

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Eduardo Alvim Passarella Freire

**A ELOQUÊNCIA NAS *CONFESSÕES* DE AGOSTINHO**

JUIZ DE FORA

2024

Eduardo Alvim Passarella Freire

**A ELOQUÊNCIA NAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO**

Dissertação apresentada ao Programa da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Pedro Calixto.

JUIZ DE FORA

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Alvim Passarella Freire, Eduardo .

A eloquência nas Confissões de Agostinho / Eduardo Alvim Passarella Freire. -- 2024.

135 p. : il.

Orientador: Pedro Calixto Ferreira Filho

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Eloquência. 2. Filosofia. 3. Verbum. 4. Confissões. 5. Agostinho. I. Calixto Ferreira Filho, Pedro , orient. II. Título.

Eduardo Alvim Passarella Freire

## **A ELOQUÊNCIA NAS *CONFISSÕES* DE AGOSTINHO**

Dissertação apresentada ao Programa da Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF) como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Juiz de Fora, 26 de novembro de 2024.

### **BANCA EXAMINADORA:**

---

Prof. Dr. Pedro Calixto Ferreira Filho (UFJF) – Orientador – Titular Presidente

---

Prof. Dr. Humberto Araújo Quaglio de Souza (UFJF) – Avaliador – Titular Interno

---

Prof. Dr. Guido José Rey Alt (PUCRS) – Avaliador – Titular Externo

---

Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins (UFJF) – Avaliador – Suplente Interno

---

Prof. Dr. William Davidans Sversutti (UENP) – Avaliador – Suplente Externo



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Calixto Ferreira Filho, Professor(a)**, em 02/12/2024, às 10:31, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eduardo Alvim Passarella Freire, Usuário Externo**, em 03/12/2024, às 10:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Guido José Rey Alt, Usuário Externo**, em 11/12/2024, às 14:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Araujo Quaglio de Souza, Professor(a)**, em 11/12/2024, às 20:11, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Uffj ([www2.uff.br/SEI](http://www2.uff.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **2109553** e o código CRC **5B9815CF**.

Dedico este trabalho aos meus pais, Eduardo e Marina, fonte inspiradora de toda a minha vida. E do mesmo modo a todos que contribuíram direta ou indiretamente em minha formação acadêmica, profissional e humana. Desaguando mais que positivamente no que sou hoje, muito melhor do que ontem e melhor ainda do que serei amanhã. Como eterno aprendiz da vida.

## AGRADECIMENTOS

A Deus por ter me ajudado até aqui, *Ebenézer*. Iluminando, abençoando e guiando o meu trilhar mais que belo na estrada que chamamos de vida.

A minha Santa que sou devoto, Francisca de Paula de Jesus, Nhá Chica, que relevou as riquezas do mais humildes e do viver simples. Com sua fé profunda, amor ao próximo e grande sabedoria. Amou a Igreja e manteve uma filial à Imaculada Conceição. E a São João Paulo II, pregou com sua própria vida, e assim o fez com seu pontificado da Igreja Apostólica Romana. O mundo lhe ofertou perseguições e espinhos nos caminhos, mas Deus, em Sua infinita graça, lhe concedeu consolações. Seu amor ramificou-se pelos cantos do mundo inteiro, como raízes profundas em corações sedentos, fazendo jovens mergulharem mais fundo na fé, no mistério sagrado. Foi o Peregrino do Amor, cujo caminho é a luz e a paz e por isso mesmo, o sigo Peregrino do Amor.

Aos meus pais, minha base e estrutura de amor, carinho e afeto de sempre para sempre. Meu pai, Eduardo, meu primeiro professor, fonte de toda a minha inspiração e de conhecimento diário e eterno. Que me ensinou a sempre a buscar e que é possível o realizar dos sonhos. Sonhar como é bom, mas maravilhoso mesmo é o seu realizar. A minha querida e amada mãe, Marina, meu anjo branco, que está lá no céu, me iluminando e guiando os meus passos. Penso que esteja orgulhosa do seu filho e de todos os meus passos, realizações e conquistas, saudades minha mãe... Lembrar do seu sorriso farto ajuda a superar os momentos delicados da vida. Para ela até nos momentos mais difíceis tinha espaço para sorrir. Sou um privilegiado por tudo isto, só tenho motivos para agradecer tanto aos dois, é impossível medir a importância que tiveram, têm e sempre terão em minha vida.

A minha segunda mãe, Christiane Brunow, Deus em sua infinita bondade e em seus planos mais amorosos me possibilitou que a conhecesse e que pudesse novamente entoar a todos os ventos este nome mais que sagrado: Mãe. Que “com apenas três letras, três letrinhas apenas tão bendito”, doce e infinito possibilitou novamente os melhores sentimentos, “que está abaixo somente do nome de Deus”, como escreveria Mário Quintana.

Aos mestres e professores que se tornaram verdadeiros amigos, que souberam muito bem cativar em sua arte do magistério. Sendo eu este eterno aprendiz da vida. Em especial, ao

professor Pedro Calixto, meu orientador, amigo e parceiro que tanto me possibilitou vivências que jamais poderia imaginar quando entrei no mestrado. Tantas e tantas aprendizagens, diálogos e ensinamentos no campo da Filosofia que concluo este mestrado diferentemente quando o iniciei minhas pesquisas: “Força tranquila” como ele sempre se referia a mim. De fato, uma força motriz me moveu e moverá para as realizações de minha vida e que refletiu mais que positivamente nas linhas deste trabalho. Ao professor Rodrigo Campagnacci, que somente estou onde me encontro, fazendo meu tão sonhado mestrado, meu sonho, por causa motivação, lembro ainda como fosse hoje do convite que recebi do professor para participar do grupo de retórica na Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), creio que tudo começou ali. No tempo certo de seus desígnios, *kairós*. E que soube muito bem me cativar para arte do bem falar e que se personificada na defesa ideais, reflexões e diálogos sempre terá a palavra plena como núcleo.

Meu agradecimento especial à Fundação de Amparo e Pesquisa de Minas Gerais (FAPEMG), a qual fui bolsista e pesquisador nestes dois anos de mestrado. Incentivando plenamente nas pesquisas acadêmicas e na produção de conhecimento não só minhas, outrotora de todos os seus.

Há um ditado que diz: “O professor apenas mostra o caminho, o mestre além de mostrar o caminho acompanha o seu aprendiz no percurso”. A estes mestres o meu respeito, admiração e reconhecimento hoje e sempre. E sobre a necessidade de pessoas em nossa vida, há pessoas necessárias em alguns momentos. Há pessoas necessárias em alguns assuntos. Há pessoas necessárias. São muito poucas as pessoas que são necessárias sem precisar de adjetivo ou complemento, elas são sempre necessárias. Aos amigos que tenho e que fiz nesses dois anos de mestrado; aos meus familiares; e das pessoas que guardo, como gosto de dizer, o melhor sentimento, o amor, que trouxeram consigo este transbordamento de sentires repletos de afetos e momentos únicos para a minha história e que os guardarei nas minhas mais doces lembranças.

E a todos aqueles que passaram, estão passando e passaram em minha vida, contribuindo e me formando na constância do agora e sempre.

A todas e a todos o meu muito obrigado!

*Ex corde,*

Eduardo Passarella.



*Uma das primeiras conquistas do homem, juntamente com o fogo e a roda, foi a palavra. Os três permitiram ao homem ultrapassar seus limites, graduar-se acima de sua irrelevância naquele cenário e avançar sobre as suas já duas pernas. A diferença é que o fogo e a roda deram ao homem apenas o domínio sobre um meio hostil. Foi a palavra que conferiu ao homem o que lhe faltava: o significado – o entendimento de sua presença no mundo.*

*Além disso, naqueles primórdios, o fogo e a roda se combinaram muitas vezes para destruir e matar. Já a palavra quase sempre trouxe a luz. Não quero dizer que a palavra fosse inocente – afinal, o primeiro instrumento da escrita pode ter sido um osso, não se sabe de quê ou de quem. A primeira tinta foi o sangue. E, como bem sabemos, nada como a palavra para disseminar o preconceito, a mentira e o ódio. Mas estamos falando de origens, não de fins.*

*Em pouco tempo, o fogo e a roda foram assimilados como se sempre tivessem existido. Mas a palavra, não. Ela continua a ser uma grande e permanente descoberta. Uma descoberta pessoal, exclusiva de quem está sendo ungido por ela, um Big Bang individual. Neste exato momento, em toda parte, há alguém descobrindo a palavra e a fórmula secreta de que ela se compõe – a soma do símbolo, do som e do significado.*

*E as palavras são muitas. A palavra dita, a palavra escrita, a palavra impressa. A palavra exata ou a palavra mágica. A palavra aos gritos ou sussurrada; a palavra só pensada, nunca pronunciada; ou a palavra à força silenciada. Tudo é a palavra e a palavra é tudo. Às vezes ouvimos que “uma imagem vale por mil palavras.” Mas, como desafiou Millôr Fernandes, tente dizer isso sem palavras. [...].*

**CASTRO, Ruy. Discurso de posse como imortal na Academia Brasileira de Letras (ABL), 2024.**

## RESUMO

O presente trabalho pretende tratar de uma questão inerente à unidade do *opus magnum* de Agostinho a saber: as *Confissões*. A obra se nos apresenta de maneira não coesa, pois envolve três elementos constitutivos: teses teológicas e filosóficas e narrativas autobiográficas. Tais teses são e devem legitimamente serem abordadas pela Teologia, pela Filosofia e pelas Letras Clássicas. Resta, no entanto, uma questão de grande importância: há uma unidade na presente obra? A linguagem eloquente, enquanto potência de expressão na dada língua, enquanto estrutura própria de uma cultura, se abrem para a possibilidade de comunicação e criação, isto é, não somente demonstrar, mas comover e gerar a conversão. A fala e a escrita, expressões da linguagem, não reproduzem somente os sentidos, mas também criam uma disposição interna daquele que ouve e daquele que fala, daquele que escreve e daquele que lê. Agostinho, em sua maneira de exprimir através de diálogo apresenta as *Confissões* como triálogo (com Deus, com o leitor e consigo mesmo). Assim, o Bispo de Hipona não visa simplesmente demonstrar, ele quer criar, excitar uma disposição interna sem abandonar a comunicação e o ato de mostrar da mesma. Ademais, levantamos a seguinte hipótese de pesquisa: a unidade das confissões e a escolha da eloquência como meio de transmissão se dá, sobretudo, pelos temas abordados na obra. Optamos por qualificar tais temas como fenômenos abissais, sejam eles: *fenômenos desmedidos, sine mensura* (do latim – sem medida, incapacidade de determinação de grandeza ou de aferição e impossibilidade de ser mensurado). Diante da desmedida, mediante o abismo que tais fenômenos provocam em nossa alma inquieta, eles não podem ser calados. Porém, como deles falar? Agostinho, diametralmente, opta em contraposição ao *Discurso Apofântico*, justamente, por este conter em si a incapacidade inexpressiva (limitação da linguagem) em proferir a potencialidade máxima dos *fenômenos incomensuráveis* que transcendem os limites da mensuração declarativa-significativa do *verbum* humano. A eloquência passa a ser a *solutio* para o transmitir plenamente as riquezas e as complexidades das experiências, interpretações, representações, significados, conceitos, prismas, afetos e dores que transcendem as intrínsecas limitações da linguagem humana lógico-predicativo, como por exemplo: o desejo de eternidade, a consciência da mortalidade, a presença da memória que transgrede o tempo se fazendo confissão.

**Palavras-chave:** Eloquência, Filosofia, Teologia, Letras, *Verbum*, *Confissões*, Fenômenos abissais, Agostinho.

## ABSTRACT

This paper aims to address an issue inherent to the unity of Augustine's *opus magnum*, namely: the *Confessions*. The work is presented to us in a non-cohesive manner, since it involves three constituent elements: theological and philosophical theses and autobiographical narratives. Such theses are and should legitimately be addressed by Theology, Philosophy and Classical Literature. However, a question of great importance remains: is there a unity in this work? Eloquent language, as a power of expression in a given language, as a structure specific to a culture, opens up the possibility of communication and creation, that is, not only demonstrating, but also moving and generating conversion. Speech and writing, expressions of language, do not only reproduce the senses, but also create an internal disposition of the one who listens and the one who speaks, of the one who writes and the one who reads. Augustine, in his way of expressing himself through dialogue, presents the *Confessions* as a triologue (with God, with the reader and with himself). Thus, the Bishop of Hippo does not simply aim to demonstrate, he wants to create, to excite an internal disposition without abandoning communication and the act of showing it. Furthermore, we raise the following research hypothesis: the unity of confessions and the choice of eloquence as a means of transmission is given, above all, by the themes addressed in the work. We chose to qualify such themes as abysmal phenomena, namely: *immeasurable phenomena, sine mensura* (from the latin – without *measure*, inability to determine greatness or measurement and impossibility of being measured). Faced with immeasurability, given the abyss that such phenomena provoke in our restless soul, they cannot be silenced. However, how can we speak of them? Augustine, diametrically, chooses to oppose the *Apophantic Discourse*, precisely because it contains within itself the inexpressive incapacity (limitation of language) to express the maximum potentiality of the incommensurable phenomena that transcend the limits of the declarative-significant measurement of the human *verbum*. Eloquence becomes the *solutio* to fully transmit the riches and complexities of experiences, interpretations, representations, meanings, concepts, prisms, affections and pains that transcend the intrinsic limitations of the logical-predicative human language, such as: the desire for eternity, the awareness of mortality, the presence of memory that transgresses time by making itself a confession.

**Keywords:** Eloquence, Philosophy, Theology, Literature, *Verbum*, *Confessions*, Abyssal phenomena, Augustine.

## CRONOLOGIA AGOSTINIANA<sup>1</sup>

Ano	Acontecimentos Históricos
331	Nascimento de Mônica, mãe de Agostinho.
354	Dia 13 de novembro, nascimento de Agostinho, na cidade <i>de Tagaste</i> , na Numídia, província romana da África do Norte.
361	Agostinho inicia-se nos estudos sob a orientação de <i>litterator</i> de Tagaste.
367	Viaja para Madaura, onde estuda gramática.
370	Por falta de recursos, volta para Tagaste e passa um ano sem nada fazer.
371	Morte do pai de Agostinho. Auxiliado por Romaniano, no seu parente e amigo, viaja para Cartago, a fim de continuar seus estudos. Passa a viver materialmente com a mulher pela qual se apaixona.
372	Nascimento de Deodato, filho de Agostinho e de sua mulher, da qual não se veio a saber o nome.
373	Revelação da filosofia ao ler o texto de Cícero intitulado <i>Hortensius</i> .
374	Retorno a Tagaste, onde leciona gramática, inclusive a Alípio, que se tornará um dos seus melhores amigos. Sabendo-o maniqueísta, Mônica se recusa a receber Agostinho, que passa uma temporada em casa de Romaniano.
375	A morte de um amigo que lhe era muito caro o leva novamente a Cartago, onde funda uma escola de oratória.
380	Escreve seu primeiro livro, que se perdeu, intitulado <i>De Pulchro et Apto</i> .
383	Decepciona-se com o Bispo maniqueu Fausto de Mileva. Viaja para Roma, onde se hospeda em casa de um maniqueu, e onde funda uma escola que malogra.
384	Recomendado por maniqueus, procura o prefeito de Roma, Símaco, que nomeia professor de retórica em Milão. Visita Santo Ambrósio, Bispo da cidade.
385	Mônica vai ao seu encontro, em Milão, acompanhada por Navígio, irmão de Agostinho. Mônica convence Agostinho a separar-se da mulher com quem vivia e a casar-se com outra. Separado, e enquanto esperava pelo casamento, Agostinho passa a viver com outra mulher. Os sermões de Ambrósio o levam a afastar-se do maniqueísmo.

<sup>1</sup> Toda a cronologia agostiniana presente neste trabalho teve contribuição permanente e composição pela obra Linoart, SP, e imprensa nas Oficinas de AGGS, Rio de Janeiro, GB, para a Editora Três, São Paulo, Brasil. Cf. MADUREIRA, Pedro Paulo de Sena. **Santo Agostinho**. – São Paulo: Editora Três, 1973.

<b>386</b>	Estuda a filosofia neoplatônica e descobre as <i>Epístolas</i> de São Paulo. O Padre Simpliciano, com quem se confessa, o opõe a par da vida do <i>retor</i> Mário Vitorino. Ponticiano lhe revela a vida de Santo Agostinho, o eremita. Crise de lágrimas no jardim e revelação do anjo <i>Tolle, lege</i> , toma e lê. Agostinho renuncia à mulher com quem vivia, à noiva e à sua escola, dedicando-se totalmente a Deus. Em Cassiacum, em companhia de Mônica, Deodato, Navígio, dos primos Lastidiano e Rústico e dos discípulos Alípio, Licêncio e Trigécio, entrega-se ao reconhecimento, à oração e à meditação. Escreve seus primeiros diálogos filosóficos, <i>Contra Acadêmicos</i> , de <i>Beata Vita</i> e <i>De Ordine</i> .
<b>387</b>	Começa a escrever os <i>Solilóquios</i> .
<b>387</b>	Volta a Milão, a fim de preparar-se para o batismo. Escreve o <i>De Imortalitate Anima</i> e o <i>De Musica</i> . Com Deodato e Alípio, recebe o batismo das mãos de Ambrósio. Em companhia de Mônica, Deodato, Alípio e Evódio viaja para Óstia. Morte de Mônica. Agostinho suspende a viagem para a Cartago e vai para Roma
<b>388</b>	Viaja para Cartago e, em seguida, para Tagaste onde vende a herança paterna e a distribui entre os pobres, fundando o primeiro cenóbio agostiniano.
<b>389</b>	Morte de Deodato, seu filho, e de Nebrídeo, seu amigo.
<b>392</b>	Em Hipona, para onde viaja a fim de converter um rico indeciso, é aclamado pelo povo coadjutor do Bispo Valério, Funda, então, nessa cidade, seu segundo mosteiro, no qual ingressam Profuturo, Severo, Fortunato, Possidônio, além de Alípio e Evódio.
<b>392</b>	Debate público com o maniqueu Fortunato, que, vencido, se afasta de Hipona.
<b>393</b>	No Sínodo de Hipona, Agostinho fala sobre a fé e o símbolo.
<b>394</b>	Alípio é sagrado Bispo de Tagaste.
<b>395</b>	Sagrado por Megálio, primaz da Numídia, Agostinho é nomeado Bispo coadjutor de Valério.
<b>396</b>	Morte de Valério. Agostinho assume o bispado de Hipona.
<b>397</b>	Participação no Concílio de Cartago. Escreve as <i>Confissões</i> .
<b>398</b>	Debate com Fortúnio, Bispo donatista de Tiburscium, e com o maniqueu Felix, que se converte ao catolicismo.
<b>399</b>	Convida para um debate público a Crispim, Bispo donatista de Calama.
<b>401</b>	Concílio de Cartago.
<b>404</b>	Concílio de Cartago.

<b>410</b>	Seque de Roma pelos godos de Alarico.
<b>411</b>	Congresso em Cartago, entre católicos e donatistas, presidido por Marcelino, e do qual participa Agostinho. Condenação do donatismo.
<b>413</b>	Agostinho começa a escrever <i>A Cidade de Deus</i> .
<b>414</b>	Paulo Orosio viaja a Hipona para consultar Agostinho.
<b>416</b>	Participa do Concílio de Mileva e toma posição contra os pelagianos.
<b>420</b>	Converte o herege Lepório, frade gaulês.
<b>425</b>	Em Uzali, hospeda-se na casa de Evódio e dirige a palavra ao povo.
<b>426</b>	Acaba de escrever <i>A Cidade de Deus</i> . Transcreve a direção da diocese a seu coadjutor Heráclio.
<b>429</b>	Invasão da Numídia pelo vândalos.
<b>430</b>	Cerco de Hipona pelos vândalos e alanos, comandados por Genserico.
<b>430</b>	Morte de Agostinho.

## LISTA DE ABREVIATURAS

### 1. Sagradas Escrituras

As abreviaturas referentes a textos bíblicos seguem o padrão fornecido na *Bíblia de Jerusalém*<sup>2</sup>. Eis aquelas mencionadas ao longo deste livro:

<b>Antigo Testamento:</b>	
<i>Gênesis</i>	<i>Gn.</i>
<i>Deuteronômio</i>	<i>Dt.</i>
<i>Salmos</i>	<i>Sl.</i>
<i>Eclesiastes (Coélet)</i>	<i>Ecl.</i>
<i>Sabedoria</i>	<i>Sb.</i>
<i>Eclesiástico (Sirácida)</i>	<i>Eclo.</i>
<i>Daniel</i>	<i>Dn.</i>

<b>Novo Testamento:</b>	
Evangelho segundo São Lucas	<i>Lc.</i>
Evangelho segundo São João	<i>Jo.</i>
Evangelho segundo São Marcos	<i>Mc.</i>
Evangelho segundo São Mateus	<i>Mt.</i>
Atos dos Apóstolos	<i>At.</i>
Epístola aos Romanos	<i>Rm.</i>
Epístola aos Efésios	<i>Ef.</i>
Epístola aos Colossenses	<i>Cl.</i>
Epístola de São Tiago	<i>Tg.</i>
Epístolas de São Pedro	<i>1Pd e 2Pd.</i>
Epístolas de São João	<i>1Jo, 2Jo e 3Jo.</i>
2º Livro dos Macabeus	<i>2Mc.</i>
1ª Epístola a Timóteo	<i>1Tm.</i>
1ª Epístola aos Coríntios	<i>1Cor.</i>

<sup>2</sup>BÍBLIA. **Bíblia** de **Jerusalém**. 1ª ed. Trad. Vv. Aa. – São Paulo: Paulinas, 2002.

## OBRAS AGOSTINIANAS

### 1.1. Edições críticas das obras em latim

#### Siglas empregadas:

CCSL = *Corpus Christianorum Series Latina*

CSEL = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*

### 1.2. Referências às obras agostinianas

Quanto às referências às obras de Agostinho, adotou-se a padronização estabelecida pelo Conjunto de obras de Agostinho de Cornelius Mayer<sup>3</sup>. No corpo do texto, a menção aos títulos das obras de Agostinho seguirá a opção dos autores dos capítulos deste livro: se a referência se encontra em latim, ela é mantida; mas se os autores traduzem os títulos das obras, vertê-los para a nossa língua:

<i>acad.</i>	<i>De Academicis libri tres</i>	<i>Contra os acadêmicos</i>
<i>an. et or.</i>	<i>De anima et eius origine libri quattuor</i>	<i>Sobre a alma e sua origem</i>
<i>an. quant.</i>	<i>De animae quantitate liber unus</i>	<i>Sobre a potencialidade da alma</i>
<i>beata u.</i>	<i>De beata uita liber unus</i>	<i>Sobre a vida feliz</i>
<i>c. ep. Pel.</i>	<i>Contra duas epistulas Pelagianorum libri quattuor</i>	<i>Contra duas cartas dos pelagianos</i>
<i>c. ep. Man.</i>	<i>Contra epistulam Manichaei quam uocant fundamenti liber unus</i>	<i>Contra a epístola de Mani intitulada “Do Fundamento”</i>
<i>c. Faust.</i>	<i>Contra Faustum Manicheum libri triginta tres</i>	<i>Contra o maniqueu Fausto</i>
<i>c. Fort.</i>	<i>Acta contra Fortunatum Manicheum liber unus</i>	<i>Ata do debate contra o maniqueu Fortunato</i>
<i>c. Iul. imp.</i>	<i>Contra Iulianum opus imperfectum</i>	<i>Contra Juliano, obra incompleta</i>

<sup>3</sup> A lista desenvolvida por Mayer encontra-se disponível na internet: MAYER, Cornelius (org.). “Werkeliste AL3”. In: Idem. *Augustinus-Lexikon*. Basel, Schwabe & Co. AG, 2004- 2010, p. xi-xxv. Disponível em: <<http://www.augustinus.de/images/WerkeverzeichnisAL3.pdf#page=3>>. Acesso em: 4 set. 2024.



<i>c. Sec.</i>	<i>Contra Secundinum manicheum liber unus</i>	<i>Contra o maniqueu Secundino</i>
<i>ciu.</i>	<i>De ciuitate dei libri uiginti duo</i>	<i>Sobre a Cidade de Deus</i>
<i>conf.</i>	<i>Confessionum libri tredecim</i>	<i>Confissões</i>
<i>diu. qu.</i>	<i>De diuersis quaestionibus octo- ginta tribus liber unus</i>	<i>Oitenta e três questões diversas</i>
<i>doctr. chr.</i>	<i>De doctrina christiana libri quattuor</i>	<i>A doutrina cristã</i>
<i>duab. an.</i>	<i>De duabus animabus liber unus</i>	<i>Sobre as duas almas</i>
<i>en. Ps.</i>	<i>Enarrationes in Psalmos</i>	<i>Comentário aos Salmos</i>
<i>ep.</i>	<i>Epistulae</i>	<i>Cartas</i>
<i>gest. Pel.</i>	<i>De gestis Pelagii liber unus</i>	<i>Sobre os feitos de Pelágio</i>
<i>Gn. litt.</i>	<i>De Genesi ad litteram libri duodecim</i>	<i>Comentário literal ao Gênesis</i>

<i>Gn. litt. imp.</i>	<i>De Genesi ad litteram liber unus imperfectus</i>	<i>Comentário literal ao Gênesis, inacabado</i>
<i>Gn. c. Man.</i>	<i>De Genesi contra Manicheos libri duo</i>	<i>Comentário ao Gênesis contra os maniqueus</i>
<i>gr. t. nou.</i>	<i>De gratia testamenti noui ad Honoratum liber unus</i>	<i>Sobre a graça do Novo Testamento, para Honorato</i>
<i>imm. an.</i>	<i>De immortalitate anime liber unus</i>	<i>A imortalidade da alma</i>
<i>Io. eu. tr.</i>	<i>In Iohannis evangelium tractatus</i>	<i>Tratado sobre o Evangelho de S. João</i>
<i>lib. arb.</i>	<i>De libero arbitrio libri tres</i>	<i>Sobre o livre-arbítrio</i>
<i>mag.</i>	<i>De magistro liber unus</i>	<i>Sobre o mestre</i>
<i>mor.</i>	<i>De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manicheorum</i>	<i>Os costumes da Igreja católica e os costumes dos maniqueus</i>
<i>mus.</i>	<i>De musica libri sex</i>	<i>Sobre a música</i>
<i>nat. b.</i>	<i>De natura boni liber unus</i>	<i>Sobre a natureza do Bem</i>
<i>nat. et gr.</i>	<i>De Natura et gratia liber unus</i>	<i>Sobre a natureza e a graça</i>
<i>ord.</i>	<i>De ordine libri duo</i>	<i>Sobre a ordem</i>
<i>orig. an.</i>	<i>De origine animae</i>	<i>Sobre a origem da alma</i>
<i>retr.</i>	<i>Retractationum libri duo</i>	<i>Retratações</i>
<i>Rm.</i>	<i>Propositionum ex epistula apostoli ad Romanos</i>	<i>Epístola aos Romanos</i>
<i>s.</i>	<i>Sermones [185]</i>	<i>Sermões</i>
<i>sol.</i>	<i>Soliloquiorum libri duo</i>	<i>Solilóquios</i>

<i>trin.</i>	<i>De trinitate libri quindecim</i>	<i>Sobre a Trindade</i>
<i>uera rel.</i>	<i>De uera religione liber unus</i>	<i>A verdadeira religião</i>
<i>util. cred.</i>	<i>De utilitate credendi liber unus</i>	<i>A utilidade de crer</i>

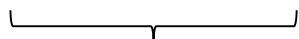
As obras de Agostinho serão citadas pelo título abreviado (sempre escrito em itálico) e alguns algarismos. Primeiramente, há um número romano que se refere ao número do livro mencionado (cada obra de Agostinho é dividida em livros, que hoje chamaríamos de “capítulos”).

Em seguida, sempre há um ou dois números arábicos, separados por vírgulas, sendo que o primeiro destes é referente ao capítulo, e o segundo, ao parágrafo ou alínea. Por exemplo: *Conf.* I,1,1 (trata-se de uma referência a *Confissões*, Livro I, capítulo 1, parágrafo 1). Esse tipo de anotação é relevante para que o leitor possa buscar as referências nas obras de Agostinho, quer em latim (consultando o original), quer em diversas traduções.

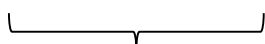
## QUADRO CRONOLÓGICO-HISTORIOGRÁFICO

[...] - 700   - 600   - 500   - 400   - 300   - 200   - 100   - 0   - 100   - 200   - 300   - 400   - 500 [...]

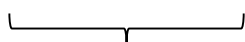
- **Heráclito (por volta de 576/- 480)**



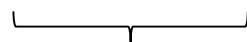
- **Parmênides (por volta de -540/ - 450)**



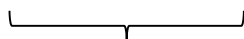
- **Sócrates (- 470/ - 399)**



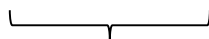
- **Platão (- 427/- 347)**



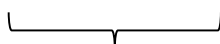
- **Aristóteles (-384/ - 322)**



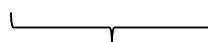
- **Lucrecio (- 98/ -55)**



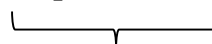
- **Epíteto (50/130)**



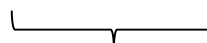
- **Marco Aurélio (121/180)**



- **Sexto Empírico (século II/III)**



- **Plotino (205/270)**



- **Agostinho (354/430)**

## SUMÁRIO

Resumo.....	05
Abstract.....	06
Cronologia agostiniana.....	07
Lista de abreviaturas.....	10
Quadro cronológico-historiográfico.....	14
Sumário.....	15
Introdução.....	16
<b>Parte I – As <i>Confissões</i> como um resgate da função da eloquência.....</b>	<b>24</b>
1.1. A especificidade das <i>Confissões</i> no interior do <i>Corpus Augustinianum</i> .....	24
1.2. A rejeição da retórica no pensamento platônico? .....	43
1.3. O caráter retórico das <i>Confissões</i> .....	56
<b>Parte II – Conceitos preparatórios a uma leitura eloquente filosófica das <i>Confissões</i>.....</b>	<b>65</b>
2.1. A presença do verbo <i>confiteor</i> e seu caráter eloquente nas <i>Confissões</i> .....	65
2.1.1. <i>Confessio fidei</i> .....	67
2.1.2. <i>Confessio peccatorum</i> .....	69
2.1.3. <i>Confessio laudationis</i> .....	71
2.2. Conceitos preparatórios a uma leitura eloquente filosófica das <i>Confissões</i> .....	75
2.2.1. <i>Coram</i> .....	76
2.2.2. <i>Prius</i> .....	78
2.2.3. <i>Inquietudo</i> .....	80
2.2.4. <i>Peregrinatio</i> .....	81
<b>Parte III – O fenômeno abissal e a eloquência como <i>solutio</i> nas <i>Confissões</i> de Agostinho de Hipona.....</b>	<b>86</b>
3.1. Eloquência no <i>exordium</i> das <i>Confissões</i> .....	99
3.2. O mistério da memória.....	101
3.3. Temporalidade como abismo.....	108
<b>Conclusão prévia em vista de investigações futuras.....</b>	<b>118</b>
<b>Referências Bibliográficas.....</b>	<b>121</b>

## INTRODUÇÃO

O presente trabalho pretende tratar de uma questão inerente à unidade do *opus magnum* de Agostinho a saber: as *Confissões*. A obra se nos apresenta de maneira não coesa, pois envolve três elementos constitutivos: teses teológicas e filosóficas e narrativas autobiográficas. Em geral, o estudo desses três elementos são feitos frequentemente de maneira separada. Nas Letras o estudam como grande *rhetor* e fundador da autobiografia; enquanto os teólogos o estudam em razão do teor patrístico desta obra, e por fim, a Filosofia faz um grande recorte e que se trabalha frequentemente os Livros X e XI das *Confissões* onde encontramos a temática da memória e do tempo. Pretendo abordar esses três elementos constitutivos do pensamento agostiniano de maneira conjunta. Para tal, mobilizarei dois conceitos: o *fenômeno abissal* e eloquência. Com tal abordagem tentarei uma busca da unidade da obra e uma refutação de seu caráter unicamente biográfico e, tentarei intensificar seu teor propriamente filosófico. Eis, pois uma citação desse caráter filosófico que enfatizarei.

Resta, no entanto, uma questão de grande importância: há uma unidade na presente obra. Poderia ela ser lida de maneira filosófica e não tão somente teológica... Como resolver tal questão?

Agostinho aborda laconicamente essa questão quando em sua obra *Retrattationes* discorre sobre o plano da obra:

Do primeiro ao décimo livro, *escrevi a meu respeito*; nos outros três, escrevi sobre as *santas Escrituras* e a partir das palavras: “No princípio Deus fez o céu e a terra”, até o descanso do sábado.<sup>4</sup>

Vários especialistas nos antecedem e, não obstante suas hipóteses de grande relevância, a questão da unidade ainda permanece. Os principais pesquisadores que investigaram a presente questão são, dentre outros: Christine Mohrmann<sup>5</sup>, Josef Balogh<sup>6</sup>, George

---

<sup>4</sup> AGOSTINHO. **Retratações**. I, 6. Trad. e notas Agostinho Belmonte. – Paulus: São Paulo, 2019, p. 75. Coleção Patrística. Texto latino: *A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: In: Principio fecit Deus caelum et terram, usque ad sabbati requiem*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>. Acesso em: 12 de outubro de 2023. (*Grifo nosso*).

<sup>5</sup> MOHRMAN. Christine. **Observations sur les Confessions de Saint Augustin**. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 33, fascicule 4, 1959, p. 360-371.

<sup>6</sup> J. BALOGH. **Augustins “alter und neuer”**. *Stil, Die Antike* 3, 1927, p. 351.

Nicolaus Knauer<sup>7</sup>, Jean Daniélou<sup>8</sup>, Albert Verwilghen<sup>9</sup>, Pierre Courcelle<sup>10</sup>, Mark Vessey<sup>11</sup> e Beatriz Bakhouché<sup>12</sup>. Os quais iremos oportunamente invocar.

Nossa hipótese de investigação é que as *Confissões* são primeiramente unificadas enquanto Arte ou expressão da eloquência. Com efeito, a oratória estabeleceria a harmonização entre discursos provindos da Teologia, Filosofia e Literatura. A segunda questão que nos incitou nessa empreitada investigatória é a razão da razão da escolha da eloquência. Tais razões não provêm de não ter-se ainda percebido o caráter eloquente que perpassa toda a obra das *Confissões*. Certamente, sua eloquência é tal que constitui uma exceção no *Corpus Augustinianum*. Não seria necessário uma atenção particular a essa peculiaridade? Não poderia ela vir do fato super interpretado do dito abandono da oratória pelo próprio Agostinho?

Visto que o Bispo de Hipona foi intimamente influenciado por Cícero e pela importância da eloquência na oratória, nossa empreitada é de tentar conciliar a questão da unidade da obra pela eloquência. Tal importância provém certamente da mobilização onipresente dos conceitos de *amor e corporeidade*, elementos constitutivos da natureza humana, cuja presença na oratória enquanto arte visando a eloquência não passou despercebida. Com efeito, a metáfora do amor e corpo com suas paixões é pensada como elemento central da antropologia agostiniana. Para além da racionalidade, o ser humano é, ao mesmo tempo, movido por desejos e paixões. Donde tiramos a hipótese da necessidade de considerar a eloquência como elemento unificante para a compreensão das *Confissões* como um todo coeso. Para tal, será necessário abordar o conceito de eloquência presente no IV Livro da obra *A Doutrina Cristã*.

Com efeito, não seria a gravidade o elemento constitutivo da natureza como um todo e da natureza humana em particular para o Bispo de Hipona o amor, uma vez que este é o peso de todas as coisas, tanto terrenas quanto espirituais, como muito bem viu Hannah Arendt<sup>13</sup>. Assim sendo, para a compreensão da obra *Confissões*, faz-se necessário investigar o estatuto da oratória em sua união entre razão e linguagem. Vejamos o texto

---

<sup>7</sup> KNAUER, Georg Nicolaus. **Psalmenzitate**. In: *Augustins Konfessionen*, Gottingen, 1955.

<sup>8</sup> DANIELLOU, Jean. **Théologie du Judéo-Christianisme**. Paris, 1957, p. 121.

<sup>9</sup> VERWILGHEN, Albert. **Rhétorique et prédication chez Augustin**. NRT 120-2 (1998), p. 233-248.

<sup>10</sup> COURCELLE, Pierre. **Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire**. Antécédents et postérité. Paris, *Études augustiniennes*, 1963, 746 p. 62.

<sup>11</sup> VESSEY, Mark. **Opus Imperfectum Augustine and His Readers**. 426-435 A.D. In: *Vigiliae Christianae*. 52, no. 3, 1998, p. 264-285.

<sup>12</sup> BAKHOUCHE, Béatriz. **La conversion de saint Augustin: modèle paradigmatique ou exemple atypique?** In: *Cahiers d'études du religieux, Opens Journal*, 2009, vol. 6. Disponível em: <https://journals.openedition.org/>. Acesso em: 20 de julho de 2023.

<sup>13</sup> ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. 1ª ed. Instituto Piaget, 1997.

que, nas *Retratações* I, 6, precede a divisão biparti-te das *Confissões* pelo próprio Agostinho:

Os treze livros das minhas *Confissões* louvam a Deus justo e bom tanto por minhas boas obras como pelas más, e despertam para ele a inteligência e o afeto humanos. Pelo menos pelo que me diz respeito, assim **agiram** em mim quando as escrevia e **agem** quando as leio. O que os outros pensam a respeito delas é assunto deles; mas sei que **agradaram** e **agradam** a muitos irmãos.<sup>14</sup>

Esta passagem extraída das *Retratações* não deixa nenhuma dúvida quanto ao caráter eloquente das *Confissões* e sobretudo seu objetivo: utilizando o discurso de eloquente, empregando justamente um discurso não apofântico-predicativo ele visa despertar o afeto humano em direção à inteligência.

No entanto, não devemos ocultar o fato de que em muitas passagens, sobretudo das próprias *Confissões*, constatamos Agostinho repudiar seu ensino de retórica, como ele afirma na seguinte passagem:

Durante esse período de nove anos – dos dezenove até os vinte e oito anos – fui seduzido e sedutor, enganado e enganador, conforme minhas muitas paixões; publicamente, com aquelas doutrinas que se chamam liberais.<sup>15</sup>

Nessa hipótese, a conversão filosófica que se deu com a leitura do protético *Hortênsio* de Cícero<sup>16</sup>, e a conversão teológica, levaria Agostinho a renunciar à retórica, influenciado pelas obras e discussões com Ambrósio de Milão. A recusa de sua formação retórica, e também do ensino técnico da retórica.

Decerto, tentaremos demonstrar que a obra *Confissões* traz a plenitude agostiniana de seu potencial no campo da eloquência, cujo ensino técnico repudia. Ele mantém a necessidade de escrever de maneira eloquente, de mobilizar elementos da oratória para escrever sua autobiografia impregnada de elementos escriturários, cultura clássica, reflexões filosóficas e teológicas. São esses elementos que podem nos levar a uma leitura mais

---

<sup>14</sup> AGOSTINHO. *Retratações*. I, 6. Trad. e notas Agostinho Belmonte – Paulus: São Paulo, 2019, p. 75. Coleção Patrística. Texto latino: *Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio.* Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>. Acesso em: 12 de outubro de 2023. (*negrito nosso*).

<sup>15</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. II, 3. Trad. de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina, 9ª ed. Petrópolis, Vozes, 2014, p. 67. Texto Latino: *per idem tempus annorum novem, ab undevicensimo anno aetatis meae usque ad duodevicesimum, seducebamur et seducebamus, falsi atque fallentes in variis cupiditatibus, et palam per doctrinas quas liberales vocant, [...].* Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>. Acesso em: 12 de outubro de 2023.

<sup>16</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. II, 3. Trad. de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. – Ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 67.

aprofundada e esclarecedora da unidade dessa obra magna. Em suma, pretendemos evidenciar o embasamento das diferentes dimensões presentes nas *Confissões* através da eloquência que pressupõe um conceito de uma linguagem não simplesmente como transmissão de informações, isto é, de comunicação, mas também como potência de criação e conversão da humanidade que ele pressentia como decadente.<sup>17</sup>

A linguagem, enquanto potência de expressão, a língua, enquanto estrutura própria de uma cultura, se abrem para a possibilidade de comunicação e criação, isto é, não somente demonstrar, mas comover e gerar a conversão. A fala e a escrita, expressões da linguagem, não reproduzem somente os sentidos, mas também criam uma disposição interna daquele que ouve e daquele que fala, daquele que escreve e daquele que lê. Agostinho, em sua maneira de exprimir através de diálogo apresenta as *Confissões* como triálogo (com Deus, com o leitor e consigo mesmo). O Bispo de Hipona não visa simplesmente demonstrar, ele quer criar, excitar uma disposição interna sem abandonar a comunicação e o ato de mostrar da mesma.

Consequentemente, o orador possui uma função além do físico corpóreo. O *lógos*, num primeiro momento, busca a compreensão do mundo, mas essa compreensão remete imediatamente a alteridade e ela torna-se eloquente. A linguagem, assim, transcende a individualidade e busca a transformação de si mesmo e do outro pela elevação da condição humana. Hannah Arendt em sua obra *O conceito de amor em Santo Agostinho* (1997) expõe o sentido da fruição como “quietude absoluta na estabilidade da vida eterna, a relação com Deus é de tranquila fruição. É apenas nesta fruição que Deus existe verdadeiramente para os homens”<sup>18</sup>. Ora essa fruição se dá graças à palavra. Primeiro, quando a palavra é reta já é presença do infinito e absoluto no ser, e segundo quando consegue tocar o outro quase se torna um instrumento deste princípio que habita o ser interiormente para a conversão, em vista do redirecionamento de uma alma que está em um estado de decadência não definitiva conforme os diálogos de Agostinho sobretudo nas *Confissões*.

Como vemos no livro do *Gênesis 1, 1-31*: a produção do mundo se dá através da expressão da palavra pelo Princípio radical de todas as coisas. O *fiat* divino é expresso como

---

<sup>17</sup> Cf. MARROU, Henri-Iréné. **Saint Augustin et la fin de la antique**. *Retractati*. Paris, E. de Boccard, 1949.

