencilhar-se dos desejos; agora, afasta-se das ilusões e das seduções. Mas isso não era possível quando sua vontade estava sem a liberdade, isto é, amarrada. Enfim, a

---

<sup>215</sup> *De spiritus et littera*. XXX, 52: Sicut enim lex per fidem, sic liberum arbitrium per gratiam non evacuatur, sed statuitur.

<sup>216</sup> *Ibid.* XXXIII, 58: Quisquis autem crediderit eique se a peccatis omnibus absolvendum et ab omnibus vitiis sanandum et calore ac lumine eius accendendum illuminandumque commiserit, habebit ex eius gratia opera bona.

<sup>217</sup> Na liberdade, o ser humano só pode fazer o bem que Deus lhe dá forças para fazer: “Daí-me o que me ordenais e ordenai-me o que quiserdes.” [Da quod iubes, et iube quod uis]. Quanto mais a vontade submeter-se à graça, mais livre será. Cf. CUNHA, 2001, p.90.

<sup>218</sup> TAYLOR, 2005, p.184.

graça restaura a liberdade da vontade, e assim o homem pode querer e agir em vista da sua felicidade. Neste instante, a liberdade faz com que ele viva a ordem do amor, usando das coisas e desfrutando de Deus.

A vontade está sob o influxo da graça e agora pode desejar o encontro com Deus. Antes, perverteu-se pelo pecado original e atual, perdendo sua liberdade. Transcorreu o momento da insuficiência das coisas para saciar a vontade de repouso. Detectou a necessidade da conversão, que passa pelo movimento de interiorização, quando sanou as doenças da alma em vista de ser conduzida por Deus e para Deus. Daí, o homem desejar e poder encontrar-se com Deus.

### 3. Da memória ao amor a Deus

Tendo realizado o processo da conversão, Agostinho reconhece que o aprisionamento da vontade foi quebrado. Canta exultante a misericórdia de Deus que resgatou seu livre-arbítrio do abismo da perversidade. Pois, agora tudo resume-se a não querer o que ele quer, mas querer o que Deus quer. A referência da vontade sob o influxo da graça não é ela própria, mas aquele que a fundou. Deste modo, dos desejos que antes tinha medo de abandonar, agora tem prazer em distanciar-se. Daí, passar a amar a verdadeira e suma suavidade.<sup>219</sup>

A sua conversão é relatada como um processo de mudança interior. Durante sua vida, vai percebendo mais profundamente esse processo. Sabe que é preciso descobrir algo mais sobre o espírito humano.<sup>220</sup> Neste exame interior, a razão cumpre seu papel: “Pois cabe a razão fazer a pergunta sobre quem se ama, sobre o que se ama.”<sup>221</sup>

No livro X das *Confissões*, estabelece-se uma relação com o livro I. Em um primeiro momento, volta-se a discutir a vontade de conhecer a Deus, agora sob o influxo da graça. Ressalta-se o conhecimento perfeito que Deus possui das criaturas e, de outra parte, o conhecimento prévio que o homem possui de Deus. Mas a vontade permanece inquieta enquanto não se unir a Deus.

Neste capítulo, trataremos do itinerário confessional, isto é, da ascensão que se iniciou mediante a graça de Deus na conversão. A síntese do itinerário consiste no movimento da alma que estava dispersa nas coisas sensíveis e depois volta-se para si mesma. Trata-se de uma atenção da alma para a exterioridade (*attentio*) e outra para a interioridade (*intentio*). O homem compreende-se como intermediário entre dois mundos. Olhando para si, toma consciência da necessidade de elevar-se a Deus.

Neste movimento de querer conhecer a si mesmo e a Deus, Agostinho analisa a memória, como lugar da presença de Deus no homem. O afastamento moral acontece

---

<sup>219</sup> *Conf.* IX, 1, 1.

<sup>220</sup> *Ibid.* X, 5, 7: Tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, domine, scis eius omnia, qui fecisti eum. [Há alguma coisa do homem que nem o próprio espírito do homem, que nele está, conhece.]

<sup>221</sup> NOVAES, 2009, p.97

mediante o seu esquecimento do criador, mas não é um esquecimento total. O vínculo ontológico é mantido. O paradoxo da sua alma que quer encontrar-se com Deus é estabelecido desta forma: de um lado, deve encontrar a Deus na memória, pois ela contém a presença de Deus; de outro lado, simultaneamente, Deus está escondido na vontade universal de felicidade na beatitude. Deus está, portanto, ao mesmo tempo, na memória e acima dela.

Assim, Agostinho não possui a Deus em termos definitivos. Por ser criatura, apenas o encontra. Este encontro, porém, estabelece-se por meio de uma busca, na qual ele ainda sente o peso das concupiscências. Sem a mediação do Cristo, é impossível unir-se a Deus. Por isso, a libertação deve ser um acontecimento cotidiano na presença divina em cada momento.

### 3.1. A vontade de conhecer a Deus

Agostinho apresenta-se na condição de aprendiz da verdade. Isto é claro quando lemos o início do livro X das *Confissões*:

Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti. Ó virtude da minha alma, entra nela e molda-a a ti, para que a tenhas e possuas sem mancha e sem ruga. Esta é a minha esperança; por isso falo e nesta esperança me alegro, quando experimento uma sã alegria.<sup>222</sup>

Vimos anteriormente que a vontade é definida como movimento da alma. Após sua conversão, Agostinho quer conhecer a Deus, a vontade volta ao seu movimento original de querer o criador, uma vez que recupera a liberdade.

Ele pede para conhecer a Deus como é conhecido pelo próprio Deus. Daí, o modelo de conhecimento estabelecer-se a modo como Deus conhece o homem. Mas como acontece esse conhecimento? Em primeiro lugar, o pecado não elimina absolutamente o vínculo ontológico entre criador e criatura. O criador não só dá o ser, mas dá a forma, ou seja, confere a subsistência do ser mediante a sua bondade. Assim, nossa existência é sustentada por Deus, pois nele nos movemos e somos.

---

<sup>222</sup> *Ibid.* X, 1, 1: Cognoscom te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitum sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut hábeas et possideas sine macula et ruga. Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo.

Por meio da imagem do vaso,<sup>223</sup> Agostinho mostra a relação de dependência ontológica das criaturas ao criador. Deus contém tudo. Todo ser, antes de conter algo, é contido por Deus. De tal maneira que tudo é dele e nele. Por exemplo, não são os vasos, que cheios da presença de Deus, que conferem a Deus sua unidade e identidade. Por mais que esse vaso quebre, não se dispersa a unidade e nem esvai a identidade de Deus. Mas, ao contrário, se o vaso possui alguma unidade e identidade, essa somente pode ser dada, e constantemente sustentada pelo criador. E ainda, derrama-se sobre a criatura, não se trata de uma dispersão, mas de chamar a criatura até ele. Assim sendo, a presença de Deus na interioridade humana não se manifesta de forma física, e o ato de invocar Deus a partir desta presença íntima.

Agostinho constata que sua alma é uma estreita habitação para Deus.<sup>224</sup> Pois, é a partir do chamado de dentro que sua alma é transformada. E essa transformação faz com que ele perceba uma presença. Mas se sua purificação e reconstrução não se realiza, é porque não atinge a presença de Deus com lucidez. Deus nunca se afasta das criaturas. Ele cerca-as de cuidados, sempre presente no seu íntimo.

O fragmento que inicia o livro X das Confissões pode ser dividido em duas partes. A primeira, refere-se a Agostinho querer conhecer como ele é conhecido por Deus. Como vimos, isso acontece pelo movimento de interiorização que lhe faz descobrir a presença de Deus no seu íntimo. A segunda parte trata do seu pedido para que Deus entre na sua alma e a faça mais semelhante a ele. Aqui, aparece a necessidade da graça, que age como socorro divino.

Por meio destas duas partes, ele afirma ter a esperança de superar sua inquietude, pois a partir da presença divina e da sua graça, pode então confessar, ou seja, “reconhecer junto com Deus” (*con-fiteor*) a sua própria falta ou erro. É necessário procurá-lo a partir da interioridade. O ato de confessar não implica um esclarecimento de algo que Deus não saiba. Ele conhece inteiramente a criatura, seu interior lhe é sempre evidente. De modo que, na confissão, ressalta-se ao mesmo tempo a misericórdia divina.