<sup>18</sup> ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. 1ª ed. Instituto Piaget, 1997, p. 35.



condição pressuposta para a criação da totalidade e possui como direcionamento o Bem. Neste sentido, ao falarmos nós assumimos uma condição quase divina, isto é, imitamos Deus ao criar a partir da palavra, tentando produzir no outro um estado de bondade. Como muito bem salientou o Bispo de Hipona, é através da palavra, pela bondade, e em vista da bondade que o mundo foi criado. O Mundo, assim sendo, provém da divindade. Ele tem como causa instrumental o intelecto, ou *verbum dei*, e sobretudo, ele nos informa que a razão que mobiliza o agir divino é a “*Bonitas Dei*”, isto é, a bondade de Deus. (CALIXTO, 2015, p. 180).

Para enfatizar essa presença do *lógos*, lê-se que Agostinho ficou atento ao prólogo do *Evangelho de João*, onde o verbo preside a Criação: “*In principio erat verbum*” (*Jo. I-2*, 1988, p. 1156). A razão presidia no Princípio como potência criadora, não somente anterior, *in principio*, mas através dele e como intermediário dele torna-se causa. Agostinho como grande professor de retórica, não podia ficar insensível ao fato de que esse verbo se torna carne. Ademais, o verbo se torna carne em vista da produção da salvação, da deificação. Isso significa que pela *kenosis*, ou seja, encarnação do Verbo o homem é chamado a criar pela palavra, sendo este o único animal pré-ocupado e movido pelo desejo de absoluto, por um sentimento de Divindade e uma consciência de estar sempre aquém do que poderia ser. Conforme está no livro de *João I,14* tal referida passagem: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós”. (*Jo. I-14*, 1988, p. 1154).

O orador certamente tem plena consciência do poder do verbo. Agostinho almeja, no entanto, transcender o orador comum, porque ele tem consciência da dimensão soteriológica da palavra, isto é, das possibilidades da criação da palavra. Ademais, o Bispo de Hipona vai além, ele tem um embasamento filosófico e teológico e uma finalidade que transcendem a própria oratória: o poder da palavra se complexifica tornando-se a oratória uma vocação, um chamado capaz de despertar no outro o desejo de transcender a condição humana, e não simplesmente ganhar uma causa como seria o caso da retórica que Agostinho abandonara, em vista da construção de uma nova humanidade:

Mas, a quem conto eu estes fatos? Certamente, não a ti, meu Deus, mas em tua presença conto estas coisas aos da minha estirpe, ao gênero humano, ainda que estas páginas chegassem às mãos de poucos. E para que então? Para que eu, e quem me ler, pensemos na profundidade do

**abismo** de onde temos de clamar por ti? E que há de mais próximo a teus ouvidos que o coração contrito e a vida que procede da fé?<sup>19</sup>

Em suma, a concepção agostiniana de amor como dito anteriormente é central e demanda uma linguagem eloquente. De fato, como muito bem mostra Agostinho no Livro XII-XIV da *Cidade de Deus* e em sua obra *A Trindade*, a concepção de amor como princípio que move e direciona todos os movimentos lógicos e cosmológicos, conquanto verdadeiro, constitui o peso que conduz todas as coisas à estabilidade e a quietude: “*pondus omnem rem ad quietem ac stabilitate trahit*” (*Conf. XI, XXVIII*. Apud. CALIXTO, 2015, p. 183). Nota-se que o amor é a gravidade universal, é por ele que tudo é movido como um peso que conduz o ser vivente. Assim sendo, descobrir a essência do homem equivale a encontrar o seu peso.<sup>20</sup>

Far-se-á necessário para este trabalho uma investigação aprofundada da antropologia agostiniana, onde a paixão não é vista como elemento necessariamente negativo já que o amor é constitutivo da natureza humana, uma vez que na *Trindade* (1995), o Bispo de Hipona busca uma tríade que possa definir o ser humano, introduzindo retoricamente o conceito de amor associado ao conhecimento, memória e vontade.

A justificativa para o uso da fala como movimento de emoções, paixões e sentimentos está presente em uma retórica não desprendida, simplesmente, ou presa a paixões, mas que se soma e circunda no desejo de falar, de se manifestar, de ser um orador. Um orador em busca de uma linguagem perfeita. Assim sendo, a *inventio*, a eloquência, os ornamentos, atributos e a escolha dos verbos nas *Confissões* estão entre os caracteres para o exercício da arte retórica mobilizada pelo orador perfeito. Será imprescindível para este projeto investigarmos a contribuição de Cícero para esta constituição da capacidade do bem falar do orador perfeito. Ainda que Cícero busque o orador perfeito na cidade de Roma, cidade terrestre, Agostinho tenta buscá-lo na cidade celeste. Com efeito, o Bispo

---

<sup>19</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. II, III, 5. Trad. de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina, 28ª ed. Petrópolis, Vozes, 2015, p. 53. Texto latino: “*cui narro haec? neque enim tibi, Deus meus, sed apud te narro haec generi meo, generi humano, quantulacumque ex particula incidere potest in istas meas litteras. et ut quid hoc? ut videlicet ego et quisquis haec legit cogitemus de quam profundo clamandum sit ad te*”. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>. Acesso em: 12 de outubro de 2023.

<sup>20</sup> “Se nós fôssemos animais nós amaríamos a vida das sensações e este bem carnal nos bastaria, e ele não nos deixaria outros desejos. Se fôssemos plantas, nenhum movimento sensível manifestaria nosso amor, e, porém, nós desejaríamos aumentar nossa fecundidade e abundância de nossos frutos. Se fôssemos pedras, torrente, vento ou flama, nós seríamos privados de sentimento e de vida, mas não a necessidade de nossa ordem natural, necessidade de nosso lugar próprio. Pois tanto pela gravidade ou pela leveza, eles tendem a subir ou a descer: o peso dos corpos constituem uma espécie de amor. Assim como o corpo é conduzido pelo peso o espírito por ser amor.” (AGOSTINHO. *Confissões*. XI, XXVIII: Patrologia Latina, vol. 41. Apud. CALIXTO, Pedro. 2015, p. 183).

de Hipona faz referência a Cícero, sendo este uma *persona* central para a sua conversão filosófica nas *Confissões*.

*Hortênsio*, 45 a. C., é uma das obras perdidas de Cícero e tornou-se célebre, em virtude de Agostinho creditar a sua conversão ao Cristianismo à leitura desta obra e o conteúdo de seus escritos.<sup>21</sup> No entanto, os critérios do orador se apresentam já em *De Oratore*, muito bem conhecidos por Agostinho, professor de retórica.<sup>22</sup>

Se para Cícero as palavras que o orador utiliza em seu discurso são aquelas adquiridas com o mundo e que possibilitam falar sobre o mundo, numa perspectiva agostiniana, o orador é aquele que tem um conhecimento amplo e vasto, mas, também é tocado por uma consciência aguda do caráter passageiro da existência. Portanto, saindo do passageiro e indo para o Eterno.

A eloquência perfeita seria aquela que conhece a palavra e a expõe com maestria e beleza quando a profere, que tem prazer quando a manifesta se tornando assim a personificação da própria palavra encarnada e detém o poder criador do verbo que cria, personifica e emociona. Em Agostinho é o próprio *Verbum Dei* que o comove para nos comover.

Tais aspectos do pensamento agostiniano já explicam de *per se* o emprego da eloquência. Porém, a escolha da eloquência provém apenas por razões relativas ao auditor, ou seja, por razões antropológicas que demandam um falar que comove e que, comovendo, produz um estado de alma desejável no interlocutor?

Certamente, porém, defendemos que essa não é a única razão. Primeiramente, as *Confissões* não constituem um tratado de teologia. Segundo, de longe, ainda que encontremos narrativas bibliográficas, ela não constituem uma biografia, pois os eventos de sua vida nela narrados deixam em silêncio a maior parte de sua vida. Em outras palavras, as narrativas devem ter um outro motivo para serem mobilizadas. Levantamos

---

<sup>21</sup> “Seguindo o programa do curso, cheguei ao livro de Cícero, cuja linguagem, mais do que o coração, quase todos louvam. Esse livro contém uma exortação ao estudo da filosofia. Chama-se *Hortênsio*. Ele mudou o alvo das minhas afeições e encaminhou para Vós, Senhor, as minhas preces transformando as minhas aspirações e desejos.” (*Conf.* 1988, p. 61).

<sup>22</sup> “Deve-se ter o conhecimento dos mais variados assuntos, sem que o fluxo das palavras torna-se vazio e ridículo. O próprio discurso [*oratio*] deve ser disposto não só por meio da boa escolha mas também segundo uma boa organização das palavras. Além disso, todos os movimentos da alma que a natureza atribui ao gênero humano, devem ser profundamente conhecidos, porque toda a força e arte da oratória traduzem-se no emocionar e no acalmar as mentes daqueles que estão ouvindo. É preciso que sobrevenham certa elegância [*lepos*], bom gosto [*facetia*] e uma erudição digna de um homem livre, além da brevidade tanto para responder quanto para provocar, unida à beleza sutil e à urbanidade.” (CÍCERO, I, 1967, p. 12).

a seguinte hipótese de pesquisa: a unidade das confissões e a escolha da eloquência como meio de transmissão se dá, sobretudo, pelos temas abordados na obra.

Optamos por qualificar tais temas como fenômenos abissais, sejam eles: *fenômenos desmedidos, sine mensura* (do latim – sem medida, incapacidade de determinação de grandeza ou de aferição e impossibilidade de ser mensurado). Diante da desmedida, mediante o abismo que tais fenômenos provocam em nossa alma inquieta, eles não podem ser calados. Porém, como deles falar?

Veremos que Agostinho, diametralmente, opta em contraposição ao *Discurso Apofântico*, justamente, por este conter em si a incapacidade inexpressiva (limitação da linguagem) em proferir a potencialidade máxima dos *fenômenos incomensuráveis* que transcendem os limites da mensuração declarativa-significativa do *verbum* humano.

A Eloquência que propõe Agostinho nas *Confissões*, culmina, mais que positivamente, através do *Discurso Eloquente* (não-apofântico) como capacidade de comunicação expressiva, autêntica e vívida que penetra no âmago do ser humano; que ultrapassa as meras palavras ditas em suas trivialidades banais, permitindo-se, assim, a comunhão enraizada com o Divino.

*In fine*, caminharemos em direção do reconhecimento da capacidade da Eloquência ser a *solutio* para o transmitir plenamente as riquezas e as complexidades das experiências, interpretações, representações, significados, conceitos, prismas, afetos e dores que transcendem as intrínsecas limitações da linguagem humana lógico-predicativo, como por exemplo: o desejo de eternidade, a consciência da mortalidade, a presença da memória que transgrede o tempo se fazendo confissão.

Primeiramente, analisaremos como as *Confissões* se reproporiam da função da eloquência investida e indissociavelmente do conceito do conceito de verdade. Em seguida, abordaremos os conceitos preparatórios para uma leitura filosófica e eloquente das *Confissões*. Enfim, na terceira parte, aprofundaremos o conceito de *fenômeno abissal* e a eloquência como *solutio* nas *Confissões* do Bispo de Hipona.

## PARTE I – AS *CONFISSÕES* COMO UM RESGATE DA FUNÇÃO DA ELOQUÊNCIA

### 1.1. A especificidade das *Confissões* no interior do *Corpus Augustinianum*

As *Confissões*, obra de Agostinho à qual debruçamos os próximos estudos, aborda alguns elementos que muito nos interessam, *verbi gratia*: as *Confissões* de Agostinho, segundo Béatrice Bakhouché<sup>23</sup>, assim como a cena central do jardim de Milão foram e são até hoje objeto de interpretações divergentes. Trata-se de estudar a estrutura da obra como recito de confissão e, em seguida, extrair a estrutura dramática da famosa cena do jardim, assim que os efeitos de ecos e oposições que estão respectivamente em cena mantém com outras passagens. Ademais, isto deveria nos permitir medir sempre a luz das *Confissões* à parte de uma ruptura e de uma permanência que o episódio produziu na vida de Agostinho.

Quem se ocupa da conversão, cita, necessariamente, a de Agostinho, considerada como exemplo paradigmático do fenômeno, e é hoje um desafio querer – de novo – falar sobre isso, porque tudo já parece ter sido dito, tamanha é a bibliografia sobre o assunto<sup>24</sup>, afinal foi nas *Confissões* que o Bispo de Hipona narra os seus trinta e dois anos de vida, sob o pedido de Paulino de Nole. Este, de fato, estabeleceu relações epistolares com Alípio, Bispo de Tagaste e amigo íntimo de Agostinho, pediu-lhe sua autobiografia completa. O bispo, temendo a acusação de vanglória, transmite o pedido a Agostinho que cumpre a função de biógrafo de Alípio. Tendo por sua vez estabelecido relações amistosas com Paulino de Nole, ele também foi convidado a escrever a história de sua própria vida, de sua conversão e sua ordenação<sup>25</sup>.

Quando, a partir de 397 d. C., o Bispo de Hipona escreveu as *Confissões*, evocando o homem que tinha sido, o fez através do homem que se tornou e a obra transcreve o que pensava, ao período, sobre sua conversão e não, talvez, o que realmente foi em 386. É o prisma da memória que produz distorções entre a experiência e a sua evocação, doze anos

---

<sup>23</sup> BAKHOUCHÉ, Béatrice. **La conversion de saint Augustin: modèle paradigmatique ou exemple atypique?** *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires*. [Online], 6 | 2009, Online since 17 September 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cerri/520>. Acesso em 2 de outubro de 2023.

<sup>24</sup> Cf. infra no. 25.

<sup>25</sup> Cf. COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de saint Augustin**, Paris, E. de Boccard, 1950. In: *Bibliothèque de l'école des chartes*. 1951, tome 109, livraison 2. pp. 356-357. Disponível em: [www.persee.fr/doc/bec\\_0373-6237\\_1951\\_num\\_109\\_2\\_461402\\_t1\\_0356\\_0000\\_2](http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1951_num_109_2_461402_t1_0356_0000_2). Acesso em: 11 de abril de 2023.

depois? Pode a história da conversão, no Livro VIII, ser uma ficção? Agostinho respondeu a todos os pedidos de Paulino? Finalmente, qual a razão da conversão de Agostinho em 386?

As *Confissões* de Agostinho não pertencem a nenhum gênero literário claramente definido, como categoria de discurso e códigos, sem gênero codificado porque sem antecedentes exatos e sem real descendentes. Malgrado o título da obra de P. Courcelle, *As Confissões* de Santo Agostinho na tradição literária – *Antecedentes e Posteridade* (Paris, 1963), J. Fontaine reconhece: “se as *Confissões* têm antecedentes, não é apenas a diversidade de gêneros narrativos antigos que pode explicar a singularidade, mesmo formal, da obra”<sup>26</sup>. Não mais do que um “romance pessoal”, mesmo que lembrar seja ver-se novamente através da espessura do tempo passado e inevitavelmente reconstruir-se, até mesmo inventar-se. Porém, isso não significa também que não são “memórias”, ainda que a memória ocupe um lugar fundamental, tal qual um “diário íntimo”, e mesmo que Agostinho diga repetidamente que está mergulhando nas partes mais íntimas de si mesmo. Eles não são mais um “poema autobiográfico”, apesar das inúmeras passagens líricas que conferem à obra um tom limpo<sup>27</sup>. É inegável que as *Confissões* apresentam uma forma autobiográfica: certamente, podem ser lidas como a história de uma existência. E, no entanto, esta história cobre apenas os primeiros trinta e três anos do autor: desde o seu nascimento (em 354) até o seu batismo e a morte de sua mãe, Mônica (em 387), quando o Livro IX se encerra. Doze anos depois, o bispo, de 46 anos, olha retrospectivamente sobre suas três primeiras décadas.

Agostinho fala sobre si mesmo desde muito jovem, mas o lembrete do passado não tem fim em si mesmo e não pode absolutamente ser reduzido à um monólogo. Ao contrário de uma autobiografia tradicional, que se faz ponto de partida e de chegada, “ao mesmo tempo o centro e a circunferência”, como bem diz J.-Ph. Pierron<sup>28</sup>, temos aqui uma autobiografia por duas vozes, através de um longo diálogo com Deus. A ambivalência da confissão agostiniana, tanto a admissão (de faltas) quanto o elogio (a Deus), podem ser

---

<sup>26</sup> BAKHOUCHE, Béatrice. **La conversion de saint Augustin: modèle paradigmatique ou exemple atypique?** *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 6 | 2009, mis en ligne le 17 septembre 2009. Disponível em: <http://journals.openedition.org/cerri/520>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cerri.520>. Acesso em 18 de outubro de 2024.

<sup>27</sup> Cf. J.-Cl. Fredouille. **Les Confessions d'Augustin, autobiographie au présent.** In: M.-Fr. Baslez, Ph. Hoffmann & L. Pernot éd, *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Paris, Presses ENS, p. 167-178 [p. 168].

<sup>28</sup> PIERRON, J.-Ph. **La question du témoignage dans les Confessions de saint Augustin.** In: *Revue des Études Augustiniennes*. 41, 1995, p. 253-266 [p. 255].

lidos em muitas passagens, dentre as quais citaremos apenas um exemplo “[...] Escuta, Senhor minha súplica: que a minha alma não falte ao teu ensino, e não falte a confessar-te tuas misericórdias, pelas quais me arrasaste a todos os meus péssimos caminhos;”<sup>29</sup>.

O próprio título da obra foi escolhido deliberadamente por Agostinho. Nas *Adnotationes in Job*<sup>30</sup>, trabalho composto aproximadamente nos mesmos anos em que compôs as *Confissões*, o termo *confessio* tem o triplo significado de “louvor ou sacrifício de louvor”, “profissão de fé” e “confissão”<sup>31</sup>. Na verdade, é este triplo semanticismo que justifica as confissões plurais e nos permite aplicar, ao modo de confissão, a obra de mesmo título, na medida em que o Bispo de Hipona admite então as suas faltas passadas e confessa sua fé, enquanto a ação de graças permeia toda obra.

A estrutura das *Confissões* não é aparente e tem sido objeto de diferentes hipóteses<sup>32</sup>, alguns críticos não compreendendo o significado dos últimos livros na economia geral, dizem “Do primeiro ao décimo foram escritos sobre mim; nos outros três, das escrituras santas”<sup>33</sup>.

A construção do díptico é, portanto, deliberada. Os primeiros oito livros tratam sobre o pecado e a conversão: nos Livros I à IV trata-se dos “erros” morais e intelectuais do jovem Agostinho; O Livro V marca um ponto de virada, na medida em que há o processo de regresso após o descontentamento do maniqueísmo. Seguem-se os Livros VI a VIII, que narram a conversão intelectual e moral do autor. O Livro IX, com a história do batismo de Agostinho e da morte de sua mãe Mônica, seguido pela descrição do estado interior de Agostinho, serve como uma articulação entre as duas partes, como desenvolvimento nos convertidos.

---

<sup>29</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. I, XV, 24, 2017, p. 55. Cf. Igualmente II, VII, 16; III, VI, 12; IV, I; III, 4; VI, XI; V, I; VIII, 4; X, 18; X, 20; VII, VI, 8; VIII, I, 1; IX, IV, 7; VI, 14; VIII, 17; XII, 33; X, II, 2.

<sup>30</sup> STEINHAUSER, Kenneth B., Allan FITZGERALD, CAVADINI, Allan e John C. *Adnotationes in Job*, 17<sup>a</sup> ed. 1999. Disponível em: <http://ezproxy.villanova.edu/login?url=https://digital.library.villanova.edu/Item/vudl:100589>. Acesso em 14 de outubro de 2024.

<sup>31</sup> Cf. G. Folliet. *Les trois sens possibles des mots confessio/confiteri dans les Adnotationes in Job d’Augustin*. Dans *Revue d’études augustiniennes et patristiques*. 54, 2008, p. 31-42. Para a bibliografia dedicada a este termo. Cf. C. Mayer dans *Augustinus-Lexikon, s.v. confessio*, vol. I, Bâle, 1994, vol. 1122-1133; Cf. Ekementos de J.-Cl. Fredouille, art. cit., p. 174.

<sup>32</sup> Cf. M.-A. Vannier. *Les Confessions de saint Augustin*. Paris, Le Cerf, 2007, p. 50.

<sup>33</sup> S. AURELI, Augustini. *Retractationes*. II, VI, 1. *Les Révisions*, BA, p. 460: “A primo usque ad decimum de me scripti sunt; in tribus ceteris, de Scripturis sancti [...]”. Disponível em: *Retractationum libri duo*. In: S. Aurelii Augustini *Opera Omnia, editio latina*, Patrologia Latina 32. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/ritrattazi>. Acesso em: 16 de abril de 2024 (*Tradução nossa*).

Agostinho evocou, portanto, voluntariamente um pedaço de vida, mas o mais surpreendente é o seu termo, quando posto à espessura temporal desta fatia de vida, que não coincide com o final da obra, de modo que alguns, não entendendo a ligação entre o primeiro e o último livro, viram nestes como “apêndices incongruentes”<sup>34</sup>. Na verdade, esses livros estão desligados do contexto histórico. Medita ali nas *Escrituras* e principalmente nos primeiros versículos do *Gênesis*. Certamente a ligação entre duas partes não é óbvia, a parte essencial das *Confissões* parece ter sido dita no Livro IX.

A organização geral das *Confissões* suscitou, portanto, um certo número de críticas: o relatório que a exegese do *Gênesis* mantém a história de Agostinho está longe de ser clara. Para alguns, por outro lado, o papel de Ambrósio foi mostrado no relato agostiniano. Outros ainda questionaram o silêncio do autor sobre os anos 386-397.

Dentro da complexa arquitetura das *Confissões*, a cena do jardim de Milão, no Livro VIII, constitui o ponto nodal da obra e, durante séculos, esta cena durante a qual Agostinho, como veremos, tem um tipo de revelação divina, dificilmente suscitou discussão: todos concordaram em vê-la como um milagre de agradecer e aproximá-lo da experiência de Paulo no caminho de Damasco. No final do século XIX e início do século XX, G. Boissier<sup>35</sup> na França e A. Von Harnack<sup>36</sup> na Alemanha começaram a abalar a posição tradicional ao notar, pela primeira vez, diferenças entre a história das *Confissões* e os testemunhos de Agostinho aproximadamente contemporâneos aos eventos de 386. Seguiu-se uma série de obras<sup>37</sup> que alimentaram a polêmica, até que o Padre Boyer<sup>38</sup>, em 1920, defendeu a posição conservadora com tanta força que o problema agora parecia resolvido.

Embora não duvide minimamente da historicidade da conversão, que provocou divergências de interpretação por parte dos “historicistas” baseiam-se numa sensibilidade

---

<sup>34</sup> BEAUNJOUR, M. *Miroirs d'encre*. Paris, 1980, p. 43. In: J.-Cl. Fredouille, *Les Confessions d'Augustin, autobiographie au présent*, 1980, p. 170.

<sup>35</sup> BEAUNJOUR, M. *Miroirs d'encre*. Paris, 1980, p. 43. In: J.-Cl. Fredouille, *Les Confessions d'Augustin, autobiographie au présent*, 1980, p. 170.

<sup>36</sup> RIES, Julien. *Augustin d'Hippone: du manichéisme au néoplatonisme et au christianisme*. In: *Kêpoi*, editado por Edouard Delruelle and Vinciane Pirenne-Delforge. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2001, p. 51-79. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/books.pulg.1113>. Acesso em: julho de 13 de 2024.

<sup>37</sup> Cf. COURCELLE, Pierre. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*. Paris, E. de Boccard, *Bibliographie des Confessions*. 2 éd. 150, p. 259-278 [299]. Disponível em: [https://openlibrary.org/books/OL14361466M/Recherches\\_sur\\_les\\_Confessions\\_de\\_saint\\_Augustin](https://openlibrary.org/books/OL14361466M/Recherches_sur_les_Confessions_de_saint_Augustin). Acesso em: 2 de junho de 2024.

<sup>38</sup> BOYER, Charles. *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*. Paris, University of Ottawa, French, 1920, p. 227-229.



religiosa diferente de acordo com sua origem católica ou protestante, os críticos protestantes relatam muito além de 386. A adoção do cristianismo por Agostinho, enquanto os católicos adotam a cena do jardim de Milão como o momento histórico da conversão. “Não é porque, como assinala o Irmão Masai<sup>39</sup>, ambos só reconhecem Agostinho como um dos seus a partir do momento em que o convertido manifestou os sentimentos característicos da sua própria conversão cristã? “. Podemos ver claramente aqui o que possibilita apontar que a ideologia às vezes prevalece sobre a objetividade científica.

Virando deliberadamente as costas a esta abordagem, à síntese histórica, à teologia ou à filosofia, P. Courcelle<sup>40</sup>, com sua erudição insuperável, tem feito na busca de novos progressos, considerados contemporaneamente como decisivo, ao enveredar pelo caminho da crítica de textos e fontes agostinianas, daí a sua conclusão sobre a cena do jardim de Milão: “Apesar da parcela de ficção literária e simbolismo sensível na apresentação desta cena, Agostinho não esconde que a decisão da “conversão” se deve menos à possibilidade de um grito ouvido ou de um versículo lido, do que aos longos debates interiores que o precedeu”.<sup>41</sup>

Os desafios à leitura proposta por P. Courcelle surgiram muito rapidamente. Por ter apontado o intertexto longo do caminho, este brilhante estudioso atraiu duras críticas de adversários aos quais, treze anos depois, ele ainda considerou necessário responder<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> BAKHOUCHE, Béatrice. **La conversion de saint Augustin: modèle paradigmatique ou exemple atypique?** *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 6 | 2009, Disponível em: <http://journals.openedition.org/cerri/520>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cerri.520>. Acesso em março de 9 de 2024, 1961, p. 1-40.

<sup>40</sup> COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de saint Augustin, leurs antécédents et leur influence.** *Dans saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*: Paris, 1964, n. 4, p. 261-283. Disponível em: [www.persee.fr/doc/jds\\_0021-8103\\_1964\\_num\\_4\\_1\\_1085](http://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1964_num_4_1_1085). Acesso em: 3 de maio de 2024.

<sup>41</sup> COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de saint Augustin, leurs antécédents et leur influence.** *Dans saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*: Paris, 1964, n. 4, p. 261-283. Disponível em: [www.persee.fr/doc/jds\\_0021-8103\\_1964\\_num\\_4\\_1\\_1085](http://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1964_num_4_1_1085). Acesso em: 3 de maio de 2024.

<sup>42</sup> COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de saint Augustin, leurs antécédents et leur influence.** *Dans saint Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*: Paris, 1964, n. 4, p. 261-283. Disponível em: [www.persee.fr/doc/jds\\_0021-8103\\_1964\\_num\\_4\\_1\\_1085](http://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1964_num_4_1_1085). Acesso em: 3 de maio de 2024.

Cf. MARROU, H.-I: **La querelle autour du tolle, lege.** In: *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique.* Rome: École Française de Rome, 1978. p. 381-391. (*Publications de l'École française de Rome*, n. 35). In: *Dans Revue d'Histoire ecclésiastique*, n. 53, 1958, p. 47-56 et R. Joly, “*La scène du jardin de Milan*”. In: *La Nouvelle Clio*, 7-8-9, 1955-1957, p. 443-464. Disponível em: [https://journals.openedition.org/cerri/520#quotation](http://journals.openedition.org/cerri/520#quotation). 4 de abril de 2024. Acesso em: 4 de abril de 2024.

Entre 1980 e 1992 novamente, através de seis artigos com títulos sugestivos: “Paulo na conversão de São Paulo”. Santo Agostinho”<sup>43</sup>, “Santo Agostinho a caminho de Damasco”<sup>44</sup>, “Uma Análise da Conversão de Agostinho Leitura (*Conf. VIII.XII,29*)”<sup>45</sup>, “A cena da conversão de Santo Agostinho: o fim de um debate moderno?”<sup>46</sup>, “A Verdade e a Cena de Conversão de Agostinho”<sup>47</sup> e “Além da Cena de Conversão de Agostinho”<sup>48</sup>, Leo C. Ferrari vai além de todos os seus antecessores ao adotar uma postura deliberadamente “ficcionalista” contra historicistas, e buscando mostrar, através de diferentes ângulos de abordagem, que a descrição da cena do jardim de Agostinho é uma criação executada de forma tão artística que parece real.

Desde então, a produção de estudos sobre a conversão de Agostinho não diminuiu,<sup>49</sup> mas, se a questão da sua historicidade já não está no centro dos debates, a oposição entre historicistas e “ficcionalistas” não está ainda encerrada.

Um aspecto da controvérsia ligada à conversão de Agostinho é se houve apenas uma ou se ele experimentou várias “conversões”. Recentemente, M-A.Vannier fala nestes termos das diferentes etapas da viagem de Agostinho: “É essencialmente a história de sua conversão que ele, Agostinho, desenvolve, uma longa história que se desenrola ao longo

---

<sup>43</sup> ST. AUGUSTINE. **Augustinian Studies**. The Journal of the Augustinian Institute at Villanova University. vol. 11, 1980, p. 5-20. Disponível em: <https://www.pdcnet.org/augstudies/onlinefirst>. Acesso em: 11 de abril de 2023.

<sup>44</sup> ST. AUGUSTINE. **Augustinian Studies**. The Journal of the Augustinian Institute at Villanova University. vol. 13, 1982, p. 151-170. Disponível em: <https://www.pdcnet.org/augstudies/onlinefirst>. Acesso em: 12 de abril de 2023.

<sup>45</sup> ST. AUGUSTINE. **Augustinian Studies**. The Journal of the Augustinian Institute at Villanova University. vol. 18, 1987, p. 30-51. Disponível em: <https://www.pdcnet.org/augstudies/onlinefirst>. Acesso em: 13 de abril de 2023.

<sup>46</sup> ST. AUGUSTINE. **Studia Patristica**. vol. 22, 1989, p. 235-250. Disponível em: [https://www.peeters-leuven.be/search\\_results.php?series=%22STUDIA%2%A0PATRISTICA%22&lang=en&exact=true](https://www.peeters-leuven.be/search_results.php?series=%22STUDIA%2%A0PATRISTICA%22&lang=en&exact=true). Acesso em: 12 de abril de 2023.

<sup>47</sup> AUGUSTINE. **Collectanea Augustiniana**. New York, 1990, p. 9-19. Disponível em: Ayres, Lewis. “Collectanea Augustiniana: Mélanges T.J. Van Bavel. 2. vols. (ed). by B. Bruning, M. Lamberigts e J. Van Houtem. Leuven, Leuven University Press, 1990, p. XXXVIII + 1079. FB. 3000.00.” *Scottish Journal of Theology* 46, no. 3, 1993, 422-23. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0036930600045130>. Acesso em: 19 de setembro de 2023.

<sup>48</sup> AUGUSTINE. **From Rhetor to Theologian**. J. McWilliam (ed). Waterloo, Ontario, 1992, p. 97-107. In: BAKHOUCHE, Béatrice. **La conversion de saint Augustin: modèle paradigmatique ou exemple atypique?**, *Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 6 | 2009, Disponível em: <http://journals.openedition.org/cerri/520>; DOI: <https://doi.org/10.4000/cerri.520>. Acesso em março de 12 de 2024, 1961, p. 77-104.

<sup>49</sup> Para informações bibliográficas sobre as *Confissões*. Cf. SEVERSON, R., **The Confessions of saint Augustine: an annotated bibliography of modern criticism, 1888-1995**. Westport, Greenwood, 1996. anotada da crítica moderna 1888-1995, Greenwood Press, Westport Connecticut – Londres, 1996; “*The Study of Augustine, 1950-2000: Evolving Disciplinary Contexts, dans Augustinian Studies*. vol. 32-2, 2001, p. 177-206, e o “*Bulletin augustinienn*”. In: *Revue des Études Augustiniennes (doravante Revue d'études augustiniennes et patristiques)*.

de cerca de catorze anos, pontuada por um certo número de etapas”, nomeadamente: i) a leitura do *Hortênsio* de Cícero (*Conf.* III, IV, 7-8) que é uma conversão à filosofia; ii) depois de ter permanecido nove anos adepto do maniqueísmo (*Conf.* VI, III-VI, 9), o Bispo de Milão, Ambrósio, desvia-o do erro maniqueísta e ajuda-o a alcançar uma conversão intelectual, à qual a leitura dos livros platônicos, os *Libri Platonici*, dará todo o seu alcance.

Contudo, ele ainda não decidiu mudar de vida. Ele precisará do episódio do jardim de Milão para conhecer o ponto alto da sua conversão, momento que lhe concederá a verdadeira eficácia, transformando a sua vontade ela mesma<sup>50</sup>.

Esta abordagem é parcialmente questionável, porque minimiza a adesão ao maniqueísmo ao qual Agostinho dedicou nove anos de sua vida; além disso, como é especificado, a fase decisiva é a única que se constitui naturalmente – seguido do batismo, isto é, o único que induz uma mudança radical e irreversível de vida, a única que leva Agostinho de uma longa divagação moral, de uma preocupação no sentido forte do termo ao apaziguamento daquele que encontrou o seu caminho: “[...] como se uma luz de certeza derramada no meu coração dissipou-se todas as trevas da dúvida.”<sup>51</sup> (*Conf.* VIII, XII, 29, p. 222).

A dupla oposição luz *versus* trevas e segurança (certeza) *versus* hesitação (dúvida) sinaliza a revelação do caminho que um Agostinho pacífico seguirá doravante. É portanto oportuno ver antes no episódio do jardim a evocação da única conversão, que coroa uma caótica jornada intelectual e espiritual que faz o jovem Agostinho descobrir a filosofia, depois o maniqueísmo, depois os livros platônicos, depois o status de catecúmeno na Igreja de Ambrósio: isto significa que a conversão cristã já foi alcançada, se considerarmos que o catecumenato corresponde à última fase de preparação antes do batismo<sup>52</sup>. Agostinho virou temporariamente em direção a sistemas que ele considerava válidos e então mediu mais ou menos rapidamente sua inanidade ou menos a ineficiência em responder às perguntas que ele fez a si mesmo e depois se afastou. Nas palavras

---

<sup>50</sup> Cf. J. M. Le Blond. **Les Confessions de saint Augustin**. 1952, p. 36. A este respeito, o título significativo da obra de J.-M. *Le Blond: Les Conversions de S. Augustin*. In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 50, no. 28, 1952, p. 624-625. Disponível em: [www.persee.fr/doc/phlou\\_0035-3841\\_1952\\_num\\_50\\_28\\_7898\\_t1\\_0624\\_0000\\_1](http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1952_num_50_28_7898_t1_0624_0000_1). Acesso em: 9 de janeiro de 2024.

<sup>51</sup> Cf. AGOSTINHO. *Conf.* VIII, XII, 29: “[...] *quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*”.

<sup>52</sup> Cf. A. Di Berardino (dir.), **Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien. Adaptation française sous la direction de F. Vial**, t. I, A-1, Paris: Cerf, 1990, p. 437-438. In: *Études théologiques et religieuses*, 66e année, no. 3, 1991, p. 444-446. Disponível em: [www.persee.fr/doc/ether\\_0014-2239\\_1991\\_num\\_66\\_3\\_4336\\_t1\\_0444\\_0000\\_3](http://www.persee.fr/doc/ether_0014-2239_1991_num_66_3_4336_t1_0444_0000_3). Acesso em: 27 de outubro de 2024.

precisas de A. Mandouze, “o que costumamos chamar de “conversão” nunca é instantâneo; ou, se nós preferimos, o instantâneo que a literatura fixa e que a história retém é apenas o resultado de um movimento interior muitas vezes muito lento, geralmente irregular, acumulando avanços, paradas e recuos”<sup>53</sup>. E esta definição não poderia ser melhor aplicada à experiência agostiniana.

Por este critério, a cena no jardim de Milão representa a medida insuperável da jornada espiritual do futuro Bispo de Hipona. Mas a que se converteu Agostinho? Que mudança irreversível traz à cena de jardim?

Obedecendo a um plano que vai muito além do mero testemunho autobiográfico, as *Confissões* oferecem no entanto, uma história do passado que não é linear. O que se lembra são as andanças do jovem Agostinho por uma dilatação ou contração do tempo: o Livro I evoca os primeiros anos e saltamos, no Livro II, no décimo sexto ano do jovem, depois no vigésimo ano nos Livros III e IV. Agostinho se encontra em seu vigésimo nono ano no Livro V e no trigésimo no livro seguinte. Chega a “idade madura” ao Livro VII e a conversão, no Livro VIII, ocorre quando o futuro Bispo de Hipona completa trinta e um anos, ou seja, três livros durante três anos de vida e quatro durante os primeiros vinte anos. Esta “respiração” corresponde naturalmente ao da história vivida, da própria vida com os seus momentos fortes e os seus momentos fracos, com os seus altos e baixos.

Em outros lugares, os eventos que consideramos de importância primordial são negligenciados. Certamente o próprio Agostinho avisa ao leitor que não dirá tudo, pois a parte biográfica das *Confissões* é, aos seus olhos, de importância secundária. Assim podemos ler no Livro IX:

[...] Omito muita coisa, porque estou me apressando muito. Aceita minhas confissões e minhas ações de graças, ainda que silenciosas, meu Deus, sobre fatos inumeráveis. Mas não omitirei nada do que minha alma concebeu daquela tua serva [...].<sup>54</sup>

Se considerarmos que a cena do jardim de Milão prefigura o batismo pelo qual Agostinho passará além disso, muito rapidamente, uma série de ecos ressoam esta cena com outras passagens do *Confissões* sobre o Batismo.

---

<sup>53</sup> SAINT AUGUSTIN. *L'aventure de la raison et de la grâce*. Paris. 1968, p. 114.

<sup>54</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IX, VIII, 17, 2017, p. 239. Texto em latim: *Conf. IX, VIII, 17: “Multa praetereo quia multum festino. Accipe confessiones meas et gratiarum actiones, Deus meus, de rebus innumerabilibus, etiam in silentio. Sed non praeteribo quidquid mihi anima parturit de illa famula tua [...]”*.

Efeitos de ecos e paralelismos ou, pelo contrário, de oposição são de fato perceptíveis nos Livros I a VIII: o tema do batismo atravessa de fato os primeiros livros como tantas ocasiões possíveis de mudar sua vida, mas também gostar de tantas oportunidades perdidas. Os exemplos dados estão ligados à iminência da morte:

[...] Viste, Senhor, que certo dia, quando ainda era criança, de repente fiquei febril e quase em ponto de morte por uma congestão de estômago, e viste, meu Deus, porque *já eras meu guardião*<sup>55</sup>, com que emoção e com que fé implorei à piedade de minha mãe [...].<sup>56</sup>

Não obstante, quando a criança volta à vida, o sacramento é adiado. Mais tarde, um de seus amigos, que ele arrastou para o maniqueísmo, é batizado em circunstâncias semelhantes quando já está moribundo.

Então, quando ele, temporariamente, voltou à vida, Agostinho tentou rir com ele deste sacramento, aparentemente sem medir o efeito da graça:

Atormentado pela febre, ele ficou longamente sem sentidos e, não havendo mais esperança, foi batizado inconsciente [...]. Mas não foi nada disso. Com efeito, tendo voltado à consciência e se restabelecido, imediatamente, na primeira ocasião que tive de falar com ele.<sup>57</sup>

Podemos ver claramente neste testemunho a mudança radical que o batismo provoca no coração de quem o recebe. Será a memória de tal metamorfose que faz Agostinho recusar este mesmo sacramento quando, em Roma, uma doença grave coloca sua vida em perigo: “De fato, nem sequer num perigo tão grande desejei teu batismo; fora melhor criança, quando solicitei à religião materna”.<sup>58</sup>

A evocação destas memórias não é neutra: elas constituem um fio condutor que atravessa *Confissões*, apresentando o batismo como sacramento irreversível que transforma imediatamente a vida daquele que o recebe. A velha vida pode ser comparada à morte e o sacramento produz regeneração imediata, a ressurreição espiritual dos fiéis.

---

<sup>55</sup> Com esse ritual, o recém-nascido se tornava um catecúmeno. O batismo propriamente dito se realizava mais tarde, frequentemente em idade adulta, como foi o caso de Agostinho.

<sup>56</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. I, XI, 17, 2017, p. 50. Texto em latim: *Conf. I, XI, 17: “Vidisti, domine, cum adhuc puer essem et quodam die pressu stomachi repente aestuarem paene moriturus, uidisti, Deus meus, quoniam custos meus iam eras, quo motu animi et qua fide baptismum Christi tui, dei et domini mei, flagitavi a pietate matris meae [...]”*.

<sup>57</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IV, IV, 8, 2017, p. 101. Texto em latim: *Conf. IV, IV, 8: “Cum enim laboraret ille febribus, iacuit diu sine sensu in sudore laetali et, cum desperaretur, baptizatus est nesciens... At ille ita me exhorruit ut inimicum admonuitque mirabili et repentina libertate ut, si amicus esse uellem, talia sibi dicere desinerem”*.

<sup>58</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. V, IX, 16, 2017, p. 133. Texto em latim: *Conf. V, IX, 16: “Neque enim desiderabam in illo tanto periculo baptismum tuum et melior eram puer, quo illum de materna pietate flagitavi [...]”*.

As referências ao batismo tornam-se mais numerosas no Livro VIII. Se observarmos, seguindo M.-A. Vannier<sup>59</sup>, “as três etapas para o resultado da conversão” em tríptico, cada pintura apresenta uma história de conversão, num jogo de oposição com as três primeiras referências, pois, o estado da mente de Agostinho ter mudado, as duas primeiras dessas histórias preparam narrativamente, favorecem e talvez tragam o terceiro.

É, em primeiro lugar, o relato feito a Agostinho pelo padre Simpliciano sobre a conversão de Mário Vitorino, um professor de retórica suficientemente famoso para ter obtido a sua estátua no fórum romano (*Conf.* VIII, II, 3), que hesita em declarar-se cristão por medo de incorrer na ira dos amigos (*Conf.* VIII, II, 4) e depois acaba por pronunciar a sua profissão de fé em público – e não em privado como lhe tinha sido proposto (*Conf.* VIII, II, 5).

É então a história do amigo cristão Ponticiano que evoca a vida de Santo Antônio e se relaciona com esta sobre, como numa *mise en abyme* (“narrativa em abismo”), como dois de seus colegas, “gerente de missão”<sup>60</sup> durante um passeio, encontram numa cabana um livro sobre a vida de Antônio cuja leitura o mostra imediatamente convertido à vida monástica. Aqui, novamente, está revelação produz uma ruptura irreversível na vida dessas pessoas, pois renunciam a tudo o que, até então, tinha valor para elas, e até mesmo a sua noiva.

Nestes jogos de espelhos, as memórias de Agostinho e os testemunhos de seus amigos se unem para insistir na radicalidade da conversão e do batismo. Concomitantemente, os testemunhos dos seus amigos constituem uma espécie de preparação para a cena do jardim, de condicionamento espiritual – pelo menos na escrita de *Confissões*.

Pierre Courcelle foi criticado por ter destacado o contexto literário da respectiva cena, mas o que mais natural que Agostinho colocasse os recursos de uma disciplina a serviço de uma cena deveras central – a retórica – que ele vinha ensinando há anos? Mas mais do que uma “preocupação com a apresentação literária”<sup>61</sup> a cena testemunha um desejo de

---

<sup>59</sup> M.-A. Vannier. **Les Confessions de saint Augustin.** (Classiques du christianisme) Paris, Cerf, 2007. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, tome 88 e année no. 4, Octobre-Décembre 2007, p. 173.

<sup>60</sup> Na administração imperial, os agentes *in rebus* eram inspetores da administração. Cf. P. Courcelle. **Recherches sur les Confessions de saint Augustin.** Para aprofundamentos intelectuais ver, p. 181 no. 6.

<sup>61</sup> COURCELLE, P. **Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire – Antécédents et Postérité.** *Revue d'Histoire Littéraire de La France*, 65 (2), 1951, p. 192.

dramatização extrema, que começa com a hipotipose<sup>62</sup> dos “seus velhos amigos”, os inimigos da continência.

O Bispo de Hipona quer partilhar conosco, doze anos depois, a extrema tensão que passara. No auge da sua crise de desespero (*Conf.* VIII, XI, 25: “*sic aegrotabam et excruciarbar*, “assim eu estava doente e me torturava”), Agostinho se afasta de seu amigo Alípio para dar rédea livremente as suas lágrimas:

Dizia isso e chorava, no despedaçamento amarguíssimo de meu coração. E eis que de uma casa próxima ouço uma voz, como de meninos ou meninas, não sei, que diziam e repetiam sem parar, cantando: “Pega, lê, pega, lê”. Imediatamente, mudado de expressão, comecei a cogitar se alguma vez, em algum tipo de brincadeira, as crianças costumavam cantar algo parecido, mas não me ocorreu tê-lo ouvido em lugar nenhum; então, reprimido o impulso das lágrimas, me levantei, julgando que não podia interpretar aquela ordem divina de outra maneira, senão abrindo o livro e lendo o primeiro versículo que encontrasse. Com efeito, ouvira sobre Antão que ele se sentiu admoestado por uma leitura do Evangelho, à qual assistiu por acaso, como se fosse dirigido a ele o que se lia: “Vai, vende os teus bens e dá-o aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me”<sup>63</sup>, e por tal oráculo foi imediatamente *reconduzido*<sup>64</sup> a ti.<sup>65</sup>

Imediatamente, voltando para seu amigo Alípio, ele pega o livro do apóstolo Paulo e lê (*Ep. Rom. 13, 13 sqq.*) a proibição de “refeições e embriaguez, dormir por aí e atrevimento”: “era como uma luz da segurança derramou-se em meu coração e toda a escuridão da hesitação foi dissipada. Agostinho tem aqui a resposta ao debate interno personificado pela continência e pelos seus adversários (*Conf.* VIII, XI, 26-27).

---

<sup>62</sup> Figura retórica [estilística], a qual ação de descrever uma cena ou circunstância, utilizando cores intensas, de maneira a fazer com que o ouvinte e/ou leitor tenha a sensação de que as percebe pessoalmente e vivamente.

<sup>63</sup> *Mt. 19, 21.*

<sup>64</sup> *SI 51 (50), 15, § 2.* Cf. ATANÁSIO. **Vida de Antão.** 1 ed. – Santa Cruz: São Caetano do Sul, 2019.

<sup>65</sup> AGOSTINHO. **Confissões.** VIII, XII, 28-29, 2017, p. 221-222. Texto em latim: *Conf. VIII, XII, 28-29: “Ego sub quadam fici arbore strauī me nescio quomodo... Iactabam uoces miserabiles: “quamdiu, quamdiu, ‘cras et cras’? quare non modo? quare non hac hora finis turpitudinis meae?” Dicebam haec et flebam amarissima contritione cordis mei. Et ecce audio uocem de uicina domo cum cantu dicentis et crebro repetentis quasi pueri an puellae, nescio: “tolle lege, tolle lege”. Statimque mutato uultu intentissimus cogitare coepi, utrumnam solerent pueri in aliquo genere ludendi cantitare tale aliquid, nec occurrebat omnino audisse me usquam repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans diuinitus mihi iuberi, nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem. Audieram enim de Antonio, quod ex euangelica lectione, cui forte superuenerat, admonitus fuerit, tamquam sibi diceretur quod legebatur: uade, uende omnia, quae habes, da pauperibus et habebis thesaurum in caelis; et ueni, sequere me, et tali oraculo confestim ad te esse conuersum [...]”.*

Na história da crise final, o mais importante é, sem dúvida, a sua conclusão: “Como se uma luz de certeza derramada no meu coração dissipava-se todas as trevas da dúvida.”<sup>66</sup>; “Me levantei, julgando que não podia interpretar aquela ordem divina de outra maneira, senão abrindo o livro e lendo o primeiro versículo que encontrasse”<sup>67</sup>.

Que também encerra o episódio com uma referência final a Antônio. E é, além disso, “esta ordem divina” que foi retido na maioria das representações figurativas estudadas por P. Courcelle.<sup>68</sup>

A crise passou: a calma devolvida pode agora ser lida no seu rosto “agora calmo” (*Conf. VIII, XII, 30: “tranquillo iam uultu”*). Essas expressões, no encerramento do episódio, se opõem à frase inicial da crise final, onde podemos ler:

Então, no meio dessa grande luta que estava acontecendo em minha casa interior e que tive violentamente envolvido em minha alma, em nosso quarto íntimo, em meu coração, meu rosto tão perturbado quanto a mente [...].

Poderia a metáfora da casa da alma tecida aqui também se aplicar à evocação do lar? Na cena do jardim? No texto citado acima, de fato, os manuscritos geralmente dão a expressão latina, *uicina domo*, enquanto o exemplar mais antigo, o *Sessorianus*, oferece a lição de *diuina domo*<sup>69</sup>, que poderia ser aplicada menos a uma Igreja (que se chamaria *Dei domus*) do que à alma humana.<sup>70</sup>

Da mesma forma, se a escolha da árvore – a figueira – constituiu outrora como simbólica, se alegoriza “a sombra mortal dos pecados”<sup>71</sup>, poderia funcionar como eco de “essas

---

<sup>66</sup> Ibid.: Texto em latim: “[...] *quasi luce securitatis infusa cordi meo omnes dubitationis tenebrae diffugerunt*”.

<sup>67</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. VIII, XII, 29, 2017, p. 221-222. Texto em latim: *Conf. VIII, XII, 29: “[...] repressoque impetu lacrimarum surrexi nihil aliud interpretans mihi iuberi nisi ut aperirem codicem et legerem quod primum caput inuenissem*”.

<sup>68</sup> Cf. COURCELLE, Pierre. **Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire – Antécédents et Postérité**. *Revue d'Histoire Littéraire de La France*, 65 (2), p. 347-349. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/40522732>. Acesso em. 1 de agosto de 2023.

<sup>69</sup> Cf. BOUTON, Touboulie I. **Éditer Augustin dans la «Bibliothèque Augustinienne»**: l'exemple des *Commentaires des Psaumes*. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, no. 1, 2019. Éditer, traduire, annoter les textes au XXI. Poursuivre la tradition humaniste. Actes du XVIII e congresso da associação, Guillaume Budé, 2019. Disponível em: em: 21 de setembro de 2023.

n. 7 SOLIGNAC, A. **La scène du jardin et le Tolle, lege** (VIII, VIII, 19-XII, 30). In: *Les Confessions*, B.A. 14, note complémentaire, 2017, p. 546-549

<sup>70</sup> Veja nos *Soliloquios* os paralelos entre Deus e a alma humana.

<sup>71</sup> Cf. COURCELLE, P. **Recherches sur les Confessions de Saint Augustin**. – Paris: E. de Boccard, 1951, p. 193: “Na minha opinião, está figueira sob a qual Agostinho se deitará para lamentar o seu os pecados só podem ter um valor simbólico: é a própria figueira sob a qual, segundo o Evangelho Joanino, jazia Natanael no momento em que Jesus ia desafiá-lo; pois, segundo a constante exegese de Agostinho, a figueira de



ninharias de ninharias, essas vaidades de vaidades, meus velhos amigos”<sup>72</sup>, ou seja, tudo o que a leitura da Epístola aos Romanos convidará Agostinho a buscar. Isto significa que converter-se, para Agostinho, significa afastar-se definitivamente da carne, da matéria, voltar-se para a continência e a castidade.

Se a nossa leitura for válida, explicaria o apagamento, neste momento chave, da figura do Bispo de Milão, Ambrósio, em benefício das figuras de Simpliciano (a quem o próprio Ambrósio considerava um pai, *Conf.* VIII, II, 3), mas especialmente as figuras mediadoras de Mário Vitorino e Antônio, cuja conversão ou a vida são o tema, para cada um, de histórias contadas a Agostinho. Esses dois modelos fazem uma pausa irreversível em suas vidas, exibindo, em primeiro lugar, seu cristianismo que o obriga a desistir de sua carreira como retórico e para o mundo e, para o segundo, sua escolha pelo ascetismo. Outrossim, e neste duplo caminho que irá imitar Agostinho.

Seria igualmente um erro pensar que os últimos livros são supérfluos porque, como muito bem explica J.-M. Fontanier, a autobiografia espiritual das *Confissões* só adquire o seu pleno significado na perspectiva do comentário final, “que o envolve na história do mundo, especialmente desde a exegese do *Gênesis* é intercalado com confidências e orações a Deus, que é o único ator”<sup>73</sup>. Nisso, a perspectiva, a história singular do “eu” nas *Confissões*, refletem, no abismo, a história da criação, que passou do informe à forma como Agostinho passou da *deformatio* do homem que busca a *reformatio* do teísta e que se encontrou em Deus. Em última análise, a história do *Gênesis* ilustra maravilhosamente o eixo *creatio, conversio, formatio* que fundamenta a obra de Agostinho e constitui a espinha dorsal de sua ontologia<sup>74</sup>.

Almejamos ver nas *Confissões* uma espécie de apologia, um escrito ocasional destinado a abreviar certas acusações lançadas contra o Bispo de Hipona por círculos donatistas e

---

Natanael representa a sombra mortal dos pecados da raça humana, vítima da concupiscência, mas justificada gratuitamente pela Cristo.” (*Tradução nossa*).

<sup>72</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. VIII, XI, 26, 2017, p. 219. *Conf.* VIII, XI, 26: “[...] *nugae nugarum et uanitates uanitatum, antiquae amicae meae* [...]”.

<sup>73</sup> Cf. HUNTER, Robert. *Augustine`s: Confession, Conscience, Conversion*. Foreword by Nicholas Waterstorf. Lexington Books, 2000, p. 276-292 [p. 281].

<sup>74</sup> Cf. VANNIER, Marie-Anne. *Les Confessions de Saint Augustin* (coll. *Classiques du christianisme*). 2007, p. 56. In: GOULVEN, Madec, *Portrait de saint Augustin*. 2008; Jean-François Petit, *Saint Augustin et l`amitié*. 2008; Jean-Michel Fontanier, *La beauté selon saint Augustin. Nouvelle édition revue et augmentée*. 2008. In: *Revue théologique de Louvain*, 40<sup>e</sup> année, fasc. no. 1, 2009, p. 119-121. Disponível em: [www.persee.fr/doc/thlou\\_0080-2654\\_2009\\_num\\_40\\_1\\_3746\\_t1\\_0119\\_0000\\_2](http://www.persee.fr/doc/thlou_0080-2654_2009_num_40_1_3746_t1_0119_0000_2). Acesso em: 4 de abril de 2023.

particularmente difundido em Cartago<sup>75</sup>. Estas calúnias diziam respeito principalmente ao passado sulfuroso do convertido e realçavam a dúvida precisamente da sinceridade da sua conversão. Mas a obra não conseguiu justificar o seu autor aos olhos dos seus adversários que, pelo contrário, encontraram material para novas acusações, em particular do Maniqueísmo retirado das confissões do próprio Agostinho, mas, duvida-se, exagerado e distorcido.

Resta que o passado (maniqueísta) e o presente (cristão) se cruzem e muitas vezes se opõem. Qual é além disso, nas *Confissões*, a atitude de Agostinho em relação ao maniqueísmo? A resposta para a presente questão pode ser encontrada precisamente nos últimos livros, através da exegese dos primeiros versículos do *Gênesis*, numa espécie de retratação da leitura maniqueísta a que se dedicou, em 398, ou seja, durante a própria redação das *Confissões*, todo um comentário (*De Genesi contra manichaeos*). O Bispo de Hipona volta constantemente a ler o *Gênesis*, depois que Ambrósio o apresentou ao significado espiritual da Escritura e a interpretação do homem feito à imagem de Deus (*Conf.* VI, III, 4). Dessa interpretação alegórica (que ele escolheu deliberadamente nas *Confissões*) sendo rapidamente considerada pouco satisfatório, o Bispo de Hipona retoma sua empreitada por volta de 393, desta vez esforçando-se por manter o significado literal: esta obra, deixada inacabada (*De Genesi liber imperfectus*), será seguida, logo após a conclusão de *Confissões*, de um comentário literal sobre o mesmo livro bíblico, o *De Genesi ad litteram*.

Assim, as diferentes exegeses bíblicas desenrolam-se ao mesmo tempo que a escrita das *Confissões* e os textos respondem concomitantemente uns aos outros, influenciam-se mutuamente. Para além da especificidade da experiência vivida, o relato de Agostinho sobre sua conversão induz a mecanismos que encontramos ao longo de toda sua obra. Bem como, nas *Retractationes*, as revisões, que constituem uma obra única na história da literatura Agostinho, retomando os diferentes livros que escreveu entre 386 e 427,

---

<sup>75</sup> Cf. SOLIGNAC, A. **La scène du jardin et le Tolle, lege**. VIII, VIII; 19-XII, 30. In. *Les Confessions*, B.A. 14, (nota complementar): 2017, p. 29-33. “O ponto de partida do cisma donatista é a traditio (entrega), prevista no primeiro édito de Diocleciano, dos Livros Sagrados aos magistrados que vinham revistar as igrejas. Os bispos que consentiram nisso foram acusados de traidores (traidores), considerados por outros como apóstatas, indignos do nome cristão. Estes outros são os donatistas, de nome Donatus que foi o verdadeiro organizador, em Cartago, da Igreja cismática. Rapidamente vimos o surgimento em toda a África de bispo contra bispo e duas hierarquias paralelas, a dos donatistas contra a dos católicos”. Cf. J. Daniélou et H. Marrou, *Nouvelle histoire de l’Église I. Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris, 1963, p. 285-289.

especifica as modificações. “É uma releitura e tanto”, especifica M.-A. Vannier<sup>76</sup> e uma perspectiva sobre seu trabalho que ele propõe através das *Retractationes*, testemunhando assim uma constante conversão do seu pensamento na busca pela verdade.”

Vemos, a própria prática da conversão, esta forma de voltar aqui ao *Gênesis* e ali aos textos já escritos, profunda e essencialmente, marcaram a relação geral de Agostinho com a escrita, a ponto de constituírem o princípio hermenêutico de sua obra.

A abordagem de Agostinho nas *Confissões* é, em última análise, muito coerente, o que vai desde pluralidade – de experiências e modos de escrita – à unidade da voz que os evoca. O presente trabalho demonstra o caráter da obra como um verdadeiro testemunho solicitado para um ato de proselitismo contínuo e único na história. As *Confissões* presente de fato como obra eclesial, como testemunho fraterno que deve servir a todos. Eles há muito tempo consideram a história padrão da conversão: como veículo de fé, como autobiografia espiritual e auto-escrita, esse tipo de história não está separada de uma questão apologética. A escrita de combate, “a escrita é missionária, como escreve o Padre Gugelot, e o convertido, através da sua produção, participa do esforço de proselitismo<sup>77</sup>”. O testemunho do convertido torna-se uma arma de conversão: mais do que texto autobiográfico, mais do que uma história edificante, as *Confissões* são, portanto, também um ato é um ato de prosélito, como o próprio Agostinho expressa sem rodeios: “[...] *Ou como acreditarão, se ninguém anunciou?*<sup>78</sup> [...]”.<sup>79</sup>

A conversão requer grupos claramente identificados e separados. Mas, este dificilmente é o caso da comitiva de Agostinho: já faz algum tempo que frequenta a Igreja de Ambrósio e sempre permaneceu muito próximo de sua mãe, a cristã Mônica. O ambiente frequentado, portanto, permanece substancialmente o mesmo antes e após sua conversão. Os amigos Verecundo e Nebrídio testemunham isto: se este por sua vez se converte, a primeira, casada com uma cristã, não “mergulha” na mudança de vida após a conversão e necessariamente ligado à castidade.

---

<sup>76</sup> Cf. BAKHOUCHE, Béatrice. **La conversion d’Augustin principe herméneutique de son œuvre**. In: J.-Chr. Attias (dir.), *De la conversion*, Paris, 1997, p. 283-294, [p. 283].

<sup>77</sup> Cf. GUGELOT, Frédéric. **Le récit de conversion: manifeste de la foi et mémoire de soi**. *Dans & Lumière*, no. 276, oct-déc. 2007, p. 49-56 [p. 50]. Disponível em: [http://lumiere-et-vie.fr/numeros/LV\\_276\\_pages\\_49-56.pdf](http://lumiere-et-vie.fr/numeros/LV_276_pages_49-56.pdf). Acesso em: 27 de abril de 2023.

<sup>78</sup> *Rm. 10, 14*.

<sup>79</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. I, I, 1, 2017, p. 37. Texto em latim: *Conf. I, I, 1: “aut quomodo credunt sine praedicante?”*.

O gosto pela vida comunitária continua também a ser um elemento fixo na paisagem psicológica do jovem Agostinho: a lembrança do passado revela muitos amigos. Quando criança ou jovem, ele raramente aparece sozinho e, na famosa cena do jardim, ele é novamente acompanhado por Alípio. Do Livro IX das *Confissões*, ele retirou-se com alguns amigos para Cassiciaco, “onde longe da agitação do século encontramos descanso em você”, ele escreve no início deste livro<sup>80</sup>.

Esta propensão para a vida em grupo tem como corolário a ascendência que Agostinho exerce sobre o grupo. O Bispo de Hipona convertido vira conversor e esse comportamento é verificado para todas as escolhas ou momentos fortes de sua jornada intelectual e religiosa: ele deseja sempre conduzir os emuladores no mesmo caminho que ele. É já o caso da sua conversão à filosofia após a leitura de *Hortensius*, de Cícero, do qual irá recomendar a leitura para seus alunos. Tornando-se maniqueísta, trabalha para obter conversões, como posso ler sobre o amigo batizado em seu leito de morte:

De fato, eu o desviei da verdadeira fé, que ele, adolescente, ainda não conservava sincera e plenamente, para as fábulas supersticiosas e perniciosas pelas quais minha mãe chorava por mim.<sup>81</sup>

A tentação neoplatônica, no seu tempo, repercutirá também no seu ensino e influência assim seu público.

Se finalmente Alípio se converteu ao catolicismo ao mesmo tempo que Agostinho (*Conf.* VIII, XII, 30), como se a ligação entre os dois teria sido passional, um pouco mais tarde, em Cassiciaco, outro amigo, Nebrídio, a quem ele havia já conduzido ao maniqueísmo, segue o mesmo caminho:

[...] embora ele também ainda não fosse cristão e tivesse caído na fossa do erro fatal que consiste em acreditar que a carne da Verdade, teu Filho era tão só aparência<sup>82</sup>, estava em vista de sair dela [...] “Não muito tempos após nossa conversão e regeneração pelo seu batismo o libertaste da carne, quando, tornando-se ele também fiel católico [...].”<sup>83</sup>

---

<sup>80</sup> Cf. AGOSTINHO. *Confissões*. IX, III, 5: “[...] *ubi ab aestu saeculi requieuimus in te* [...]”.

<sup>81</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IV, IV, 7, 2017, p. 101. Texto em latim: *Conf.* IV, IV, 7: “[...] *et a fide uera, quam non germanitus et penitus adulescens tenebat, deflexeram eum in supersticiosas fabellas et perniciosas, propter quas me plangebatur mater*”.

<sup>82</sup> Ver *Conf.* V, IX, 16, 2017, p. 2017.

<sup>83</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IX, III, 6, 2017, p. 228. Texto em latim: *Conf.* IX, III, 6: “[...] *in illam foueam perniciosissimi erroris inciderat, ut ueritatis filii tui carnem phantasma crederet, tamen inde emergens sic sibi erat [...] Quem non multo post conuersionem nostram et regenerationem per baptismum tuum ipsum etiam fidelem catholicum* [...]”.

Mais tarde, regressando à África, a sua ambição era fundar um mosteiro, antes de ser agarrado pelos ofícios episcopais. A tentação monástica que lhe é própria, a exemplo de Antônio, cuja memória passa pela cena da conversão, só poderá florescer por um tempo na África, para onde retornará depois da morte da mãe, no final de 388: apresenta-se como um “servo de Deus”, ou seja como um monge. Com o fiel Alípio e alguns amigos, instalou-se em Tagaste (novo regresso!) terras que herdou. Sabendo muito bem que poderia ser chamado ao episcopado, evitou cuidadosamente as cidades cuja sé episcopal estava vaga. Sem suspeitar de nada, um dia ele vai Hipona, uma cidade que tinha bispo, e é isso que acontece:

Vim para esta cidade para ver um amigo, a quem pensei que poderia ganhar para Deus, para que ele estaria conosco no mosteiro; como se estivesse seguro, porque o lugar tinha um bispo. Ao ser preso, tornei-me sacerdote e, através alcancei este grau de episcopado.<sup>84</sup>

A surpresa foi total. Ele diria mais tarde, não sem amargura: “Deus brincou comigo!” (*Ef. 21, 2*). Ordenado sacerdote em 391, em 395 tornou-se co-adjutor do Bispo Valério e, no ano seguinte, seu sucessor, Valério, tendo morrido. Ele ocupou esta posição até sua morte em 430.

Vejamos, o gosto pelo proselitismo nunca deixa de habitá-lo. Ao ponto de pregar-lhe peças muito feias! E os seus *Sermões*, em particular, delinearam toda uma teologia e pedagogia de conversão.

Como ator de sua vida, Agostinho apresenta-se na conversão como objeto passivo da vontade de Deus: ele não converte, é convertido: “De fato, me reconduziste a ti, para que, sem procurar mulher ou outra esperança do século [...]”<sup>85</sup>.

O rico casamento que ele tentou concluir está agora esquecido. O jovem mudou radicalmente a vida e tudo o que até então o impedia e o atolava no material agora ficou para trás. Como Mario Vitorino antes dele, ele renunciou à sua profissão. Supostas dores no peito são apenas desculpas para enganar pais exigentes:

[...] Meus pulmões começaram a fraquejar, respirar com dificuldade, sinalizar por dores de peito alguma lesão, recusando-se a emitir sons claros ou prolongados [...] Porque se me oferecia inclusive essa

---

<sup>84</sup> AGOSTINHO. **Sermão da Montanha**. *Sermão 355, 1, 2*. Texto em latim: *Serm. 355, 1, 2: “Veni ad istam ciuitatem propter uidendum amicum, quem putabam me lucrari posse Deo, ut nobiscum esset in monasterio; quasi securus, quia locus habebat episcopum. Apprehensus, presbyter factus sum, et per hunc gradum perueni ad episcopatum”*. PL t. 39, vol. 1569. (Patrística n. 36).

<sup>85</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. VIII, XII, 30, 2017, p. 223. Texto em latim: *Conf. VIII, XII, 30: “Conuertitisti [...] me ad te ut nec uxorem quaererem nec aliquam spem saeculi huius”*.

desculpa não fingia para atenuar o descontentamento das pessoas que, para o bem dos moços livres de sua família<sup>86</sup>, prefeririam que eu nunca me tornasse livre. Cheio dessa alegria, portanto, aguentava até o fim, aquele período de tempo – mais ou menos vinte dias, não lembro – e no entanto o suportar penosamente, porque a cobiça que me ajudava a carregar aquele trabalho oneroso recuava.<sup>87</sup>

Com que alegria, livre do professorado, se prepara para partir para um retiro em Cassiciaco: “Arrancaste minha língua do lugar de onde já arrancaram meu coração e eu te abençoava feliz, partindo com todos os meus para o campo”<sup>88</sup>.

Nos *Solilóquios* (*Sol.* I, XIV, 25), Agostinho, muito explicitamente, diz que a sua decisão de renunciar aos prazeres da carne não o impedia de ficar obcecado, certas noites, pela lembrança dos prazeres passados. Nas *Confissões*, ele apenas faz uma alusão muito vaga a algumas dificuldades que teve de superar no Cassiciaco:

Com efeito, eles voltam à minha lembrança, e é doce para mim, Senhor, confessar a ti com que esporas interiores me amansaste e como aplanaste os montes e as colinas do meu pensamento e endireitaste minhas veredas tortuosas e nivelaste o que era acidentado<sup>89</sup>.<sup>90</sup>

Em suma, a conversão inaugura, para Agostinho, uma mudança completa de vida, um novo rumo, uma nova direção da qual ele não mais se desviará. A preocupação e o desespero do passado dão lugar à tranquilidade e à alegria do homem que encontrou seu caminho. Na famosa cena do jardim de Milão, Agostinho passa da apóstrofe da inversão do ser em conversão – à *metanoia* – à conversão moral. Ou mais precisamente, sua viagem anterior permite que Agostinho retorne ao cristianismo de sua infância e à cena do jardim assinala a mudança ética e o renascimento do homem que se tornaria Bispo de Hipona<sup>91</sup>. O que acontece a seguir é então menos importante: se é a conversão ao ascetismo que lhe

---

<sup>86</sup> “*Liberos suos*; lit.: seus livres, ou: seus filhos. Nas famílias latinas, o adjetivo substantivado *liber* indicava os filhos, para distingui-los dos escravos, que também eram submetidos à autoridade do *pater familias*”.

<sup>87</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IX, II, 4, 2017, p. 226-227. Texto em latim: *Conf.* IX, II, 4: “[...] [*pulmo meus*] *magisterii illius sarcinam paene iam necessitate deponere cogebat aut, si curari et conualescere potuissem, certe intermittere... haec quoque suberat non mendax excusatio, quae offensionem hominum temperaret, qui propter liberos suos liberum esse numquam uolebant. Plenus igitur tali gaudio tolerabam illud interuallum temporis, donec decurreret – nescio utrum uel uiginti dies erant – sed tamen fortiter tolerabantur, quia recesserat cupiditas, quae mecum solebat ferre graue negotium, et ego premendus remanseram, nisi patientia succederet*”.

<sup>88</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IX, IV, 7, 2017, p. 229-230. Texto em latim: *Conf.* IX, IV, 7: “*Eruisti linguam meam, unde iam erueras cor meum, et benedicebam tibi gaudens profectus in uillam cum meis omnibus*”.

<sup>89</sup> Cf. *Is.* 40,4 e *Lc* 3,4.

<sup>90</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IX, IV, 7, 2017, p. 230. Texto em latim: *Conf.* IX, IV, 7: “*Reuocat [...] me recordatio mea, et dulce mihi fit, domine, confiteri tibi, quibus internis me stimulis perdomueris et quemadmodum me complanaueris humilitatis montibus et collibus cogitationum mearum et tortuosa mea direxeris*”.

<sup>91</sup> HADOT, P. *Conversion*. *Dans Encyclopaedia Universalis*, t. 6, 2011. p. 411-413.

permite abandonar o últimas amarras que o prendem no “mundo”, talvez não seja surpreendente que ele tenha omitido o anos 386-396, porque, apesar do seu desejo de vida monástica, este período é marcado pela sua missão pastoral que não escolhera, mas que lhe fora imposta.

Se a nossa chave de leitura for correta, a conversão de Agostinho não é absoluta, mas relativa: está na continência, na castidade que incorpora.

Uma rápida visão geral das páginas que Agostinho dedica à sua conversão é suficiente para mostrar a densidade de um texto que não terminou de revelar seus segredos. Ele algum dia fará isso? É por esta razão que, seguindo D. Tracy, podemos classificar as *Confissões* entre os “clássicos”, tanto pelo seu excesso de significado como pela sua interpretação infinita<sup>92</sup>, mas sobretudo sem dúvida pela sua atemporalidade na medida em que esta escrita “fala” para homens de todas as épocas.

Resultado de uma longa e muito pessoal jornada que afasta Agostinho do material – honras, lucros, prazeres, casamento – ao espírito, à verdade de Deus, a sua conversão, por mais atípica que seja no início, apresenta no entanto, todos os “ingredientes” necessários, senão suficientes, para tal reviravolta na vida dos pessoas. E se o texto é um grande clássico, a conversão ali contada apresenta todas as características que gostamos de encontrar neste tipo de experiência e, para além do caso de Agostinho, torna-se paradigmático, na medida em que os dois parâmetros fundamentais estão presentes: a *metanoia* (dimensão ética) e *epistrophè* (dimensão ontológica).

Constantemente comentadas ao longo dos tempos, as *Confissões* são uma obra multiforme onde há sempre uma nova parte de sua mensagem para compreender e, através desta biografia espiritual, o leitor é convidado, por sua vez, à conversão, pela capacidade da obra tanto de revelar a verdade como de transformar o dirigir.

Muitos autores famosos ficaram marcados por esta leitura incluindo Petrarca que no seu *Secretum* estabelece um diálogo com Agostinho e se identifica com o autor das *Confissões*: “Em meio às minhas tempestades, reconheço um certo traço de sua hesitação, de modo que, cada vez que leio os livros de suas *Confissões* [...], creio que estou lendo, não a história de outro, mas a da minha própria peregrinação”.

---

<sup>92</sup> Cf. TRACY, D. **The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism.** *Religious Studies* 19 (4). New York. – Crossroad: Universidade da Califórnia, 1981, p. 552-553.

Como uma recaptura narrativa de si mesmo com vistas a uma reorganização dinâmica da própria existência, para usar a fórmula do Padre Gugelot<sup>93</sup>, este tipo de escrita de si que faz parte de uma relação com Deus é uma tentação que habitou muitos escritos do século XX e P. Claudel, apesar de tê-la tido, em um distante paralelismo entre Paulino de Nole e Agostinho, acedeu ao pedido do dominicano R.P. Barge, que pediu-lhe a história de sua conversão “na qual eu não acreditei”, escreveu P. Claudel a L. Massignon, “que eu lhe devia recusar, apesar da minha forte repugnância. Parece que estas histórias carregam consigo uma grande força de convicção e treinamento... Você teria estritamente o direito de responder com uma recusa a um pedido o que faríamos com você? Você acredita que foi apenas por sua causa que você se converteu?”<sup>94</sup>

Obedecendo sem dúvida a motivos semelhantes, poucas histórias de conversão, por outro lado, têm o poder e sustentabilidade – daquela de Agostinho.

## 1.2. A rejeição da retórica no pensamento platônico?

Interessantemente, nenhum filósofo negou que a palavra não deteria tal referido poderio de criação a partir da arte retórica. Entretanto, os métodos usados para a utilização da palavra variaram diversamente conforme os tempos e pensadores. Primeiramente, começou-se tal empreitada retórica através de uma autodefesa num tribunal. Digamos, uma retórica basicamente pré-platônica. Repentinamente, a filosofia aparece, realmente, não nos Pré-Socráticos, mas em Sócrates. Donde, de súbito, a palavra ‘filosofar’, no sentido próprio da palavra – *Philo-sophein* – torna-se um meio de transformação. Esta é a grande novidade da philo-sophia. Todavia, a filosofia platônica<sup>95</sup> teve tendência a rejeitar a arte retórica como meio de tal referida transformação. Dessa maneira, a Filosofia se utilizou outros meios para o uso do *verbum*, valendo-se da dialética com Platão que possui suas grandes contribuições, isto é inegável; em um discurso apofântico com Aristóteles ligado a lógica, que no entanto, a arte retórica se tornou uma modalidade erudita, isto é, uma palavra feita para alguns escolhidos e poucas pessoas que eram capazes de fato ingressar neste tipo de linguagem. O próprio Platão que em suas obras

---

<sup>93</sup> Cf. GUGELOT, Frédéric. **Le récit de conversion: manifeste de la foi et mémoire de soi.** *Dans & Lumière*, no. 276, oct-déc. 2007, p. 54 [p. 50]. Disponível em: [http://lumiere-et-vie.fr/numeros/LV\\_276\\_pages\\_49-56.pdf](http://lumiere-et-vie.fr/numeros/LV_276_pages_49-56.pdf). Acesso em: 27 de abril de 2023.

<sup>94</sup> CLAUDEL-L. **Massignon, Correspondance.** Paris, 1993, p. 213-214.

<sup>95</sup> Cf. PLATÃO. **Górgias.** Trad., ensaio e introdutório e notas. Daniel R. N. Lopes. 1ª ed. – São Paulo: Perspectiva, 2020.



vale-se da modalidade de diálogos, estes que o são complicados, vez que, necessitam serem analisados, estudados e interpretados. Inclusive, Platão teve a tendência de escrever diálogos que o filósofo grego chamava de diálogos esotéricos e diálogos exotéricos.

Ademais, tem-se alguns “eleitos” que são capazes de compreender a *Lógica* de Aristóteles – apofântica e predicativa. Quiçá tem aqueles “inteligentíssimos” que seguem o *anhipotético* nos diálogos de Platão. Todavia, a arte retórica não perdeu o seu poder transformativo. Culmina-se, na perspectiva da faculdade de pensar que esta tinha em sua própria lógica integrar o discurso com os outros, com alteridade e tendo uma influência política. Foi o que fez Aristóteles com os entimemas, onde o filósofo de estagira, valoriza o conceito de *Eros*, perfazendo um estudo das paixões em sua obra *Retórica* (IV a.C.), no entanto, concomitantemente, Aristóteles sabe e ele ainda adere ao pensamento platônico no sentido de que a racionalidade, *lógos*, deve prevalecer em relação com as paixões mundanas, constituindo todas essas características e elementos próprios do pensamento aristotélico.

Para tal empreitada filosófica que se dispõe este trabalho, se faz necessário a lembrança de um grande orador entre os oradores, a saber: Marco Túlio Cícero (106 a.C. – 54 a.C.). Sua respectiva influência que este *primus* orador romano exerceu na política, ele não abandona, de fato, este conceito da arte retórica. Ao ponto de assumir em sua obra dedicada exatamente ao uso da palavra, *De Oratore* (55 a.C.), demonstrando que a arte retórica deve assumir a filosofia. Depreende-se aqui, que a filosofia inicia o seu fagocitar a linguagem e torná-la de maneira célica e sectária em diversos sentidos. Justamente pelo fato de ser um grupo que pensa, diz e vive esta concepção filosófica da arte retórica antiga.

A teoria da argumentação no discurso mobiliza por transferência claramente os conceitos aristotélicos de seu quadro reflexivo sobre a arte retórica. Trata-se de examinar a interação e influência mútua entre emissor e receptor da palavra, mobilizando todos os meios verbais relativos ao *lógos*, ao *éthos* e ao *pathos*. Não obstante, versa-se outrora em redimensionar estas trocas em quadros institucionais e em gêneros do discurso, ainda que a tripartição em jurídico, deliberativo e epidítico possa parecer sumariamente sintético em relação à vasta diversidade dos discursos no espaço contemporâneo.

O conceito de *Speech Acts* foi desenvolvido por J. L. Austin em sua obra *How to do things with words* (1970) e elaborado com profundidade por John Searle em *Speech Acts: an essay in the Philosophy of Language* (1969) que conceitua que falar é produzir, criar. O

reconhecimento da importância dos atos de fala iluminou a capacidade da linguagem de fazer outras coisas além de descrever a realidade. No processo, as fronteiras entre a filosofia da linguagem, a filosofia da ação, a estética, a filosofia da mente, a filosofia política e a ética tornaram-se menos nítidas.

Além disso, uma apreciação dos atos de fala ajudou a revelar uma estrutura normativa implícita na prática linguística, incluindo mesmo aquela parte desta prática preocupada com a descrição da realidade. Para Austin, a linguagem não tem apenas uma função constativa, ou seja, ela não é utilizada apenas para descrever o mundo das coisas e dos acontecimentos, ela é concomitantemente uma forma de ação intencional. Ao usar a linguagem, não apenas se diz uma coisa, mas também se faz algo. Para Austin, *todo dizer é um fazer*.

A teoria dos atos de fala não focaliza a sentença, mas sim o ato. Austin em suas considerações translucida que a linguagem está além do linguístico; trata-se, como se afirmou, de uma visão filosófica sobre a linguagem. Pelos atos de fala, realizamos uma ação semântica, isto é, uma enunciação linguística, donde o falante expressa conscientemente uma determinada significação. Além disso, essa ação semântica de dizer algo é produzida por meio de uma específica intenção, como por exemplo ordenar, advertir, censurar, condenar, absolver, ironizar, batizar, prometer, etc. Os atos da fala possuem, portanto, propósitos pragmáticos.

O presente trabalho tem a pretensão, somente, de contemplar igualmente a linguagem como forma de ação e não simplesmente representação de signos, tanto abordada no pensamento agostiniano. Acreditamos que no pensamento de Agostinho a palavra adquire uma forma que sem abandonar a filosofia, teologia, antropologia e as unificando em seu componente comum, a saber: a arte retórica, contempla essa concepção da linguagem.

Pretende-se, dessa forma, uma investigação filosófica da arte retórica agostiniana presente na obra as *Confissões*, e as correlacionando com a palavra e o agir, a saber: i) como esta arte retórica age; ii) que tipos de paixões ela mobiliza; e por fim, quais meios a arte retórica utiliza para mover as paixões.

Com obviedade, a filosofia desde o começo sempre foi em vista do bem, isto é, a filosofia visando o Bem. Onde, de fato, nos parece que a obra *Confissões* de Agostinho de Hipona fundam um verdadeiro exercício de um grande orador em sua tentativa de constituir pela

arte retórica uma nova sociedade, um novo povo e uma nova civilização – Grécia, Roma e Jerusalém como bem disse Malraux.

O modo de execução do hiponense cumpre tal empreitada retórica se constitui por meio de um extraordinário exórdio da arte retórica. Primeiramente, Agostinho rompe com o discurso apofântico de Aristóteles, o qual é utilizado para se caracterizar uma afirmação da qual seja possível dizer que esta é verdadeira ou falsa. Ambas proposições enunciadas são passíveis de um valor subjetivo, de verdade ou falsidade. O termo apofântico mobilizado por Aristóteles em *Da Interpretação* é utilizado para caracterizar, em um discurso, uma afirmação da qual seja possível auferir a condição de verdadeira ou falsa, o qual Aristóteles afirma que:

Todos os discursos são significativos, não como ferramenta<sup>96</sup>, mas, como já tinha sido tido, por convenção; nem todo discurso é declaratório<sup>97</sup>, mas apenas aquele em que subsiste o ser verdadeiro ou o ser falso. Com efeito, [o ser verdadeiro ou o ser falso<sup>98</sup>] não subsiste em todos.<sup>99</sup>

A grande inovação filosófica que o Agostinho faz é o pegar um elemento da arte retórica, a saber, o *exemplo*, presente em diversas partes da sua obra. Agostinho não auferiu exemplos criados, imaginados ou de outrem, mas sim, de sua própria vida. Logo, a arte retórica mobilizada através de exemplos em seu *modus* da arte retórica agostiniana.

Outrossim, a ideia de que Agostinho teria escrito uma biografia, *Confissões*, é completamente equivocada. Realmente, o uso da modalidade biográfica através de exemplos se constitui como um elemento verdadeiramente da arte retórica auferida por Agostinho de Hipona, donde, ele quer demonstrar os caminhos os quais percorreu em sua vida. Tal proposição se encontra nas linhas iniciais do Livro II, I, 1 das *Confissões*:

Quero lembrar minhas vergonhas passadas e as corrupções carnis da minha alma, não porque as ame, mas para te amar, meu Deus. Faço isso por amor do amor de ti, retrazendo meus caminhos mais vis na amargura do meu arrependimento, para que tu te torne doce para mim, doçura que não falha, doçura fértil e segura, que me recolhe da dispersão na qual

---

<sup>96</sup> *Órganon* – a palavra grega que traduz instrumento, ferramenta. Aristóteles se afasta da tese de Platão, do *Crátilo*.

<sup>97</sup> O autor Ackrill se insurge contra o uso de *declaratory* [declaratório] ao dizer que essa tradução perde a identidade da raiz grega. Entretanto, a palavra de origem latina traduz bem a grega, no caso. In: ACKRILL, J. L. **Aristotle's Categories and De Interpretatione**. Oxford: Clarendon Press, New York: Oxford University Press, 1974. Disponível em: [https://ia904705.us.archive.org/11/items/aristotle-categories-and-de-interpretatione/Aristotle%20-%20Categories%20and%20De%20Interpretatione\\_text.pdf](https://ia904705.us.archive.org/11/items/aristotle-categories-and-de-interpretatione/Aristotle%20-%20Categories%20and%20De%20Interpretatione_text.pdf). Acesso em: 7 de abril de 2023.

<sup>98</sup> Para maior clareza, repete-se aqui a expressão colocada entre colchetes.