Neste projeto confessional, Agostinho não quer mais falar do passado, mas daquilo que ele é no presente: “Este é o fruto das minhas confissões, não já como fui,

---

<sup>223</sup> *Ibid.* I, 3, 3.

<sup>224</sup> *Ibid.* I, 5, 6.

mas como sou.”<sup>225</sup> Percebe, porém, que ainda busca coisas de que carece. A realidade íntima não é julgada por si mesma, mas por Deus. Pois há algo no homem que seu espírito não conhece.<sup>226</sup> Cabe a Deus o julgamento, porque é o criador, conhece a identidade de cada um:

...mas tu, Senhor, que o fizeste, conheces todas as suas coisas. Eu, porém, ainda que na tua presença me despreze e me considere terra e cinza, contudo sei de ti alguma coisa que de mim ignoro. É certo que agora vemos como por um espelho, em enigma e ainda não face a face; e, por isso, enquanto peregrino longe de ti, estou mais presente a mim do que a ti e, todavia, sei que tu de nenhum modo podes ser ultrajado; eu, porém, desconheço a que tentações posso resistir e a quais não posso. E a minha esperança está em tu seres fiel e não permitires que sejamos tentados acima do que podemos suportar, mas, com a tentação, dás-nos também os meios para que possamos resistir.<sup>227</sup>

O pecado afastou o homem de Deus e da sua própria interioridade, fazendo com que ele esquecesse da presença de Deus e esquecesse de si mesmo. Mas ele possui algum conhecimento de Deus, na medida que ele é mais íntimo que o seu próprio íntimo. O seu conhecimento de si, porém, está confuso, não possui a certeza sobre quais tentações poderá ou não resistir.

Ele sofre com sua inquietude, pois de um lado está longe de Deus, e ao mesmo tempo, possui algum conhecimento da sua origem divina. Em outras palavras, ele encontra-se distante de si mesmo e de Deus. Para reverter este estado intranquilizador, precisa reconhecer quem é, para conseguir encontrar seu lugar na ordem natural dos seres. Mediante isso, passa a viver sua verdadeira vocação através da reaproximação consigo mesmo.

---

<sup>225</sup> *Ibid.* X, 4, 6: Hic est fructus confessionum mearum, non qualis fuerim, sed qualis sim.

<sup>226</sup> *Ver supra*: nota 206.

<sup>227</sup> *Ibid.* X, 5, 7: Tu enim, Domine, diiudicas me, quia etsi nemo scit hominum, quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est, tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est, tu autem, Domine, scis eius omnia, qui fecisti eum. Ego vero quamvis prae tuo conspectu me despiciam et aestimem me terram et cinerem, tamen aliquid de te scio, quod de me nescio. Et certe videmus nunc per speculum in aenigmate, nondum facie ad faciem; et ideo, quandiu peregrinor abs te, mihi sum praesentior quam tibi et tamen te novi nullo modo posse violari; ego vero quibus temptationibus resistere valeam quibusve non valeam nescio. Et spes est, quia fidelis es, qui nos non sinis temptari supra quam possumus ferre, sed facis cum temptatione etiam exitum, ut possimus sustinere.

### 3.2. Da realidade sensível à realidade espiritual

O itinerário confessional de Agostinho é ascensional. Da vontade desordenada que quer desfrutar nas coisas à vontade ordenada, amando o que é digno do seu amor (*caritas*). Dessa forma, tem consciência de que foi tocado por Deus, e que agora ama mais firmemente aquele que deve ser amado: “Feriste o meu coração com a tua palavra, e eu amei-te.”<sup>228</sup> A possibilidade de vivenciar a caridade corre através da conversão da vontade, que necessita da graça. Na ordem do amor, é Deus que primeiro ama o homem, concedendo-lhe a graça.

Toda a criação manifesta-nos cotidianamente que devemos amar a Deus. Pois, a razão de ser do sensível não está em si mesmo, mas para além dele. Do simples fato de existir, cada ser criado é uma manifestação que incita o louvor a Deus. No entanto, surdos são aqueles que não escutam as criaturas. A surdez reside no fato de as criaturas falarem constantemente, mas exteriormente, ao passo que Deus fala interiormente. Pela graça, Deus toca o coração humano, libertando o homem de seu aprisionamento e lhe capacitando para realizar o itinerário na busca do seu primeiro princípio. Assim, a surdez é rompida pelo toque de Deus no coração, e então o homem começa a escutar a voz das criaturas. Mas quando ele ama a Deus, o que está amando?

A originalidade de Agostinho não reside no fato de fazer um questionamento, que os antigos já faziam, mas na forma de propor as respostas, através de uma busca de si, na esfera do homem interior. A beleza do corpo, a claridade da luz, as canções e o cheiro das flores, são qualidades que ele não ama quando ama a Deus. Ele ama aí certa luz, certa voz, algo não tão definido, portanto, indefinido e aproximativo. Mas há algo de definido no interior da alma que ainda não se tornou explícito?

Tendo rompido sua surdez, ele passa a escutar a beleza das criaturas que remetem a outra beleza superior. As criaturas contem certa beleza, devido à sua participação no ser e refletem a beleza do criador. A disposição de Agostinho, porém, de voltar-se para o mundo criado, ouvir as criaturas, perceber sua beleza, já é suficiente para encontrar o criador? Não. Do sensível para o interior, ele pergunta-se diante das coisas: “Tu, quem és?”<sup>229</sup>

---

<sup>228</sup> *Ibid.* X, 6, 8: Percussisti cor meum verbo tuo.

<sup>229</sup> *Ibid.* X, 6, 9: Tu quis es?

Ele próprio responde: sou um homem, constituído de alma e corpo. A alma é interior e o corpo, exterior. Se deseja saber sobre Deus, ele deve perguntar a si, pois é a alma que julga o corpo, e também porque sua busca no tocante ao corpo não obteve bom resultado. O homem interior não anula o homem exterior, e mesmo necessita dos sentidos do corpo; é o homem interior que julga os sensíveis.<sup>230</sup>

Ora, se o mundo criado fala de Deus, porque nem todos vêm e contemplam as coisas como vestígios de Deus? Primeiramente, porque não se trata apenas de olhar ou contemplar o sensível. É preciso uma interiorização cada vez maior. O homem interior é capaz de transcender a aparência das criaturas, não se detendo na sua beleza externa. Sem dúvida, a beleza do criador expressa-se nas criaturas, mas é passando pelo homem interior, que elas remetem à beleza do criador. Buscar a Deus, portanto, não se dá somente através dos sentidos, mas interiormente pela inteligência. É por meio da verdade, presente no seu interior, que o homem faz um julgamento do sensível.

Nem sempre o homem compreende que essa verdade é Deus. Muitas vezes, na falta de escutar a verdade, prefere aquilo que aquietava o movimento natural da sua vontade, prefere a beleza mutável das coisas. Ele percebe que esta verdade é Deus quando percebe a contingência do mundo e de si próprio. Ao mesmo tempo em que julga as coisas exteriores, é julgado pela verdade, que está nele, mas que simultaneamente, o transcende.

Portanto, para que a criação torne-se sempre sinal de Deus, o homem não pode olhar apenas para o exterior. Daí, precisar tomar consciência do seu lugar na ordem dos seres. Ele precisa olhar para sua própria alma, e a partir da mutabilidade das coisas perceber a posição intermediária dela: ela é a vida do corpo e Deus é a sua vida.<sup>231</sup>

Ele julga o que é exterior, mas seu interior é mais nobre. Por isso, precisa ir de fora para dentro, no sentido da sua interioridade. Trata-se do primeiro degrau na ascensão a Deus, efetivando a saída do exterior e entrando mais e mais no interior. É a subida a Deus pela alma.

É por meio da minha alma que subirei até ele. Irei além da minha força, com a qual estou preso ao corpo e encho de vida o meu organismo. Nesta força não encontro o meu Deus: pois assim também

---

<sup>230</sup> O homem interior é o que é próprio do ser humano. Cabe ao espírito humano julgar as sensações e medir os corpos e as figuras, e dispor das razões eternas. O homem interior ocupa-se da razão superior, ao passo que a razão inferior, da sensibilidade e do particular. Assim, o homem interior possui a sabedoria para desfrutar do próprio Deus.

<sup>231</sup> *De trin.* X, 5, 7.

o encontrariam o cavalo e o muar, que não têm inteligência, e é esta a mesma força com que vivem também os seus corpos. Há outra força com a qual não só vivifico, mas também sensifico a minha carne, que o Senhor moldou para mim, ordenando aos olhos que não ouçam, aos ouvidos que não vejam, mas àqueles que eu veja por meio deles, a estes que eu ouça por meio deles, e a cada um dos restantes sentidos o que é próprio dos seus lugares e funções; funções que, apesar de diversas, eu, um só espírito, desempenho por meio deles. Irei também além desta minha força; pois também a possuem o cavalo e o muar; também eles a sentem por meio do corpo.<sup>232</sup>

Sendo impossível encontrar a Deus exteriormente, Agostinho afirma que vai encontrar a Deus através da sua interioridade. Parece-nos que sua principal intenção filosófica é a de chegar ao conhecimento de Deus. Ele demonstra também a necessidade de ir além da condição animal, pois o caminho é ascendente. Permanecer no nível da exterioridade é perecer como os animais, que são irracionais. Trata-se de ultrapassar a realidade corpórea. Surge então o segundo degrau na ascensão a Deus, a saber, a memória.

### 3.3. A presença de Deus na memória

Para voltar-se sobre si mesmo, Agostinho conta com o receptáculo da memória: “o vasto recôndito da memória e as suas secretas e inefáveis concavidades: todas essas coisas entram nela, cada uma por sua porta, e nela são armazenadas.”<sup>233</sup> Na sequência, admira a memória por sua imensa capacidade e sacralidade. Pois, por meio dela há uma proximidade com Deus em sua infinitude e potência criadora. É nela que podemos buscar certa matéria do nosso conhecimento. Nela, estão guardadas as experiências do passado, as recordações dos acontecimentos, os sentimentos vivenciados, e os possíveis

---

<sup>232</sup> *Conf. X, 7, 11*: Per ipsam animam meam ascendam at illum. Transibo vim meam, qua haereo corpori et vitaliter compagem eius repleo. Non ea vi reperio Deum meum: nam reperiret et equus et mulus, quibus non est intellectus, et est eadem vis, qua vivunt etiam eorum corpora. Est alia vis, non solum qua vivifico sed etiam qua sensifico carnem meam, quam mihi fabricavit Dominus, iubens oculo, ut non audiat, et auri, ut non videat, sed illi, per quem videam, huic, per quam audiam, et propria singillatim ceteris sensibus suis et officiis suis: quae diversa per eos ago unus ego animus. Transibo et istam vim meam; nam et hanc habet equus et mulus; sentiunt enim etiam ipsi per corpus.

<sup>233</sup> *Ibid. X, 8, 13*: Haec omnia recepti recolenda, cum opus est, retractanda grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius.

desenhos de um futuro. Conforme diz Agostinho: “Aí me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim.”<sup>234</sup>

Na memória, estão armazenadas todas as sensações e tudo o que foi cogitado. Ela retém as imagens daquilo que os cinco sentidos por meio do corpo apreende do exterior. Cabe a ela ser o receptáculo das imagens. Sem precisar de uma nova experiência, recuperando a imagem armazenada, o espírito consegue distinguir o que se apresenta.<sup>235</sup> No entanto, a memória também transcende a experiência pessoal, uma vez que nela encontram-se elementos da experiência do outro, isto é, o testemunho do outro, recebido ao lhe dar crédito.<sup>236</sup>

Para se ter acesso a este conhecimento, é preciso um olhar para o interior. A memória torna possível a Agostinho realizar as suas ações do mundo: “Realizo estas ações no meu interior, no imenso palácio da minha memória.”<sup>237</sup> Assim, a memória possui as funções retrospectiva e prospectiva, une o passado ao presente e antecipa o futuro.<sup>238</sup> Além do mais, como vimos, pela memória é possível chegar a presença de si mesmo.<sup>239</sup>

Tendo vislumbrado o poder do seu espírito pela memória, Agostinho chama-a de santuário. Ele, porém, ainda está impossibilitado de chegar a presença de si mesmo, pois seu conhecimento não se realiza totalmente. Em outros termos, está distanciado de si mesmo, não olhando para si observa as coisas exteriores. Assim, quando fala das coisas exteriores, negligencia a si, pois trata de coisas que são vistas pelos sentidos, e isto não ocorre sem o poder da memória. Embora ele a denomine santuário, o espírito humano é estreito para possuir a si mesmo. É preciso dar mais lucidez ao conhecimento de si por intermédio da graça.

---

<sup>234</sup> *Ibid.* X, 8, 14: Ibi mihi et ipse occurro meque recolo.

<sup>235</sup> *Ibid.* X, 8, 13.

<sup>236</sup> *Ibid.* X, 8, 14.

<sup>237</sup> *Ibid.* X, 8, 14: Intus haec ago, in aula ingenti memória meae.

<sup>238</sup> CONTALDO, 2011, p.130.

<sup>239</sup> *Conf.* X, 8, 14: Intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae. Ibi enim mihi caelum et terra et mare praesto sunt cum omnibus, quae in eis sentire potui, praeter illa, quae oblitus sum. Ibi mihi et ipse occurro meque recolo, quid, quando et ubi egerim quoque modo, cum agerem, affectus fuerim. [Realizo estas ações no meu interior, no imenso palácio da minha memória. Aí está à minha disposição o céu, e a terra, e o mar, com todas as coisas que neles pude perceber pelos sentidos, exceto aquelas de que me esqueci. Aí me encontro também comigo mesmo e recordo-me de mim, do que fiz, quando e onde o fiz, e de que modo fui impressionado.]

Mas a memória não só retém as imagens vindas dos sentidos, mas também as noções intelectivas. Estas noções são consideradas pelas disciplinas liberais,<sup>240</sup> e são guardadas em um lugar íntimo, que não é lugar espacial.<sup>241</sup> Nas percepções sensíveis, a memória é receptáculo das imagens das coisas. Nas noções intelectuais, porém, a memória conserva as próprias realidades. Mas de onde e por que parte tais noções entram na memória?

As noções inteligíveis não entram na memória por meio dos sentidos. Trata-se de noções que não foram apreendidas pelo testemunho de outrem, mas no próprio coração. Estas noções foram julgadas pela verdade interior, que considerou-as verdadeiras, pelo que havia no coração e não na memória. Para compreendermos este problema, devemos recorrer à teoria agostiniana de conhecimento. Em linhas gerais, o *De magistro* oferece as condições para pensarmos este problema. Nesta obra, o mestre possui o papel de admoestar os alunos através da palavra, para incitar neles a descoberta do saber ensinado por meio da verdade presente no seu interior, ou seja, o mestre interior.<sup>242</sup> Logo, afirmar que algo estava no coração antes de que na memória, é reconhecer essa presença íntima da verdade no espírito. Esta teoria supõe a existência de uma relação entre o espírito humano e o espírito divino.

O conhecimento destas noções é possível pelo exercício do espírito sobre os conteúdos da memória.<sup>243</sup> Antes, estes conteúdos estavam dispersos e um pouco esquecidos. Daí a necessidade de “como que reunir pensando” (*cogitando quase conligere*). Pensar (*cogito*) é o ato com o qual o espírito colige recordações a fim de serem novamente aprendidas. Refere-se à passagem do conhecimento latente para aquele patente. Daí resulta que aprender é recordar.

Agostinho percebe que não é capaz de recordar apenas as noções verdadeiras, mas também recorda-se de noções falsas, e que ele contrapõe-se à verdade. Pela força da própria memória,<sup>244</sup> reconhece os conhecimentos intelectivos adquiridos, o modo que os adquiriu, as objeções errôneas a esses conhecimentos, a distinção entre esses eles, e a diferença entre o modo como conhece agora e o modo como conheceu no passado.