<sup>99</sup> ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. IV, 17a 3. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª ed. São Paulo: Unesp, 2013, p. 7.

me cindi inutilmente quando, vertendo de tua unidade, me dissipei na multiplicidade. Por exemplo, na adolescência, fervei de me saciar de baixeiras, deixei brotar uma floresta de amores vários e sombrios, gastei minha imagem e apodreci perante teus olhos, querendo agradar a mim mesmo e agradar aos olhos dos homens.<sup>100</sup>

Em complementaridade, fazemos no intuito de corroboração da presente tese, a análise de passagens das *Confissões* que demonstram plenamente o conceito de exemplo como *modus* de arte retórica de Aurélio Agostinho de Hipona, as passagens exemplificativas são, a saber: o furto das peras, mobilizando o caráter da prática do mal inerente aos seres humanos como brecha para o descontrole e entrega desmedida a paixões mundanas relacionada à linguagem enquanto expressão, finalidade, força interior da palavra racional; a perda de um amigo, o qual perfaz um verdadeiro tratado sobre amizade, donde comenta que com a perda tudo era dor e tudo que contemplava no mundo as via conforme e na figura de seu amigo; e por fim, o falecimento de Mônica, mãe de Agostinho, cuja passagens se depreende o conceito da temporalidade. Tais exemplo nas *Confissões* não meramente por acaso ou conceituação, outrossim, visam verdadeiramente demonstrar a partir de exemplos as vivências de Agostinho como elemento constitutivo da arte retórica, que se seguem:

Certamente, o roubo é punido por tua lei, Senhor, e pela lei inscrita no coração dos homens, que nem a iniquidade consegue apagar: que ladrão, de fato, tolera serenamente outro ladrão? Nem se ele for rico e o outro, compelido pela miséria. Eu também quis cometer um roubo, e não o fiz impulsionado por alguma carência, a não ser penúria e fastio de justiça, e fartura de iniquidade. Pois roubei algo que tinha em abundância e muito melhor, e não pretendia gozar daquilo que procurava pelo roubo, mas do próprio roubo e do pecado. Havia perto de nossa vinha uma pereira, carregada de frutos pouco convidativos tanto pelo aspecto como pelo sabor. Para sacudi-la e espoliá-la, encaminhamo-nos, adolescentes celerados, a noite adentro – porque, por um hábito pernicioso, ficávamos brincando na praça até tarde – e arrancamos dela uma grande quantidade de frutos, não para nosso banquete, mas para jogá-los aos porcos; ainda que tenhamos comigo alguns, fizemos aquilo pelo prazer do proibido.<sup>101</sup>

Aquela dor obscureceu meu coração, e tudo o que via era morte. A pátria era para mim um tormento, a casa paterna uma incrível infelicidade, e tudo o que estava relacionado com ele se tornou sem ele uma insuportável tortura. Meus olhos o procuravam em toda parte, e não o encontravam; e odiava tudo, porque em nada ele estava, e já não podia dizer: “eis, vai vir”, como quando vivia e estava ausente. *Tornara-me uma grande questão para mim mesmo e perguntava a*

---

<sup>100</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. II, I, I. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 63.

<sup>101</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. II, IV, 9. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 68.

minha alma por que estava tão triste e tão conturbada, mas ela não sabia responder. E, se eu dizia: espera em Deus”, ela com razão não me obedecia, porque era melhor e mais verdadeiro o homem caríssimo que perdera do que a fantasia em que lhe impunha de esperar. Só o choro me era doce, e ocupou o lugar do meu amigo nos prazeres de minha alma.<sup>102</sup>

Não me lembro bem o que respondi a essas palavras, mas ela, após um intervalo de cinco dias ou pouco mais, acamou-se com febre. Certa vez, enquanto estava doente, sofreu uma perda de consciência e, por um momento, permaneceu ausente dos que a cercavam. Nós acorremos, mas ela logo readquiriu os sentidos, nos viu, a mim e a meu irmão, à sua cabeceira e, como quem busca algo, nos perguntou: “Onde eu estava?” e então, nos vendo atônicos pela dor, disse: “enterrem aqui a sua mãe”.<sup>103</sup>

[...] Então, no nono dia de sua doença, quinquagésimo sexto de sua idade e trigésimo terceiro da minha, sua alma religiosa e pia se separou do corpo.<sup>104</sup>

Tais referidos exemplos aqui destacados e demais outros presentes em todas as *Confissões* são auferidos, segundo Agostinho, através da memória. Conceito este que possui protagonismo em seu pensamento justamente por constituir a possibilidade de manutenção da identidade humana, pois é através de rememoração que todos os fatos que vivenciamos retornam a nossa mente numa perspectiva verdadeiramente agostiniana, e que remontam aos nossos palácios da memória. A memória torna-se aparente, uma das formas basilares existenciais da condição humana, que se perfaz na relação com o tempo. Transversalmente por ela somos capazes de lembrar o passado, ver o presente e projetar o futuro. Tal questão temporal é esclarecida no Livro XI das *Confissões*, onde o Bispo de Hipona nos explica o tema da temporalidade através da tríade: memória, visão e espera (passado, presente e futuro). Para o pensamento agostiniano, a temporalidade está ligada ao homem devido ao seu caráter corruptível e estar sempre precedido por algo, e a eternidade pertence ao criador, podendo esta, ser entendida como uma perpétua presentificação.

A arte retórica presente nos Livros I ao X das *Confissões* tende para a compreensão da condição humana. A gênese para a compreensão que Agostinho concebe para esta

---

<sup>102</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IV, IV, 9. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017. p. 102 (*grifo nosso*).

<sup>103</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IX, XI, 27. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 246.

<sup>104</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IX, XI, 28. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 246.

apreensão do ser humano se compõe a partir de um momento trágico em sua vida, a perda de sua mãe:

Não estão cheios de velhice aqueles que nos perguntam: “Que fazia Deus, antes de criar o céu e a terra?

Com efeito, se permanecia ocioso e não fazia nada, por que não se manteve assim também em seguida, e não se absteve da obra <sup>105</sup>como antes? Pois, se apareceu em Deus um movimento e uma vontade nova de produzir uma criação que nunca produzira antes, como poderia ser ainda verdadeira eternidade, se nela surge uma vontade que não era? Com efeito, a vontade de Deus não é uma criatura, mas anterior às criaturas, porque nada poderia ser criado, se não fosse precedido pela vontade do criador. Logo, a vontade de Deus pertence à sua própria substância. Ora, se surgiu na substância de Deus algo que não estava nela antes, então não é verdade que aquela substância seja eterna; se, porém, era eterna a vontade de Deus que produziu a criação, por que a criação também não seria eterna?” <sup>106</sup>

A biografia como gênero literário presente nas *Confissões* possui um caráter nitidamente da arte retórica. Sabidamente, Agostinho utiliza o *modus* biográfico não para simplesmente falar sobre sua vida e nem para justificar seus atos passados, outrossim, como verdadeiro elemento retórico, vez que, a arte retórica utiliza-se de exemplos para a sua materialização. Portanto, o Bispo de Hipona nas *Confissões* dá sua vida como exemplo vivo e assim personifica o caráter máximo da arte retórica. Logo, o orador perfeito encarna a expressão viva da palavra dita. O orador perfeito explorado neste trabalho se constitui como alguém que se expõe e concomitantemente, convida a outrem a se expor em uma totalizante homologia.

Enfatiza-se que Agostinho não é dito, como muitos acreditam sê-lo, um dogmático. Este trabalho visa demonstrar justamente este caráter retórico tão presente em Aurélio Agostinho de Hipona, sua abordagem nos conceitos e seu pensamento filosófico. Destaca-se as décadas de 386 d. C. a 390 d. C. que é um Agostinho que está pensando filosoficamente donde o hiponense se utiliza da própria palavra para o alcance do *lógos* interior de cada um que estes podem revelar a verdade:

Sobre as muitas coisas que entendemos consultamos não aquelas cujas palavras soam no exterior, mas a verdade que interiormente preside à própria mente, movidos talvez pelas palavras para que consultemos. E quem é consultado ensina, o qual é Cristo que, como se diz, habita no

---

<sup>105</sup> Cf. *Gn* 2,3.

<sup>106</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. XI, X, 12. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 316.

homem interior<sup>107</sup>, isto é, a virtude incomutável de Deus e a eterna Sabedoria<sup>108</sup>, que toda alma racional consulta, mas que se revela a cada alma o quanto esta possa abranger em função da sua própria boa ou má vontade. E se às vezes há enganamentos, isto não ocorre por erro da verdade consultada, como tampouco se enganam; confessamos que consultamos esta luz a respeito das coisas visíveis para que no-las mostre à medida que as possamos ver.<sup>109</sup>

Para Agostinho o *lógos* exterior funciona como estímulo, motivação exterior. Não chegando ao alcance de transmissão de saber, como se o outro fosse, metaforicamente, um vaso vazio para receber consigo todos os conhecimentos. Ademais, o Bispo de Hipona assimilou um elemento eu é a impossibilidade do não *assentimento*. Para o hiponense esta questão ficou translúcida na obra *Contra os Acadêmicos* e de grande contribuição de Marco Túlio Cícero à Agostinho. Com efeito o hiponense contesta o ceticismo a partir do própria dúvida a qual pressupõe uma suspensão do juízo e a ausência de *assentimento*, o aderiu, no entanto, a um elemento central do ceticismo, a saber: que a transmissão de uma fala de um ente qualquer não é necessariamente ou automaticamente para aquele que houve<sup>110</sup>. Há dessa maneira, variadas possibilidades de relação entre verdades e falsidades daquele que recebe a palavra e daquele que a profere, donde ambos podem pensar de igual ou de maneira diferente, se compreenderem ou não compreenderem, que eles podem se auto corrigirem mutuamente. Consequentemente, o assentimento para Agostinho é indossicrático, isto é, radicalmente intrínseco a subjetividade de cada humana a, sendo de suma importância para o *verbum* dialogado, vez que, o Bispo de Hipona, busca a Verdade, uma busca que se realiza no diálogo ininterrupto entre Deus e o homem, em um movimento interiorizado, enraizado na singularidade da experiência de cada ser humano para alcançar a comunhão universal com o Sumo Bem, pois é nele que o homem responde à vocação divina, reconhecendo a sua dependência ontológica do Criador.

A ligação presente entre as respectivas obra *Confissões*, *De Magistro* e *O Livre-Arbítrio* se encontram verdadeiramente como doutrinas do verbo, vez que, o orador certamente

---

<sup>107</sup> Cf. *Ef 3,16*. Cf. AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião: o cuidado devido aos mortos**. XXXIX, 72. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002 (Patrística, n. 9).

<sup>108</sup> Cf. *1 Cor 1, 24*. Cf. AGOSTINHO. **Contra Acadêmicos**; II, I, 1; **A Grandeza da Alma**; XXXIII, 76; **O Livre-Arbítrio**; I, II, 5; **De Musica**; VI, XVI, 52, 2008.

<sup>109</sup> AGOSTINHO. **O Mestre**. XI, 38. Trad. Agostinho Belmonte. – São Paulo: Paulus, 2008, p. 406-407 (Patrística, n. 24).

<sup>110</sup> AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre**. Trad. Agostinho Belmonte. – São Paulo: Paulus, 2008.

tem plena consciência do poder do verbo por meio da arte retórica, Agostinho almeja, no entanto, transcender o orador comum, porque ele tem consciência da dimensão salvadora da palavra, isto é, das possibilidades do verbo. Vai além, ele tem um embasamento filosófico, teológico e antropológico. Uma finalidade que transcende a própria retórica: o poder da palavra se complexifica tornando-se a arte retórica uma vocação, um chamado assim de despertar no outro este desejo de transcender a condição humana, e não simplesmente ganhar uma causa como seria o caso da retórica antiga que Agostinho renunciou, em vista da construção de uma nova humanidade.

Para este trabalho, Aurélio Agostinho de Hipona possui fórmulas retóricas bem singulares e magistrais, como é constatado na passagem da obra *Retratações*: “nada que você possui é seu”. Conclui-se que o orador é aquele que possui o *dom* e provoca a *perseverança*, logo, o *dom da perseverança*.

A retórica antiga é comumente concebida como uma manipulação, cujo objetivo se direciona para o auditório e o seu respectivo convencimento. Essa ideia prevaleceu a partir de Platão, que considerava a retórica como um movimento verbal falacioso através da técnica aquisitiva ou criadora proferidas pelos sofistas presente na passagem da obra *O Sofista*<sup>111</sup>, que são tidos em suas variadas formas e possíveis definições deste personagem da Grécia Antiga como comerciantes de contraprestação (223b); comerciantes de mercadorias da alma (224c); comerciantes à varejo na cidade (224c); gênero lucrativo, das controvérsias, da técnica erística, da técnica de disputas, das controvérsias, da técnica do combate, da técnica da luta e do ganho (226c). No entanto, o próprio Platão considera esta mesma retórica como uma *rhétorique technique*, isto é, a técnica da arte retórica não deve ser completamente desprendida pela filosofia, contudo, deve ser assumida e suplementada pela dialética.

A problemática da filosofia acaba coincidindo com a problemática da arte retórica, quer queiramos ou não, que é ser uma palavra que atinja a adesão do interlocutor. Tal referida adesão pode se conceber por duas formas que se seguem – adesão ou convencimento. Se esta é pelo *con-venimento* ela é negativa, mas se ela é pela persuasão esta é positiva. Em outras palavras, a filosofia não pode de fato se negligenciar, nem a retórica e muito menos a prática oratória. Ora, que a arte retórica seja primeiramente a arte de eloquência, isto é,

---

<sup>111</sup> DUKE, E. A.; HICKEN, W. F.; NICOLL, W. S. M.; ROBINSON, D. B.; STRACHAN, J. C. G. **Platonis Opera, Tomus I, Tetralogias I-II, Continens Insunt Euthyphro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus.** – New York: Oxford University Press, 1995, p. 385-471.



arte do *eloquas*. Contudo a arte retórica pode ser fagocitada pela própria filosofia e é exatamente isto que faz o Bispo de Hipona, depois de ser professor de retórica, de repente se torna filósofo-teólogo. Inclusive, essas divisões que são retomadas por Aurélio Agostinho de Hipona e sua obra *magister, Confissões* – teólogo o estimulam a obra como teologia ou literário, como um livro de autobiografia. Atentemos para o fato que essas respectivas divisões não existiam no seu tempo.

A relação entre Filosofia, Teologia, Política, Antropologia e Retórica se encontram justamente no aspecto humano estar incluído e possuir íntima afinidade com tais áreas do conhecimento. Assim, no fundo, tudo isto releva da antropologia humana do existir; os seres têm que se comunicar, dialogar e argumentar devido ao fato dos seres humanos não serem autárquicos. Consequentemente, os seres humanos são dependentes uns dos outros, demonstrando dessa forma, a necessidade de alteridade.

Portanto, não existe independência absoluta na modalidade humana do existir. Tudo é concedido e não obstante nos pode ser retirado, como está presente tal afirmativa em *Retratações*. A ideia de que tudo que nós é dado se constitui como dom não possui este elemento imediato, mas sim, mediado pela alteridade, ou seja, o outro. Ulterior elemento de suma importância que compõe esta mediação da alteridade, dom, prevalece a saber: na unidade. A unidade é gerada pela comunicação na espécie humana. Outrossim, a arte retórica faz parte e envolve necessariamente uma parte da eloquência. Assim, *lógos* filosófico assume tal perspectiva retórica de maneira *exotérica* e se constitui em seitas.

Depreende-se que as *Confissões* de Agostinho de Hipona é uma tentativa de ruptura com o sectarismo filosófico. Neste sentido, se realmente quisermos compreender Agostinho como exímio orador devemos considerar que as partes da obra as *Confissões* foram estabelecidas segundo uma arte retórica tradicional que detinha cinco partes: a *inventio*, a *dispositio*, a *elocutio* a *memoria* e *actio* ou *pronuntiatio*.

Adentrando profundamente nos cinco elementos constitutivos da arte retórica presentes no pensamento tradicional à época de Agostinho; *inventio*, é tido como o inventário do orador, que se constituem como uma verdadeira arte de encontrar argumentos; a *dispositivo*, por sua vez, aufere a subsequente ordem da disposição do estrutura argumentativa ordenada e o de modo mais eficaz para plenitude da palavra; *elocutio*, arte de encontrar palavras, corroboram em valor os argumentos personificando o discurso sendo algo tão singular e intrínseca a cada um daquele que fala; a *memoria*, donde o

orador vai guardar todos os seus conhecimentos adquiridos ao longo de sua vida e principalmente usá-los na sua estrutura retórica *actio* ou *pronuntiatio*, que representa a maneira de como o orador fala utilizando de gestos corporais e entonações vocálicas.

Assim sendo, a arte retórica que é justamente a arte da eficácia da palavra pensada naquele que recebe a mensagem. A filosofia está intimamente ligada à Retórica, devido ao fato de que esta tem de ser prática, e ela não pode ser simplesmente abstrata. Não sendo dessa maneira sectária, a palavra tem que atingir a todos.

O grande desafio que se propõe este trabalho é investigar e verificar se, de fato, as *Confissões* pode ser lida como uma obra retórica que engloba esses cinco temas. Ademais, como se trata de uma obra escrita, provavelmente utilizado para ser memorizado. A *actio* no caso das *Confissões*, especificamente, se demonstra como uma verdadeira ação escrita. Portanto, ela realmente se torna oratória no sentido que a obra sendo lida, teria mais influência sobre as pessoas.

Por este fato, o objetivo de Agostinho não pode ser demonstrado, donde se nota a influência da corrente neoplatônica no pensamento do Bispo de Hipona que Deus não é uma coisa entre as outras. Em consonância com os dizeres supramencionados destaca-se os Livros IV e V da *Trindade* que corroboram, de fato, sobre a substancialidade do *Verbo que se fez carne* por meio da análise feita por Agostinho das categorias de Aristóteles:

*E a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam* (Jo 1,5). As trevas são as mentes dos homens insensatos, cegadas pelas más concupiscências e pela infidelidade. *Foi para as curar e sarar que o Verbo, pelo qual tudo foi feito, se fez carne e habitou entre nós* (Jo 1,14). Pois nossa iluminação é uma participação no Verbo, isto é, àquela vida que é a luz dos homens<sup>112</sup>.

Deus é, sem dúvida, uma substância ou (se o termo for mais adequado) um essência, a qual os gregos denominam “*ousia*”<sup>113</sup>. Assim como a palavra “sabedoria” vem do verbo conhecer com sabor (*sápere*) e “ciência” procede do verbo saber (*scire*), assim “essência” é termo derivado do verbo ser (*esse*). E de quem se pode dizer com mais propriedade que “é”, senão daquele que disse a seu servo Moisés: Eu sou o que sou, e: Dirás aos filhos de Israel: Aquele que é, enviou-me a vós (Ex 3,14).

Outras substâncias ou essências admitem acidentes, causas de pequenas ou grandes mudanças. Deus, porém, não é susceptível de acidentes, e por isso, nele existe unicamente uma substância ou essência imutável. A Deus somente compete verdadeira e infinitamente o ser em si mesmo,

---

<sup>112</sup> AGOSTINHO. *A Trindade*. IV, II, 4. Trad. do original latino e introdução Agustino Belmonte; revisão e notas complementar Nair de Assis de Oliveira. – São Paulo: Paulus, 1994, p. 194-159.

<sup>113</sup> Os acidentes e a mudança.

pelo qual designamos o seu *esse*, isto é, a sua essência. Tudo o que muda não conserva o ser em si mesmo e o que pode mudar, mesmo que não mude, pode ser o que antes não tinha sido. Assim, somente ao que não muda e não pode de forma alguma mudar, pode-se afirmar, sem escrúpulos, que verdadeiramente é o Ser.<sup>114</sup>

Destaca-se para as quatro partes da retórica tradicional, com as preposições que se seguem e que foram parte da investigação do presente trabalho: i) na *inventio*, como é esta estrutura retórica do discurso para o pensamento agostiniano? ii) sobre *dispositivo*, como está constituído de maneira eficaz o discurso do orador? E qual é a eficácia que Agostinho deparou? iii) a *elocutio*, quais estilos do discurso apofântico o orador utiliza? E a ruptura com tal referido estilo retórico por Agostinho? E por fim, iv) a *actio* ou *pronuntiatio*, são os gestos e atos que o orador emprega para sua personificação da arte retórica?

Perpassamos assim, como possibilidade de leitura da obra *Confissões* de maneira retórica, Agostinho transforma dessa maneira a *actio* em *lectio*, em leitura filosófica. O *verbum* agostiniano agora não é mais tido como mera e simples exposição de palavras. A *actio* e a *dictio* agostiniana perpassa pela escritura, pelo latim e pela maneira de escrever através de elementos da arte retórica. Outrossim, o Bispo de Hipona inova o *modus* de se escrever em latim, inovando assim, a escrita da língua e conseqüentemente da arte retórica.

O elemento da memória vem primeiramente pela opção do estilo literário biográfico que o Bispo de Hipona aufere logo nas primeiras linhas do Livro II das *Confissões*: “Quero lembrar minhas vergonhas passadas e as corrupções carnis da minha alma, não porque as ame, mas para te amar, meu Deus. Faço isso por amor do amor de ti [...]”.<sup>115</sup>

A expressão “*ars bene dicendi*” (a arte de falar bem) define nitidamente quintiliana da retórica, presente no livro II da *Institutio Oratoria* de Marco Fábio Quintiliano (35 d. C.–96 d. C.). Aurélio Agostinho de Hipona inova e transforma a arte do bem falar na arte do bem escrever. Conclui-se que as *Confissões* constituem que este trabalho visa demonstrar a obra como uma (re)construção da arte do bem falar por meio de elementos da arte retórica.

Destacamos que houve uma dicotomia entre a oratória e a filosofia durante muito tempo. Recentemente surgiu um intenso movimento de retomada da consciência da importância

---

<sup>114</sup> AGOSTINHO. **A Trindade**. V, II, 3. Trad. do original latino e introdução Agustino Belmonte; revisão e notas complementar Nair de Assis de Oliveira. – São Paulo: Paulus, p. 193.

<sup>115</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. II, I, 1. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 63.

da oratória, no entanto, esta retomada da oratória não se dá suficientemente no nível do discurso filosófico.

Com efeito, aponta Taurisano em sua obra, *O Enigma do Espelho: a retórica do silêncio em Agostinho de Hipona*<sup>116</sup>, existem provas técnicas do *êthos*, *páthos* e *lógos* envolvidas no estudo dos caracteres e das virtudes, das emoções e paixões da alma e do raciocínio lógico ou do silogístico. Ademais, cada um dos gêneros retóricos: *judiciário*, onde há o predomínio do *páthos*, o orador possui uma finalidade objetiva e está ligada a fatos passados; no *deliberativo*, por sua vez, se tem o *êthos*, cuja função primordial é a exortação e sua conexão se faz com os eventos do futuro; e por fim, *epidíctico*, tem como cerne central do *lógos*, isto é, possui a tarefa de analisar louvando ou censurando os conceitos do bem ou do mal e sua ligação se faz no presente. Com as linhas expostas acima, lançamos tal proposição centralizante para este trabalho, a saber: qual lugar deve ocupar a arte retórica no discurso filosófico?

A pertinência deste trabalho que o justifica, está justamente no fato de investigar num autor, Aurélio Agostinho de Hipona, que encarna certamente tanto os aspectos da arte retórica, quanto o aspecto filosófico-teológico em seu discurso. O ganho para a filosofia com isto não é negligenciável, principalmente no que se refere a crítica histórica exacerbada de Platão contra os Sofistas e contra a Oratória, e até mesmo de Aristóteles em sua invenção do discurso demonstrativo como único discurso propriamente filosófico. Cícero tentou resgatar num nível da oratória clássica. Outrossim, Agostinho tenta resgatar no nível da arte retórica filosófica:

As *Confissões*, portanto, empreendem sobretudo um discurso de louvor, que se bem pode denominar filosofia do louvor, a qual se enquadra perfeitamente no gênero epidíctico, cuja tônica é dada pelo *lógos*, enquanto referente, aquilo de que se fala (*περὶ οὗ λέγει*) (1358b1), referente de múltiplos sentidos, que se pode compreender não apenas como a Palavra que é Deus, mas também a palavra de Deus, a palavra sobre a palavra de Deus, a palavra sobre o Deus que é Palavra e profere palavras [...]<sup>117</sup>

---

<sup>116</sup> Cf. TAURISANO, Ricardo Reali. **O enigma do espelho: a retórica do silêncio em Agostinho de Hipona**. 1ª ed. – São Paulo: Garimpo Editorial, 2016.

<sup>117</sup> TAURISANO, Ricardo Reali. **O enigma do espelho: a retórica do silêncio em Agostinho de Hipona**. 1ª ed. – São Paulo: Garimpo Editorial, 2016, p. 140.

Outrossim, a *Doutrina Cristã*<sup>118</sup>, nos Livros III e IV, se apresenta como prolegômenos da Retórica perfeita. Nesses livros, escritos tardiamente pelo Bispo de Hipona, vemos fixados os cânones diretores da *inventio* e os rumos que a arte retórica deveria tomar.

O instituto da oratória perfeita se constitui justamente como aquela que encarna e agrega tanto o aspecto filosófico quanto a arte retórica. Outrossim, a respectiva conversão filosófica primeiramente do Bispo de Hipona, seguida de sua conversão teológica não aniquila a retórica, ao contrário, soma. Assim sendo, uma análise da arte retórica presente nas *Confissões* torna-se fundamental. Agostinho tenta personificar o orador perfeito por excelência, unificando a Filosofia, Teologia, Antropologia e Política através de elementos centralizantes da arte retórica.

### 1.3. O caráter retórico das *Confissões*

Pretende-se investigar na obra as *Confissões*, elementos da arte retórica que possam contribuir para as proposições contidas neste trabalho. Primeiramente, Agostinho escolhe o gênero da confissão, que vem do termo em latim *confere* que personifica verdadeiramente através da arte retórica. Este gênero da confissão, se distancia do gênero do discurso não-apofântico. Agostinho, obviamente, como grande pensador do ocidente era conhecedor de Aristóteles, possivelmente por via de Porfírio e ou ainda de Plotino. Agostinho escolhe o gênero louvor, por saber muito bem que do divino não dá para falar o que ele é, mas simplesmente falar Dele e sobre Ele para outros.

Agostinho assume neste primeiro momento da *inventio* que a felicidade é objetivo último. Este conceito já estava estabelecido por Platão em seus diálogos, mas nós estamos diante de uma filosofia eudaimônica, logo, filosofar somente tem um sentido. Pensa-se de imediato e erroneamente na figura do teólogo e do Bispo de Hipona que por meio de suas palavras as usa para uma conversão a Deus. Entretanto, a realidade se diferencia, vez que, emprega o conceito de suma importância que é o conceito de *felicitas*. Conceito este tão presente em seu pensamento filosófico materializado na obra *Sobre a Felicidade*. O confessar a Deus é revelar aquilo que o onipotente já conhece, não fazendo sentido, logicamente, dizer algo já manifesto no *lógos* divino. O sentido de confessar ao ente

---

<sup>118</sup> AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação cristã**. Tradução do original latino, cotejada com versões em francês e espanhol, e introdução Ir. Nair de Assis Oliveira, CSA. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 2002 – (Patrística; n. 17).

infinito e transcendental se justifica exatamente pela felicidade como objetivo último de todos os entes temporais. Nada é feito sem a felicidade. A felicidade é um tema central nas *Confissões*, donde se encontram, de fato, no Livro X, XXIII em que faz uma considerável relação entre os conceitos de felicidade e verdade indagando o leitor:

Se preferem gozar de uma verdade ou de uma falsidade: tanto não hesitam em dizer que preferem a verdade, quanto não hesitam em dizer que querem ser felizes. Sem dúvida, a vida feliz é o gozo da verdade.<sup>119</sup>

Pensa-se aqui que todo o discurso das *Confissões* tenha como desígnio final a felicidade. Ademais, se tal referido conceito tão presente nas linhas da obra que louva ao divino, elas visam a felicidade. Contudo, a obra *Confissões* terminam diferentemente com o *shabad* eterno, que é o alcance da felicidade eterna. O conceito de felicidade que aparece nas *Confissões* com um novo sentido hermenêutico idealizada pelo Bispo de Hipona, como *inquiétude*. Por conseqüente, nós seres viventes inquietos, sempre preocupados em relação a algo ou alguma coisa.

No primeiro capítulo, da presente obra estudada, tem-se de fato como elemento central o conceito de felicidade agostiniana, mas, essa felicidade como objetivo supremo da condição humana e que a mesma não consegue atingi-lo. Portanto, as *Confissões* trata-se de um discurso cujo o objetivo se perfaz através da *eudaimonia* como uma das maneiras de convencimento de persuasão do homem à felicidade com relação à Deus e sua respectiva retirada das misérias humanas.

Todo grande homem, por maior que seja a sua envergadura intelectual, política, mística ou científica, deve ser compreendido em seu tempo, dentro do contexto sócio-histórico em que viveu. Aurélio Agostinho de Hipona, mais do que qualquer outra grande figura dos primeiros séculos de nossa cultura, viveu profundamente mergulhado nas correntes do pensamento que marcou o destino da civilização ocidental. Toda a sua vida se desenrola no pano de fundo do império romano, reestruturado em novas bases a partir de Diocleciano (243/245 d.C. – 311/312 d.C.) e de Constantino (272 d.C. – 337 d.C.). E isso, apesar de ter quase sempre vivido na África. Os cinco anos passados na Itália, em Roma e em Milão, e as poucas viagens que fez à Síria, ao Egito e à Palestina, não transformaram seu pensamento a ponto de impedi-lo de ser antes de tudo um africano, um homem cujos horizontes praticamente se limitavam a essa região compreendida entre Cartago e

---

<sup>119</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. X, XXIII, 33. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 278.

Cesareia na Mauritânia, foi enquanto africano que Agostinho se deixou apaixonar por todas as questões intelectuais e religiosas de seu tempo. Por exemplo, ninguém mais do que ele se interessou tanto pelas relações entre o Ocidente e o Oriente.

A África de que falamos, se situa em meados do século IV, constituída pela região que atualmente se chama Magreb, que há muito estava sob o domínio do Império de Roma. Foi aí que os romanos organizaram, após a vitória sobre Cartago, em 146 antes da nossa era, sua mais antiga província ultramarina. Pouco a pouco eles estenderam suas conquistas a outras províncias africanas, anexando ao Império todas as regiões compreendidas entre a Tunísia e a Argélia atuais.

Nos séculos III e IV, o Império de Roma entra em sua fase conhecida por Baixo Império, abalado pela invasão dos bárbaros e pela anarquia interior. Podemos dizer que foi o primeiro dos Estados totalitários dos tempos modernos. Com efeito, o imperador era aureolado de um prestígio religioso onipotente. Governava cercado de uma corte de afeição oriental e através de uma burocracia militarizada e organizada hierarquicamente. A economia era planificada; a justiça, aplicada com excessiva rigidez. Vivia-se sob a ameaça de constantes conspirações em busca de poder.

Essa máquina governamental, que provou sua eficácia, vai manter-se, pelo menos no Oriente, durante mais de um milênio, até 1453, com a queda de Constantinopla, invadida pelos bárbaros. Agostinho nasceu nesse ambiente de convulsões. Desde sua mais tenra infância, aprendeu a viver em tempos de catástrofes, seus primeiros anos são contemporâneos dos últimos estertores do poderio romano. E em sua maturidade, vai presenciar em 410 a queda de Roma, que sucumbe aos ataques dos visigodos comandados Alarico. Esse acontecimento foi decisivo, não tanto por sua importância histórica imediata, mas por sua repercussão, que influenciou profundamente o pensamento de Agostinho. Outrora, foi meditando sobre a derrocada da capital do mundo civilizado, daquela Roma que se julgava eterna, que elaborou um de suas obras-primas, os vinte e dois livros que compõem *A Cidade de Deus*. Donde os temas tratados na obra remetem a dois modos singulares e se entrelaçam: o da caducidade radical das civilizações e, o da vocação sobrenatural da humanidade. Como veremos, essa obra constitui o tratado fundamental da teologia agostiniana sobre a História.

Todavia, Agostinho não foi somente uma testemunha da decadência do mundo romano. Com a conversão do imperador Constantino ao Cristianismo, o império romano se

transformou em império cristão. Conseqüentemente, todo Império foi obrigado a aderir à nova força. A religião cristã parecia ter triunfado definitivamente, mas foi preciso enfrentar diversos empecilhos e transpor muitas resistências. O paganismo romano resistiu o quanto pode à imposição autoritária da nova religião, tornada então religião oficial do Império. Fora nas duas extremidades da escala social que as resistências se mostraram fortes. Os camponeses e a aristocracia letrada mantinham-se presos às suas próprias tradições religiosas. Embora encerrado o período das grandes perseguições, os cismas e as heresias proliferavam, dilacerando a cristandade oficial, imposta a todos pela autoridade imperial. Quanto mais esta intervinha, mais as ocorrências de acossamentos se complexavam. Assim, o envelhecimento de Constantino, seus sucessores Flávio Cláudio Constâncio (316 d.C. – 340 d.C.) e Aurélio Valério Valente (m. 317) enveredaram pelos caminhos não ortodoxos da heresia ariana. Somente com Flávio Teodósio (346 d.C. – 395 a.C.), que a ortodoxia católica voltou prevalecer.

Na decadência do império romano, demonstramos que Agostinho está inserido neste contexto histórico e não deixa de fazer ricas análises, contribuindo dessa forma para uma maior compreensão. Ademais, esta busca por *eudaimonia* está presente no Neoplatonismo, o Estoicismo, o Epicurismo e no pensamento agostiniano. Perigoso este de decadência e não de exuberância como fora Roma em seus anos gloriosos, diferentemente da época e conseqüentemente que refletiu no pensamento e suas subsequentes abordagens à título de exemplo, como Leibniz (1646 d.C. – 1716 d.C.), Descartes (1596 d.C. – 1660 d.C.).

Uma análise possível deste período histórico romano em declínio demonstra a habilidade de Agostinho que como grande pensador racionaliza a problemática da destruição vivida na *polis* romana em seu declínio, mas mesmo assim, pensa na maneira de concretização da felicidade, apesar das adversidades. Agostinho propõe a busca da felicidade, verdadeiramente, o construir da felicidade. Conclui-se que a felicidade se torna para Agostinho o escopo primeiro das *Confissões*.

Esta nossa abordagem se apresenta justamente inovadora por querer demonstrar um lado pouco abordado e trabalhado em Agostinho de Hipona, a sua arte retórica. As *Confissões* em linhas gerais e amplas é conhecida como uma obra feita por um Bispo da igreja apostólica romana ou o santo que teve sua conversão tardiamente e tentando convencer os pagãos a se converterem para o catolicismo. É o discurso primeiramente de como



Agostinho concebe o que é a felicidade. O hiponense assume claramente nas *Confissões* que é a felicidade o que move a condição humana.

Nos direcionando para o segundo capítulo da obra, donde Agostinho aborda a questão dos arcanos das palavras divinas de forma confessional que representa este caráter obscuro e da impossibilidade humana de aprender. Destaca-se aqui que é um autor que começa em uma de suas obras magistrais, *Confissões*, com o conceito de felicidade, que esta só pode ser encontrada na quietude que não está presente no *chronos* e de repente Agostinho discorre que como orador terá que utilizar da personificação da palavra para dizer sobre algo que está além do tempo. Em síntese, no capítulo dois Agostinho vai buscar justamente um tipo de linguagem para falar daquilo do qual ele não pode falar.

No capítulo três da obra Agostinho progride exponencialmente em sua *inventio*. Devido ao fato de conceber o desejo de compreensão como elemento intrínseco à condição humana. Obviamente, nós temos este desejo pela compreensão do mundo finito e do cosmos, no qual nós fomos criados, contudo teremos sempre esta condição de criatura, de ser precedida por algo. Agostinho tenta trazer desde o capítulo três introduzir o tema da *interioridade*.

Para o pensamento agostiniano a *inventio* de sua retórica não está em observar os elementos materiais do mundo, como fizeram os antigos. Agostinho, diferentemente, valoriza o interior do ser vivente, para ele, devemos voltar para a *interioridade*. Ademais, a língua concede o auxílio necessário para alcançar o interior, vez que, sem o subsídio da mesma. Porque sem o auxílio da língua? Trata-se de uma impossibilidade linguística devido ao fato de que a linguagem humana tende a apreender coisas humanas e objetos. Ademais, a felicidade, para o Bispo de Hipona transcende às questões corporais, a nossa língua está muito presa à comunicação. Por isso Agostinho recusou a linguagem como apofântica e opta pelo louvor, por nossa língua possuir limitações e impossibilidades de dizibilidade.

A verdade é obtida no interior do pensamento, para o pensamento agostiniano, tem-se uma morada do pensamento na interioridade. Como está presente na passagem de Moisés o qual Agostinho questiona sobre a Verdade do Livro XI, III das *Confissões*. A qual é possível pensar lançar uma proposição sobre a verdade e a palavra, a saber, a verdade dita não é necessariamente verdade, hipoteticamente pensa-se: se a verdade muda, a linguagem mudará igualmente?

Que eu ouça e entenda como *no princípio fizeste o céu e a terra*<sup>120</sup>. Moisés escreveu isso, escreveu e se foi, partiu daqui indo de ti a ti, e não está diante de mim agora.

Pois, se estivesse, eu o deteria e o interrogaria e imploraria em teu nome que me explicasse, e prestaria os ouvidos de meu corpo aos sons que saíam de sua boca; e, se falasse em hebraico, eles percutiriam inutilmente meus sentidos e nada dali atingiria a minha mente; porém, se falasse em latim, saberia o que estaria dizendo. Mas de onde saberia se disse a verdade? Se soubesse isso também, o saberia graças a ele? Dentro de mim, na *morada do meu pensamento*, a Verdade, não hebraica nem grega nem latina nem bárbara, sem os órgãos da boca e da língua, sem ruído de sílabas, diria: “É verdadeiro o que diz”; e eu logo, com certeza confiante, diria àquele teu homem: “É verdadeiro o que dizes”.<sup>121</sup>

Conclui-se que, não é a linguagem que produz a verdade. Estamos, dessa forma, diante de uma verdadeira eloquência da arte retórica que visa uma verdade que não está fora do sujeito, mas se encontra em seu próprio interior. O professor Lorenzo Mammì, no prefácio de sua tradução das *Confissões* apresenta verdadeiras e valiosas contribuições sobre a arte retórica no pensamento de Aurélio Agostinho de Hipona:

[...] As palavras são incapazes de comunicar algo que não seja conhecido por experiência sensível ou por intuição intelectual. No Livro I das *Confissões*, a criança aprende a falar quando descobre dolorosamente que está cindida entre um dentro e um fora, e que não pode transmitir seus desejos, que estão dentro, aos familiares, que estão fora, senão através de determinados sinais. A fala surge como expressão imprecisa, porque mediada por convenções, dos desejos interiores, com o fim de impô-los aos outros. É um retrato da interioridade, porém já deformado por um intuito de dominação. A instrução acentua esse aspecto, ensinando a manipulação da linguagem para fins práticos. Afinal, cria-se um hábito linguístico que encobre e deforma a alma que deveria revelar.<sup>122</sup>

Um outro elemento retórico presente nas *Confissões*, demonstram-se justamente através do orador que não tenta impor a verdade. Outrora, se a verdade é obtida no interior não é a *persona* do orador que irá revelá-la, vez que, não há um convencimento de vencer o outro pela palavra, como o discurso jurídico. Contudo, o discurso presente na obra e que Agostinho propõe nas *Confissões* se mobiliza pelo discurso retórico que estimula o pensar. Destaca-se o momento crucial de um diálogo, o assentimento de uma proposição, isto é, a *homologia*. Donde a materialização da palavra contida no interior do sujeito para

---

<sup>120</sup> *Gn I, I.*

<sup>121</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. XI, III, 3. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 310 (*grifo nosso*).

<sup>122</sup> MAMMÌ, Lorenzo. Prefácio da obra *Confissões*. In. AGOSTINHO. *Confissões*. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia, 2017, p. 17.

o exterior dos sujeitos, sem o auxílio da língua. O momento do assentimento, não é um momento linguístico, à título de exemplo, quando alguém diz algo e se questiona se é verdade; a palavra verdade se encontra desnecessariamente presente no diálogo. O assentimento se caracteriza, de fato, como arrebatamento. A verdade, por conseguinte, nos arrebatava a ponto de não haver mais possibilidade de negá-la.

Resumidamente esses três momentos retóricos da *inventio* agostiniana, a saber: primeiramente, se concebe, de fato, que a felicidade para o hiponense é um dos objetivos centrais. Em um segundo quadra, traz a impossibilidade da indizibilidade da própria divindade, sendo materializações de oximoros<sup>123</sup>, a qual Agostinho utiliza suas técnicas linguísticas e retóricas. E por fim, em um terceiro andamento trata-se do conceito da verdade como habitada no interior do sujeito que detém a palavra.

Portanto, a capacidade de fala para o pensamento agostiniano possui uma finalidade em sua *inventio* que é a felicidade. Ademais, interessantemente, Agostinho reconhece a impossibilidade do homem em falar da própria divindade e por fim, a busca por essa verdade interior que nos habita. Neste momento de crucial relevância, Agostinho inverte a retórica. A arte retórica outrora era pensada banalmente como sendo a arte do convencimento do que é manifestamente tido como verdadeiro, independente de falsidade ou veracidade. Agostinho demonstra corretamente que a verdade não advém da linguagem, mas sim pelo arrebatamento. Momento de máxima intimidade daquele que recebe a palavra e está o estimula o seu *lógos*, mas não somente consigo isoladamente, se mostra necessariamente a exteriorização personificada por meio da palavra retórica presente na obra *De Magistro* que mobiliza fundamentos da teoria do conhecimento de Agostinho e se revelam verdadeiramente como um tratado pedagógico, que na forma de colóquio pelo qual o Bispo de Hipona translúcida a seu filho Adeodato que, somente no mundo divino poderia existir a perfeição através da luz do verdadeiro conhecimento. Ademais, Agostinho demonstra a dependência recíproca da palavra e o pensamento. Onde a análise ampla central perpassa a linguagem e o signo, o significado dos signos, as palavras como signos e, por fim, os objetivos da linguagem, todos evidenciados na gramática e na semântica.

---

<sup>123</sup> Figura de linguagem que coloca palavras de significados oposto lado a lado, criando um paradoxo que reforça o significado das palavras combinadas (por exemplo “apressa-te lentamente”, “silêncio eloquente”, “inocente culpa”, etc. Trata-se de uma figura da retórica clássica, frequentemente utilizada na poesia mística e na poesia amorosa.

Constata-se, assim, o caráter antidogmático de Aurélio Agostinho de Hipona, vez que, o elemento de arrebatamento demonstra a impossibilidade da possessão da verdade. Portanto, não existe aquele que possui a verdade, devido ao fato que a verdade transcende à subjetividade de si. Pensemos no seguinte exemplo: objetos pertencentes ao mundo material. Esta proposição pode se adequar, bem como não se adequa. Contudo, se este mesmo objeto está aqui ou não aqui, nem depende mais do orador. Se este objeto se encontrar em um determinado local, pois bem, será verdade amanhã que o objeto estava em tal referido lugar; foi verdade ontem que ele estaria aqui; e por fim, será verdade no futuro, conseqüentemente. Conclui-se que a verdade transcende à própria temporalidade, outrossim, a verdade não se eleva da subjetividade para o Bispo de Hipona.

Igualmente, um outro conceito no pensamento agostiniano que corrobora para com o seu conceito de verdade é o *volo veritas facere*, (eu quero fazer a verdade). Conseqüentemente, o significado que podemos extrair de tal referido dizeres mobiliza a verdade obtida no interior do pensamento sem o auxílio da língua, logo, uma verdade que ultrapassa os sentidos e alcança assim a Verdade Suprema. Provavelmente, é a tentativa do homem na compreensão da verdade, já que a felicidade fora colocada como escopo da obra *Confissões*, o ser humano tem de se autocompreender. Sem a autocompreensão de si mesmo não se atingirá nunca o escopo humanístico que é a felicidade. Ademais, todos esses movimentos se concebem na interioridade manifestamente em cada ser.

Ressaltamos a aparente contradição de Agostinho na realização da felicidade: o Bispo de Hipona a realiza por meio da oralidade do *modus* das confissões. Onde o orador fala consigo mesmo, com Deus e com os outros. Agostinho concebe claramente, na passagem do Livro IV, XIV das *Confissões* o auto excitar-se do orador, que por meio da arte retórica que comove através da fala a si, o outro e a Deus numa verdadeira tríade retórica do bem falar:

Porém, Senhor meu Deus, o que me moveu a dedicar aqueles livros a Hiério, orador da cidade de Roma<sup>124</sup>? Não o conhecia pessoalmente, mas amava aquele homem pela fama de sua erudição, que era notável; e ouvira **alguns discursos dele que me agradavam**. Mas, **sobretudo, me agradava porque agradava a outros**, e este o enalteciam com louvores, admirados de que um sírio, formado inicialmente em língua grega, em seguida se tornasse um exímio orador na latina, e fosse profundo conhecedor das matérias pertinentes ao estudo da sabedoria. Louva-se um homem, e o amamos em ausência: por acaso aquele amor

---

<sup>124</sup> Esse personagem não foi identificada. Existem vários oradores e filósofos com esse nome na época de Agostinho (*negrito nosso*).

sai da boca de quem louva e entra no coração de quem ouve? Não; mas um, amando, inflama o outro. Por isso, amamos quem é louvado, se acreditarmos que o louvor provém de um coração não fingido, ou seja, se for louvado por alguém que o ama.<sup>125</sup>

Como bem se percebe da presente passagem ora destacada, Agostinho contempla a capacidade de um orador em particular, este, destaca-se o orador e filósofo Hiério<sup>126</sup>, em captar sentimentos daqueles que ouvem os discursos de exímios oradores, o qual é louvado por sua capacidade retórica em comover e agradar os ouvidos. Dessa maneira, há um objetivo claro nas *Confissões*, vez que, Agostinho persevera muito neste conceito da excitação, daquele que profere através da arte da palavra por meio de elementos retóricos para si, para outrem e para Deus.

Defendemos neste trabalho a proposição de que a arte retórica como arte de produção de sentimentos, é eficaz. Logo, a eficácia de uma palavra para Agostinho é quando o *verbum* alcança sua verdade, esta é a excitação. Portanto, é a excitação que produz a palavra é a maneira de como a palavra pode agir naquele que a profere.

O gênero literário da autobiografia, optada por Agostinho, não é simplesmente uma maneira de excitar o outro, se constitui como o somatório do *auto-excitar* sendo verdadeiramente o caráter retórico da *inventio* de Aurélio Agostinho de Hipona.

---

<sup>125</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IV, XIV, 21. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras. 2017, p. 111 (*negrito nosso*).

<sup>126</sup> Nativo da Síria e um dos eruditos mais notáveis do século IV, iniciou sua trajetória intelectual como gramático grego, distinguindo-se no ensino da língua e retórica. Posteriormente, ampliou sua atuação ao incorporar o latim em sua prática pedagógica, conquistando reconhecimento tanto na língua grega quanto latina. Sua reputação acadêmica culminou na posição de *rhetor* em Roma, onde exerceu significativa influência sobre seus contemporâneos. Tal era o prestígio que Agostinho, em reconhecimento à sua proeminência intelectual, dedicou-lhe sua primeira obra literária a ele, *De pulchro et apto*, (*Sobre o belo e o conveniente*), em 380 d.C. In: MATILDE, J. R.; A. H. M. Jones. “Hierius 6”. **The Prosopography of the Later Roman Empire**. vol. I, AD 260-395. Cambridge e Nova York: Cambridge University Press. 1971, p. 431.

## PARTE II – CONCEITOS PREPARATÓRIOS A UMA LEITURA ELOQUENTE FILOSÓFICA DAS *CONFISSÕES*

### 2.1. A presença do verbo *confiteor* e seu caráter eloquente das *Confissões*

A obra *Confissões*<sup>127</sup> faz parte do corpo nuclear do pensamento agostiniano. Desta feita, iremos transcorrer e dar continuidade, na sequência de nossa investigação da eloquência como transgressão dos limites da linguagem apofântica, a partir emprego do verbo *confiteor* na obra *Confissões* com especial destaque para o Livro X, ainda que estejamos conscientes da onipresença desse verbo fundamental que constitui o próprio título da obra.

A razão desta opção em nos dedicarmos mais exclusivamente ao Livro X das *Confissões* se justifica pelo fato de que neste capítulo Agostinho aborda o tema da confissão e lhe dá explicitamente o sentido que permeia toda a obra. Por outro lado, há de se notar uma ruptura para com os nove livros anteriores, em aparência, somente autobiográficos, enquanto que no Livro X voltando-se explicitamente à interioridade, Agostinho, prepara os três livros ulteriores finais da obra *Confissões* e adentra à principal questão dentre as demais que envolvem os limites da linguagem, a saber: a *memoria Dei*. Inegavelmente presente em cada um dos seres humanos, com intensidade se encontra enquanto fundamento de todas as religiões. Não haveria religião sem a humana consciência universalmente presente de uma divindade. Como prova podemos destacar a tese de Mircea Eliade<sup>128</sup>, que estabelece no humano uma distinção nítida, a qual não se encontra em outros animais, e que só é possível ser expressa filosoficamente de maneira “fenomenológica”.

Ora, intentaremos evidenciar essa tese apontando um fato que nos parece essencial, a saber: toda confissão na obra agostiniana é acompanhada da eloquência que rompe para com o discurso puramente predicativo. Em outras palavras, entendemos que o próprio título da obra *Confessiones*, que emprega sistematicamente o verbo *confiteor*, como pedido de perdão, como enunciação pública de uma devoção e como interlocução com

---

<sup>127</sup> Todos os textos de Agostinho, na versão latina, foram retirados da *S. Aurelii Augustini Opera Omnia, editio latina* que se encontram no site <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. As edições das obras de Agostinho, que se podem consultar no site, estão tomadas de diversas fontes impressas. Assim, o texto latino procede da edição dos *Maurinos* (PL), contrastado com o *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (CSEL) e o *Corpus Christianorum* (CC).

<sup>128</sup> Cf. ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. 1ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Deus, absolutamente transcendente, anuncia o objetivo da eloquência e uma transgressão propriamente filosófica para com o discurso apofântico, pressuposto como sendo único suscetível de suportar a enunciação filosófica.

Com efeito, é inegável que no Livro X das *Confissões* Agostinho entende investigar o fenômeno que ele próprio caracteriza como mistério: os imensos palácios da memória, nos quais se encontram elementos que os transcendem, a saber: o próprio desejo de infinito ou desejo de Deus. Como a linguagem poderá dar conta de tal fenômeno, cuja onipresença lhe escapa? Acreditamos que seja pela eloquência.

Assim sendo, defendemos a tese segundo a qual o emprego que faz Agostinho do verbo *confiteor* constitui um elemento fundamental de sua tentativa de enunciar aquilo que nos parece não enunciável na linguagem filosófica humana, cuja pretensão se restringe ao finito e que Deus transcende o finito em direção ao infinito

Eis a razão pela qual ele o faz pela mediação da eloquência. Em suma, veremos neste capítulo quais são os empregos agostinianos do verbo *confiteor*, sua relação com a memória e a infinitude do Divino, enquanto comunicação de elementos fundamentais da teologia não somente agostiniana, mas humana, ainda que muitos possam negar a eminência do infinito, não podem deixar de pensá-lo. A questão seria, qual correção pretende Agostinho ao falar corretamente daquilo que aparentemente deveríamos nos calar? Na antropologia agostiniana encontramos três dimensões intimamente ligadas ao verbo *confiteor*: a) a confissão do pecado (*Confessio peccatorum*) que pressupõe a inexplicável origem do mal, vez que renunciou à explicação maniqueísta de uma dupla origem anteriormente em sua adesão ao cristianismo, defendendo uma origem única do mundo<sup>129</sup>, sendo esta o Bem Supremo; b) em seguida, veremos a confissão da fé (*Confessio fidei*)<sup>130</sup>, necessidade essencial de um reconhecimento, da impossibilidade da existência sem a alteridade, seja ela divina, seja ela humana, devido a nosso caráter não autárquico e contingente. Com efeito, sem *Confessio fidei* não haveria possibilidade de unidade de comunhão; c) por fim, a confissão de louvor (*Confessio laudationis*)<sup>131</sup> que pode ser classificada no gênero retórico do panegírico que exprime a gratidão para com o

---

<sup>129</sup> Abordaremos posteriormente este aspecto do pensamento agostiniano.

<sup>130</sup> A confissão da fé.

<sup>131</sup> A confissão de louvor.

Deus onipotente, justo e bom. Vejamos cada uma delas mais aprofundamente sob o aspecto da eloquência.

### 2.1.1. *Confessio fidei*

A *Confessio fidei*,<sup>132</sup> ou seja a confissão da fé, é por excelência um ato de eloquência que implica a expressão diante de si mesmo (*coram me*), diante dos outros (*coram multis testibus*) e diante de Deus (*coram Deo*) o mal que nós, por nossos atos e pensamentos, geramos em nós uma espécie de *libido*<sup>133</sup> que nos afastam do outro e, nos afastando do outro, nos distancia da fonte do bem e do ser que é Deus (*Esse Ipsum*).<sup>134</sup>

*Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus.*<sup>135</sup>

Agostinho aborda o conceito de *Confessio fidei* como parte essencial da vida espiritual e do relacionamento do ser humano com Deus, um ato relacional de confissão da fé.

Para Agostinho, a *Confessio fidei* é mais do que simplesmente recitar credos ou dogmas; tange na expressão profunda e pessoal da fé interior de cada indivíduo. Envolve uma entrega total e confiante à verdade divina revelada, mesmo quando essa verdade transcende a compreensão humana.

Em sua obra, descreve sua própria jornada de fé e as lutas intelectuais e emocionais que enfrentou ao buscar compreender e aceitar os ensinamentos cristãos. Ele reconhece a importância de uma fé sólida e inabalável como fundamento para uma vida espiritual autêntica e significativa.

---

<sup>132</sup> Cf. CORNELIUS, Mayer. **Augustinus-Lexikon**. v. 1, fasc. 1/2: *Confessio* - Freiburg: Schawbe & Co AG, 1996. In: Disponível em: <https://philpapers.org/rec/JUNCM>. Na revisão crítica posterior de suas obras (retro) admite que as *Confissões*. Louve a Deus e desperte a mente e a paixão do homem por este Deus. Acesso em: 3 de agosto de 2024.

<sup>133</sup> Cf. AGOSTINHO. **O Livre-Arbítrio**. Trad., org., e notas de Nair de Assis de Oliveira. 2ª ed. – São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>134</sup> Cf. *Idem*. AGOSTINHO. **A Trindade**. V. Trad. do original latim e introdução Frei Agustino Belmonte; revisão e notas complementares Nair de Assis Oliveira. – São Paulo: Paulus, 1994 – (Patrística n. 7).

<sup>135</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. X, I, 2-5. Trad. e prefácio Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 254: “Com efeito, eis que amas a verdade, porque quem a pratica vem à luz. Quero praticá-la diante de ti em meu coração pela confissão, e diante de muitas testemunhas pelos meus escritos”. Do original em latim. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia*, editio latina, PL 32. *Confessiones, livre X*: “*Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus*”. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/confessiononi/index2.htm>. Acesso em: 22 de julho de 2024.



Além disso, Agostinho discute a relação entre a *Confessio fidei* e a graça divina, enfatizando que a fé é um dom de Deus que transcende a capacidade humana de compreensão e merecimento.

De tal modo, que para Agostinho, a *Confessio fidei* nas *Confissões* representa o ato de professar e viver a fé cristã de forma sincera, comprometida e confiante, mesmo diante das incertezas e desafios da vida.

Para este trabalho, assumimos notoriamente o termo confissão no sentido próprio, para o Bispo de Hipona, por proclamação da fé. Não obstante, o termo *confiteor*<sup>136</sup> (declarar, manifestar, confessar, proclamar, indicar, mostrar, etc) ser um verbo depoente, isto é, um verbo que tem forma passiva e com significado ativo, o verbo, em latim, naturalmente, possui diversas concepções possíveis desde a antiguidade clássica, como por exemplo: confessar a palavra, confessar a vida, confessar o crime, confessar a fé. Em Agostinho este sentido amplo do verbo confissão (*confiteor*) toma forma e existem inumeráveis possibilidades de significados.

Outrora, o conglomerado de significados deste termo múltiplo, de uma maneira precisa, apreende o sentido próprio do verbo *confiteor*, donde todos esses “confessares”, a qual a confissão de tudo está acolá incluído. Observa-se o confessar próprio em Agostinho que o verbo refere-se a proclamar, o qual para este trabalho assim assume e concomitantemente anui.

Ademais, proclamar como assim fez o hiponense, consistiu, verdadeiramente, uma proclamação de vida, um sentido remetido de história de vida, o sentido de uma proclamação de um dizer eloquente. Portanto, Agostinho quer dizer, quer proclamar, o que ele foi e o que ele é diante de si em sua existência singular, dos outros, como possibilidade de abertura; e perante a Deus, como fonte de todo o bem. Essas são as referências da proclamação presente na obra *Confissões*.

---

<sup>136</sup> SARAIVA. F.R. dos Santos. **Dicionário latino-português**. 10ª ed. – Belo Horizonte - Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006, p. 278.

### 2.1.2. *Confessio peccatorum*

No entanto, a origem desse mal que nos habita parece irracional, pois ao cometê-lo queremos apenas o bem, vez que o mal só é desejado *sub specie boni*. Essa predominância do bem faz do mal um fenômeno ou antifenômeno inexplicável pela razão. Donde a dificuldade de sua dizibilidade. Como exprimir apofanticamente aquilo que para nós se apresenta como uma *contradictio terminorum*, fazer o mal o pressupondo como um bem? Ora, essa contradição habita a faculdade interior da vontade. Tal tese fundamental do pensamento agostiniano tem suas fontes nas seguintes reflexões de Paulo de Tarso:

Porque não faço o bem que eu quero, mas o mal que não quero, esse faço. Mas, se eu faço o que não quero, já não sou eu quem o faz, e sim o pecado que habita em mim. Assim, encontro esta lei: quando quero fazer o bem, o mal reside em mim. Porque, segundo o homem interior, tenho prazer na lei de Deus. Mas vejo nos meus membros outra lei que, guerreando contra a lei da minha mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros. Miserável homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte?<sup>137</sup>

A enunciação dessa contradição, claramente expressa nas palavras de Paulo, extremamente fundamentais para a palavra visando a conversão de Agostinho em sua obra prima, só pode ser resolvida mediante uma outra modalidade de palavra que a suporte, a saber a eloquência investida na *confessio: quid malum?* Quem me livrará do corpo desta morte? O mito do pecado original tinha como objetivo esclarecer esse caráter conflitante e contraditório da vontade.

Com efeito, em sua obra *De Libero Arbitrio*,<sup>138</sup> Agostinho traz à tona uma solução de ordem antropológica à questão da solução do mistério da origem do mal. Em sua solução, a esta contradição é influenciado por Platão através do neoplatonismo de Plotino veiculado por Porfírio. Deus é, como afirma, tanto a filosofia de cunho platônico ou neoplatônico, forma principal, contida na expressão *kaloskagathos* (o belo e o bom), a qual constitui o princípio supremo. Segundo a *República*, livro VI, 509 b<sup>139</sup>, o Bem transcende o *ontos on* (o ser verdadeiro ou as ideias) em dignidade e potência, escapando, conseqüentemente, até mesmo ao conhecimento racional segundo as escolas platônicas

---

<sup>137</sup> BÍBLIA. *Carta de Paulo aos Romanos, 7:19-24*. Trad. da Vulgata, Pe. Matos Soares. 45ª ed. In: BÍBLIA. Edições Paulinas. 45ª ed. – São Paulo: Paulus, 1988, p. 1239.

<sup>138</sup> Cf. AGOSTINHO. *O Livre-Arbitrio*. Trad. organização e notas Nair de Assis de Oliveira. 2ª ed. – São Paulo: Paulus, 1995.

<sup>139</sup> Cf. PLATÃO. *A República*. Trad. Edson Bini. 3ª ed. – São Paulo: Edipro, 2019. Ver também STRYCKER, E. de. L'idée du bien dans la *République de Platon*. In: *L'Antiquité Classique*, 1970, p. 39-2 e p. 450-467.

ou neoplatônicas posteriores. Sendo, portanto, pensado como transcendendo as essências e o próprio ser. Por outro lado, se Deus é incompreensível, a origem do mal não fica aquém. Ela se apresenta como um desafio para a racionalidade: como exprimir que sendo Deus, o Ser Primeiro e soberano, Dele possa surgir o mal? Plotino, mas sobretudo Proclo<sup>140</sup>, consideram o mal como nada ou privação do ser, uma tendência do ser em direção ao nada que Plotino idêntica à matéria.

Por outro lado, o caráter obscuro que resiste a um discurso apofântico, já se encontra nas próprias escrituras cujo autor bíblico escolhe como gênero literário para explicar o surgimento do mal no Paraíso, a mitologia. Ora, o mito é justamente o reconhecimento da incapacidade de um discurso lógico predicativo em exprimir aquilo que, de fato, é indizível. Na sequência, Agostinho, em sua obra *De Genesis ad Litteram* propõe uma leitura alegórica da narração mítica do livro do *Gênesis*, contrariamente ao que o sintagma *ad Litteram* deixaria entender. Na verdade, *ad Litteram* significa alegórica, ou seja, uma leitura que não descarta, ao contrário, exige uma interpretação onde cada palavra da narrativa textual deve receber uma significação particular e não simplesmente um sentido geral ou metafórico, panorâmico como as parábolas, por exemplo. Ora, justamente, grande parte dessa narrativa mitológica aborda a questão da origem do mal, ou seja, a queda do Paraíso, a escolha do mal e o distanciamento do bem.

A partir dessa leitura alegórica Agostinho elabora sua simbologia do mal, segundo Paul Ricoeur<sup>141</sup>. Trata-se de um gesto livre da vontade, pois foi de um ato livre que provém a decadência da vontade que gera uma tendência ao não ser que significa o mal.

Nesse sentido, *De Genesis ad Litteram* possibilita uma compreensão revisitada da *confessio peccatorum* que representa para Agostinho o ato de confessar os pecados diante de Deus, de si e dos outros, num discurso não predicativo, mas sim eloquente tendo como finalidade última das *Confissões* a *conversio* ou seja, a palavra não somente comunica, mas produz, graças à eloquência, um *habitus (exis)*, uma segunda natureza, como afirma Aristóteles em sua obra *Ética a Nicômaco*.

---

<sup>140</sup> BROWNING, Robert, '(JJ) “Περὶ Τῆς Τῶν Κακῶν Ὑποστάσεως”’; RIZZO, Isaak Sebastokrator. (De Malorum Subsistentia). (Beiträge Zur Klassischen Philologie, 42.) Meisenheim: Verlag A. Hain. 1971, p. XII + 88. DM 13.00.', *The Journal of Hellenic Studies*, 94 1974, p. 259-259. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.2307/630512>>. Acesso em: 2 de fevereiro de 2024. In: *Revue des Études Anciennes*. Tome 76, 1974, no. 3-4, p. 459-460.

<sup>141</sup> Cf. RICOEUR, P. **La symbolique du mal**. Finitude e culpabilité. vol. I. – Paris: Aubier, 1960.

No Livro X das *Confissões*, com efeito, Agostinho, explicita o sentido profundo de sua obra: **excitar** a si mesmo e os outros à *con-versio*, que rompe justamente com *perversio*: a conversão constituindo um movimento de elevação e retorno, enquanto que a perversão representa a tendência da vontade ao nada.

Para Agostinho, a confissão dos pecados é mais do que uma simples admissão de culpa; é um ato de humildade, arrependimento e busca pela graça divina, pois ele provém da soberba que, justamente, no Livro VI do *De Musica* é associado ao distanciamento mais elevado da divindade, ou seja, do bem. Ele descreve seus próprios pecados e fraquezas de forma franca e detalhada, reconhecendo sua natureza pecaminosa e sua dependência da misericórdia de Deus para a redenção de maneira eloquente. Lembremos que Agostinho no *De Doctrina Christiana*, erige a *imitatio* como a modalidade humana mais eficaz para assimilação da eloquência. Ora, se ela é eficaz na eloquência, tal imitação da eloquência pode conduzir a *Imitatio Christi*.

Aliás, o Bispo de Hipona explora a dinâmica complexa entre o livre-arbítrio humano e a graça divina, destacando a necessidade de uma transformação interior e a importância da confissão como parte desse processo de conversão e santificação que sem os conceitos de eloquência e imitação seriam impossíveis.

Em suma, a *Confessio peccatorum* na obra *Confissões* de Agostinho de Hipona é um tema crucial que aborda a relação entre o pecado humano, a busca pela reconciliação com Deus e a necessidade da graça divina para a redenção e a salvação. A eloquência de seu verbo se encontra em sua perspectiva prática, enquanto processo anagógico, da volta ao Bem (*Volo eam facere*) No entanto, a volta ao bem que necessita da *Confessio Dei* (*Coram Dei*).

### **2.1.3. *Confessio laudationis***

Destarte, para Agostinho de Hipona, a *Confessio Dei* na obra *Confissões* representa não apenas a admissão de pecados, outrossim, é igualmente a expressão de devoção, gratidão e entrega à caridade que é o próprio nome de Deus como afirma o apóstolo João em sua primeira epístola (*I Jo. 4, 16*): “Nós, que cremos, reconhecemos o amor que Deus tem

para conosco. **Deus é amor.** E ele amou primeiro Deus é amor: **quem permanece no amor, permanece em Deus, e Deus permanece nele.**”<sup>142</sup>

Eis a razão pela qual a *confessio Dei* constitui o um elemento fundamental para uma vida espiritual autêntica e significativa e fundamento da caridade germinada. Notemos que o discurso eloquente transforma-se em oração, profundamente não apofântico. No entanto, se para Aristóteles em sua *Poética* I, trata-se de um discurso não filosófico, para Agostinho trata-se de um discurso verdadeiro, mas cujo objeto, o conhecimento de si e conhecimento de Deus, explodem as categorias aristotélicas que visavam a apreensão de Deus e de si como finitos, mas sim infinitamente infinito.

*Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga. Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. Cetera vero vitae huius tanto minus flenda, quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis.*<sup>143</sup>

Com efeito, para o Hiponense, o homem se reconhece como ser tardio. Ele não é *causa sui*. Se reconhecendo como pecado, como vimos anteriormente, ele, de imediato, se reconhece como finito, cuja finitude é habitada por um fenômeno inexplicável: o desejo de infinito. Ele nunca se vê como solitário: está sempre diante de si, do infinito que deseja e da alteridade. Não é pôr a caso que nesse elã anagógico pela mediação da eloquência preposições e não conceitos tornam-se fundamentais. Façamos uma investigação sobre uma das mais importantes dela: *coram* (em presença de).

Os três aspectos da confissão pressupõem que o conceito de vontade faz necessário a lembrança de outros vocábulos que em conjunto, corroboram para a compreensão do pensamento agostiniano sob este conceito central, a saber: os conceitos de desejo e amor. Com efeito, a eloquência é a manifestação da vontade movida pela caridade germinada. Esse vocabulário se constitui como um fluxo na obra de Agostinho, que não se revela como um filósofo técnico. Quando um termo, muitas das vezes, possui sempre o mesmíssimo sentido estático e preciso, impossibilitando assim, a reflexão filosófica e frutífera eloquência o que não ocorre com Agostinho. Por vezes encontramos, no latim,

---

<sup>142</sup> BÍBLIA. *Primeira Epístola de João, 4, 16*. In: BÍBLIA. Trad. da Vulgata Pe. Matos Soares. 45ª ed. – São Paulo: Edições Paulinas, 1988, p. 1336.

<sup>143</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. X, I, 2-5. Trad. e prefácio Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 254: “Que eu te conheça, meu conhecedor, que eu te conheça como sou conhecido. Virtude da minha alma, entra nela e captura-a, para que a tenhas e possuas, sem mancha nem ruga. Esta é minha esperança, por isso falo e daquela esperança gozo, quando gozo saudavelmente. O resto da vida é tão menos deplorável quanto mais o deploramos, e tanto mais deplorável quanto menos o deploramos”.

palavras que traduzidas como: vontade, desejo e amor como sinônimos, em outros termos, termos intercambiáveis. Contudo, e concomitantemente, em outros contextos, tais conceitos possuem um sentido mais preciso quando o termo vontade prevalece ao se referir ao livre-arbítrio. Portanto, quando Agostinho desenvolve uma teoria das paixões, como no Livro XIV da *Cidade de Deus*<sup>144</sup>, o termo desejo passa a ser uma das paixões (*libido*), isto não quer dizer, que somente em Agostinho e principalmente a filosofia estoica, considerava o desejo como uma das paixões e, conseqüentemente, o Bispo de Hipona reflete que todas as paixões podem ser modalidades da vontade ou amor, ou seja, de um desejo consciente.

Uma vez esclarecido as dimensões do verbo central da obra, a saber, *confiteor* em suas três esferas de sentido – psicológico, moral-teológico e metafísico, em nossa análise do Livro X das *Confissões*, passemos à investigação do conceito de memória enquanto fenômeno essencial de nossa existência e que, no entanto, se nos apresenta de maneira misteriosa, a tal ponto que um discurso puramente predicativo não daria conta.

*In summa*, a estrutura da obra as *Confissões* revela uma mudança significativa em sua composição. É nesse ponto que a narrativa autobiográfica se encerra, dando lugar aos livros subsequentes de natureza especulativa e teológica. Contudo, o momento crucial ocorre com o cântico silencioso do hino, não apenas marcando uma transição na narrativa, mas também revelando a essência primordial da obra como um todo. Este é o instante em que Agostinho percebe que não pode escapar do tempo através de um mero exercício de abstração racional, como propunha a filosofia antiga. Assim, a única expressão de fé viável concerne na narrativa eloquente de sua própria existência temporal – uma aclamação, uma autobiografia, uma confissão.

De fato, o desejo de eternidade que nos habita, vez que viver coincide com o desejo de viver, nos conduz imediatamente à vontade de transcender nossa finitude, de transcender o tempo que nos limita, mas que tem, segundo o Bispo de Hipona, a memória, que ele identifica à alma e à mente, sobretudo, como mediação que faz com que passado que não é, seja, que o futuro que ainda não é, seja, e que o presente que é apenas passagem seja, graças ao instante, malgrado sua efemeridade, nos remete ao que poderíamos entrever como eternidade.

---

<sup>144</sup> Cf. AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. João Carlos Nogueira; Luiz Marcos da Silva Filho. vol. 1. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 2023.

O *Augustinus-Lexikon*<sup>145</sup> corrobora que Agostinho busca mediada pelas *Confissões* é a compreensão é uma *confessio*, mas ao mesmo tempo ele entende transmitir conjuntamente com a *confessio* essa *sua compreensão* a humanidade como um todo: “*Confessionum mearum libri tredecim, et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum, atque in eum excitant humanum intellectum et affectum*”<sup>146</sup>.

Fica nítido, nessa passagem de um de seus últimos livros, *Retractationes*, acima citado, que uma das estratégias discursivas adotadas por Agostinho para falar daquilo que é aparentemente indizível, é a *laudatio* (*laudant*), ou seja, um discurso não apofântico predicativo rebaixado de sua supremacia sobre todos os discursos filosóficos possíveis. Discurso este que segundo Aristóteles, em sua obra *Segundo Analíticos*<sup>147</sup>, é a condição *sine qua non* para o *lógos* filosófico e que em sua obra *Poética*<sup>148</sup>, o próprio Aristóteles, desclassifica como possível discurso filosófico a oração, o pedido, a ordem.

Se seguirmos, absolutamente e acriticamente, este critério aristotélico, a obra *Confissões*, que abordam fenômenos constitutivos da existência humana, não poderia nem deveria ser lida, senão como biografia ou teologia e escassas digressões filosóficas.

“Os meus treze livros de treze minhas *Confissões* tem como objeto **louvam** o justo e o bom quanto aos meus males e bens. E nele **excitam** o intelecto e o afeito”<sup>149</sup>.

A realidade reside no fato de que a sagacidade inerente ao seu gênio filosófico harmonizava-se de modo exímio com o rigor do exercício intelectual requerido na exploração meticulosa daquilo que constitui a própria essência do empreendimento filosófico: os conceitos. Em meio às numerosas contribuições, na sua formularem latina, em consonância com o verbo *confiteri*, ele retinha algumas dessas significações oriundas do grego, enquanto ampliava sua abrangência semântica, abraçando, primordialmente, cinco conotações fundamentais: o ato de reconhecer um equívoco ou lacuna; a ação de proclamar, conferir; a disposição de se propor, oferecer-se, proclamar publicamente; o ato de professar, ensinar; e, por fim, o sentido de negação, de não confessar, negar, uma

---

<sup>145</sup> CORNELIUS, Mayer. Et. Al **Augustinus-Lexikon**. v. 1, fasc. 1/2: *Confessio* - Freiburg: Schawbe & Co AG, 1996. In: Na revisão crítica posterior de suas obras (retr.) A. admite que a *Conf.* Louve a Deus e desperte a mente e a paixão do homem por este Deus.

<sup>146</sup> S. AURELII AUGUSTINI. **Retractationes**. II, VI, 1. *OPERA OMNIA* – editio latina. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>. Acesso em: 22 de abril de 2024.

<sup>147</sup> Cf. ARISTÓTELES. **Segundo Analíticos**. Trad. e notas. Lucas Angioni. Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução no. 7. – IFCH/Unicamp: São Paulo, 2004.

<sup>148</sup> Cf. ARISTÓTELES. **Poética**. Trad., introdução e Paulo Pinheiro. 1ª ed. – São Paulo: Editora 34, 2015.

<sup>149</sup> AGOSTINHO. **Retratações**. Trad., e notas Agostinho Belmonte. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 2019. (Patrística n. 43) (*negrito nosso*).

acepção que emerge do composto *diffiteor*, sendo esta última acepção raramente empregada.

Vislumbra-se, nesta perspectiva, a qual para toda essa presente passagem utilizaremos os valorosos conhecimentos de Ernesto Valgiglio<sup>150</sup> para estas linhas da reflexão agostiniana a convergência de três dos principais significados de *confiteri* dentro do contexto do cristianismo primitivo: a confissão de louvor (*confessio Dei*) e a confissão dos pecados (*confessio peccati*). O pano de fundo da confissão agostiniana é complementado pela inclusão da terceira modalidade de confissão - a confissão de fé (*confessio fidei*) - que se apresenta como o elemento unificador entre essas duas, servindo como a ligação entre o caráter ativo da exaltação a Deus e a reflexão passiva sobre a finitude humana e suas falhas. Assim, a tríplice natureza do ato de confissão, expressa nas confissões de louvor e de pecados, apenas adquire significado a partir do ato fundamental da fé. A crença inabalável na supremacia absoluta de Deus é o que impulsiona o ser humano a glorificá-lo e a reconhecer sua própria inferioridade em relação ao Sumo Bem.

## **2.2. Conceitos preparatórios a uma leitura eloquente filosófica das *Confissões***

Com o intento de penetrarmos a linguagem característica das *Confissões* cujo objetivo é eloquência e que falar é produzir, mais precisamente, nesse caso, criar um estado de espírito, nos atentaremos a algumas preposições uma vez que se trata não de obra filosófica comum, pois não se apresenta filosoficamente como nos discursos de seus contemporâneos e, até mesmo, do próprio Platão cujo método dialético investido pela elenca e a *maiêutica* na busca das ideias. Agostinho, não pretende, segundo pensamos, buscar ideias, donde o aparente abandono da dialética em prol de um triálogo entre Deus, os outros e consigo mesmo. Esse caráter fica imediatamente claro quando nos atentamos às preposições, muito mais que aos conceitos propriamente ditos. A primeira delas, e não das menores, é *coram*. Acreditamos que uma leitura propriamente filosófica das *Confissões* como obra integral e não como excertos filosóficos escolhidos, deve atentar às preposições tanto quanto aos conceitos. A primeira delas que propomos analisar *Coram*:

---

<sup>150</sup> Cf. VALGIGLIO, E. *Confessio nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica*. Turin: G. Giappichelli, 1980.



### 2.2.1. CORAM

*Coram*, não se trata de um conceito: é uma “simples” preposição, prenha de filosofia, grávida de sentido. *Coram* em latim significa literalmente “estar em presença de”. Estar em presença não se trata de um acidente, mas de uma condição propriamente humana.

Mais do que um animal social ou um animal político, como dizia Aristóteles, o homem é um ser *em presença de*. Consequentemente, estar em presença implica numa solidão impossível. Nós não somente estamos no mundo, cada um de nós é um mundo de sentido, de desejo, de anseios, medos... porque nunca sozinhos. Somos um mundo povoado por outros, povoado pela alteridade, povoado, até mesmo, pelo outro que nós somos para conosco. Estando diante dos outros, não somos ilhados ou mesmo isolados. Quando sozinho: estou diante de mim no mínimo:

*Volo veritatem facere, qui facit eam, venit ad lucem. Volo eam facere in corde meo, coram te in confessione, in stilo autem meo coram multis testibus.*<sup>151</sup>

Essa alteridade tem uma consequência de primeira ordem: Agostinho não se contenta com o conhecimento como apreensão, pre-ensão. A verdade é uma questão de produzir: *volo veritatem facere*. Fazer a verdade equivale a não se contentar em conhecê-la simplesmente, eis o que nos tira da caverna, eis o que nos leva à luz *qui facit eam, venit ad lucem*. Evidentemente, a verdade não é objeto de curiosidade, que, aliás, para Agostinho é perversão. O curioso não ama a verdade, ama o desconhecido. Donde uma inconstância, uma incapacidade de perseverar. Verdade, fazer a verdade significa se expor diante do verdadeiro, vir à luz. Donde o caráter existencial de sua filosofia. A verdade é uma questão de puro conhecimento, ela é transformadora daquele que a conhece. Tal posição nos lembra inevitavelmente o mito de Actéon<sup>152</sup>. Mas, como fazê-la? Pela palavra, diante de si, de Deus e dos outros.

---

<sup>151</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. X, II, 2, 1. Este mesmo termo, *coram*, é mobilizado por Agostinho também nas passagens da presente obra, *Confissões*, a saber: II, II, 9; V, VI, 2; IX, II, 2; IX, II, 2; IX, IV, 7; IX, VIII; X, III, 4.

<sup>152</sup> O mito de Diana e Actéon, tal como apresentado na obra “Metamorfoses” de Ovídio, revela um profundo enredo que transcende a mera narrativa mitológica, configurando-se como uma reflexão sobre os limites entre o divino e o humano, bem como as consequências trágicas da transgressão involuntária. Actéon, um jovem caçador e descendente de Cadmo, encontra-se acidentalmente com a Deusa Ártemis – conhecida no panteão romano como Diana – que, em sua representação como Deusa da caça, também simboliza a pureza e a castidade imaculada. A cena se desenrola em um ambiente primaveril, em que a Deusa, envolta pela serenidade de suas ninfas, desfruta de um banho purificador. A interrupção involuntária de Actéon, ao surpreender a nudez sagrada de Diana, aciona uma série de eventos que evidenciam a vulnerabilidade e o poder da divindade em sua indignação. As ninfas, em um ato de desespero, buscam cobrir o corpo da Deusa,

No Livro X das *Confissões*, Agostinho emprega eloquentemente dois conceitos de verdade: O primeiro, *veritas lucens*. Ela significa que nosso primeiro contato com o mundo é ver, através de uma luz que não vemos, mas que é condição de visão. Mas, ao saímos da caverna, a verdade torna-se *redargens*. O primeiro contato que se tem com a realidade em que se tenta compreender o mundo que nos envolve e o seu fundamento. Mas este conhecimento não faz sentido para Agostinho, ele transforma, na verdade, a *veritas lucens* em *Volo veritatem facere*, isto é, diante de algo desconhecido nós tentamos compreender honestamente o entender plenamente. Em segundo, a verdade é também *veritas redarguens*, quer dizer, que toda a verdade descoberta nos coloca em questão. “Eu tornei-me para mim mesmo uma questão” é uma *leitmotiv* das *Confissões*.

Entramos, portanto, em dois níveis de questionamentos: um primeiro questionamento que é estar diante do outro, do mundo e do universo que o envolve, *veritas lucens*, e ao mesmo tempo, este questionar o mundo vai tornar-se a si próprio uma grande questão: “Eu me tornei para mim mesmo uma grande questão”<sup>153</sup>.

*Qui facit eam, venit ad lucem*, verdade se torna *redarguens*. Quando o questionador se torna questionado. A luz que revela o mundo e a nós mesmo também nos auto-revela. Mas, não somente as maravilhas que nós somos, o que ela nos revelam as nossas misérias, dependências e limites. Logo, a luz que revela o mundo reverbera sobre a condição humana.

*Volo eam facere in corde meo*: essa verdade, a qual nos convida Agostinho é uma luz interior. Não se trata de juízo estrangeiro feito por um outro. Trata-se de um movimento de interioridade: “eu” no encontro comigo mesmo. E esse encontro é talvez a única possibilidade do “eu” se encontrar. Logo, toda tentativa de fuga de si mesmo é uma

---

que, tomada pela vergonha e ira, reage com um gesto simbólico: espirrando água sobre Actéon, transforma-o em um cervo, ser que encarna a fragilidade e o afastamento da condição humana. Essa metamorfose não apenas altera a forma física de Actéon, que agora ostenta chifres imponentes e um couro manchado, mas também o priva de sua voz, elemento fundamental de sua identidade humana e de sua capacidade de interagir com o mundo. Em sua nova condição de criatura silente, ele foge, movido pelo medo e pela confusão, contudo, seu destino já está selado. Os cães que outrora o serviam como mestre agora o perseguem e, sem reconhecer a transformação de seu dono, o devoram, encerrando tragicamente sua existência. O mito, ao descrever o confronto entre a ordem divina e o olhar profano, propõe uma reflexão sobre a inexorabilidade da justiça cósmica, em que a violação, ainda que involuntária, do sagrado é punida com severidade. Actéon, enquanto figura trágica, torna-se símbolo da vulnerabilidade humana frente à transcendência divina, reforçando a ideia de que, no mundo mitológico, a linha entre o humano e o divino é tênue, e a transgressão desse limite, mesmo que acidental, resulta em consequências irrevogáveis. In: OVID. *Metamorphoses*. Translated by. A.D. Melville. – New York: Oxford University Press, 2009.

<sup>153</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IV, IV, 9. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammi. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 102.

perversão. A conversão se dá pela interioridade. “Eu”, primeiramente, diante de mim. A ilustre pintura de Philippe de Champaigne (d.C. 1062 – d.C. 1967 d.C.), quando pintou em 1645 – 1650 Santo Agostinho que ilustra com perspicácia o quanto para o Bispo de Hipona são associadas filosofia, verdade e coração. Há de se notar que *corde* tem a mesma raiz de *coram*. Agostinho foi o primeiro grande filósofo que desenvolveu o conceito central para a filosofia futura, a saber, a consciência. Isto é, “eu estou diante de mim” e “isto me faz humano”.

Seria o homem um animal racional? A racionalidade constitui a sua essência? Seria o homem um animal político e social? A sociabilidade e a política o definem? Digamos que seja um animal que fala. Isto é indubitável. Mais: falando ele se constitui e se constitui diante dos outros. Essas definições podem encontrar obstáculos. No entanto, uma coisa é incontestável: ele é um ser diante de si e dos outros. Eis a grande contribuição de Agostinho para o pensamento Ocidental.

### **2.2.2. PRIUS**

Meditemos o *Coram te in confessione* (diante de ti em confissão). “Ti” é um pronome. Ele envia, obviamente, neste contexto à divindade. Trata-se de um místico exaltado? Há um sentido filosófico para uma tal afirmação? Este “diante de ti” pode parecer dogmático se nós lêssemos dogmaticamente. Qual o sentido filosófico desse termo? Primeiramente, contrariamente à filosofia moderna, Agostinho não reconhece o sujeito como primeiro, filosoficamente. O ser humano é vivenciado por Agostinho como um ser atrasado para consigo mesmo. Nós não somos *causa sui*. Nós estamos acostumados com a filosofia contemporânea, moderna, sobretudo, de que o sujeito, o ego é o início, o fundamento, e o fim. Agostinho não concebe filosoficamente o ego como origem elementar. Ele enfatiza que uma das características fundamentais da existência humana é que ela se vê e, se constitui intrinsecamente atrasada. O dia mais importante, o dia de nosso nascimento, aparecimento, nós estávamos ausentes. Com isto se concebe um “eu” que está sempre atrasado em relação a si mesmo.

E por fim, atentemo-nos às palavras agostinianas: *in stilo autem meo coram multis testibus*, ([o faço] escrevendo, no meu coração, e diante dos outros). Agostinho dá uma lição de alteridade. Muito se falou de interioridade em Agostinho. Ora, *coram multis testibus*, vai de encontro à opinião comum. O Bispo de Hipona ao escrever as *Confissões*

*confessa* a necessária e impossível interioridade que não leva em conta a alteridade. Não há conhecimento de si, se não em presença do outro. O homem é absolutamente um ser em presença: de si, do Absoluto e dos outros. “*Cum ipso me solo coram*”. (*Conf. X*).