---

<sup>240</sup> As artes liberais fazem parte da formação intelectual do estudante medieval, e dividem-se em *trivium* e *quadrivium*. O *trivium* é formado pelas disciplinas da linguagem: gramática, retórica e dialética. O *quadrivium*, pela aritmética, geometria, astronomia e música. Cf. GILSON, 1999, p.156.

<sup>241</sup> *Conf. X*, 9, 16: *Interiore loco, non loco*. [Num lugar interior, que não é lugar.]

<sup>242</sup> *De magistro*, 1973, p. 355.

<sup>243</sup> *Conf. X*, 11, 18.

<sup>244</sup> *Ibid.* X, 13, 20.

A memória recorda as sensações e afeições passadas. Ela não precisa reviver essas afeições das quais tem recordação. É necessário distinguir a recordação do estado afetivo anterior do estado que acompanha a própria lembrança. Isto fica mais claro quando tomamos o exemplo que Agostinho emprega: é possível haver uma recordação alegre da tristeza passada. Na verdade, a lembrança dos afetos nada mais é que recordar de ter tido um afeto.<sup>245</sup>

Toda esta análise da memória serve para que ele certifique-se de que o ato de recordar e nomear é possível pelas imagens que a própria memória possui das coisas. O sol, a pedra, são imagens impressas na memória. Mas as ciências e as artes estão presentes na memória por si mesmos.<sup>246</sup> Portanto, as coisas estão presentes na memória por imagens ou por si mesmas.

Quando Agostinho menciona a lembrança do esquecimento, surgem maiores dificuldades. Como nomearíamos o esquecimento se não tivéssemos lembrança dele? Se nomeamos o esquecimento porque temos lembrança dele, como explicar a presença dele na memória, uma vez que ele é privação da memória?

É possível nomear o esquecimento porque sabemos o que ele significa: “Mas, se conservamos na memória aquilo de que nos lembramos, e se não nos lembrássemos do esquecimento, de nenhum modo poderíamos, ao ouvir a palavra esquecimento, reconhecer a coisa que ela significa: então o esquecimento está conservado na memória.”<sup>247</sup> Resta saber, porém, se o esquecimento está na memória por imagem ou por si mesmo: “o esquecimento, quando nos lembramos dele, não está na memória por si mesmo, mas por meio de sua imagem.”<sup>248</sup> Mas como o esquecimento pode ter gravado a sua imagem na memória, se a sua função é especificamente a de cancelar tudo o que fora impresso? Com efeito, o esquecimento é uma ausência de memória. Ele é um termo genérico usado para expressar o protelar da recordação de um objeto. Trata-se de um conhecimento passado que não conseguimos recordar no presente.

Há uma clara inquietude de Agostinho diante do problema da memória e do esquecimento. De um lado, sente-se incapaz de resolver esse problema, mas por outro,

---

<sup>245</sup> *Ibid.* X, 14, 21.

<sup>246</sup> *Ibid.* X, 17, 26.

<sup>247</sup> *Ibid.* X, 16, 24: At si quod meminimus memória retinemus, oblivionem autem nisi meminissemus, nequaquam possemus auditio isto nomine rem quae illo significatur, agnoscere, memoria retinetur oblivio.

<sup>248</sup> *Ibid.* X, 16, 24: An ex hoc intellegitur non per se ipsam inesse memoriae, cum eam meminimus, sed per imaginem suam.

sente-se tão próximo de si mesmo: “Assim, não é de se admirar que esteja longe de mim tudo aquilo que eu não sou. Mas o que é que está mais próximo de mim do que eu próprio? E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória, embora eu, fora dela, não me possa dizer a mim mesmo.”<sup>249</sup> Entramos no problema da memória em vista do encontro com Deus. A problemática mostra uma ascensão da alma para Deus.

No livro X, 17, 26, Agostinho chega a uma conclusão sobre a memória, e ao mesmo tempo, faz um convite para ultrapassar a memória:

Que me dizes? Eis que eu, subindo pelo meu espírito até junto de ti, que estás acima de mim, irei além dessa minha força que se chama memória, querendo alcançar-te pelo modo como podes ser alcançado, e prender-me a ti pelo modo como é possível prender-me de ti. Têm memória os animais e as aves: de outro modo não voltariam às suas tocas nem aos seus ninhos, nem a muitas outras coisas a que estão habituados; nem poderiam habituar-se a coisa alguma senão por meio da memória. Irei, portanto, além da própria memória para alcançar aquele que me distinguiu dos quadrúpedes e me fez mais sábio que as aves do céu; irei além da memória para te encontrar, ó verdadeiro bem, ó suavidade segura, para te encontrar? Se te encontrar fora da minha memória, estou esquecido de ti. E, se não estou lembrado de ti, como é que te encontrarei?<sup>250</sup>

É notório que a memória é muito importante para o homem e também para os animais. Mas, para que a busca continue, o homem precisa ultrapassar sua memória, uma vez que Deus está para além dela. Entretanto, Deus não pode ser encontrado fora da memória, ou ele seria encontrado no esquecimento total. Novamente, Agostinho depara-se com outro paradoxo: a memória contém a Deus, pois através da lembrança dele, posso desejar a união com ele, e ao mesmo tempo o esconde através da vontade universal da felicidade.

Pelo pecado, o homem distancia-se de Deus e de si mesmo. Todo o itinerário confessado leva a uma ascensão da alma para Deus. A inquietude vai consumando-se a medida que a alma vai encontrando a Deus. No início, o pecado não somente distancia o

<sup>249</sup> *Ibid.* X, 16, 25: Non ita mirum, si a me longe est quidquid ego non sum; quid autem propinquius me ipso mihi? Et ecce memoriae meae vis non comprehenditur a me, cum ipsum me non dicam praeter illam.

<sup>250</sup> *Ibid.* X, 17, 26: Transibo et hanc vim meam, quae memoria vocatur, 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 vim meam, quae memoria vocatur, volens te attingere, unde attingi potes, et inhaerere tibi, unde inhaereri tibi potest. Habent enim memoriam et pecora et aves, alioquin non cubilia nidosve repeterent, non alia multa, quibus assuescunt; neque enim et assuescere valerent ullis rebus nisi per memoriam. Transibo ergo et memoriam, ut attingam eum, qui separavit me a quadrupedibus et a volatilibus caeli sapienterem me fecit. Transibo et memoriam, ut ubi te inveniam, vere bone, secura suavitas, ut ubi te inveniam? Si praeter memoriam meam te invenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inveniam te, si memor non sum tui?

homem do seu primeiro princípio, ele esquece-se dele e de si mesmo. Entretanto, a presença de Deus continua no seu interior, porém, isso é percebido por ele quando conhece a si mesmo. Ora, ele precisa olhar para si, mas antes de chegar ao conhecimento de si, é necessário lembrar-se de Deus, pois ele a conhece de modo perfeito. Logo, é pela superação do esquecimento de Deus que a alma pode se conhecer.

Se a presença de Deus está na interioridade, o homem não consegue encontrá-lo se o procura nas coisas exteriores. Embora os seres exteriores existam e sejam sustentados pela bondade divina, não é por meio delas que encontrará o repouso que deseja. Para encontrar a Deus, precisa movimentar sua vontade que antes estava apegada às coisas, descobrindo a volta para si mesmo, sendo auxiliado pela graça, que faz o movimento interiorizar-se cada vez mais.

O dinamismo da vontade movimenta-se, em primeiro lugar, para aquilo que não se deve querer como princípio. Em segundo lugar, pela conversão, a alma passa a olhar para si mesma e a querer aquilo que deve ser amado como princípio. Este movimento da alma que volta para si mesma, Agostinho a denomina movimento terapêutico, no qual a alma encontra o remédio que cura suas doenças. À medida que a alma interioriza-se, vai percebendo o distanciamento e o esquecimento de Deus e de si mesmo que o pecado provoca. Mas é necessário ir além da memória.