Essas preposições são fundamentais, pois significam que o homem não é e nunca vai ser um ser solitário. Ele carrega em si uma corrente de relação, isto faz da ontologia de Agostinho uma ontologia e antropologia relacional. Não é por acaso que a categoria aristotélica da relação não pode ser considerada accidental. (*A Trin. V, 9, 1995*).

A relação não é uma categoria comum e banal como as outras, porque a vida é relacional. E não é somente pela trindade que é relação é pela antropologia que Agostinho tenta pensar a relação. Portanto, a relação com o homem é fundamental. O caráter relacional da existência humana, unificação da consciência de si e da consciência dos outros. Na verdade eu me descobro no olhar do outro e no olhar Transcendente.

*Prius* constitui-se gramaticalmente como uma preposição. Nosso *rhetor* prefere preposições a conceitos e cabe ao leitor considerá-los. No conceito do antes para Agostinho, a verdade antecede qualquer questão filosófica possível. Não há como fazer filosofia negligenciando a questão da verdade. A razão é simples, mas fundamental: o que se pode, filosoficamente, enunciar que não implique na verdade? Até mesmo a renúncia da verdade a pressupõe. Logo, não há filosofia sem relação íntima com o conceito de verdade. Vejamos em detalhe o seguinte texto:

*Neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu PRIUS audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu PRIUS dixeris.*<sup>154</sup>

A verdade não é uma produção, a verdade não pode ser possuída, a verdade só pode ser descoberta. E se é verdade hoje, é verdade amanhã ou então era falso. E se ela é falsa, o homem não é mais proprietário da verdade. Logo, a verdade é no âmbito do Absoluto. A verdade transcende a finitude humana e ela tende ao Infinito. Ademais, se é verdade, não provém da subjetividade. Portanto, ela precede. E toda palavra, se ela é verdadeira, é precedida.

A nossa relação com a verdade não é uma relação de produção, mas sim, uma questão de encontro, de revelação. O homem que se sente sempre em atraso para consigo mesmo.

---

<sup>154</sup> “Com efeito, eu não digo nada de verdadeiro aos homens que você não tenha me ouvido anteriormente. E mais, você não ouve nada de mim que você não tenha me dito anteriormente de mim”. Cf. AGOSTINHO. *Confissões*. X, II, 2, 2017, p. 102 (*tradução inédita*).

Ele tem um fardo, um fardo do qual ele não pode se esquivar: o sentimento de estar sempre precedido por algo. E esse sentimento é um sentimento que nos define enquanto humanos. Nós não temos como não suportar este peso.

Tomemos como exemplo agostiniano dos *Solilóquios*: se é verdade que o mundo vai acabar, o mundo acaba, mas a verdade permanece, porque ela permanece enquanto o mundo temporal e finito acabará. Então, era verdade que o mundo iria acabar. A verdade prevalece a finitude do mundo. Agostinho tem uma concepção radical de verdade.

Essa consciência faz do homem um ser capaz de interrogar a sua origem que transforma o homem, de fato, num ser metafísico. O homem não vive simplesmente de coisas mundanas. O conceito de verdade remete a algo que vai além dele.

### **2.2.3. INQUIETUDO**

Um outro elemento, terceiro elemento fundamental é o *Inquietudo*. No qual sua definição corriqueira é agitação, incapacidade de repouso e inconstância. Agostinho assume esse aspecto do ser humano: o homem é um ser agitado. Sendo incapaz de repouso, nas condições humanas na qual ele vive a beatitude é simplesmente um projeto. Essa inconstância que se percebe nos próprios atos ao fazer aquilo que não se quer e não querer aquilo que se faz.

*Inquietum*, é o oposto de *resquies*, ou seja, que é a paz. O homem é um ser profundamente inquieto. Essa inquietude pode ser fruto das paixões? Será que essa inquietude é somente negativa? Para o epicurismo, o estoicismo e ceticismo que buscam nessa vida a ataraxia, sim! Nós poderíamos afirmar que de fato, o objetivo, a *eudaimonia*, a felicidade seria a supressão do *inquietudo*. Para Agostinho não, a supressão da inquietude constitui o homem na sua condição. Estaremos, portanto, sempre inquietos, esta é nossa condição. Logo esta inquietude não é um elemento passageiro.

Por isso a felicidade universal que todos buscamos, que é algo que nos constitui, coloca-nos num perpétuo movimentar: a distância do finito ao infinito é ela própria infinita. E essa inquietude está muito ligada ao fato do homem ter sido criado em direção, *fecisti nos ad te*. O homem é um ser ex-cêntrico. O homem finito que foi criado em direção ao infinito. Ademais, essa direção vai demonstrar que somos inquietos, que não é o resultado do pecado original, como muitos pensam que Agostinho é um moralista, não. Agostinho

está tentando compreender a condição humana. Nós somos seres profundamente inquietos, e ela não é negativa porque nos permite avançar.

Como está na passagem no qual Agostinho diz: “Dizem para vocês deixarem de serem inquietos, de nada desejarem. Cadáver vocês serão” (*Conf. X*). Se compreendemos que essa condição humana nos obriga, nos leva ao ser de desejo.

Para Agostinho ela não é acidente, mas um traço fundamental de nossa existência. Ser inquieto faz parte da condição temporal do homem. Distinção entre os homens e animais é que os animais se ocupam, enquanto os homens se pre-ocupam. Inclusive a ideia de que o Agostinho transforma o tempo em presença, não, porque o próprio presente não se constitui como uma pre-ocupação, o tempo é jogado em direção ao futuro. Os animais sim, se preocupam e vivem no presente. O homem se preocupa e se lança em direção a um futuro.

Mas porque no caso do homem a ocupação se torna pre-ocupação? Devido ao fato que ela é antecipação. O tempo adquire duas dimensões que inexistem nos animais, (*o passado e o futuro*) e que acompanham o homem é a consciência de sua mortalidade: não somos vivos, somos morrentes. Uma coisa é saber a outra é saber que sabe. E Agostinho diz: “Viver é uma coisa, saber que a gente vive é uma outra”. (*CD. XII, 2012*). Porque saber que nós vivemos faz de nós seres que estamos deparados de certa forma com a possibilidade que é a própria mortalidade? Dimensão trágica, então, da existência humana, segundo Agostinho.

A consciência da temporalidade faz com que o homem viva como um ser para a morte, um ser cuja morte é inevitável. Logo, todo o trabalho de Agostinho é fazer com que essa *inquietudo*, uma *peregrinatio*, fazer da vida uma *peregrinatio*.

#### **2.2.4. PEREGRINATIO**

O homem tenta habitar o mundo, nós tentamos de todas as maneiras, habitar o mundo, tentamos buscar, tentamos fazer deste mundo a nossa casa. Agostinho se opõe radicalmente ao estoicismo, materialismo estoico, que quer fazer do mundo a nossa casa. O Bispo de Hipona diz não, o homem busca se sentir em casa no mundo, significando portanto, que o homem está desabrigado. A própria busca de se constituir um lar mostra profundamente que somos desabrigados.

Desde a origem o homem é um ser, enquanto ser se encontra sem lar e desabrigado. E isto porque, a existência para Agostinho se revela como tempo e nada daquilo que o homem tenta habitar pode durar. Não só estamos preocupados, somos preocupados. Essa é a maneira humana de existir.

Se demonstra o quanto Agostinho difere das tentativas da época em relação à morte; estamos discorrendo do Agostinho atual. Conforme a famosa passagem das *Confissões* em que narra sobre a morte de um amigo:

**Aquela dor obscureceu meu coração, e tudo o que via era morte.** A pátria era para mim um tormento, a casa paterna uma incrível infelicidade, e tudo o que estava relacionado com ele se tornou sem ele uma insuportável tortura. Meus olhos o procuravam em toda a parte, e não o encontravam; e odiava tudo, porque em nada ele estava, e estava ausente. Tornara-me uma grande questão para mim mesmo, e perguntava a minha alma por que estava tão triste e tão conturbada, mas ela não sabia responder. E, se eu dizia: “espera em Deus”, ela com razão não me obedecia, porque era melhor e mais verdadeiro o homem caríssimo que perdera do que a fantasia em que lhe impunha de esperar. **Só o choro me era doce**, e ocupou o lugar do meu amigo nos prazeres de minha alma.<sup>155</sup>

Então nós podemos sim viver como se a vida fosse eterna, mas a morte do outro nos atinge, nos remetendo não a nossa mortalidade, mas relevando um mundo como nada. “*Fecisti nos ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*” (*Conf.* I, 1), então se tudo é mortal, se somos estrangeiros neste mundo, nós temos de ser capazes de transformar então este mundo numa *peregrinatio*. E o que é uma *peregrinatio*? Uma viagem, em latim, e uma viagem bastante interessante, vez que trata-se de uma viagem ao estrangeiro.

Ao invés de fazer como o estoico nos tornarmos cidadãos do mundo e tentarmos atingir uma ataraxia, uma calma neste mundo. Tentaremos ao contrário, transformar essa vida passageira numa passagem, numa *peregrinatio*. *Peregrinatio* não é uma simples viagem. Se constitui como uma viagem ao estrangeiro. Somos estrangeiro rumo à Pátria. A pátria não é o lugar donde se vem, mas é o lugar para onde se vai. Estamos viajando no estrangeiro:

Tal é o fruto das confissões, onde eu vou me mostrar, não tal qual eu fui, mas tal qual eu sou. Eu quero fazê-lo não somente diante de ti, com esta misteriosa alegria que faz tremer, com essa tristeza que espera, mas

---

<sup>155</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IV, IV, 9. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 102. (*negrito nosso*).

também para ser ouvido pelos filhos dos homens, associados a minha fé, à minha alegria, juntos à caminho: *peregrinatio* [...].<sup>156</sup>

Essa caminhada, essa *peregrinatio* não pode ser feita sozinha. Agostinho demorou a entender isso. Quando ele se converte, de coração, a primeira coisa que o faz é formar uma comunidade em comum. Em seguida ele escreve em *Doutrina Cristã* na qual ele fala do Princípio Primeiro Radical para se fazer uma junta oratória cristã é saber ter um critério, um discurso do método, da boa homilia, do novo orador, agora o orador cristão é ter, de fato, uma comunidade. É ter sempre como finalidade a comunidade. É por isso que essa *peregrinatio* ela é feita com os homens, associados à fé.

O homem então é um ser ex-cêntrico, ele é *peregrinus, homo viator*. O homem vive nesta terra como se ele não tivesse pátria e todo erro que se faz é fazer de algo, de alguém e de uma atitude uma pátria. A pátria não é o lugar de onde nós viemos, mas o lugar onde vamos. O homem vive neste mundo em uma condição de estrangeiro. Todo problema é querer fazer deste mundo um lar. Esta estrangeiridade é tão grande que o próprio corpo não nos obedece. Nós não somos familiares nem com os nossos próprios corpos:

É necessário fugir toda espécie de corpo, dizia um grande filósofo, Porfírio. O inimigo mais fugaz da fé cristã que vivia no tempo do Cristianismo. É necessário, escreveu ele, fugir de toda espécie de corpo, pois dizia ele, torna-se um lugar de miséria para a alma. Se então, se deve fugir toda espécie de corpo esse filósofo não admitia que nós fizéssemos elogio ao corpo, nem que se apoiando nos ensinamentos divinos, as escrituras da nossa fé, louvássemos os corpos. E no entanto, nosso corpo atual ainda que sujeito a pena devido ao pecado e tornado-se por sua corrupção mesmo um peso para a alma, possui uma beleza que lhe é própria pela disposição de seus membros, pela retidão de seu porte e por outras qualidades que bem consideradas nos traz admiração.<sup>157</sup>

Notoriamente, podemos ver neste passagem as nuances da diferença, na verdade, se nós podemos ser estrangeiros em relação ao nosso corpo, mas se tem que fazer do meu corpo um meio para a própria elevação.

Agostinho era um filósofo do amor, que de fato, o amor e a condição humana são a única possibilidade que o homem tem de superar. Outrossim, a passagem: “*Pondus omnem rem ad quietem ae stabilitatem trahit*” (CD. XI, XXVIII), isto é, o peso conduz todas as coisas a quietude e a estabilidade. Destaca-se a representação do cosmos por Anaximandro,

---

<sup>156</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. X, IV, 6. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 259.

<sup>157</sup> AGOSTINHO. *O Sermão da Montanha e Escritos sobre a Fé*, *Sermão 241*, 7. Trad., e introdução Nair de Assis Oliveira, CSA. – São Paulo: Paulus, 2017 (Patrística, n. 36).



mostra muito bem o que é o peso, onde Agostinho se baseia na física anterior. Portanto, o peso para Agostinho reconduz todos os movimentos da natureza ao amor, onde diz:

Se fôssemos animais, amaríamos a vida das sensações e este bem carnal nos bastaria, e ele não nos deixaria outros desejos. Se fôssemos plantas, nenhum movimento sensível manifestaria nosso amor e, porém, desejaríamos aumentar nossa fecundidade e abundância de nossos frutos. Se fôssemos pedras, torrente, vento ou flama, seríamos privados de sentimento e de vida, mas não há necessidade de nossa ordem natural, necessidade de nosso lugar próprio. Pois tanto pela gravidade ou pela leveza, eles tendem a subir ou a descer: o peso dos corpos constitui uma espécie de amor.<sup>158</sup>

Ademais, amar é de fato, uma espécie de gravidade universal de tudo que existe: animais, plantas e seres inanimados a possuem. Tornando-se assim, a lei da atração geral da matéria e do ser vivente. Assim sendo, descobrir a essência do ser humano equivale a encontrar o seu peso, já que tudo tem um peso e é o peso que movimenta as coisas.

Se o homem é peregrino, então qual o peso do homem? De maneira precipitada, poderia ser respondida com a frase: “*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec resquiescat in te*”. (Conf. I). Se ficássemos nisto, nós não compreenderíamos com profundidade o pensamento de Agostinho. Dizer que estamos em movimento em direção a Deus não corresponde corretamente ao pensamento de Agostinho.

*Amor meus, pondus meum* (Conf. X), isto é, “meu amor é o meu peso”. Se este peso do homem é o amor, deve-se saber as consequências dessa proposição.

Indaga-se, qual é a essência de um ser cujo peso, cujo lugar próprio é o próprio amor? Isto significa que há uma indeterminação profunda da essência humana, da direção que ela pode tomar, porque o próprio do amor, da vontade do ser de ser uma tensão em direção de algo. Ora, o homem ama amar, e Agostinho diz claramente na *Cidade de Deus*, o que o homem ama realmente? O amor pode ser amado? E o Bispo de Hipona responde afirmativamente a esta proposição. O amor é o nosso peso.

E é esse algo que nos causa, no caso do homem, não é determinado pela natureza. Assim, aquele “*Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec resquiescat in te*”, não indica a necessidade, mas sim uma simples possibilidade. A modalidade do possível se abre aqui.

---

<sup>158</sup> AGOSTINHO. *A Cidade de Deus: contra os pagãos*. Parte II. Trad. Oscar Oaes Leme. – Petrópolis/RJ: Vozes. 2017, p. 53.

Assim sendo, o nosso peso é o nosso amor, o meu amor é o meu peso. Diga o que ama e eu lhe direi o que você se tornará. Se a essência do homem é querer, isso significa que não tem uma essência pré-estabelecida e é o amor que determina o que nós somos e seremos.

O amor é perpétuo em todos os movimentos, dessa forma, o amor é de fato, o fundamento dos movimentos sensíveis. Se tem um pré-conceito com relação a passividade diante do que se atrai através da sensibilidade. Somos atraídos pela sensibilidade. Todavia, o conceito de intencionalidade revela muito bem o quanto existe de uma intencionalidade no nível das sensações, da percepção sensível. Na linguagem comum nós dizemos que somos atraídos para o sensível, será mesmo? Nós não estamos subestimando a vontade? Agostinho dá o exemplo no Livro VI, 8 do *De Musica*, sobre a escuta e distração. Se fala, mas necessariamente se escuta? Não pelo fato da distração. Essa distração pode nos levar, na verdade, a não ouvir o barulho.

A vontade, a memória, a imaginação e o conhecimento todas essas faculdades. O caso da memória é claríssimo, que nós tendemos a reter aquilo que de fato apreciamos. Imaginar, com seus dois conceitos em latim: fantasia e fantasma. Se pode imaginar primeiramente com intencionalidade imaginativa e se tem uma própria intencionalidade que é fruto do amor que é criativa, como as obras de arte.

Sobre os conceitos de vontade e conhecimento, Agostinho faz uma análise bastante interessante do conhecimento, e diz que de fato o conhecimento possui uma gradação da intensidade da vontade e da qualidade do amor e do grau de conhecimento. O Bispo de Hipona diz, que para o ignorante, que praticamente não existe a ausência de vontade, ausência de amor. O curioso, nada mais é do que um amor instável, ele gosta, mas não muito e por muito tempo, o que ele gosta é do desconhecido. O amor do curioso é o amor pelo desconhecido, sendo incapaz de se aprofundar plenamente.

Um amor fraco dá aquilo que se contenta de opiniões. Somente o amor forte que daria o que Agostinho chama de *studium*, torna-se assim estudante. Logo, somente o amor forte pode levar ao conhecimento.

A consequência da definição do homem sem vontade é uma crítica profunda da definição estoica da felicidade como *apatheia*: “O que voz dizem? Nada amar? Jamais! Estagnados, mortos, abomináveis, miseráveis, eis o que vós sereis se deixardes de amar”. (*Ser.* 96).

Não se pode definir o homem, simplesmente pelo conhecimento e pela memória. Ele tem que acrescentar a vontade, e é o que Agostinho faz no *De Trinitate* e vê essa imagem do homem a imagem da divindade. “*Que vous aimez, et je dirai qui vous être*”, isto é, “digam o que ou quem vocês amam e eu direi quem vocês serão”. Então o problema para Agostinho já não é amar, mas é o que nós devemos amar.

### PARTE III – O FENÔMENO ABISSAL E A ELOQUÊNCIA COMO SOLÚTIO NAS CONFISSÕES DE AGOSTINHO DE HIPONA

Observa-se a presença do Cristianismo, outrora irrigado por elementos do Neoplatonismo, como muito bem se observa na passagem do Livro IX das *Confissões*:

E, querendo em primeiro lugar me demonstrar que *tu resistes aos soberbos, mas dá graça aos humildes*,<sup>159</sup> e com quanta misericórdia indicas aos homens a via da humildade, porque teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens,<sup>160</sup> me providenciaste por meio de um homem intumescido por enorme orgulho uns livros platônicos, traduzidos do grego para o latim; e aí eu li, não por certo com estas palavras, mas exatamente isto mesmo, apoiando por argumentações numerosas e variadas: *que no princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus; no princípio estava com Deus; tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito; o que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a aprenderam; e que a alma do homem, embora dê testemunha da luz, não é a luz, mas o Verbo Deus, este é a verdadeira luz, que ilumina todo homem vindo neste mundo; e que ele estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, mas o mundo não o reconheceu. Porém, ele veio para que era seu e os seus não o receberam, mas a quantos o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus, crendo no seu nome*,<sup>161</sup> isso não li naqueles livros.<sup>162</sup>

Interessantemente, se tem de um lado os semíticos, particularmente, os judeus que possuíam a ideia de que Deus é inominável, inapreensível e infinito. A cultura judaica, dessa maneira, já possuía esta compreensão da indizibilidade divina. Enquanto o mundo grego se encontrava preso na ideia de finito. Por conseguinte, o mundo constitui em sua

---

<sup>159</sup> *IPd* 5,5; Cf. *Jó* 22, 29.

<sup>160</sup> *Jo* 1,14.

<sup>161</sup> *Jo* 1,1-12.

<sup>162</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. VII, IX, 13. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammi. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 181-182.

condição finita esta busca por Deus e se concebe inicialmente em objetos materiais elementais, a exemplo da água, fogo, terra e ar.

A influência neoplatônica no pensamento de Agostinho se mostra nítida, donde o Bispo de Hipona enfatiza, do fato, da impossibilidade de Moisés compreender Deus, presente no Livro XI, III das *Confissões*. No momento da *inventio* agostiniana se percebe prontamente o elemento neoplatônico, fazendo dessa maneira, uma verdadeira conciliação entre a evolução do pensamento grego e o cristianismo. Tal conceito de que a verdade é obtida no interior da língua. Abre para variadas perguntas filosóficas entre ela, a que pode contribuir para este trabalho, a saber: o que seria a linguagem?

A linguagem é uma extensão se constituindo desta forma como múltipla. O pensamento, diferentemente, constitui-se em um nível superior. Exemplificando a sentença supra, imaginemos um animal felino. Conseguimos no exato momento do exercício do pensar conceber imaginariamente tal referido animal. A problemática toda se encontra justamente no dizer sobre o felino, vez que, coexistem inúmeras percepções, gêneros e tonalidades de cores. A apreensão, na verdade, transcende a linguagem enquanto simplesmente dianóica. Portanto, a linguagem se manifesta na personificação das seqüências dos signos expressados e principalmente, no momento do assentimento ou não assentimento da palavra dita ao outro. Ressalta-se que se a proposição não for aceita por aquele que ouve, não há assentimento, a palavra constitui pensamento, já não é mais dianóia.

A inquietude busca constantemente a felicidade que é o primeiro elemento da construção de beatitude radical, tal qual é pensada por Agostinho em *De Beata Vita*, onde ele descontrói todas as possibilidades de ataraxia humana na condição atual que vive o ser humano.

Desta feita, a felicidade para Agostinho para que seja plena exige que transcendência dos prazeres o mundo dos pequenos prazeres efêmeros, pequenas satisfações cotidianas que logo se evanecem deixando lugar a este incondicional que é a preocupação que nos habita permanentemente.

Tal inquietudo humana pode ser associada ao conceito *creatio ex nihilo*. A criação a partir do nada, implica em dois elementos fundamentais: primeiramente, nós não somos criados *ex Deo*, ou seja, somos apenas imagens da divindade e nos encontramos na impossibilidade e identificação para com ela. Assim sendo, o movimento ao horizonte ao infinito que

coincide com a própria divindade, é ele próprio infinito. Criados não a partir de Deus, mas no nada, pressupõe que a bondade eterna seja debordante e que ela somente poderia criar algo diferente outra que ela própria. A não identidade entre Deus e o homem é intransponível.

No entanto, como é notório para os especialistas em medieval, o pensamento agostiniano recusa a eternidade da matéria, recusa até mesmo uma consideração negativa da matéria: a matéria é a primeira das criaturas. Assim sendo, diferentemente do pensamento grego que afirmava que do nada, nada se faz Agostinho reivindica para que algo seja. Noutras palavras, é do nada que Deus criou tudo, até mesmo a matéria como possibilidade de existência outra que a divindade:

*Primo ergo matéria facta est confusa et informis unde omnia fierent quae distincta atque formata sunt quod credo a Graecis chaos appellari. Sic enim et alio loco legimus idctum in laudibus Dei: 'Qui fecisti mundum de matéria informe' (Sap. 11, 18).<sup>163</sup>*

Por conseguinte, tudo que nós definimos se torna por conseguinte finito. Então Agostinho começa um poema da criação humana, onde irá falar realmente que é o próprio do criador ser submetido a mudança, sendo este um conceito bem interessante, podendo ser considerado outrora como movimento. A ideia de Agostinho se baseia justamente na mudança, que se criada, significa estar verdadeiramente sujeita ao movimento. Não obstante, abrange-se uma ruptura cosmológica grave tendo influência a posteriori e direta no humano. O cosmos na sua totalidade não deve mais ser pensado como eterno, na realidade, ele é simplesmente movimento, tendo sido criado, logo, teve um início e como tudo que tem um início possui um fim. Outrossim, o Bispo de Hipona percebe o conceito de mudança de duas maneiras, sendo a primeira simultânea, bem como a segunda, não-simultânea ou sequencial. À destacar que X não é Y, por exemplo.

Os conceitos da temporalidade e da mudança presente na *inventio* retórico agostiniana significa a modalidade do existir enquanto criatura. Portanto, há um modo finito e infinito de se viver. Por conseguinte, nós fazemos parte do modo finito de se viver, enquanto mediadores de Deus, este pertencente como parte do modo infinito e as criaturas em seu

---

<sup>163</sup> AUGUSTINUS. **De Genesi contra Manichaeos**. I, V, 9. PL 34, 178, (*Tradução nossa*): “Primeiramente, a matéria foi feita, confusa e informe, donde foi feito tudo o que foi distinto e formado que, creio eu, os gregos chamam de caos. Nós lemos também numa outra passagem nos louvores de Deus: ‘Você que fez o mundo a partir de uma matéria informa’ (*Sabedoria, 11, 18*). In: S. Aurelii Augustini. *De Genesi contra Manichaeos Opera Omnia, editio latina*, Patrologia Latina 34. Disponível em: [https://www.augustinus.it/latino/genesi\\_lettera/index2.htm](https://www.augustinus.it/latino/genesi_lettera/index2.htm). Acesso em: 02 de dezembro de 2024.

modo finito. Logo, esta relação mediadora entre criador e criatura, ambos detentores do *verbum* criador, ascende a ideia do *imago dei*, isto é, o homem imagem e semelhança divina.

A compreensão da definição de mudança agostiniana implica, de fato, na diacrônica e sincrônica, demonstrando que cada objeto se diferencia de si por sua condição de singularidade. Para ser si mesma, logicamente, tem que ser distinta das demais. Portanto, se admite a diferença como elemento central para que o “eu” seja, e não é o outro que se personifica na diferença. A singularidade humana se revela na inclusão de si e do que se é em sua especificidade única, não simplesmente em uma imitação do outro. Outrora, a singularidade humana de movimentos implica concomitantemente num movimento diacrônico.

Outrossim se deve mencionar, sobre esta singularidade constitutiva da humanidade e seus movimentos, lançamos tal proposição, a saber: no que consiste este movimento diacrônico? Consiste em: “o que eu sou hoje, eu não serei amanhã”. Portanto, a mudança é intrínseca ao ser humano e aos objetos. A inquietude da condição humana, conceito este propriamente agostiniano, inquietação esta que habita o interior do ser vivente e que concomitantemente o move em seu agir. A inquietude, a paixão e a emoção para o Bispo de Hipona as concebe de forma positiva e é central em seu pensamento, vez que, são elas que possibilitam o movimento para a vida da condição humana. A vida é movida por movimentos. Conclui-se que é justamente a *inquietudo* que move o agir humano em sua temporalidade. Esta totalidade de mudança que podemos justamente conceituar de diacrônica, um movimento do “eu” consigo mesmo; e sincrônica, “nós” em relação aos outros que possuem suas singularidades que os personalizam. Dessa maneira, nós temos de nos integrar na nossa existência de entes do ser à diferença como elemento essencial. Destaca-se, que não é o outro que se revela diferente de nós, na realidade, nós devemos integrar a diferença para que, de fato, sejamos. Visto que, se quisermos ser iguais uns aos outros por meio do instituto da imitação, corre-se o risco de perder este movimento intrínseco e deveras precioso do ser o que se é ser, ser singularmente.

Adentrando no quinto elemento da *inventio* retórica agostiniana que constitui no tema central e um dos almejos deste trabalho o qual se quer constatar se a palavra possui a fonte criadora. O instituto da criação divina fora contemplado nas linhas das *Confissões* por Agostinho de Hipona, donde far-se-á interlocuções pertences, sobre a criação divina presente na passagem do livro a saber: o como céu e terra foram criados, e donde a questão

criacionista se abre como possibilidade de um movimento natural da matéria? Outrora, como uma possibilidade de um *lógos* que as cria?

O hiponense preleciona claramente que a matéria não existe, logo, a matéria é Nada e que a mesma foi criada. Agostinho ao utilizar do conceito do *creatio ex nihilo*, significa que Deus criou a matéria. Por consequência, Agostinho rejeita a definição da *ex nihilo nihil fit*, isto é, a criação do Nada. Ademais, se do Nada, nada se pode criar, compreende-se que, este nada do qual é criado consiste na matéria que a compõe. Portanto, a matéria criada é boa. Este fato se funda de suma importância, vez que, há uma grande ruptura com o pensamento de Platão que rejeitava a matéria e o corpo. Há toda uma mudança em relação com a corporaneidade que estava até então intimamente ligada com a ideia de criação. Donde, a criação da matéria por Deus, logo, pela bondade.

A existência, dessa maneira, se funda como algo bom. Esta é material e espiritual? A resposta para tal questão se tem de forma positiva. A proposição que fazemos é a seguinte: se existir é bom e a matéria que compõe e que nos faz que existamos, esta é de igual forma boa, em outros termos, o Bem pelo bem. Portanto, ela já não é a razão do mal, como fora percebida no platonismo e no neoplatonismo.

Ressalta-se o pensamento platônico que valorizava o corpo, sim. Contudo, era considerado enquanto elemento de ascensão ao Infinito. Platão dizia que a alma é a corrupção do corpo. Assim sendo, a alma é a causa da corrupção do intelecto. Plotino falava segundo Porfírio na obra, *A vida de Plotino*<sup>164</sup>, que Plotino tinha vergonha de ter uma corpo, almejava ser intelecto apenas. Agostinho define a alma como nada mais do que a atenção ao corpo. Deste modo, a finalidade da alma é ser atenta ao corpo. Logo, o corpo não se tornou um obstáculo para a inteligência, mas sim a inteligência se tornou instrumento para manter a corporeidade. Observa-se que Agostinho com sua grandiosidade intelectual inverte a finalidade da alma, verdadeiramente, o *lógos* à serviço do corpo.

No sexto momento da *inventio* retórica das *Confissões*, após ter tratado do estatuto do corpo com relação à matéria e do verbo como sendo aquilo, que de fato, detém uma finalidade. O *verbum* é a ocasião da realização da matéria. Assim sendo, a matéria é criada e se constitui como boa e o verbo é a ocasião da personificação da matéria. Por isso a

---

<sup>164</sup> Cf. PORFÍRIO. **Sobre a vida de Plotino e a ordem de seus livros**. Trad., introdução e notas: José R. Seabra F; Juvino Alves Maia Junior. 1ª ed. – Bruxelas: Nova Acrópole, 2022.

palavra é criadora, por isso o falar tem sentido. Donde, se pode afirmar, que falando nós criamos, nos tornando assim, moderadores de corpos.

Em um segundo momento Agostinho vai levantar uma diferença entre um *verbum* eterno e um *verbum* temporal. A proposição parece problemática, contudo, pensamos da seguinte forma: se aceitamos que o *lógos* não é a matéria e por conseguinte a matéria precisa ser informada pelo *lógos* para existir. Então, naturalmente, teremos que aceitar concomitantemente que a matéria não se autoforma. Conclui-se que não há uniformidade material.

Agostinho distingue para tal referida empreitada retórica os dois tipos de *lógos*. O primeiro, um *lógos* do orador, que se constitui na materialidade, representando verdadeiramente, o verbo se encarnando. E um segundo *lógos* que é o *lógos* universal, donde sua palavra ecoa no silêncio.

A sétima *inventio* agostiniana propõe que se este *lógos* que ecoa no silêncio é justamente porque não é temporal, mas sim, eterno. Compreende-se com tal passagem que não há mais separação entre findável e eterno, rompendo por analogia, com a tri-temporalidade do tempo – passado, presente e futuro. Ademais, Agostinho assimila a eternidade à simultaneidade. Enquanto nós somos distensivos, *exempli gratia*: nós jamais seremos tudo que podemos ser hoje, eternamente e o tempo todo. Nossa existência está impregnada de movimento, isto é, de uma constante mudança temporal. Se estabelece, portanto, a diferença entre aquilo que é eterno e aquilo que é simultaneamente eternamente.

A proposição presente nas *Confissões*: “não há diferença entre dizer e ao criar”. Translucida-se plenamente a co-eternidade de Deus com Deus.

Na *inventio* do capítulo oito, trata do ensinamento pleno do *lógos*, como está na passagem da obra: “o princípio ensina a plena consciência”. Assim sendo, na ordem da *inventio* agostiniana contempla a ideia da aprendizagem da plena consciência:

Assim, tu nos convidas a entender a Palavra, que é Deus e está contigo, Deus,<sup>165</sup> que é dita eternamente e na qual todas as coisas são ditas eternamente. Com efeito, ele não acaba de dizer uma coisa e passa a dizer outra, para que tudo possa ser dito, mas diz tudo junto e eternamente; ou já seria tempo e mutação e não verdadeira eternidade e verdadeira imortalidade. Isso eu sei, meu Deus, e *dou graças*<sup>166</sup>. Eu sei, confesso-o a ti, Senhor, e comigo o sabe e te louca qualquer um que não

---

<sup>165</sup> Cf. *Jo I, I*.

<sup>166</sup> Cf. *I Cor I, 4*.



seja relutante contra uma verdade indiscutível. Sabemos, Senhor, sabemos que cada coisa morre e nasce na medida em que não é e o que era e é o que não era. Nada, portanto, antecede e sucede tua Palavra, porque ela é, verdadeiramente imortal e eterna. Logo, tudo é dito simultânea e eternamente pela palavra coeterna contigo, Palavra que tu dizes, e acontece tudo o que dizes que aconteça; e não fazes senão dizendo; porém não acontecem simultânea e eternamente as coisas que fazes dizendo.<sup>167</sup>

Enfatiza-se que é a partir da ideia central contida nos dizeres anteriores e presentes nas *Confissões* – “nós discípulos do Verbo”, “nós *imago dei*” que denota: o nosso discipulado do *Verbum*. Se nós somos discípulos do verbo, isto quer dizer, que alcançamos a consciência, isto é, o *lógos*.

No entanto, o que significa consciência? Consciência, significa, saber que sabemos. Ademais, uma coisa é saber; outra coisa, é saber que se sabe. O *lógos* personificado na palavra e manifestado na consciência ampla de nossa existência, conseqüentemente, de nosso próprio saber de si.

A contribuição da nona *inventio* retórica agostiniana é saber através da proposição: a sabedoria consciente e ampla vem do ser vivente? Obviamente que não para o pensamento de Agostinho. Para ele existem duas possibilidades: uma sabedoria verdadeira, caracterizada pela consciência do real e propagá-lo. E uma outra, uma sabedoria falsa, tendo como característica a mentira, na qual se sabe que é verdade, mas opta-se pelo falso. Exemplificando, se algo for verdadeiro terá que ser verdadeira não somente para um indivíduo em sua singularidade e subjetividade, mas para todos em sua completude. A verdade implica num carácter absoluto.

A consciência do estatuto da verdade não revela simplesmente a individualidade e a subjetividade, sendo bem diferente da concepção da consciência da modernidade. Nesta *inventio* que Agostinho; concebe a chamada *lux*, isto é, o *fiat* divino. Assim como os nossos olhos nos fazem ver objetos, há algo a mais em nós que nos faz ver o verdadeiro falso.

Portanto, não há auto-iluminação, devido ao fato que nós só vemos objetos físicos porque há a presença da luz externa. Se conseguimos ver algo em nosso interior é por causa da presença de uma luz superior. Assim, se concebe que a luz não advém do ser vivente, bem como a luz que o permite ver objetos não decorre também deste mesmo ser. Há uma luz

---

<sup>167</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. XI, VII, 9. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 313.

superior na interioridade que nos habita e automaticamente prepara para o capítulo dez que trata sobre a memória.

As *Confissões* devem ser consideradas como uma obra de inspiração fundamentalmente *Bíblica* e sobretudo *sálmica*. O trabalho como tal, incluindo os livros mais recentes, constitui uma unidade orgânica. Nos últimos três livros sobre *Gênesis* Agostinho aprofunda, no quadro de uma tradição muito antiga de exegese especulativa, a história da sua conversão, ao mesmo tempo que sublinha sobre a *confissão fidei*. Terminando com o descanso sabático, Agostinho atesta a unidade da obra ao retornar ao voto do início desde o primeiro livro.

Assim, como as outras obras escritas por Agostinho, não foram escritas pelo simples desejo de relatar suas experiências e sua vocação religiosa. Como toda obra de peso, resultou de uma busca incessantes, profunda e angustiante de um ser que procurava a Verdade.

Em Milão, Agostinho frequentou, com assiduidade, a Catedral, onde pregava Ambrósio. É a famosa, cantada e referida experiência dos jardins de Milão. Ambrósio, que tinha a fama de grande orador, com suas palavras conseguirá diminuir a inquietude de Agostinho na sua busca da Verdade, identificada com a sabedoria e o Sumo Bem.

A dedicação dos estudos de Agostinho sobre a *Bíblia*, especialmente sobre os *Salmos* seria refletida enormemente nas *Confissões*. Agostinho sabia os *Salmos* de cor. Como a vida e as cartas de São Paulo. Ênfase e busca, também encontramos nos trabalhos, citações, referências do primeiro capítulo da *Sagrada Escritura*, especialmente em *Gênesis*.

De vida desregrada, dedicada aos prazeres, especialmente aos da carne, em sua conversão vamos encontrar sua referência à *Epístola de São Paulo aos Romanos 13, 13-14*:

**13** Comportemo-nos honestamente, como em pleno dia: nada de orgias, nada de bebedeira; nada de desonestidades num dissoluções; nada de contendas, nada de ciúmes. **14** Ao contrário, revesti-nos, do Senhor Jesus Cristo, e não façais caso da carne nem lhe satisfaçais aos apetites.<sup>168</sup>

---

<sup>168</sup> BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. *Epístola de São Paulo aos Romano, 13 13-14*. Trad. dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 29ª ed. – São Paulo: Editora “Ave Maria”. 2016, p. 1462. Vigilância e pureza é o título dado para esta Epístola de Paulo de Tarso. Atentamos para a palavra “*revesti-vos*” que significa: transformei-vos à imagem do Senhor, imitai seu proceder, suas virtudes.

Agostinho é um eloquente (pós sua conversão, e subseqüentemente ao batismo). Todavia, sua escrita é profundamente inspirada nos seus estudos e conhecimentos bíblicos.

Cumpra ainda mencionar que Agostinho saindo de sua adolescência, segundo ele miserável pedia a castidade ao Senhor dizendo: “Concede-me castidade e continência, mas não agora”. (*Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo*)<sup>169</sup>.

A referida passagem de *Confissões* encapsula a luta interna que Agostinho experimentou durante sua conversão ao cristianismo. Ele reconhecia o valor das virtudes da castidade e da continência, mas, ao mesmo tempo, ainda estava apegado aos prazeres carnis e às tentações mundanas.

A frase reflete a complexidade da condição humana, onde o desejo pelo bem é frequentemente acompanhado por resistências e adiamentos, ilustrando a tensão entre a vontade e as inclinações humanas. Esse momento de vulnerabilidade humana é crucial para entender a trajetória de Agostinho, marcada pela busca incessante por Deus, mas também pelas dificuldades em abandonar os antigos hábitos.

No contexto mais amplo da obra de Agostinho, a menção se encaixa perfeitamente na narrativa de sua própria jornada espiritual, em que ele descreve suas lutas, quedas e, finalmente, sua entrega completa à vontade divina. Revelando a profundidade de uma alma em luta, refletindo uma das maiores contribuições de Agostinho à filosofia e à teologia: a compreensão de que a busca pela virtude é, antes de tudo, uma busca por Deus, marcada por hesitações e resistências que somente a graça divina pode finalmente superar. Este momento das *Confissões* não é apenas um relato pessoal, mas um reflexo universal da experiência humana em sua jornada moral e espiritual. A citação nos convida a refletir sobre a natureza da nossa própria vontade, nossas resistências ao bem, e a graça necessária para a transformação autêntica e verdadeira.

No ano de 386 d. C., Agostinho, então imerso em uma angústia profunda, encontrou-se em um jardim na residência que ocupava em Milão, quando uma experiência mística se manifestou de forma inusitada: Agostinho descreve no Livro VIII, XII, 29 das *Confissões*, ter ouvido vozes de crianças cantando e brincando dizendo repetidamente frase: “Toma e

---

<sup>169</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. VIII, VII, 17. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 213.

lê, toma e lê<sup>170</sup>” (*Tolle, lege; tolle, lege*). A percepção dessa voz, singular e inesperada, foi imediatamente interpretada por Agostinho como um chamado divino para a leitura da *Bíblia*. Ao olhar ao seu redor, seus olhos repousaram sobre os escritos do apóstolo Paulo. É a sua estrada de Damasco!

Essa conversão, tão profunda, como dissemos não se teve sem muita busca, muitas angústias, o levou às *Confissões*.

Diante dessa leitura, a inquietude que há tanto tempo o atormentava foi substituída por uma alegria transcendental e uma serenidade absoluta, levando-o, em um ímpeto de resolução e paz interior, a entregar-se plenamente a Cristo. Este foi o momento de sua conversão definitiva, selada posteriormente pelo batismo. Agostinho encontrara, enfim, a verdade que ardorosamente procurava; uma verdade que não apenas respondeu às suas inquietações filosóficas, outrora também iluminou o caminho de sua existência até o fim de seus dias, culminando em sua morte em 28 de agosto de 430 d. C., como um dos maiores Doutores da Igreja.

Os *Salmos*, em especial o *Salmo 150*<sup>171</sup> sabia-os de cor e todos seus significados. Os *Salmos*, a maioria atribuídos à Davi, São muitos deles, confissões por exemplo, o *Salmo 50*<sup>172</sup>, a necessidade que Agostinho sentia de fazer. E também cantos de louvor. Eis a fórmula perfeita para a eloquência de Agostinho. Confessar-se e louvar a Deus.

---

<sup>170</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. VIII, VII, 17. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 221.

<sup>171</sup> BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. *Salmo 150*. Trad. dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 29ª ed. – São Paulo: Editora “Ave Maria”. 2016, p. 777:

“*Doxologia*

Aleluia.

1 Louvai o Senhor em seu santuário; louvai-o em seu manifesto firmamento.

2 Louvai-o por suas obras maravilhosas,

Louvai-o por sua majestade infinita.

3 Louvai-o ao som da trombeta,

Louvai-o com a lira e a cítara.

4 Louvai-o com tímpanos e danças,

Louvai-o com a harpa e a flauta.

5 Louvai-o com címbalos sonoras.

Louvai-o com címbalos retumbantes;

Tudo o que respira louve o Senhor!”.

Para uma expansão contextual do *Salmo* referido, nos atentamos para o termo *Doxologia* final do quinto Livro dos *Salmos*. É mais extensas do que as outras, pelo fato de que esta serve também de conclusão a todo o saltério. Os louvores – com outras palavras: os “salmos” – terminam, pois, com o terceiro *Halel* (do hebraico que significa “louvor”) e com uma expressão de liturgia cósmica: exaltação dos cantos e da música, ação de graças pelo trinfo messiânico, que há de chegar, mas já começou.

<sup>172</sup> BÍBLIA. *Bíblia Sagrada*. *Salmo 50*. Trad. dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 29ª ed. – São Paulo: Editora “Ave Maria”, 2016, p. 695. *Miserere* (HEBR.51: Davi, quando o profeta Natã foi encontra-lo, após o pecado com Betsabé. “É o quarto dos salmos

Regressemos o nosso olhar para a passagem: A figueira, nas *Sagradas Escrituras*, representa o Antigo Israel. Estar debaixo da figueira significa ser um homem justo, israelita, que aguardava o seu Messias. Isso é bem marcante no *Evangelho* de Jesus Cristo segundo João 1, 45-51:

**45** Filipe encontra a Natanael e diz-lhe: “Achamos aquele de quem Moisés escreveu na lei e que os profetas anunciaram: é Jesus de Nazaré, filho de José.” **46** Respondeu-lhe Natanael: “Pode porventura vir coisa boa de Nazaré?” Filipe retrucou: “Vem e vê.” **47** Jesus vê a Natanael, que lhe vem ao encontro, e diz:” Eis um verdadeiro israelita, no qual não há falsidade” **48** Natanael pergunta-lhe: “Donde me conheces?” Respondeu Jesus: “Antes que Filipe te chamasse, eu te vi, quando estavas debaixo da figueira.” **49** Falou-lhe Natanael: “Mestre, tu és o Filho de Deus, tu és o rei de Israel.” **50** Jesus replicou-lhe: “Porque eu te disse que te vi debaixo da figueira, crês! Verás coisas maiores do que esta” **51** E ajuntou: “Em verdade, em verdade vos digo, vereis o céu aberto e os anjos de Deus subir e descer sobre o Filho do homem.”<sup>173</sup>

Voltemos aos Livro VIII, XII das *Confissões*. Agostinho diz que: “Eu me joguei não sei como sob uma figueira, e soltei as rédeas as lágrimas [...] E eis que de uma casa próxima ouço uma voz, [...] “Pega e lê, pega e lê”. Rememora-se a passagem de Antão, ao ouvir uma leitura do *Evangelho*, teve a impressão de que aquelas palavras, embora proclamadas de forma geral, lhe eram especialmente dirigidas, como uma admoestação divina destinada a ele de modo singular e inescapável. Essa experiência foi tão marcante que ele a interpretou não como um mero acaso, mas como um chamado pessoal que delineava o seu caminho espiritual:

---

penitenciais. Contém três partes: a confissão do pecado, feita sem restrições nem escusa; o pedido de remissão; e a glória dada a Deus pelo perdão sendo que a última estrofe expõe uma doutrina particularmente elevada sobre a verdadeira religião, cujo o culto só é bom quando conta com a adesão do coração”. In: **BÍBLIA. Bíblia Sagrada. Salmo 50**. Trad. dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 29ª ed. – São Paulo: Editora “Ave Maria”, 2016, p. 695.

Ao elaborar um comentário, abre-se a possibilidade de expandir a exegese do *Salmo* com um tom discursivo que transcenda a mera análise literal, permitindo uma abordagem que dialogue com as múltiplas camadas teológicas, históricas e filosóficas presentes no *Texto Sagrado*. Este método, por meio da hermenêutica discursiva, favorece um aprofundamento interpretativo que não apenas considera a palavra escrita, mas também o contexto dialógico em que o *Salmo* foi originalmente composto, suas ressonâncias na tradição cristã e o impacto sobre a comunidade de fé. Tal expansão crítica proporciona uma interseção entre o texto e a práxis espiritual, abrindo espaço para uma análise que conecta a experiência pessoal do fiel à dimensão coletiva do louvor e da reflexão teológica. É o quarto dos salmos penitenciais. – o título evoca *II Sam. 12*, porém o Salmo é mais recente e provém da época do exílio. – Contém 3 partes: confissão do pecado, feita sem restrição nem escusa; o pedido de remissão; glória dada a Deus pelo perdão. A última estrofe (abstração feita do acréscimo litúrgico final) expõe uma doutrina particularmente elevada sobre a verdadeira religião, cujo culto só é bom quando toca e há a adesão do coração (Cf. *Jo. 4, 21-24*).

<sup>173</sup> **BÍBLIA. Bíblia Sagrada. Evangelho Segundo São João I, 45-51**. Trad. dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 29ª ed. – São Paulo: Editora “Ave Maria”, 2016.

[...] Me levantei, julgando, que não podia interpretar aquela ordem divina de outra maneira, senão abrindo o livro e lendo o primeiro versículo que encontrasse. Com efeito, ouvia sobre Antão que ele se sentiu admoestado por uma leitura do Evangelho, à qual assistiu por acaso, como fosse dirigido a ele o que se lia [...]. Voltei rapidamente, portanto, ao lugar onde se sentava Alípio: ali, de fato, deixara o livro do apóstolo, quando me levantara. Peguei-o, abri-o e li em silêncio o versículo sobre o qual primeiro caiu meu olhar: “*Não em orgias e bebedeiras, bem em devassidão e libertinagem, nem em rixas e ciúmes, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procurais satisfazer os desejos da carne*”<sup>174</sup> Não quis ler mais, nem era preciso. Porque, logo que acabei aquela frase, foi como se uma luz de certeza derramada no meu coração dissipasse todas as trevas de dúvidas.<sup>175</sup>

A passagem citada das *Confissões* de Agostinho descreve um momento decisivo de sua conversão ao cristianismo. A análise filosófica dessa narrativa revela uma profunda complexidade, desde aspectos psicológicos e teológicos até questões epistemológicas e hermenêuticas.

Agostinho, nesse contexto, vivia uma crise existencial profunda. Ele estava dividido entre o desejo de uma vida espiritual e os prazeres mundanos. Essa tensão reflete a condição humana na filosofia agostiniana, na qual o conflito entre a vontade de transcendência e os desejos terrenos é inevitável. O uso da metáfora da “luz de certeza” é emblemático de uma mudança radical na perspectiva de vida, um processo que Agostinho descreve como *metanoia*, uma transformação total de sua existência.

Outro ponto essencial é o que se refere à Providência Divina. A decisão de Agostinho de abrir o livro ao acaso evoca a concepção de que o que parece ser aleatório é, na verdade, parte de um plano superior. Para Agostinho, o acaso é uma manifestação da vontade divina. Quando ele abre o livro e se depara precisamente com a passagem que condena os prazeres que o atormentavam, isso não é meramente um acidente, mas uma intervenção direta de Deus. Este momento simboliza uma virada não apenas em sua vida espiritual, mas também em sua filosofia, que passa a ver a ação divina presente em todos os aspectos do mundo cotidiano.

---

<sup>174</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. III, XII, 28-29. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 222. Cf. *Rm. 13, 13-14*. In: **BÍBLIA. Bíblia Sagrada**. Trad. dos originais mediante a versão dos Monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. 29ª ed. – São Paulo: Editora “Ave Maria”, 2016.

<sup>175</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. VIII, XII, 29. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 222.

A leitura da *Escritura* desempenha um papel fundamental na narrativa. Para Agostinho, o *Texto Sagrado* não é apenas uma obra literária, mas uma mensagem viva, capaz de transformar o leitor. A frase bíblica não é interpretada de maneira estritamente racional, mas como uma revelação imediata e pessoal. Nesse sentido, a *Escritura* age não apenas como um texto, mas como um mediador entre a alma e a graça divina. Essa abordagem se aproxima da prática de *lectio* divina, em que o leitor busca um contato direto com Deus por meio da meditação sobre a palavra bíblica.

A narrativa igualmente tem uma dimensão epistemológica. Ao longo de sua vida, Agostinho buscou a verdade, e esse episódio marca o momento em que ele encontra uma certeza inquestionável, não por meio da razão, mas pela experiência mística. A “luz de certeza” que ele menciona simboliza um tipo de conhecimento imediato, não dedutivo, semelhante ao conceito platônico de *anamnesis*, em que a alma se recorda das verdades eternas ao entrar em contato com o divino. Essa certeza ilumina o coração de Agostinho e dissipa suas dúvidas, evidenciando o papel da iluminação divina em sua epistemologia.

A experiência de Agostinho também ilustra a tensão entre a vontade humana e a graça divina, um tema central em sua teologia. Ele reconhece que, por mais que desejasse a conversão, sua vontade era insuficiente para realizar essa transformação. A abertura do Livro e a leitura da passagem simbolizam o momento em que a graça divina supera a fraqueza da vontade humana, evidenciando que, na teologia agostiniana, o ser humano necessita da graça para alcançar a verdadeira liberdade.

*In fine*, a passagem captura o dilema existencial que muitos enfrentam: o desejo de abandonar os prazeres mundanos em favor de uma vida moralmente elevada. A dinâmica entre pecado e redenção, entre dúvida e certeza, reflete não apenas a experiência pessoal de Agostinho, mas também uma experiência espiritual universal. O episódio se transforma, assim, em um modelo arquetípico da jornada espiritual humana, em especial dentro da tradição cristã.

Essa passagem, ao ser lida em profundidade, oferece uma reflexão sobre a relação entre a providência e o acaso, sobre a interação entre razão e fé, e sobre o processo de conversão como uma experiência de transformação existencial. Agostinho não apenas narra sua conversão; ele nos convida a refletir sobre a natureza da vontade humana, da graça divina e da certeza que surge não da argumentação lógica do discurso não apofântico, todavia da experiência direta do divino, de *fenômenos abissais*.

### 3.1. Eloquência no *exordium* das *Confissões*

O *opus magnum* de Agostinho, *Confissões*, apresenta de imediato em seu exórdio como uma recusa do discurso apofântico, isto é, um discurso lógico-predicativo que, segundo Aristóteles, em sua obra a *Poética*, I, deve ser excluído do gênero literário filosófico que tem a predicação, ou seja, a estrutura lógica matemática como condição de verdade ou falsidade. Louvor, oração, demanda, ordem... não fazem parte do discurso filosófico, segundo Aristóteles, justamente por não serem suscetíveis de verdade ou falsidade. Com efeito, se alguém me solicita levantar-me, posso fazê-lo ou não. Contudo, toda a criteriologia que acompanha o discurso predicativo, perderia seu sentido filosófico, vez que se abstrai à questão do verdadeiro e do falso. Segundo Aristóteles, um discurso filosófico deve necessariamente se restringir ao discurso apofântico, pois é justamente a verdade que constitui, segundo ele, o domínio filosófico.

Acresce que, Aristóteles não nos informa, no entanto, que o campo filosófico e, mais além, o mundo é concebido de substâncias necessariamente finitas e, logo, suscetíveis de apreensão pelo intelecto pela mediação da abstração como bem demonstra o filósofo em sua obra *De Anima*.

Outrossim, Agostinho, em seu exórdio das *Confissões* não podem e nem devem aderir a este critério de verdade ou falsidade estabelecido para que um discurso seja considerado filosófico. Com efeito, para o Estagirita, toda sua filosofia é concebida entorno de uma cosmologia, constituída de substâncias finitas. O próprio conceito de substância infinita para Aristóteles é um contrassenso *terminorum*. O in-finito para o mundo grego na sua totalidade, antes de Plotino, é concebido como in-forme, im-perfeito ou in-acabado.

Ora, influenciado por Plotino via Porfírio e, sobretudo, pelas *Escrituras*, Agostinho nos apresenta uma cosmologia e um tempo cósmico completamente distinto do tempo cíclico e do universo perfeito veiculados pelo pensamento grego. Primeiramente, a ruptura para com um movimento cosmológico cíclico, rompe igualmente com a perfeição do universo. Em vez de um ciclo, temos agora uma linha marcada por um início, a criação, e um fim, o apocalipse. Por outro lado, como o finito não pode ser *causa sui*, Agostinho mobiliza uma concepção positiva de infinito afim de designar a divindade.

Uma questão urgente se apresenta ao conceito de linguagem filosófica tal qual concebia Aristóteles. Um mundo cujo princípio é infinito torna-se um desafio ao discurso que tem



uma pretensão à verdade e que não pode, conseqüentemente, se submeter ao discurso declarativo.

Eis a razão pela qual, segundo entendemos, Agostinho opta em grande parte da obra *Confissões* por um discurso não apofântico, mas que, no entanto, reivindica o direito de uma busca propriamente filosófica visando a fazer verdade (*veritas facere*), como ele diz claramente no Livro X das *Confissões*, que com tal referido *facere* pode ser interpretado como a busca e a vivência da verdade divina. Agostinho viu a verdade como algo não apenas para ser contemplado, mas para ser vivido em unidade com Deus. Em outras palavras, toda a obra, *Confissões*, representa uma tentativa de discurso filosófico protréptico cuja finalidade é falar de fenômenos cuja linguagem filosófica apofântica se encontra na impossibilidade de exprimir. Tal é o caso do exórdio que analisaremos a seguir.

De imediato notemos que o presente excerto releva do gênero literário oração de louvor, logo, não apofântico. O objeto do discurso do exórdio é a relação de Deus infinito paragonada à finitude do autor que o louva. Como fazê-lo? Certamente seria impossível através de um discurso predicativo que atribui a um sujeito um predicado finito. Para ultrapassar tal obstáculo, Agostinho mobiliza a eloquência e, mais precisamente o discurso não apofântico de louvor.

Nas linhas iniciais, Agostinho, assume uma palavra alheia se apropriando dos *Salmos 95,4* e *146,5*<sup>176</sup>, cuja proposição não é sobre Deus, mas sim um louvor cujo Princípio é o próprio interlocutor: “Sois grande”. Em seguida, dessa atribuição na segunda pessoa do singular, Agostinho, enumera uma série de adjetivos superlativos próprios da teologia da eminência que demonstram a incapacidade da linguagem em apreender a divindade e que justificam o ato de louvor: “grande e infinitamente digno”; “grande o vosso poder” e “incomensurável a vossa sabedoria”.

Não nos enganemos, o hiponense se dirige a Deus num discurso verdadeiramente não apofântico, todavia ao escrevê-lo de maneira superlativa, certamente entende dirigir ao leitor um elemento fundamental da filosofia e da teologia: Deus não pode ser considerado como um dentre os entes ou substâncias suscetíveis de apreensão cognitiva categorial e transmissão por um discurso lógico predicativo, talhado com o propósito de enunciar o

---

<sup>176</sup> CF. AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos: (Enarrationes in psalmos)*. *Salmos 51-100*. Trad. das Monjas Beneditinas. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 1997. (Coleção Patrística, n. 9/2).

finito através dos esquemas categoriais do ente finito. E é justamente os limites e a finitude do ser humano que fazem com que esse exórdio protréptico acompanhado de oximoros e de metáforas, cujo objetivo é demonstrar a impossibilidade humana de falar daquilo do qual ele não pode se calar. Poderíamos dizer que se trata de uma *kénosis*, uma encarnação divina cuja mediação são as palavras do Doutor de Hipona.

É nesse sentido que podemos interpretar a proposição segundo a qual Deus está mais próximo do homem do que o homem de si mesmo. Tal proximidade implica não mais exterioridade. Essa proposição está presente na obra agostiniana, *De Vera Religione*, – *Nolo fora ire* (não queira ir para fora) – pois essa *kénosis* se realiza com mais profundidade no interior da alma que Agostinho chama de *mens*. Esse louvor necessita a liberdade humana e o reconhecimento de seus próprios limites enquanto criatura. Ora, fora justamente a não aceitação de seu ser creatural que constitui o pecado original, no qual o homem pretende se igualar à divindade e colocar-se em seu lugar, como se o Princípio de tudo, por orgulho ou por medo de perder seu status, necessitasse da inferioridade definitiva do homem. Todavia o que poderia a perfeição, numa geração não narcísica, senão gerar algo outro que si mesmo?

As linhas das *Confissões* que sucedem abordam tais questões, entretanto não tão somente. Com efeito, Agostinho enfatiza a onipresença divina, a fim de justamente eliminar a tendência à idolatria que habita a alma humana. Deus, enquanto *Esse ipsum*, deve estar presente em tudo o que existe. A existência como totalidade fenomênica é boa e, sobretudo, enquanto tal, manifestação de Deus e convite à conversão. Pois, o que poderia existir privado do próprio ser? Eis, pois, a razão desse convite à *laudatio* (ao louvor) que segue na sequência do texto. *Laudatio* esta que necessita a *confessio peccati*, vez que o ser humano se encontra num estado de *per-versio* e que sem um ato livre de sua parte não pode haver *con-versio*, pois a graça divina não age contra o livre arbítrio. Assim sendo, toda eloquência mobilizada nesta obra torna-se, verdadeiramente, um convite à Verdade.

### **3.2. O mistério da memória**

O livro décimo das *Confissões* de Agostinho começa em suas linhas iniciais mobilizando o termo confissão nos sentidos analisados anteriormente. O Bispo de Hipona suplica a Deus em uma invocação:

Que eu te conheça, meu conhecedor, que eu te conheça como sou conhecido. Virtude da minha alma, entra nela e a captura-a, para que a tenhas e possuas, sem mancha nem ruga. Esta é a minha esperança, por isso falo e daquela esperança gozo, quando gozo saudavelmente. O resto da vida é tão menos lamentável quando mais o lamentamos, e tanto mais lamentável quanto menos o lamentamos. Com efeito, eis que amas a verdade, porque quem a pratica vem à luz.<sup>177</sup>

Esta passagem, se fosse expressa no gênero lógico-apofântico, poderia ser interpretada como extremamente pretensiosa e soberba. Agostinho não ignora que os limites do conhecimento humano e que justamente, a origem do pecado original se encontra numa pretensa ambição de conhecer como Deus nos conhece.

No entanto, estamos dentro de um discurso não apofântico, uma oração, que justamente por sê-lo, implica o reconhecimento de um desejo profundo de conhecimento do princípio radical de todas as coisas e, simultaneamente, justamente por ser uma invocação, denota explicitamente o reconhecimento de nossos limites neste domínio. Noutras palavras, o conhecimento de Deus que o homem pode atingir é um conhecimento que pode unicamente provir de Deus por ele mesmo. Ademais, na sequência Agostinho emprega termos que denotam debilidade humana (esperança).

Soma-se aos dizeres acima, a questão da oração e sua germinação antagônica entre divindade e autoconhecimento que culmina com o elemento prático da expressão *veritas facere* (fazer a verdade), como condição temporal prenhe de conceitos, a sabê-los: psicológicos, antropológicos, filosóficos e retóricos.

O Bispo de Hipona almeja abordar a natureza da memória e da busca interior pela verdade que refletem como a memória humana contém imagens de experiências passadas, conhecimentos adquiridos e até mesmo conceitos abstratos. A ideia de *Nolo fora ire*s sugere que, em vez de procurar a verdade no mundo exterior, devemos voltar-nos para dentro de nós mesmos, genuinamente como um convite à introspecção e busca interna pela verdade. O hiponense frequentemente enfatiza a importância de voltar-se para dentro de si para encontrar Deus, a Verdade Última. Esta perspectiva é especialmente evidente

---

<sup>177</sup> AGOSTINHO. **Confissões**. X, I, 1. Trad. e prefácio Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 254. Do original em latim: “*Cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum. Virtus animae meae, intra in eam et coapta tibi, ut habeas et possideas sine macula et ruga. Haec est mea spes, ideo loquor et in ea spe gaudeo, quando sanum gaudeo. Cetera vero vitae huius tanto minus flenda, quanto magis fletur, et tanto magis flenda, quanto minus fletur in eis. Ecce enim veritatem dilexisti, quoniam qui facit eam, venit ad lucem*”. In: *S. Aurelii Augustini Opera Omnia – editio latina*, PL 32. *Confessiones*, livre X. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/confessiononi/index2.htm>. Acesso em: 22 de julho de 2024.

em sua obra *De Vera Religione*, Livro VI, onde nosso autor reflete sobre a memória e a presença de Deus na alma humana, pois é na interioridade que encontramos o divino, a Verdade Suprema:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo, a Verdade habita no coração do homem. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em ti ultrapassado, porém não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, digere-se à fonte da própria luz da razão (*De vera rel.*, VI, 39, 72).<sup>178</sup>

No pensamento agostiniano, é indubitável que o ser humano anseia por algo que transcende a sua própria natureza, sua existência terrena e o mundo material. Assim, o ser humano não se limita apenas à dimensão da vida biológica, mas é também uma entidade espiritual, um princípio imaterial. Agostinho, ao transformar sua própria vida em um exemplo eloquente e didático, oferece uma descrição perspicaz desse processo de interiorização do ser humano em direção ao divino.

Este trecho já referido por nós, sugere que a verdade e o conhecimento de Deus estão presentes na interioridade do ser humano. A busca por essas verdades que nós levam ao Sumo Bem exige uma introspecção profunda e uma transcendência da natureza mutável e finita do homem. Onde a memória entra como espaço de encontro com Deus. Descreve a memória como um vasto e misterioso repositório onde se encontram não apenas as lembranças de experiências passadas, mas também as verdades eternas e a presença de Deus. Ao voltar-se para dentro, a alma pode transcender sua natureza mutável e finita e encontrar a verdade eterna e a comunhão com Deus.

A reflexão que outrora podemos fazer ainda sobre o trecho tange a interioridade da verdade que o Bispo de Hipona acredita ser encontrada na interioridade do ser humano. Esta ideia está enraizada na filosofia platônica e neoplatônica, que influenciou profundamente o pensamento de Agostinho. A verdade não é algo externo que pode ser observado ou medido, mas algo interno que deve ser descoberto através da introspecção. Além da transcendência da natureza mutável do ser humano que ao falar sobre a transcendência da natureza mutável, o hiponense está se referindo à necessidade de superar as limitações e as mudanças da nossa existência física e temporal. Ele sugere que, para encontrar a verdade eterna e imutável, devemos transcender nosso “eu” finito e mutável. Onde surge daí uma utopia para a condição humana, temporal e finita. Todavia,

---

<sup>178</sup> AGOSTINHO. **A verdadeira religião: o cuidado devido aos mortos**. VI, 39, 72. Trad. Nair de Assis Oliveira. – São Paulo: Paulus, 2002, p. 196. (Coleção Patrística, n. 9).

esta busca utópica pelo conhecimento da verdade que movimenta aquele que é sensibilizado em seu interior por este desejo pelo Bem, torna-se, assim, o itinerário de esperança como *visio Dei*.

A memória, portanto, assume a função crucial de um *locus interior* privilegiado, onde a alma encontra a oportunidade de acessar e contemplar o divino. Uma busca constante entre forças que nos movem, homeostasia, isto é, um equilíbrio entre forças adversas para, quando superadas, culmina-se com a perfeita harmonia e equilíbrio.

A questão permanece aberta: onde de fato devemos procurar e encontrar esse conhecimento? Não é de se negligenciar que trata-se de uma introdução à questão principal do Livro X, a saber: a memória que será objeto de estudo detalhado em vista de demonstrar seu caráter infinito, que Agostinho identifica com a própria alma e, enquanto *imago Dei*, poderia nos servir de mediação, não para ter acesso a Deus, contudo para conhecer sua infinitude, pois a memória é na presente obra, a referência que se há de ter para se conhecer o Infinito, vez que não temos acesso imediato à divindade pelos sentidos, mas apenas índices de sua harmonia que conjugam bondade e beleza.

O Bispo de Hipona almeja, então, não conhecer Deus como se conhece os objetos naturais, ele quer se colocar diante da mediação mais elevada, a memória. Todavia, não de forma qualquer, mas dado seu caráter misterioso e infinito, Agostinho o faz pela eloquência, como veremos. Portanto, trata-se deste conhecimento para além do próprio conhecimento, para além da apreensão de um objeto que o hiponense quer buscar. A distância do finito ao infinito é ela própria infinitamente infinita. Todavia, notemos igualmente que esse conhecer é vital para a alma humana, não se trata, portanto, simplesmente de curiosidade, mas, pelo contrário, trata-se realmente de um anseio em conhecer da melhor forma possível a si próprio por meio daquele que nos melhor conhece, a saber: Deus. Com efeito, como explicar um tal anseio sem suspeitar de uma presença secreta da própria divindade em nossa interioridade? Equipara-se à seguinte forma: se estamos diante dele e não há outra forma de se conhecer e conhecê-lo, senão por sua mediação.

Nota-se que este conhecer mobiliza os conceitos já supramencionados, a destacar: filosóficos, psicológicos e metafísicos. Que constituem a tríptica baliza psico-teológico-transcendental, uma vez que, o Bispo de Hipona concebe Deus como uma *persona* real e a sua presença no homem interior graças a faculdade da memória. Enfatizemos o fim da

citação que corrobora essa ideia: “Tudo o mais nesta vida, quanto mais se lamenta, menos merece ser lamentando e tanto mais seria de se lamentar quanto menos por ele se lamenta”<sup>179</sup>.

A condição humana para Agostinho constitui, enquanto realidade que conjuga, o futuro e o passado, donde a importância da memória: a condição humana se perfaz nessa conjugação presentificada dos contrários. Logo, a verdade vai se construindo a partir das antinomias revelando-se como uma qualidade literária presente em toda a sua obra que nas linhas iniciais das *Confissões* reflete não mais sobre o passado, outrora, sobre o pretérito presente, vez que Deus ou a eternidade é a única esperança do amante da verdade.

Esta reflexão sugere uma inversão paradigmática, enfatizando a primazia daquilo que compete, verdadeiramente, a essencialidade da existência humana, em detrimento de uma obsessão excessiva por bens materiais, cuja efemeridade e transitividade são inescapáveis. Ressalta-se, quiçá, a imperatividade de **recordar** que a genuína opulência reside nos aspectos intangíveis da experiência humana e nas relações interpessoais, relegando a segundo plano a busca desenfreada por riqueza material. A alusão à obra de Agostinho de Hipona evidencia a congruência dessa reflexão com a tessitura filosófica e moral que permeia seus escritos, especialmente no que concerne à efemeridade intrínseca dos bens materiais e à relevância dos valores espirituais e perenes sobre os tangíveis.

Desse modo, há a possibilidade, mas não a necessidade de lamentar pelo que naturalmente deve ser lamentado e a possibilidade de não lamentar por aquilo que não deve ser lamentado. Estas são as possibilidades que existem na interioridade humana segundo Agostinho, mas que podem e devem ser trabalhadas. “Com efeito, *eis que amas a verdade*,<sup>180</sup> *porque quem a pratica vem à luz*”<sup>181</sup>,<sup>182</sup>. Portanto, esta busca pela verdade, esta busca por uma referência que seja realmente verdadeira, para além do homem, mostra sua utilidade dentro deste quadro imenso de possibilidades no qual Agostinho situa dessa maneira, para além de um mero conhecimento apreensivo, isto é, um conhecimento que perpassa naturalmente a condição humana pela inteligência e pela vontade.

---

<sup>179</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. Maria Luiza Jardins Amarante. 2ª ed. – São Paulo: Paulus. 1997, p. 26. (Patrística n. 10).

<sup>180</sup> *Sl 51 (50)*, 8.

<sup>181</sup> *Jo 3*, 21.

<sup>182</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. X, I, 1. Trad. e prefácio Lorenzo Mammi. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 254.

Não é por acaso que no Livro X das *Confissões*, Agostinho vai aprofundar esta realidade denotada pela célebre frase:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei. Mas eis: estávamos dentro e eu estava fora. Lá fora eu te procurava e me atirava, deforme, sobre as formosuras que fizeste. Tu estavas comigo, mas eu não estava contigo.<sup>183</sup>

A presente passagem mobiliza conceitos fundamentais para a antropologia agostiniana e que ao mesmo tempo revelam, de maneira eloquente, a incapacidade de um acesso imediato a si mesmo e a Deus, eis, pois, os conceitos fundamentais: primeiramente a eloquência denotada no texto acima, enfatiza o caráter tardio da condição humana cuja busca não coincide necessariamente com o objeto do amor. “Tarde o amei” significa que somos seres errantes e desorientados. Sempre amamos, mas não necessariamente aquilo que sacia nosso desejo infinito de amar, vez que podemos nos limitar ao amor de coisas finitas, ou seja, efêmeras. “Antiga” sim, pois nada desejamos mais que viver, nada mais queremos que a eternidade quando desejamos aquilo que consideramos objeto desejável. Obviamente que esse caráter tardio denota nosso atraso, mas não um empecilho, uma vez que sua antiguidade é tal, ao ponto de nos habitar desde sempre e que essa habitação é exatamente o que nos move quando amamos, seja qual for o objeto deste amor. Implicitamente, vê-se que a vontade é o que mobiliza todas as ações na condição humana. No entanto, a errância provém de uma busca que se limitaria à exterioridade, ou seja, à superficialidade de nosso amor. Contrariamente, é pela interioridade que essa busca vai ao encontro do homem para Deus e consigo mesmo. Ora, tal jornada necessita da memória, e mais precisamente, da *memoria Dei*.

Por extensão esta passagem, subsequentemente, mostra que justamente este conhecimento e está confissão é sempre relacional: o homem enquanto *imago Dei*, não possui a relação como um simples acidente. Ela é constitutiva de seu ser e é ela, justamente, que mais profundamente, move a faculdade da vontade. Tal movimento poderia se distinguir em dois momentos diferentes dinâmicos, mas não opostos, a saber: primeiramente, existe uma relação que é sincrônica que implica uma autoconstituição de si e de outrem aqui e agora; em seguida, existe em outra relação cuja dinamicidade é tão fundamental que ela funda a primeira: trata-se da relação do humano com seu Princípio. A primeira relação é aquela que pressupõe naturalmente a alteridade de alguém diante de

---

<sup>183</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. X, XXVII, 38. Trad. e prefácio Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 281.

nós cuja vontade é independente da nossa. Todavia, por outro lado, como descrito nas linhas de Agostinho – que nossa vontade está dirigida a Deus estava diante dele antes mesmo de ele ter consciência dessa onipresença. Frisa-se que ‘antes’ é naturalmente precedente à tomada de consciência ou à percepção do Divino que sempre já lá se encontrava. Agostinho se encontrava em outro momento ou direção errante quando de repente toma consciência desta referida dinamicidade. A dinâmica do Bispo de Hipona se encontra inteiramente no interior da categoria essencial, agora, da relação e, concomitantemente, gera todo o dinamismo da vontade humana. E estas duas modalidades de relações dinâmicas configuram toda a sua obra, as *Confissões*. O que pode ser fundamentado pela tríade da *confessio* (*coram me, coram te, coram multis testibus*) estudada anteriormente.

Deus, é presença e bondade, conseqüentemente está sempre antes e diante de nós. Eis pois, a razão de termos sempre uma referência em relação ao divino. A possibilidade de não estar em relação com ele implicaria em um nada absoluto. O máximo que poderíamos seria nos distanciarmos, pois o mal nada é. Outrossim, tal referida dinamicidade da vontade humana interna e externa encontra-se em constante relação com a busca do Sumo Bem. Revela-se, como uma problemática psicológica, moral e metafísica que Agostinho irá lidar constantemente em toda a sua obra, as *Confissões*. Enfim, este é um limite humano intransponível, ou seja, não podemos fazer naturalmente com que alguém que esteja em relação conosco, não esteja ao mesmo tempo em relação consigo mesmo e com o infinito que o habita.

Por conseguinte, esta interdependência relacional que se realiza por meio da palavra, se concebe através da inteligência do conhecimento, que se encontra mediada pela vontade. E inteligência, vontade e palavra que vem a esta consequência de inteligência e vontade, vontade e inteligência, cada uma em sua interdependência. Logo, interligadas incessantemente.

Neste quesito Agostinho é influenciado filosoficamente por: Platão (428 c.a. – 347c.a a.C.), Marco Túlio Cícero (106 – 43 d.C.), Plotino (205 – 270 d.C.) e Porfírio (234 – 305 d.C.). Portanto, este mundo da interioridade, este mundo, digamos, que posteriormente, provindo do paganismo se difundirá durante toda a Idade Média, enfatiza a interioridade, constituindo o cerne do pensamento de Agostinho.



*In fine* a memória como *fenômeno abissal* cuja abordagem se atinge pela eloquência e não pelo simples discurso predicativo, vez que Agostinho conclui seu discurso sobre a memória evidenciando seu caráter inapreensível, misterioso e aporético segundo a compreensão fenomênica do que é a memória, como por exemplo, a lembrança do esquecimento, conseqüentemente, a memória com o seu caráter *abissal* agrega uma série de fenômenos, eles próprios indizíveis apofanticamente e de maneira tética, mas que constituem elementos essenciais da condição humana envolvendo temas filosóficos de grande relevância como o tempo, o desejo de eternidade e a consciência da mortalidade:

Irei também além desta força da minha natureza, ascendendo por degraus até àquele que me criou, e dirijo-me para as planícies e os vastos palácios da memória, onde estão tesouros de **inumeráveis** imagens veiculadas por toda a espécie de coisas que se sentiram. Aí está escondido também tudo aquilo que pensamos, quer aumentando, quer diminuindo, quer variando de qualquer modo que seja as coisas que os sentidos atingiram, e ainda tudo aquilo que lhe tenha sido confiado, e nela depositado, e que o **esquecimento** ainda não absorveu nem sepultou. Quando aí estou, peço que me seja apresentado aquilo que quero: umas coisas surgem imediatamente; outras são procuradas durante mais **tempo** e são arrancadas dos mais secretos escaninhos; outras, ainda, precipitam-se em tropel e, quando uma é uma pedida e procurada, elas saltam para o meio como me dizendo: ‘Será que somos nós?’<sup>184</sup>

Torna-se, então, necessário que abordemos esta íntima relação entre memória, tempo, mortalidade e desejo de eternidade que nos habitam. Eis, pois, os temas que trataremos a seguir.

### 3.3. Temporalidade como abismo

Com efeito, temporalidade, mortalidade e desejo de eternidade estão intimamente ligadas à consciência da condição humana e ao mesmo tempo se nos apresentam como fenômenos abissais. Vejamos, mais aprofundadamente, o caráter *abissal* da consciência do tempo, da mortalidade e da eternidade nas *Confissões* e atentemo-nos ao caráter essencial da eloquência enquanto discurso.

---

<sup>184</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. X, VIII, 12. Trad. e notas Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maria de Souza Pimentel. Introd. Manuel Barbosa da Costa Freitas. (Edição bilíngue: português-latim). – São Paulo: Centro de Literatura e Cultura e Brasileira Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 447 (*negrito nosso*).

Primeiramente, na questão do enunciar eloquentemente de Agostinho por meio da narrativa envolvendo o tema da morte com suas consequências psicológicas levando a uma consciência da temporalidade propriamente humana habitada pelo desejo de eternidade, coisas que, aparentemente, são incompatíveis.

Volvemos à narrativa agostiniana da qual nenhum ser humano foge e que, no entanto, o marca profundamente.

Lembremos que o Bispo de Hipona perdera três pessoas cujo amor ele manifesta incessantemente em suas obras e, especialmente, nas *Confissões*.

Vejamos, primeiramente, a eloquência presente na narrativa da perda de um caríssimo amigo que no sentido forte da palavra não significa simplesmente conhecido, mas sim alguém amado. Ora, justamente o amor faz com que a perda não seja irrelevante. Eis, pois, o texto das *Confissões* ao qual nos referimos:

Aquela dor obscureceu meu coração, e tudo o que via era morte. A pátria era para mim um tormento, a casa paterna uma incrível infelicidade, e tudo o que estava relacionado com ele se tornou sem ele uma insuportável tortura. Meus olhos o procuravam em toda parte, e não o encontravam; e odiava tudo, porque em nada ele estava, e já não podia dizer: “eis, vai vir”, como quando vivia e estava ausente. Tornara-me uma grande questão para mim mesmo, e perguntava à minha alma por que estava tão triste e tão conturbada, mas ela não sabia responder. E, se eu dizia: “espera em Deus”, ela com razão não me obedecia, porque era melhor e mais verdadeiro o homem caríssimo que perdera do que a fantasia em que lhe impunha de esperar. Só o choro me era doce, e me ocupou o lugar do meu amigo nos prazeres de minha alma.<sup>185</sup>

A passagem da perda de um amigo de Agostinho, presente no Livro IX das *Confissões*, proporciona uma análise eloquente complexa, revelando a profundidade emocional e espiritual do autor. Através de uma variedade de recursos eloquentes, descreve sua intensa dor e desespero após a perda de seu amigo querido.

Um dos aspectos mais marcantes desse trecho é o uso frequente de antíteses e contrastes como nas proposições: “aquela dor obscureceu meu coração” e “tudo o que via era morte”, o que enfatiza a intensidade e a impossibilidade de uma apreensão racional do evento do sofrimento do Bispo de Hipona. Dessarte, a repetição de frases como “a pátria era para mim um tormento” e “tudo o que estava relacionado com ele [com o amigo] se tornou sem ele uma insuportável tortura”, amplifica a sensação de desolação e desabrigo da

---

<sup>185</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IV, IV, 9. Trad. e prefácio Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 102.

experiência incomensurável da perda. Agostinho também faz uso de metáforas e imagens vívidas para transmitir sua angústia, como quando descreve sua busca incessante por seu amigo ausente: “Meus olhos o procuravam em toda parte, e não o encontravam”, evocando, assim, uma sensação de vazio e solidão acompanhada, paradoxalmente, de um impossível esquecimento que evitaria tal busca.

Além disso, o autor emprega uma série de perguntas retóricas para expressar eloquentemente seu conflito interno e sua busca por consolo espiritual. Exemplificando, quando questiona sua própria alma sobre a causa de sua tristeza, anunciando inesperadamente a futilidade de esperar em Deus quando seu amigo já não está presente.

Em suma, o parágrafo termina com uma nota de resignação e melancolia, simbolizada pelo contraste entre a doçura do choro e a substituição dos prazeres da alma pela ausência do amigo. Essa conclusão evoca uma profunda sensação de perda e desamparo, revelando a complexidade das emoções humanas. Decorre, então, que somente é possível o choro como expressão eloquente da dor da perda de um amigo e, conseqüentemente, a presença do fenômeno indizível para conseguir exteriorizar tal vivência tão real que extrapola todos os limites dos sentidos e do discurso lógico-predicativo, ainda que não podemos nos calar: necessitamos de palavras para exprimir o que aparentemente é inexprimível.

Ulterior, fica evidenciado dois elementos capitais ambos relacionados com a temporalidade e desejo de eternidade. O primeiro, fica evidente o emprego de proporções negativas que colocam a nada em foco que concebemos como ser. A morte do ente amado revela o caráter efêmero e nada em foco da condição humana. A morte fez com que o nada da existência se revelasse: “Aquela dor **obscureceu** meu coração, e tudo o que via era morte”. O coração para o autor é a fonte da razão que se interessa pelo aquilo que se é se entenebra, noutras palavras, perde a sua função predicativa. O peso da morte nada em foco o mundo, tudo o que via era nada. A consequência da nada em foco do mundo não o conduziu ao niilismo, mas sim, ao fato de que no mundo que nós consideramos a nossa casa, somos de fato, estrangeiros, isto é, seres de passagem e seres passageiros.

Simultaneamente, nasce o seio da condição humana, a consciência do desejo de eternidade: viver consiste em querer viver, vontade de vida. Donde o caráter contraditório da condição existencial do ponto de vista da consciência da mortalidade. No Livro XII da *Cidade de Deus*, Agostinho exprime esta ideia de maneira mais explícita quando afirma

a incoerência de comemorarmos aniversários, vez que, um ano a mais ou um ano a menos; um mês a mais ou um mês a menos; e um dia a mais e um dia a menos...

Não somos viventes, diz ele, como imaginamos inocentemente. Na realidade, somos seres moventes, a vida tal qual nós percebemos é uma corrida em direção à morte: somos morrentes. Donde se impõe, acreditamos, a necessidade para Agostinho de investigar o conceito de tempo, vez que a eternidade parece ser o horizonte do desejo humano de vida feliz e eterna.

Eis a razão pela qual a consciência de mortalidade e o desejo de eternidade que nos habitam constituem um problema. Com efeito, Agostinho nas *Confissões* exprime três vezes a proposição: “Tornara-me uma grande questão para mim mesmo”<sup>186</sup>. Portanto, não há transparência de mim para comigo mesmo, de mim para com os outros e de mim para com a divindade: donde a necessidade de uma *Confessio* eloquente.

A análise que nós fizemos neste trabalho do carácter de estranheza da mortalidade remete à própria questão do tempo e da memória que é o fundamento de nossa mortalidade e que nós vivemos sem, no entanto, compreendê-lo: “O que é o tempo, então? Se ninguém me perguntar, eu sei; mas, se quiser explicar a alguém que me pergunte, não sei”<sup>187</sup>.

Com efeito, temporalidade, mortalidade e desejo de eternidade estão intimamente ligados à consciência da condição humana e simultaneamente nos apresentam como fenômenos abissais. Veremos, mais aprofundadamente, que o carácter *abissal* da consciência do tempo, da mortalidade e da eternidade no Livro XI das *Confissões* são intimamente dependentes do conceito de memória analisado anteriormente com atenção particular ao carácter essencial da eloquência no tratamento desta problemática.

---

<sup>186</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. IV, IV, 9. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017, p. 102. Cf. *S. Aurelii Augustini OPERA OMNIA - editio latina* > PL 32 > *Confessionum libri IV, IV, 9*: “*Quo dolore contenebratum est cor meum, et quidquid aspiciebam mors erat. Et erat mihi patria supplicium et paterna domus mira infelicitas, et quidquid cum illo communicaveram, sine illo in cruciatum immanem verterat. Expetebant eum undique oculi mei, et non dabatur; et oderam omnia, quod non haberent eum, nec mihi iam dicere poterant: "Ecce veniet", sicut cum viveret, quando absens erat. Factus eram ipse mihi magna quaestio et interrogabam animam meam, quare tristis esset et quare conturbaret me valde, et nihil noverat respondere mihi. Et si dicebam: "Spera in Deum, iuste non obtemperabat, quia verior erat et melior homo, quem carissimum amiserat, quam phantasma, in quod sperare iubebatur. Solus fletus erat dulcis mihi et successerat amico meo in deliciis animi mei"*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/confessionum/index2.htm>. Acesso em: 04 agosto de 2024.

<sup>187</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. XI, XIV, 17. Trad. e prefácio Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017, p. 318.