Assim, a relação entre a memória e o esquecimento é pensada sob uma nova perspectiva, e a concepção da memória passa a ser ampliada. Daí, Agostinho analisar o texto do Evangelho de Lucas que narra a perda e o encontro da moeda pela viúva: “Uma mulher perdera uma dracma e procura-a com uma candeia, e, se não estivesse lembrada dela, não a teria encontrado. Tendo-a, pois, encontrado, como saberia se era aquela, se dela não tivesse lembrada?”<sup>251</sup> A mulher consegue encontrar a moeda por dois motivos. O primeiro, porque percebeu que a havia perdida e o segundo, porque não havia perdido totalmente. Por isso, ela lança-se a buscar a moeda devido à sua recordação até encontrá-la. E quando a encontra, pode afirmar que é a moeda que procurava: “E sempre assim acontece, quando procuramos e encontramos uma coisa que perdemos.”<sup>252</sup>

Ora, se o conhecimento é reconhecer ou relembrar, então podemos pensar a relação entre a memória e o esquecimento de outra maneira: “Quando a própria

<sup>251</sup> *Ibid.* X, 18, 27: Perdiderat enim mulier drachmam et quaesivit eam cum lucerna et, nisi memor eius esset, non inveniret eam. Cum enim esset inventa, unde sciret, utrum ipsa esset, si memor eius non esset?

<sup>252</sup> *Ibid.* X, 18, 27: Et semper ita fit, cum aliquid perditum quaerimus et invenimus.

memória perde alguma coisa, como acontece quando nos esquecemos e procuramos recordar, onde é que por fim a procuramos, senão na mesma memória?”<sup>253</sup> Assim, o homem faz a experiência de perda, isto é, do esquecimento. Ele lembra-se do conteúdo de que se esqueceu, sai a procura dele, e isso porque seu esquecimento não foi total. Entre muitas coisas que lhe são apresentadas, consegue reconhecer o que esqueceu, e por isso pode afirmar que encontrou. Daí, o esquecimento não ser uma carência total de memória, pois ela possui uma lembrança mínima.

Assim sendo, o homem esquece-se de Deus, mas esse esquecimento não é total. Agostinho mostra que esse esquecimento não foi absoluto por causa da vontade de ser feliz e encontrar a verdade: “Como é que eu te procuro, Senhor? Quando te procuro, ó meu Deus, procuro uma vida feliz.”<sup>254</sup>

Para ele, o amor a Deus traduz-se na busca pela verdade e pela vida feliz. Essa busca é feita pela alma. Como já afirmamos, a alma possui uma posição intermediária: ela é a vida do corpo, e Deus é a sua vida. Portanto, se a alma deseja a felicidade, concomitantemente deseja a Deus. Em outros termos, quando se procura a vida feliz, procura-se encontrar a Deus. Entretanto, a busca pela vida feliz realiza-se através da recordação; ela não acontece somente pela vontade de conhecer. Mas o que conservam na memória aqueles que buscam a vida feliz?

Embora os homens, possam buscar a felicidade nos objetos errados, sua intenção sempre permaneceu a mesma, a saber, encontrar a alegria. Se todos desejam a vida feliz, então a buscam. Trata-se de uma busca justificada, uma vez que possui a noção do objeto na sua memória. Ora, o raciocínio é simples: se todos procuram a vida feliz, é porque algo dela está na memória. Mas como ela está na memória?<sup>255</sup>

A idéia de vida feliz está na memória não a modo da imagem de uma cidade conhecida, dos números e da música, mas a modo de alegria (*gaudium*). O termo *gaudium* aponta para o ser que vive e sente a coerência da unidade. Por isso, não é por nenhum ser corpóreo que experimentamos a felicidade. A vida feliz é unicamente

---

<sup>253</sup> *Ibid.* X, 19, 28: Cum ipsa memoria perdit aliquid, sicut fit, cum obliviscimur et quaerimus, ut recordemur, ubi tandem quaerimus nisi in ipsa memoria?

<sup>254</sup> *Ibid.* X, 20, 29: Quomodo ergo te quaero, Domine? Cum enim te, Deum meum, quaero, vitam beatam quaero.

<sup>255</sup> Não está claro como a vontade da vida feliz está no homem. Ou essa vontade está presente na memória, ou ela aparece como uma esperança. Na primeira hipótese, afirma-se que a vontade de felicidade está enraizada no coração humano e manifesta-se como uma lembrança da memória (tempo passado). Na segunda hipótese, afirma-se a presença no coração de cada indivíduo da vontade que se manifesta como esperança de um futuro. Assim, a vontade cotidiana de felicidade manifesta-se pela distensão do tempo em vista da beatitude. Cf. DOUCET, 2004, p.144.

espiritual. Agostinho exemplifica: dois jovens, um pode escolher ser militar e outro não, mas se forem questionados, os dois desejam a vida feliz. De fato, existe uma consonância entre querer ser feliz e querer alegrar-se.<sup>256</sup> A vida feliz corresponde à perfeita atividade do sujeito que experimenta a unidade da sua vontade e o seu poder no ato de fazer.

Trata-se de uma alegria da qual Deus é o termo, a fonte e a causa. Não existe vida feliz distante de Deus: “A vida feliz consiste em sentir alegria junto de ti, vinda de ti, graça de ti.”<sup>257</sup> Doucet,<sup>258</sup> interpreta o jogo de preposições que Agostinho realiza nesta frase: A preposição *de* caracteriza a origem e a transcendência. Trata-se de uma parte da filosofia que se interroga sobre a causa subsistente dos seres. Busca compreender o vir-a-ser das criaturas como dom divino e a razão de ser da criação. Esse mesmo dom inscreve no homem uma lembrança de Deus que tende à ordem da semelhança, e portanto, ao caráter racional da criatura que deseja a felicidade. Recorda sua origem e deseja buscar as realidades que estão para além dele.

A segunda preposição, *propter*, indica a causa. É uma parte da filosofia que investiga a causa inteligente, e designa a razão de ser da conversão da criatura. A condição original da alma vivencia a vontade de encontrar a iluminação do Verbo, que lhe concede a unidade, que é a realização da liberdade. A alma busca, manifestando seu movimento para alcançar sua formação. Essa dimensão de busca e de realização não depende somente da alma. Ela conta com o auxílio divino. Entretanto, o homem ainda percebe-se arrastado pelo movimento das coisas. A alma, que vive na dura servidão, deseja reorientação.

A terceira preposição, *ad*, refere-se ao fim da atividade. Pela conversão (*conversio*) dá-se a formação (*formatio*), em que toda criatura espiritual encontra sua estabilidade e seu repouso. Isso indica o término da relação, e da conclusão dessa relação estabelecida. É, portanto, o início de um futuro para a criatura mutável que se torna aderente ao seu primeiro princípio, que é mais interior que seu próprio íntimo e superior a todos os seres. Abre-se a possibilidade de uma permanente *delectatio*, e futuramente, sua atividade encontrará repouso na plenitude.

---

<sup>256</sup> *Conf. X*, 21, 31.

<sup>257</sup> *Ibid. X*, 22, 32: Et ipsa est beata vita, gaudere ad te, de te, propter te.

<sup>258</sup> DOUCET, 2004, p.145.

Para corroborar a vontade da vida feliz, Agostinho analisa a vontade da verdade. Com efeito, o homem pode errar onde se encontra a vida feliz. A única maneira de encontrar a vida feliz é em Deus. Se alguém procura alegria fora dele não a encontrará, pois nele está a plena felicidade. Ora, nem todos querem diretamente a felicidade:

Com efeito, pergunto a todos se preferem encontrar a alegria na verdade ou na falsidade; não hesitam em dizer que preferem encontrá-la na verdade, como não hesitam em dizer que querem ser felizes. Pois a vida feliz é uma alegria que vem da verdade. É uma alegria que vem de ti, que és a Verdade, ó Deus, que és minha luz, salvação da minha face, ó meu Deus. Todos querem esta vida feliz, todos querem esta vida que é a única feliz, todos querem a alegria que vem da verdade. Conheci, por experiência, muitas pessoas que queriam enganar, mas ninguém que quisesse ser enganado. Onde é que, então, eles conhecem esta vida feliz, senão onde conhecem também a verdade? E amam a verdade porque não querem ser enganados, e, quando amam a vida feliz, que não é outra coisa senão alegria que vem da verdade, amam de fato também a verdade, e não a amariam se dela não houvesse algum conhecimento na memória.<sup>259</sup>

Agostinho desloca o argumento para a vontade da verdade. Diz ele que todo homem deseja encontrar a alegria na verdade. Ora, se Deus é a verdade, e a vida feliz é encontrada na verdade, disso conclui-se que, a vida feliz, vida alegre e vida na verdade são a mesma e única coisa. Mas é a partir do querer não ser enganado que a vontade da verdade torna-se universal. Muitos querem enganar, mas ninguém quer ser enganado. Assim, amam a verdade porque não querem ser enganados. Não só ama a verdade, mas ama a vida feliz, ama encontrar a alegria. Esse amor é possível porque a memória retém algum conhecimento da verdade.

Agostinho não descarta a possibilidade de os homens inverterem a ordem do amor. Podem querer que seja verdade aquilo que amam. Não aceitam ser convencidos do seu erro, e por isso amam a verdade quando ela se manifesta, ou lhes favorece, mas a odeiam quando ela os corrige, ou denuncia.<sup>260</sup> No entanto, podem inverter a ordem desse amor e odiar sua correção. Mas nada pode ocultar o poder da verdade.

---

<sup>259</sup> *Ibid.* X, 23, 33: Nam quaero ab omnibus, utrum malint de veritate quam de falsitate gaudere; tam non dubitant dicere de veritate se malle, quam non dubitant dicere beatos esse se velle. Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui Veritas es, Deus, illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus. Hanc vitam beatam omnes volunt, hanc vitam, quae sola beata est, omnes volunt, gaudium de veritate omnes volunt. Multos expertus sum, qui vellent fallere, qui autem falli, neminem. Ubi ergo noverunt hanc vitam beatam, nisi ubi noverunt etiam veritatem? Amant enim et ipsam, quia falli nolunt, et cum amant beatam vitam, quod non est aliud quam de veritate gaudium, utique amant etiam veritatem nec amarent, nisi esset aliqua notitia eius in memoria eorum.

<sup>260</sup> *Ibid.* X, 23, 34.

Através da análise da vontade da vida feliz e da verdade, Agostinho pode concluir pela presença de Deus na memória (*memoria Dei*). A vontade da felicidade e da verdade implica na existência de certo conhecimento, que está na memória, mas só na medida que é conhecido: “Com efeito, onde encontrei a verdade, aí encontrei o meu Deus, a própria Verdade que não esqueci desde que a aprendi. Por isso, desde que te aprendi, permaneces na minha memória e aí te encontro, quando me recordo de ti e em ti me deleito.”<sup>261</sup> A busca pela vida feliz ou pela verdade mostram ser a busca por Deus. Mas essa busca realiza-se mediante um conhecimento que a memória possui de Deus. A busca pela verdade é fundamentalmente a busca de Deus, uma vez que ele é a verdade. Em outros termos, há uma presença da verdade na memória e também uma presença de Deus nela.<sup>262</sup>

Agostinho vai mais longe na argumentação, questiona onde Deus reside na sua memória? “Ó Verdade, em toda a parte estás à disposição de todos os que te consultam, e respondes ao mesmo tempo a todos os que te consultam, ainda que sobre coisas diversas. Tu respondes claramente, mas nem todos te ouvem claramente.”<sup>263</sup> A presença de Deus na memória está fora da condição espacial, uma vez que não é material. Deus está na memória e ao mesmo tempo a transcende. Podemos reconhecer esta presença de Deus na memória sem deixar de compreender sua transcendência. É Deus que se torna imanente ao homem permitindo-lhe um possível conhecimento do seu mistério. Através da sua imanência, está presente em tudo, conhece tudo, e sustenta tudo, pois tudo está nele. Mas, é transcendente a tudo. Deus é a verdade imanente e transcendente da alma humana.

Portanto, Deus nunca se distanciou do homem do ponto de vista ontológico. Mesmo que Agostinho estivera afastado de Deus pelo pecado, não renunciou à vontade da verdade. Segundo sua inclinação, deseja as coisas exteriores e ousa amá-las. Em segundo lugar, necessita o auxílio divino, quebrando sua “surdez”. Para que sua escuta fosse recuperada, torna-se necessária sua resposta pela busca da sua interioridade.

---

<sup>261</sup> *Ibid.* X, 24, 35: Nam ex quo didici te, non sum oblitus tui. Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum, ipsam Veritatem. Quam ex quo didici, non sum oblitus. Itaque ex quo te didici, manes in memoria mea, et illic te invenio, cum reminiscor tui et delector in te.

<sup>262</sup> *Ibid.* X, 25, 36.

<sup>263</sup> *Ibid.* X, 26, 37: Veritas, ubique praesides omnibus consulentibus te simulque respondes omnibus etiam diversa consulentibus. Lique tu respondes, sed non lique omnes audiunt.

### 3.4. O perigo da tríplice concupiscência e a mediação do Cristo

A partir da presença de Deus no seu interior, o homem é capaz de conhecê-lo. A criatura humana traz no seu interior uma notícia do criador que precisa ser explicitada. Assim, pelo movimento de interiorização, encontra a Deus no mais íntimo de si mesmo. Isto só é possível porque não há esquecimento total do criador, o pecado não faz esquecer totalmente do primeiro princípio. Não há, porém, a posse de Deus. Persistem dimensões que ainda impedem essa posse. Cabe a Agostinho, que confessa toda a sua vida, sujeitar-se à misericórdia divina.

Com efeito, a busca pela vida feliz consiste num trabalho contínuo. Se, por um lado, o homem é portador de uma notícia de Deus e o encontra no seu interior, por outro, não toma posse dele. Deve permanecer na busca de Deus, não dispersando sua vontade de eternidade nos seres mutáveis. Embora já possua a certeza da presença de Deus no seu interior, do que deve buscar e do que deve evitar, a vida humana ainda é atingida por uma tentação contínua: “Ai das adversidades mundanas, uma, duas e três vezes, por causa do desejo de prosperidade e, porque é dura a própria adversidade, oxalá não quebrante a capacidade de suportar! Acaso a vida humana sobre a terra não é uma provação sem nenhuma pausa?”<sup>264</sup>

Agostinho afirma que qualquer ser humano agraciado pela conversão, e tendo encontrado a Deus, permanece à deriva das concupiscências. A tríplice concupiscência continua presente na vida do humano: “Sem duvida, ordenas-me que me abstenha da concupiscência da carne, e da concupiscência dos olhos, e da ambição do século.”<sup>265</sup>

Examinemos, em primeiro lugar, a concupiscência da carne. Neste nível, estão presentes na memória as imagens da sexualidade desregrada que o hábito fixou na mente, e que durante o sono voltam a inquietar seu ser.

... durante o sono, chegam não só ao deleite, mas também ao consentimento e a um efeito absolutamente igual. A ilusão na minha alma tem tanto poder na minha carne que, estando eu a dormir, as

<sup>264</sup> *Ibid.* X, 28, 39: *Vae adversitatibus saeculi semel et iterum et tertio a desiderio prosperitatis, et quia ipsa adversitas dura est, et ne frangat tolerantiam! Numquid non temptatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*

<sup>265</sup> *Ibid.* X, 30, 41: *Iubes certe, ut contineam a concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et ambitione saeculi.*

falsas visões levam-me àquilo que, estando acordado, as verdadeiras não conseguem.<sup>266</sup>

Quando está acordado, Agostinho consegue resistir à tentação sexual, mas enquanto dorme, ela ainda permanece, reaparece através da memória sensível. Desse modo, ele pede a Deus que o liberte das concupiscências. Isto mostra que, embora Deus aja na sua interioridade, ele ainda permanece marcado pelo concupiscível.

A concupiscência da carne está presente no seu paladar: “Tu ensinaste-me a ir tomar os alimentos como se fossem medicamentos. Mas, quando passo do desconforto da necessidade ao conforto da saciedade, na mesma passagem o laço da concupiscência arma-me ciladas.”<sup>267</sup> A gula e a embriaguez são perigos para ele, que deseja unir-se a Deus. A possibilidade do controle destas concupiscências está no freio do próprio gosto com certa moderação.<sup>268</sup>

Está presente na sua audição: “Quando me acontece que a música me comova mais do que as palavras, confesso que peço de forma a merecer castigo e, então, preferia não ouvir cantar.”<sup>269</sup> Nos momentos preliminares da sua conversão, Agostinho, ao contrário, sente-se atraído não pela música, mas pela letra das melodias.

Está presente, por fim, na sua visão: “Os olhos amam as formas belas e verdadeiras, as cores vivas e alegres. Oxalá estas coisas se não apoderem da minha alma”.<sup>270</sup> O desvio do olhar, que deveria ir para a suma beleza, às vezes, encontra-se voltado para as coisas exteriores que seduzem.

Estes sentidos, presentes na concupiscência da carne (paladar, audição e visão), implicam o deleite dos sentidos e matam aqueles que os servem, afastando-os do seu primeiro princípio.<sup>271</sup>

Em segundo lugar, a concupiscência também é encontrada no seu interior. Trata-se da curiosidade, a avidez do conhecimento: “Visto que esse apetite está no desejo de

---

<sup>266</sup> *Ibid.* X, 30, 41: In somnis autem non solum usque ad delectationem sed etiam usque ad consensionem factumque simillimum. Et tantum valet imaginis illusio in anima mea in carne mea, ut dormienti falsa visa persuadeant quod vigilantia vera non possunt.

<sup>267</sup> *Ibid.* X, 31, 44: Sed dum ad quietem satietatis ex indigentiae molestia transeo, in ipso transitu mihi insidiatur laqueus concupiscentiae.

<sup>268</sup> *Ibid.* X, 31, 47.

<sup>269</sup> *Ibid.* X, 33, 50: Tamen cum mihi accidit, ut me amplius cantus quam res, quae canitur, moveat, poenaliter me peccare confiteor et tunc mallet non audire cantantem.

<sup>270</sup> *Ibid.* X, 34, 51: Pulchras formas et varias, nitidos et amoenos colores amant oculi. Non teneant haec animam meam.

<sup>271</sup> *Ibid.* X, 35, 54.

conhecer, e que os olhos ocupam o primeiro lugar entre os sentidos em ordem ao conhecimento, ele é designado na Escritura por concupiscência dos olhos.”<sup>272</sup> Refere-se ao desejo de conhecer todas as coisas por meio da carne. A curiosidade o incita a buscar um conhecimento insignificante e desprezível através da carne.

Em terceiro lugar, outra concupiscência está no seu interior. Trata-se da ambição do mundo, o orgulho. Deus sempre resiste aos orgulhosos, aqueles que não agem com humildade. Ao contrário, Deus governa sem orgulho. O homem orgulhoso deseja ser amado e temido pelos outros homens, no intuito de encontrar sua alegria, que na verdade não se trata de alegria.<sup>273</sup>

Uma outra ambição do mundo consiste no amor ao louvor: “A língua dos homens é a nossa fornalha quotidiana. Exiges de nós continência também neste aspecto.”<sup>274</sup> O louvor deve ser oferecido por aquele que vive integralmente sua vida. É pelo cumprimento da continência ordenada por Deus, que o homem vive e presta o justo louvor a ele. Assim, se não se cumpre a continência, não tem sentido prestar louvor a Deus.

A vanglória é outro modo da concupiscência da ambição do mundo: “As palavras, porém, que saem da boca, e as obras que se tornam conhecidas aos homens encerram uma tentação muito perigosa, por causa do desejo de ser louvado, o qual concentra os votos que mendiga numa espécie de enaltecimento pessoal.”<sup>275</sup> Agostinho salienta que o exame de si mesmo deve levar a uma crítica de si mesmo, mas deve-se tomar o cuidado para que essa crítica não se torne motivo de vanglória.

Por fim, na concupiscência da ambição do mundo faz-se presente o amor-próprio: “Outro mal que torna vão aqueles que se comprazem em si e a si mesmos agradam, ainda que não agradem aos outros, ou lhes desagradem, e nem procurem agradar-lhes.”<sup>276</sup>

---

<sup>272</sup> *Ibid.* X, 35, 54: Sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas nomine cognitionis et scientiae palliata. Quae quoniam in appetitu noscendi est, oculi autem sunt ad noscendum in sensibus principes, concupiscentia oculorum eloquio divino appellata est.

<sup>273</sup> *Ibid.* X, 36, 59.

<sup>274</sup> *Ibid.* X, 37, 60: Quotidiana fornax nostra est humana lingua. Imperas nobis et in hoc genere continentiam.

<sup>275</sup> *Ibid.* X, 38, 63: Sermo autem ore procedens et facta, quae innotescunt hominibus, habent temptationem periculosissimam ab amore laudis, qui ad privatam quamdam excellentiam contrahit emendicata suffragia.

<sup>276</sup> *Ibid.* X, 39, 64: Quo inanescunt qui placent sibi de se, quamvis aliis vel non placeant vel displiceant nec placere affectent ceteris.

Todas essas concupiscências amedrontam o ser humano, e o colocam em situação de perigo. Mas ele seria incapaz de curar suas feridas. Para a cura, é melhor contar com um mediador.

Os perigos manifestam-se tanto nos sentidos do corpo, como também no seu modo interior. Isso revela a atual situação de miséria na qual o homem encontra-se após o pecado original. Dada sua condição viciada, ele não consegue retornar ao seu criador. Mesmo que já tenha encontrado a Deus no seu interior, a miséria concupiscível permanece como perigo, ou desvio de caminho. Surge assim a necessidade de um mediador, de alguém que o possa levar ao divino: “Eis, Senhor, que eu lanço em ti a minha inquietação, a fim de que viva, e considerarei as maravilhas de tua Lei. Tu conheces a minha incapacidade e a minha fragilidade: ensina-me e cura-me.”<sup>277</sup> Se o homem quisesse curar-se sem o auxílio do Cristo, provocaria ainda mais feridas.

---

<sup>277</sup> *Ibid.* X, 43, 70: Ecce, Domine, iacto in te curam meam, ut vivam, et considerabo mirabilia de lege tua. Tu scis imperitiam meam et infirmitatem meam; doce me et sana me.

## Considerações finais

Agostinho é consciente do seu estado de inquietude. O homem ama naturalmente a vida feliz e a verdade. Mas só pode encontrar o objeto da sua vontade encontrando a Deus. A busca do encontro, da alma com Deus, resume todo itinerário das *Confissões*. A vivência da inquietude realiza-se por meio da vontade de louvar a Deus. A criatura, porém, é caracterizada pela distância ontológica para com o criador.

Na sua busca, Agostinho descobre a dispersão da vontade. No primeiro momento, numa atitude de orgulho, busca saciar-se nas criaturas. A mutabilidade e a contingência das coisas faz com que não encontre o repouso, uma vez que a vontade exige um objeto imutável e necessário, e portanto infinito. Trata-se da orientação do amor sob a concupiscência. Entretanto, embora comprometido pelo erro, o vínculo ontológico permanece, é possível voltar para o seu primeiro princípio.

No segundo momento, ele examina a si mesmo e desenvolve o movimento interior, de ascensão da alma a Deus, pois da exterioridade (dispersão) passa para a interioridade (intenção). Em outros termos, esse movimento consiste na saída do mundo externo, no qual a vontade refere-se às realidades temporais (*cupiditas*) e entra no mundo interno, em que se quer aquilo que é eterno e digno de ser amado (*caritas*). Entretanto, pelo pecado, a vontade perde a liberdade e encontra-se cindida. A perversão da vontade é manifestada pelo pecado original e pela necessidade advinda do hábito. É preciso, portanto, restabelecer a integridade da vontade, recorrendo ao auxílio divino, para que assim ela possa agir bem. Ao narrar sua conversão, podemos notar que de um lado, a atitude confessional e humilde de Agostinho, e de outro lado, o auxílio divino, que ao encontrar essas duas vias, geram nele a conversão. Depois de convertido, pode amar a Deus.

No terceiro momento, aprofunda ainda mais a busca de Deus, quer conhecê-lo. Com a vontade sob o influxo da graça, perscruta a memória, interiorizando-se mais e mais, até descobrir a presença de Deus na memória. Ao encontrá-la, porém, transcende a própria memória. Assim, afirma ter encontrado a Deus, mas ainda não o possui. Contudo, este encontro não o exime das adversidades e dos perigos que as

concupiscências oferecem. Ele se compara a um ser que atravessa o deserto, com a vida cheia de mistérios e perigos. Mas nesse deserto, não está sozinho, conta com a força do mediador, o Cristo.

De modo que o coração humano não possui pleno repouso enquanto habitar na região da dessemelhança. O drama existencial de Agostinho permanece, uma vez que seu coração não possui plenamente a Deus. Isto é, enquanto não entrar na Jerusalém celeste, o homem continuará sendo inquieto.

Em suma, todo o percurso que comentamos tratou de três etapas: antes da procura de Deus, a ascensão a Deus e a espera da Jerusalém celeste.

## Bibliografia

### Obras de Agostinho:

Confissões. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina, 1973. In: *Confissões e De Magistro*. Col. Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1987.

*Confissões*. Trad. Arnaldo do Espírito Santo, Domingos Lucas Dias, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maia de Souza Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da moeda, 2004.

*Vida feliz, solilóquios*. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo. Ed. Paulus, 2004.

*O livre-arbítrio*. São Paulo. Ed. Paulus, 2008.

*A verdadeira religião. O cuidado devido aos mortos*. Trad. Nair de Assis Oliveira São Paulo. Ed. Paulinas, 1987.

*A cidade de Deus contra os pagãos*. Parte I e II. Trad. Oscar Paes Leme. Rio de Janeiro. 2ª ed. Petrópolis, 1990.

*A graça: o espírito e a letra; a natureza e a graça; a graça de Cristo e o pecado original*. Trad. A. Belmonte. São Paulo. Ed. Paulus, 2ª ed., 1999.

*A graça: a graça e a liberdade; a correção e a graça, a predestinação dos santos e o dom da perseverança*. Trad. A. Belmonte. São Paulo. Ed. Paulus, 1999.

*A Trindade*. Trad. A. Belmonte. Patrística, 7. São Paulo, Paulus, 1994.

*Comentário ao Gênesis*. Trad. A. Belmonte. Patrística. São Paulo, Paulus, 2005.

*Comentário aos Salmos*. Trad. H. Dalbosco. Patrística. São Paulo, Paulus, 1997. 3 vols.

*A doutrina cristã*. Trad. N. A. Oliveira. São Paulo: Paulus, Patrística, 2002.

*A natureza do bem*. Trad. C. A. Nogueira. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

*De musica*. Madrid: Biblioteca de autores Cristianos, 1988.

## Estudos

- ARENDDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Trad. A. P. Dinis. Lisboa: Piaget, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A vida do Espírito*. São Paulo: Ed. Civilização Brasileira, 2009.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM, Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.
- BERMON, E. A teoria das paixões em Santo Agostinho. In: *As paixões antigas e medievais*. Edições Loyola. São Paulo, 2008.
- BOYER, C. *Sant'Agostino*. Milano: Fratelli Bocca, 1946.
- \_\_\_\_\_. *Christianisme et neo-platonisme: dans la formation de saint Augustin*. Ed. Gabriel Beauchesne. Paris, 1920.
- \_\_\_\_\_. *Le système de Saint Augustin sur la grâce*. In: *Recherches de science religieuse*. Universitas monacensis. Paris, 1920.
- BOCHET, I. *Saint Augustin et le désir de Dieu*. Etudes Augustiniennes. Paris, 1982.
- BONNER, G. I. Libido and concupiscentia in St Augustine. In: *Studia Patristica*. Vol 1. Akademie verlag. Berlin, 1962.
- BOEHNER, P. ETIENE, G. *História da filosofia cristã*. 9ª Edição. Petrópolis: Editora Vozes. 1991.
- BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2008.
- BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Record, 2005.
- CONTALDO, S. M. *Cor Inquietum: uma leitura de Confissões*. Ed. Letra e Vida, Porto Alegre, 2011.
- COSTA, M. R. N. O problema do mal na polêmica antimaniqueia de Santo Agostinho. Porto Alegre/ Recife: Edipucrs/ Unicap, 2002.
- COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*. Paris, de Boccard, 1950.
- CUNHA, M. P. S. *Perspectivas da vontade em Agostinho*. Tese doutorado em Filosofia. Campinas: Unicamp, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O movimento da alma. A invenção por Agostinho do conceito de vontade*. Porto Alegre: Edipucrs, 2001.

- DIHLE, A. St. Augustine and His concept of will. In: *The greek view of human action. The theory of will in classical antiquity*. University of California. London, 1982.
- DOUCET, D. Augustin L'expérience du Verbe. In: *Être Libre*. Librairie Philosophique, Paris, 2004.
- ELIADE, M. *Tratado de história das las religiones: morfologia y dialectica de lo sagrado*. Ediciones Cristandad, Madrid, 1981.
- GILSON, É. *Introduction à l'étude de saint Augustin. Études de philosophie médiévale*. 11. Paris: Vrin, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. C. N. Abbud. São Paulo: Discurso/Paulus, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Evolução da cidade de Deus*. Trad. J. C. Torres. São Paulo: Herder, 1965.
- GRACIOSO, J. *Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho*. Dissertação de doutorado em Filosofia. São Paulo, USP, 2003.
- GUITTON, J. *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Avec une préface nouvelle. Paris, Aubier, 1955. 19593 éd. rev. 2003.
- KENNY, A. *Aristotle on the perfect life*. Clarendon press. Oxford, 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Aristotelian ethics*. Clarendon press. Oxford, 1978.
- EVANS, G. R. *Agostinho sobre o mal*. Trad. J. R. Costa. São Paulo, Paulus, 1995.
- FONTANIER, J.-M. *La beauté selon saint Augustin*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 1998.
- HOLTE, R. *Béatitude et sagesse: saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophia ancienne*. Etudes augustiniennes. Paris, 1962.
- MARROU, H. I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*. Paris, Boccard, 1958.
- \_\_\_\_\_. *Sant'Agostinho*. Milano: Mondadori, 1960.
- \_\_\_\_\_. *Santo Agostinho e o agostianismo*. Trad. Ruy Flores Lopes. Rio de Janeiro: Agir, 1957.
- NARDEAU, C. *Le vocabulaire de Saint Augustin*. Ed. Eclipses. Paris, 2009.
- NOVAES F. M. A. *O livre arbítrio da vontade humana e a presciência divina segundo Agostinho de Hipona*. Tese de doutorado em Filosofia. São Paulo: USP, 1997.
- \_\_\_\_\_. *A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho*. 2 ed. São Paulo/ Discurso Editorial, 2009.

- PLOTINO. *Enéadas: textos essenciais*. Trad. Maria Isabel Santa Cruz e Maria Inês Crespo, Colihue-Clasica, 2007.
- SANTOS, B. S. *A metafísica da memória no livro X das Confissões de Agostinho*. Veritas, Porto Alegre, 2002.
- SUSÍN, L. C. *A estética de Santo Agostinho. O belo e a formação do humano*. Porto Alegre, 2009.
- TAYLOR, C. Interioridade. In: *As fontes do Self: A construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.
- VAZ, H. C. de L. *A metafísica da interioridade*. In: *Ontologia e História*. São Paulo: Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A concepção clássica do homem*. In: *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A ética agostiniana*. In: *Escritos de Filosofia IV*. São Paulo: Loyola, 1999.
- VOELKE, A. J. *L'idée de volonté dans le stoicisme*. Presses universitaires de France. Paris, 1973.
- ZILLES, U. *O problema do conhecimento de Deus*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997.