De imediato constata-se o carácter eloquente do tratamento agostiniano do tempo presente nas *Confissões* é manifesto através de uma interrogação ao interlocutor que ressoa como um desafio: *Quid est tempus?* (O que é o tempo?). Tal interpelação eloquente se revela como um convite ao leitor não necessariamente a compreensão, mas a interrogação de sua própria ignorância com relação a um elemento deveras familiar: somos seres temporais e ignoramos o que é o tempo.

Destarte, esta proposição agostiniana, *Quid est tempus*, não deve ser interpretada como um convite a um tratamento lógico-predicativo da definição de temporalidade. Pelo contrário, ela ressoa como um desafio à racionalidade. No entanto, no decorrer de sua análise constatamos que seu tratamento de carácter eloquente, não deixa de ser, no entanto, uma abordagem propriamente filosófica da temporalidade. As razões de tal decisão estão intimamente relacionadas aos eventos abissais que foram abordados anteriormente: nosso desejo de infinito, a evidência da mortalidade e o carácter enigmático da memória enquanto transgressão cronológica da própria temporalidade. É justamente neste contexto que emerge a questão *quid est tempus*: eu me tornando para mim mesmo uma questão.

A proposição: “Se ninguém me perguntar, eu sei [...]” mostra que os fenômenos mais evidentes, justamente pelo excesso de informação e de presença tornam-se obscuros e inaptos a serem tratados de maneira lógico-predicativa, vez que um tratamento lógico-predicativo se revela menos como um questionamento, e mais como uma apresentação lógica daquilo que já se compreende.

O fenômeno do tempo tão essencial, porém não questionado, não seria porque o hábito mata a filosofia? Com efeito, o hábito impede o espanto e ao impedi-lo, impede a reflexão filosófica, vez que, extingue aquilo segundo que Aristóteles é o princípio do filosofar, a saber: o *taumazein* (estranhar-se ou espantar-se). Outrossim, o tratamento eloquentemente dado por Agostinho por meio da narrativa que pressupõe o tema da morte, constitui segundo nós uma ruptura com carácter habitual e a-filosófico da percepção da temporalidade que a associa ao espaço, a qual somos habituados.

Com efeito, este convite a filosofar sobre o tempo nos remete à questões de ordem psicológicas, ontológicas e antropológicas quanto à inconsistência da existência, e ao mesmo tempo, se revela como veremos, um índice da possibilidade dessa transgressão da temporalidade cronológica pela mediação da memória conduzindo-nos a uma consciência

da temporalidade humana, a qual se revela igualmente pelo desejo de eternidade, coisas que, aparentemente, são incompatíveis com nossa inevitável mortalidade:

Mas, é com segurança que afirmo saber que, se nada passasse, não haveria tempo passado; se nada sobreviesse, não haveria tempo futuro; e, se nada fosse, não haveria tempo presente. Logo, aqueles dois tempos, passado e futuro, em que sentido eles são, se o passado não é mais, e o futuro ainda não é? <sup>188</sup>

Essa passagem, frequentemente relevada nas análises agostinianas do tempo, mostra que o caráter subjetivo do tempo que veremos posteriormente, não descarta o conceito de tempo cronológico, vez que a existência de coisas que são, de coisas de hão de vir e coisas que advirão constituem a condição de nossa apreensão fenomênica não-cronológica do tempo. Em outras palavras, Agostinho não almeja negar o tempo cronológico ou o tempo físico como se o tempo fosse uma ilusão. A realidade do tempo é tal que ela se torna condição para o tempo subjetivo existir, isto é, não haveria tempo subjetivo sem a presença do tempo objetivo que assedia incessantemente nosso desejo de eternidade.

Assim sendo, o tempo é pensado a partir de uma contradição própria do discurso apofântico que seria de predicar a temporalidade de algo que a produz. Noutras palavras, o tempo não é, segundo Agostinho, devido ao fato da inconsistência para o discurso apofântico-predicativo que consiste em dizer daquilo que é, que ele é; e dizer daquilo que não é, que ele não é. Falar do tempo cronológico, defini-lo, implica numa infração do princípio da não contradição, pois o tempo carrega consigo uma carga de negatividade e faz com que ele seja princípio de nadificação, isto é, uma modalidade cuja fragilidade impede tanto a afirmação quanto a negação de sua existência donde o desafio: *quid est tempus*. Certamente, a lógica, fundada plenamente no princípio da não contradição, ele próprio infundado, transforma todas as proposições verbais de estado e movimento em proposições onde o ser se torna o protagonista: ‘Aquiles corre’ torna-se ‘Aquiles é corrente’. O movimento incessante torna-se aqui estagnado.

Não seria necessário uma nova modalidade de presença que faça com que o passado que não é, seja; que o futuro que ainda não é, seja; e que o presente em constante movimento, seja? Nota-se, justamente a necessidade de mobilizar o conceito de memória como transgressão da temporalidade física que parece movimentar-se por uma contradição interna, como tinha evidenciado Heráclito de Éfeso (ca. 540 a.C. – ca. 470 a.C.).

---

<sup>188</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. XI, XIV, 17. Trad. e prefácio Lorenzo Mammi. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 319.

Diante do exposto, o ser implica em si a possibilidade de não ser. Donde a questão propriamente agostiniana de: transformando a questão *quid est tempus?* em *quomodo est tempus?* Ressalta-se a importância do termo, *quomodo*, para a presente análise, vez que uma coisa não pode ser definida se ela não for, pois o discurso apofântico só pode falar daquilo que é: dizer do não-ser que ele é implica necessariamente em uma falsidade discursiva. Agostinho dessa maneira, graças à eloquência, pode falar do tempo cronológico que não como sendo Eis a razão pela qual ele reconduz o conceito de temporalidade do tempo cronológico para o transformá-lo em um tempo psicológico possibilitado pela mediação da memória malgrado sua limitação na condição humana.

Assim sendo, o tratamento eloquente do tempo supera a dimensão contraditória e inexprimível lógica-apofântica ao estabelecer que o não ser do tempo cronológico, o qual carrega consigo simultaneamente revelação e velamento, encontra uma modalidade de existência que o transgrede, que o transcende abrindo um horizonte discursivo para sua própria condição, a saber: na memória.

Se todos os idos passaram, porque são temporais, devemos nos encontrar suporte para que eles permaneçam já ou ainda não sendo. Tal permanência se torna essencial para persistência do tempo cronológico malgrado o caráter frágil e efêmero que nele predomina. Em visto disto, a questão lógico-apofântica que exige uma resposta tética, a saber: “o que fazia Deus antes de criar o mundo?” torna-se inconsistente. Agostinho anuncia tal contradição no seguinte excerto das *Confissões*, XI, XIV, 16 e 17:

Tu fizeste todo o tempo e és antes de todo tempo, e não houve um tempo em que não havia tempo. Logo, não houve um tempo em que não fizeste algo, porque tu fizeste o próprio tempo. E nenhum tempo é coeterno contigo, porque **tu permaneces**.<sup>189</sup>

Notemos que no presente excerto o conceito de per-manência não é um momento do tempo. Portanto, nós nos propomos tratar a relação entre permanência como condição de existência do tempo enquanto *fenômeno abissal* cuja tentativa de predicação ou definição definitiva encontra de imediato oposições que fazem com que o tempo se torne um mistério, envolvendo muito menos questões lógico-predicativas do que questões existenciais incontornáveis para a condição humana.

---

<sup>189</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. XI, XIV, 17. Trad. e prefácio Lorenzo Mammi. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 318 (*negrito nosso*).



A resposta agostiniana consiste em presentificar o presente, o passado e o futuro por uma mediação de permanência cujo fundamento é a memória. Esta modalidade de permanência implica em três êxtases temporais de presentificação do não-ser cronológico: presente, passado e futuro que paradoxalmente se tornam presença. O passado é presença do que já não é mais; o futuro é presença daquilo que não é ainda; e o presente é atenção àquilo que está passando e quase já não sendo mais. Ora, essa presença só pode ser assegurada ontologicamente pela memória que torna uma instância supratemporal transgredindo a temporalidade cronológica<sup>190</sup>.

Como dito anteriormente, para corroborar esta sua tese de carácter existencial da temporalidade, Agostinho levanta a questão de *como* se concebe a medida do tempo físico e a tese central seria da impossibilidade de medir o tempo físico sem a presença da memória. Segundo, Claude Romano em sua obra *Événement et le temps*<sup>191</sup> da sua explanação nuclear sobre a temporalidade é a questão da quantidade do tempo, isto é, da possibilidade de medida do tempo.

Agostinho lança uma pergunta desafiante para a racionalidade: onde se encontram (*sunt*) as coisas passadas e futuras? Essa questão de onde são as coisas passadas e futuras (*ubi sunt*) devem estar em algum lugar para que haja a possibilidade de medi-las. Ora, o que concede substância ao tempo não é mais o movimento, ou seja, o espaço físico, mas sim, a transcendência da memória. Outrossim, o tempo não existe sem a memória. Assim sendo, Agostinho ‘de-fine’ o tempo como *distentio animi* (distensão da mente). Donde o seu parentesco com a eternidade.

Corroborando tal tese sobre a questão do tempo, Claude Romano afirma:

O projeto geral da referida obra é expor uma fenomenologia do tempo que respeite a dimensão “eventual” da existência humana, isto é, a exposição fundamental dessa existência a eventos fundadores. Mas esse fenomenologia da temporalidade da aventura humana deve primeiramente se confrontar, na primeira parte da obra, com aquilo que chamamos, depois de Heidegger, de “metafísica” do tempo, da qual apresentamos um panorama do fio condutor de três figuras principais: Platão e seu conceito de *exaiphnês*, de “repentino”; Aristóteles e sua célebre definição do tempo como “número do movimento segundo o anterior e posterior”; e, enfim, Agostinho e sua abordagem do tempo em termos de *distensio animi* [...].<sup>192</sup>

<sup>190</sup> Cf. ROMANO, Claude. **Événement et le temps**. Paris: Presses Universitaires France. 1996, p. 97.

<sup>191</sup> Cf. ROMANO, Claude. **Événement et le temps**. Paris: Presses Universitaires France. 1996, p. 96.

<sup>192</sup> CALIXTO, Pedro; AYOUB, Cristiane N. A. (Org.). **Santo Agostinho: Um pensador eternamente contemporâneo**. In: ROMANO, Claude. *Agostinho e a subjetivação do tempo*. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 2023, p. 133-134.



Finalmente chegamos a uma compreensão do tempo que não se opõe à eternidade, mas que a pressupõe de certa maneira. Esta definição agostiniana é um aprofundamento da tese plotiniana desenvolvida na terceira *Enéadas*, capítulo oito, onde Plotino de maneira cosmológica define o tempo como *diástasis zoè*, ou seja, uma distensão da vida.<sup>193</sup>

Destaca-se a diferença do tempo que para os gregos não era uma preocupação filosófica primeira grandeza, vez que os grandes filósofos. Como Platão e Aristóteles, assimilaram de imediato alma e eternidade, o primeiro associa conhecimento e anamnese. Noutras palavras, eles concebiam a alma como entidade eterna, uma vez que o mundo é cíclico e a alma vivencia um ciclo de reencarnações. Deveras, em sua obra, *Timeu*, Platão aborda o tempo como imagem móvel da eternidade imóvel. O que ocorre diferentemente no mundo cristão no qual Agostinho está inserido: o mundo teve um início e terá um fim. Segue-se daí, que a questão e a reflexão sobre o tempo é intensificada, pois pensada sob a égide do peso da morte.

O pensamento do tempo e sua relação com a eternidade para Agostinho, subdivide-se em três, a sabê-los: i) eternidade, a qual não possui nem início e nem fim; ii) o tempo, o qual possui um começo e um fim donde o seu caráter efêmero; iii) perpetuidade, a qual pertence as coisas que tem um início e jamais um fim. Esta última nova modalidade de temporalidade compreende sobretudo o ser humano que, criado à imagem e semelhança de Deus, vê-se mortal e é habitado pelo desejo de eternidade.

No que tange, o tempo linear pensado por Agostinho é inerente à condição humana, vez que, como seres viventes, estamos inseridos na efemeridade do tempo cronológico, o qual possui começo e fim. Contudo, somos seres desejastes de eternidade, donde se manifesta nosso desejo pela perpetuidade. A dicotomia que havia entre o pensamento grego entre eternidade e tempo é pensada agora pelo Bispo de Hipona como mediatizado pela perpetuidade, ou seja, um movimento infinito rumo à perpetuidade o que constitui um *fenômeno abissal* constitutivo da condição humana.

Deveras, a vida de Agostinho fora marcada pela experiência da mortalidade do homem, a saber: a morte do filho Adeodato, de Mônica, sua mãe e Nebrídio, seu amigo. Tais eventos foram demasiadamente marcantes em sua vida como o é para cada ser humano. Eis pois,

---

<sup>193</sup> Cf. PLOTINO. *Enéadas*. III, 7. Trad. introdução e comentário José Carlos Baracat Júnior. 1ª ed. Lymina. – Editora Unicamp: São Paulo, 2009.

a marca da mortalidade e o desejo de perpetuidade como um projeto de unificação entre tempo e eternidade.

A partir desta questão do tempo cronológico abre-se para Agostinho o horizonte de uma temporalidade unificada, na qual as três êxtases temporais tornam-se presentes. Indaga-se, portanto, onde encontramos este tempo e resolve-se tal mistério *abissal* através de como podemos medi-lo, aspecto não muito enfatizado nas análises sobre a temporalidade no Livro XI das *Confissões*. De fato, somente um ente que transcende a própria temporalidade pode medi-la. Caso contrário, o caráter repentino do tempo cronológico não seria suscetível de medida. Medida investida permanentemente de **tensão**.

Com efeito, para Agostinho o tempo é considerado como a-tensão, logo, de-finição do presente. Enquanto o passado é tido como re-tensão; o futuro equivale-se a pro-tensão. Outrossim, todas essas três êxtases temporais são abordadas por Agostinho graças a permanência da memória e transcendência da mente (*mens*) enquanto instância mais elevada da alma humana.

## CONCLUSÕES PRÉVIAS EM VISTA DE INVESTIGAÇÕES FUTURAS

A suposta leitura das *Confissões* como autobiografia não vê que essas narrativas biográficas estão prenhas de interrogações profundas quanto à história de sua existência, e, a propósito, articuladas de maneira eloquente a fim de falar daquilo do indizível e, ao mesmo tempo, excitar seu interlocutor a se apropriar dessas problemáticas que, malgrado seu caráter *abissal*, constituem questões fundamentais da condição humana.

Agostinho aspira a significar, deseja proclamar tanto a sua identidade passada quanto o seu presente, delineando sua singular jornada diante de si mesmo; revelando-se como abertura perante os outros; e, por fim, da tomada de consciência da presentificação de sua história e a revelação do caráter transcendente da existência humana.

Tais delineamentos configuram as coordenadas da proclamação expostas na obra monumental intitulada *Confissões*. Todos os *fenômenos abissais*, tão inerentes à natureza humana, nos parecem não serem suscetíveis de serem apreendidos teticamente e definitiva pela condição humana. Faz-se, neste momento, um acréscimo extremamente importante, de suma relevância da palavra como verdadeira fonte da autocompreensão humana, que se constitui a palavra eloquente como uma extensão da compreensão, a palavra eloquente como *solutio* em se tratando de apreensão, compreensão de objetos, métricas, delineamento de fenômenos, intuições e sentimentos que extrapolam e são, verdadeiramente, o conjunto de elementos de tamanha imensidão, incomensuráveis, que, sem medida e desmedidos, extrapolam o significado inerente das palavras.

Revela-se, conseqüentemente, a seguinte reflexão filosófica: nós não podemos nos compreender sem falar consigo mesmo e não devemos nos compreender sem transmitir essa compreensão. Outrora, torna-se, justamente nesta relação entre compreensão e fala, fala e compreensão uma preocupação com a linguagem eloquente que engloba as questões filosóficas e existenciais. E esta preocupação com a linguagem eloquente Agostinho irá ter, não somente ao escrever, como faz magnificamente, digamos que consiste, verdadeiramente, em um cultor da linguagem de maneira primorosa e, não obstante, eminentemente filosófica.

*In fine*, as *Confissões* versa-se de um proclamar relacional, versa-se de um conhecimento que naturalmente entende-se a um proclamar, versa-se de um dizer eloquente. Versa-se de uma linguagem do bem dizer que está em estrita relação com o conhecimento e a interioridade humana. Exterioriza-se a interioridade e a linguagem; a linguagem em

relação com a interioridade, sendo a linguagem um signo ou um sinal que ultrapassa desmedidamente a apreensão, a compreensão dos objetos e seus fenômenos. Contudo, que pode estar em concomitância ou não com a interioridade. Todavia, no caso de Agostinho já se aloca o pedido a Deus e neste sentido a relação se estabelece, donde o confessar compõe-se sempre de um ato relacional – quem confessa, confessa algo à alguém. Por isso, há um aspecto que se mostra, fundamentalmente, em relação; relação de dizer, relação de viver: “[...]. Com efeito, *eis que amas a verdade*<sup>194</sup>, porque *quem a pratica vem à luz*<sup>195</sup>. Quero praticá-la diante de ti em meu coração pela confissão, e diante de muitas testemunhas pelos meus escritos”.<sup>196</sup>

Notemos a estrita afinidade da vida entre relação e dizer eloquente que, naturalmente, tem como expressão de existência. Logo, a expressão e o parecer terão que vir em concomitância com o ser, em outras palavras, com o aparecer e o dizer: aparecer ser e ser perante de Deus, diante dos outros e para consigo mesmo. Compreende-se este sentido próprio do verbo *confiteri* eloquentemente que almejamos com esta investigação: a eloquência como *solutio*<sup>197</sup> das *Confissões* de Agostinho de Hipona.

Em contrapartida, pressupõe-se um sentido de análise, uma vez que, dizer a partir de uma apreciação se faz necessária uma análise profunda de toda a obra, de Agostinho. Que discorremos neste trabalho. E se tratando da vida, se faz necessário, uma apreciação profunda, não tão somente de seus escritos, mas também de suas vivências que estão intimamente presentes nas nossas próprias experiências do viver. Procuraremos uma observação atenta da psicologia e sociologia de Agostinho que permeiam toda a sua existência sob a lente psicologia de conflitos históricos. Todavia, compreende-se que tal referida análise que propomos possuir uma aceção maior. Não somente uma análise psicológica, mas sim uma análise metafísica, a saber: do “eu” de Agostinho ao “eu” de todos; do “eu” Agostinho ao “eu” homem; do “eu” Agostinho ao “eu” ser humano que se traduz por meio da expressão *imitatio* humano que todos o fazem, justamente, pela condição humana em si. Paralelamente e perfazendo uma reflexão filosófica, o que ocorre na vida de Agostinho sobrevém também na vida de todo ser humano. Em outras palavras,

---

<sup>194</sup> *Sl 51 (50), 8.*

<sup>195</sup> *Jo 3, 21.*

<sup>196</sup> AGOSTINHO. *Confissões*. X, I, 1. Trad. e prefácio Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017, p. 254.

<sup>197</sup> Cf. BUARQUE, Aurélio de Holanda Ferreira. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 1ª ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira. 1975, p. 1111. *Solutio, onis, s. ap. f.*: “Solução”.

o Bispo de Hipona vivendo paradigmaticamente, mostrando como aquele momento em que ele viveu se manifesta paradigmático outrora na vida de toda a humanidade e, naturalmente, com referências de sentidos múltiplos, diversos e demasiados: medos, paixões, angústias, vivências, etc.

Assim, a referida análise pressupõe, necessariamente, um aspecto moral-teológico e, vice versa, teológico-moral. Teológico, porque coexistentemente tange a moral, e a moral que funda-se no teológico. Assim, uma análise psicológica, metafísica e teológica se revela como tríplice sentido de análise em Agostinho que contida implicitamente e preenche de sentidos quando menciona o termo *confessiones* (confissões).

Daí o valor perene das *Confissões* de Agostinho: Livro de leitura forte, de sugestões sem número, de supremo deleite para as almas grandes e nobres. Livro uno e único em seu gênero, como único é o gênio que o concebeu e lhe deu ser. Livro eterno, que parece renovar-se e crescer com os séculos. O mais original, o mais belo, o mais íntimo, o mais vasto e luminoso e o mais profundamente sentido entre os livros escritos em língua humana pelos homens. Poema da alma, canto de triunfo de santa emoção, que só a graça divina compôs e só com ela se sente e percebe. *Fenômeno abissal*, suspiro de ardente paixão, rugido de leão prisioneiro, grito de triunfo e vitória de uma alma que se salva entre a vida e a morte. Tudo isto são as *Confissões* de Agostinho, e por isso sua leitura nos arrebatava e comove eloquentemente, e nos inflama e abrasa, e, como a nobres prisioneiros, nos subjuga e arrasta consigo num impulso sempre ascendente ao Bem.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Trad. João Carlos Nogueira; Luiz Marcos da Silva Filho. vol. 1. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 2023.

AGOSTINHO. **A Doutrina Cristã: manual de exegese e formação cristã**. Trad. do original latino, cotejada com versões em francês e espanhol, e introdução Ir. Nair de Assis Oliveira, csa. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 2002 – (Patrística n. 17).

AGOSTINHO. **A Trindade**. Trad. do original latino e introdução Agustino Belmonte; revisão e notas complementar. Nair de Assis de Oliveira. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 2014. (Patrística n. 7).

AGOSTINHO. **A Verdadeira Religião: o cuidado devido aos mortos**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002 (Patrística n. 9).

AGOSTINHO. **Comentário aos Salmos: (*Enarrationes in psalmos*)** Salmos 51-100. Trad. das Monjas Beneditinas. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 1997. (Patrística n. 9/2).

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. de J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. 9ª ed. – Petrópolis, Vozes, 2014.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. do latim e prefácio de Lorenzo Mammì. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia das Letras, 2017.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. e notas Arnaldo do Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina de Castro-Maria de Souza Pimentel. Introdução Manuel Barbosa da Costa Freitas. (Edição bilíngue: português-latim). – São Paulo: Centro de Literatura e Cultura e Brasileira Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999.

AGOSTINHO. **Confissões**. Trad. Maria Luiza Jardins Amarante. 2ª ed. –São Paulo: Paulus. 1997 (Patrística n. 10).

AGOSTINHO. **Contra os Acadêmicos, A Ordem, A Grandeza da Alma, O Mestre**. Trad. Agostinho Belmonte. – São Paulo: Paulus, 2008.

AGOSTINHO. **O Livre-Arbitrio**. Trad., org., e notas de Nair de Assis de Oliveira. 2ª ed. – São Paulo: Paulus, 1995.

AGOSTINHO. **O Sermão da Montanha e Escritos sobre a Fé**. Trad., e introdução Nair de Assis Oliveira, CSA. – São Paulo: Paulus, 2017 (Patrística n. 36).

AGOSTINHO. **Retratações**. Trad. e notas Agostinho Belmonte. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 2019. (Patrística n. 43).

AGUSTÍN. **De Vera Religione**. In: Obras de *San Agustín*. vol. 4. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1948.

ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. Trad. Cesar Augusto de Almeida, Antônio Abranches, Helena Martins. 11ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

ARENDT, Hannah. **O conceito de amor em Santo Agostinho**. 1ª ed. – Instituto Piaget, 1997.

ARISTÓTELES. **Da Interpretação**. Trad. José Veríssimo Teixeira da Mata. 1ª ed. São Paulo: Unesp, 2013.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad., introdução e Paulo Pinheiro. 1ª ed. – São Paulo: Editora 34, 2015.

ARISTÓTELES. **Retórica**. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa. Imprensa Nacional da Casa da Moeda. Lisboa, 2005.

ARISTÓTELES. **Segundo Analíticos**. Trad. e notas. Lucas Angioni. *Clássicos da Filosofia: Cadernos de Tradução*. no. 7. – IFCH/Unicamp: São Paulo, 2004.

ARISTOTELIS. **Ars Rhetorica**. Recognovit breuique adnotatione critica instruxit W. D. Ross. Oxford University Press, 2008. (Oxford Classical Texts.).

ARISTOTLE. **The Complete Works of Aristotle**. The Revised Oxford Translation; Edited by Jonathan Barnes. Sixth Printing, with corrections. Princeton: Princeton University Press, 1995. (Volumes 1 & II.).

ATANÁSIO. **Vida de Antão**. 1 ed. – Santa Cruz: São Caetano do Sul, 2019.

AUGUSTINE. **From Rhetor to Theologian**. J. McWilliam Ed., Waterloo, Ontario, 1992.

BAKHOUICHE, Béatrice. **La conversion de saint Augustin: modèle paradigmatique ou exemple atypique?** Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires. [Online], 6 | 2009, Online since 17 September 2009.

BAKHOUICHE, Béatriz. **La conversion de saint Augustin: modèle paradigmatique ou exemple atypique?** In: *Cahiers d'études du religieux, Opens Journal*, 2009.

BAKHOUICHE, Béatriz. **La question du témoignage dans les Confessions de saint Augustin.** Dans *Revue des Études Augustiniennes*, 41, 1995.

BALOGH, Jozsef. **Augustins "alter und neuer Stil"**. Die Antike 3. p. 351-367. In: *Die Antike*, Bd.3, S. 351ff. 1927. Disponível em: [http://opac.regesta-imperii.de/lang\\_de/anzeige.php?aufsatz=Augustins+%27alter+und+neuer+Stil%27&pk=1063366](http://opac.regesta-imperii.de/lang_de/anzeige.php?aufsatz=Augustins+%27alter+und+neuer+Stil%27&pk=1063366). Acesso em 10 de agosto de 2023.

BEAUNJOUR, M. **Miroirs d'encre**. Paris, 1980. In: J.- Cl. Fredouille, *Les Confessions d'Augustin, autobiographie au présent*, 1980,

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. 1<sup>a</sup> ed. Trad. Vv. Aa. – São Paulo: Paulinas, 2002.

BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Trad. da Vulgata, Pe. Matos Soares. 45<sup>a</sup> ed. – São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

BOUTON, Touboulic I. **Éditer Augustin dans la «Bibliothèque Augustinienne»: l'exemple des Commentaires des Psaumes**. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, no. 1, 2019. Éditer, traduire, annoter les textes au XXIes. Poursuivre la tradition humaniste. Actes du XVIII<sup>e</sup> congrès de l'association Guillaume Budé, 2019. Disponível em: [www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_2019\\_act\\_1\\_1\\_7278](http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_2019_act_1_1_7278). Acesso em: 21 de setembro de 2023.

BOUTON. Touboulic, I. **Éditer Augustin dans la «Bibliothèque Augustinienne»: l'exemple des Commentaires des Psaumes**. In: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, no. 1, 2019. Éditer, traduire, annoter les textes au XXI. Poursuivre la tradition humaniste. Actes du XVIII<sup>e</sup> congrès de l'association Guillaume Budé, 2019. Disponível



em: [www.persee.fr/doc/bude\\_0004-5527\\_2019\\_act\\_1\\_1\\_7278](http://www.persee.fr/doc/bude_0004-5527_2019_act_1_1_7278). Acesso em: 21 de setembro de 2023.

BOYER, Charles. **Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin**. Paris, University of Ottawa.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho: uma biografia**. Trad. Vera Ribeiro. 13ª ed. – Rio de Janeiro: Record, 2021.

CALIXTO, Pedro; AYOUB, Cristiane N. A. (Org.). **Santo Agostinho: Um pensador eternamente contemporâneo**. In: ROMANO, Claude. *Agostinho e a subjetivação do tempo*. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 2023.

Cf. SEVERSON, R., **The Confessions of saint Augustine: an annotated bibliography of modern criticism**, 1888-1995. *Westport, Greenwood*, anotada da crítica moderna 1888-1995, Greenwood Press, Westport Connecticut – Londres, 1996

CHIRON, P. **A Retórica a Alexandre e os oradores áticos**. Letras Clássicas, 2000. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2358-3150.v0i4p109-136>. Acesso em: 17 novembro de 2021.

CÍCERO. **As Catilinárias**. Trad. Pe. Antonio Joaquim. 1ª ed. – São Paulo: Edipro, 2019.

CÍCERO. **Brutus**. On the Orator. Books 1-2. Transl. by Sutton; H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 1948. (LOEB Classical Library, 348).

CÍCERO. **Da República**. Trad. Amador Cisneiros. 3ª ed. – São Paulo: Edipro, 2021.

CÍCERO. **De Inventione**. (ed.). Trad. Arma Virumque Editions. Independently Published, 2021.

CÍCERO. **De Oratore**. Paris: Les Belles Letres. vol, 1967.

CÍCERO. **Dos Deveres**. Trad. João Mendes Neto. 1ª ed. – São Paulo: Edipro, 2019.

CÍCERO. **On Invention**. Best Kind of Orator. Topics. Translby H. M. Hubbel Cambridge: Harvard University Press, 2006. (LOEB Classical Library, 368).

CÍCERO. **On the Orator**. Book III. On Fate. Stoic Paradoxes. Divisions of Oratory. Transl. by H. Rackham. Cambridge: Harvard University Press, 2004. (LOEB Classical Library, 349).

CLAUDEL, Paul; MASSIGNON, Louis. **Correspondance**. (1908-1914), Desclée De Brouwer, 1986.

CORNELIUS, Petrus Mayer. et. Al. **Augustinus-Lexikon**. vol. 1, fasc. 1/2: *Confessio* - Freiburg: Schawbe & Co. AG, 1988. Disponível em: [https://www.academia.edu/50338734/Augustinus\\_Lexikon\\_Vol\\_1\\_Aaron\\_Conversio\\_by\\_Mayer\\_Cornelius\\_Petrus\\_Chelius\\_Karl\\_Heinz](https://www.academia.edu/50338734/Augustinus_Lexikon_Vol_1_Aaron_Conversio_by_Mayer_Cornelius_Petrus_Chelius_Karl_Heinz). Acesso em: 4 de agosto de 2023.

COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de saint Augustin, leurs antécédents et leur influence**. *Dans sant Augustin dans la tradition littéraire. Antécédents et Postérité*: Paris, 1964, n. 4, p. 261-283. Disponível em: [www.persee.fr/doc/jds\\_0021-8103\\_1964\\_num\\_4\\_1\\_1085](http://www.persee.fr/doc/jds_0021-8103_1964_num_4_1_1085). Acesso em: 3 de maio de 2024.

COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de saint Augustin**. Paris, E. de Boccard, *Bibliographie des Confessions*. 2 éd. 150, p. 259-278 [299]. Disponível em: [https://openlibrary.org/books/OL14361466M/Recherches\\_sur\\_les\\_Confessions\\_de\\_saint\\_Augustin](https://openlibrary.org/books/OL14361466M/Recherches_sur_les_Confessions_de_saint_Augustin). Acesso em: 2 de junho de 2024.

COURCELLE, Pierre. **Recherches sur les Confessions de saint Augustin**, Paris, E. de Boccard, 1950. In: *Bibliothèque de l'école des chartes*. 1951, tome 109, livraison 2. p. 356-357. Disponível em: [www.persee.fr/doc/bec\\_0373-6237\\_1951\\_num\\_109\\_2\\_461402\\_t1\\_0356\\_0000\\_2](http://www.persee.fr/doc/bec_0373-6237_1951_num_109_2_461402_t1_0356_0000_2). Acesso em: 11 de abril de 2023.

DANIÉLOU, Jean. **Théologie du Judéo-Christianisme**. Prefece de M. J. Rondeu. Bibliothèque de Thêologie, Declée/Cerf. Paris: Mame Desclee, 1995.

DE LIBERA, Alain. **A Filosofia Medieval**. Trad. Nicolás Nyimi Campanário; Yvone Maria de Campos Teixeira da Silva. 3ª reim. – São Paulo: Loyola, 2017.

DE LIBERA, Alain. **Arqueologia do sujeito: nascimento do sujeito**. 1ª ed. – São Paulo: Unifesp, 2013.

DE LIBERA, Alain. **Pensar na Idade Média**. Trad. Paulo Neves. 1ª ed. – São Paulo: Editora 34, 1999.

DOUGLAS, A. E. **Cicero, Quintilian, and the Canon of Ten Attic Orators**. *Mnemosyne*. vol. 9, no. 1, Brill, 1956, p. 30-40. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4427778>. Acesso em: 17 novembro de 2021.

DUBOIS, Jean-Daniel. A. Di Bernardino (dir.), **Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien**. Adaptation française sous la direction de F. Vial, t. I, A -1, Paris: Cerf, 1990. In: *Études théologiques et religieuses*, 66e année, n. 3, 1991, p. 444-446. Disponível em: [www.persee.fr/doc/ether\\_0014-2239\\_1991\\_num\\_66\\_3\\_4336\\_t1\\_0444\\_0000\\_3](http://www.persee.fr/doc/ether_0014-2239_1991_num_66_3_4336_t1_0444_0000_3). Acesso em: 22 de fevereiro de 2023.

DUKE, E. A.; HICKEN, W. F.; NICOLL, W. S. M.; ROBINSON, D. B.; STRACHAN, J. C. G. **Platonis Opera, Tomus I, Tetralogias I-II, Continens Insunt Euthyfro, Apologia, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus**. – New York: Oxford University Press, 1995.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. 1ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FOLLIET, G. **Les trois sens possibles des mots confessio/confiteri dans les Adnotationes in Job d'Augustin**. *Dans Revue d'études augustiniennes et patristiques*. 54, 2008, p. 31-42. Pour la bibliographie consacrée à ce terme. Cf. C. Mayer dans *Augustinus-Lexikon, s.v. confessio*, vol. I, Bâle, 1994.

FOLLIET, Gorges. **Les trois sens possibles des mots confessio/confiteri dans les Adnotationes in Job d'Augustin**. *Dans Revue d'études augustiniennes et patristiques*, 54, 2008.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. 2ª ed. – São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.

GILSON, Étienne. **O ser e Essência**. Trad. Carlos Eduardo de Oliveira. 1ª ed. – São Paulo: Paulus, 2016.

GUGELOT, Frédéric. **Le récit de conversion: manifeste de la foi et mémoire de soi.** *Dans & Lumière*, no. 276, oct-déc. 2007

HADOT, Pierre. **Conversion.** *Encyclopaedia Universalis*, vol. 4, p. 979-981. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968.

HUNTER, Robert. **Augustine's: Confession, Conscience, Conversion.** Foreword by Nicholas Waterstorff. Lexington Books, 2000.

J.- Cl. Fredouille. **Les Confessions d'Augustin, autobiographie au présent.** *Dans M.-Fr. Baslez, Ph. Hoffmann & L. Pernot éd, L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à saint Augustin*, Paris, Presses ENS, 2008.

J.- M. Le Blond. **Les Conversions de S. Augustin.** In: *Revue Philosophique de Louvain*. Troisième série, tome 50, no. 28, 1952.

JESSON, Roy. **Ambrosian Chant.** In: Apel, Willi, *Gregorian Chant*. Bloomington: Indiana University Pres. 1990.

KNAUER, Georg Nicolaus. **Psalmenzitate.** In: *Augustins Konfessionen*, Gottingen, 1955.

M.- A. Vannier. **Les Confessions de saint Augustin**, (Classiques du christianisme) Paris, Cerf, 2007. In: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, tome 88 e année no. 4, Octobre-Décembre, 2007.

M.- A. Vannier. **Les Confessions de saint Augustin**, Paris, Le Cerf, 2007. A. di Berardino dir., *Dictionnaire encyclopédique du christianisme ancien*. t. 1, adapt. fr. Fr. Vial, Cerf, Paris, 1983.

MAMMÌ, Lorenzo. Prefácio da obra **Confissões.** In. AGOSTINHO. *Confissões*. 1ª ed. – São Paulo: Pinguim Classics Companhia, 2017.

MANDOUZE, A. **Saint Augustin, L'aventure de la raison et de la grâce.** Paris: *Études augustiniennes*, 1968. Disponível em: <https://archive.org/details/saintaugustinlav0000mand/page/n7/mode/2up>. Acesso em: 4 de março de 2023.

MARION, Jean-Luc. **Being Given: Toward a Phenomenology of Givenness**. Translator Jeffery L. Kosky. 1ª ed. – Stanford University Press, 2002.

MARION, Jean-Luc. **O visível e o revelado**. Trad. Joaquim Pereira. 1ª ed. – São Paulo: Loyola, 2010.

MARION, Jean-luc. **The erotic phenomenon**. S. E. Lewis, Trans. University of Chicago Press, 2007.

MARROU, Henri-Irénée. **La querelle autour du tolle, lege**. In: *Christiana tempora. Mélanges d'histoire, d'archéologie, d'épigraphie et de patristique*. Rome: École Française de Rome, 1978. p. 381-391. (*Publications de l'École française de Rome*, 35).

MARROU, Henri-Irénée. **Saint Augustin et la fin de la antique**. *Retractati*. Paris, E. de Boccard, 1949.

MATILDE, J. R.; A. H. M. Jones. Hierius. **The Prosopography of the Later Roman Empire**. vol. I AD 260-395. Cambridge e Nova Iorque: Cambridge University Press, 1971.

MAY, J. M. **Cicero as Rhetorician**. In: DOMINIK, W.; HALL, J. *A Companion to Roman Rhetoric*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.

MOHRMAN, Christine. **Observations sur les Confessions de Saint Augustin**. In: *Revue des Sciences Religieuses*, tome 33, fascicule 4, 1959.

NOVAES FILHO, Moacyr Ayres. **A razão em exercício: estudos sobre a filosofia de Agostinho**. [S.l: s.n.], 2007.

OVID. **Metamorphoses**. Translated by A.D. Melville. – New York: Oxford University Press, 2009.

PIERRON, J.- Ph. **La question du témoignage dans les Confessions de saint Augustin**. *Dans Revue des Études Augustiniennes*, n. 41, 1995, p. 253-266 [p. 255].

PIGUET, J.- Claude. **Le récit d'une conversion**. *Revue de Théologie et de Philosophie*, vol. 25, no. 4, 1975, p. 54. JSTOR. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/44351759>. Acesso em: 9 de março de 2024.

PLATÃO. **Da República**. Trad. Amador Cisneiros. 3ª ed. – São Paulo: Edipro, 2021.

PLATÃO. **Diálogos I – Teeteto, Sofista, Protágoras**. Trad. Edson Bini. 1ª ed. – São Paulo: Edipro, 2017.

PLATÃO. **Diálogos II – Gorgias, Eutidemo, Hípias maior e Hípias menor**. Trad. Edson Bini. 2ª ed. – São Paulo: Edipro, 2016.

PLATÃO. **Diálogos III – Fedro, Eutífron, Da Religiosidade, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon**. Trad. Edson Bini. 2ª ed. – São Paulo: Edipro, 2019.

PLATÃO. **Górgias**. Trad. ensaio e introdutório e notas. Daniel R. N. Lopes. 1ª ed. – São Paulo: Perspectiva, 2020.

PLATO. **Complete Works**. Edited, with Introduction and Notes, *by* J. Cooper. Indianapolis Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

PLOTINO. **Enéadas**. Trad. introdução e comentário José Carlos Baracat Júnior. 1ª ed. Lymina. – Editora Unicamp: São Paulo, 2009.

PORFÍRIO. **Sobre a vida de Plotino e a ordem de seus livros**. Tradução, introdução e notas: José R. Seabra F; Juvino Alves Maia Junior. 1ª ed. – Bruxelas: Nova Acropole, 2022.

QUINTILIAN. **The Orator`s Educarion**. Edited and translated *by* Donald A. Russell. Cambridge: Harvard University Press, 2001. LOEB Classical Library, Books & volumes: 1-2, v. 124; 3-5, v.125; 6-8, v. 126; 9-10, v. 127; 11-12, v. 494.

QUINTILIANO. **Instituição Oratória: Tomo I**. Trad., apresentação e notas Bruno Fregni Basseto. 1ª ed. – Edição bilíngue – Português e latim. São Paulo: Editora da Unicamp, 2015.

QUINTILIANO. **Instituição Oratória: Tomo II**. Trad., apresentação e notas Bruno Fregni Basseto. 1ª ed. – Edição bilíngue – Português e latim. São Paulo: Editora da Unicamp, 2015.

QUINTILIANO. **Instituição Oratória: Tomo III**. Trad., apresentação e notas Bruno Fregni Basseto. 1ª ed. – Edição bilíngue – Português e latim. São Paulo: Editora da Unicamp, 2016.

QUINTILIANO. **Instituição Oratória: Tomo IV**. Trad., apresentação e notas Bruno Fregni Basseto. 1ª ed. – Edição bilíngue – Português e latim. São Paulo: Editora da Unicamp, 2016.

REBOUL, P. **Introdução à Retórica**. São Paulo, Martins Fontes, 2004.

RICOEUR, P. **A metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. 3ª ed.– São Paulo: Loyola, 2000.

RICOEUR, P. **La symbolique du mal. Finitude e culpabilité**. Volume I. – Paris: Aubier, 1960.

RIES, Julien. **Augustin d’Hippon: du manichéisme au néoplatonisme et au christianisme**. In: *Kêpoi*, edited by Edouard Delruelle and Vinciane Pirenne-Delforge. Liège: Presses universitaires de Liège, 2001, p. 51-79. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/books.pulg.1113>. Acesso em: julho de 13 de 2024.

ROMANO, Claude. **Événement et le temps**. Paris: Presses Universitaires France. 1996.

ROSS, Sir David. **Aristóteles**. Coleção Opus; Biblioteca de Filosofia no. 31923. 1983.

S. AUGUSTINI, Aurelii. **De Genesi contra Manichaeos**. *Opera Omnia, editio latina*, Patrologia Latina, PL, 34.

S. AURELII AUGUSTINI. **Retractationes**. *OPERA OMNIA* – editio latina. Disponível em: <https://www.augustinus.it/latino/ritrattazioni/index2.htm>. Acesso em: 22 de abril de 2024.

SAINT AUGUSTIN. **L’aventure de la raison et de la grâce**. Paris. 1968.

SAINT AUGUSTIN. **Les Confessionis**. Garnier Frères: Paris, 1964.

SARAIVA. F.R. dos Santos. **Dicionário latino-português**. 10ª ed. – Belo Horizonte/Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006.

SCATOLIN, Adriano. **A invenção do Orador de Cícero: um estudo à luz de Ad Familiaries**. – São Paulo, 2009.

SEARLE, J. **Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language**. 1ª ed. – Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

SMITH, R. M. **A New Look at the Canon of the Ten Attic Orators**. *Mnemosyne*, vol. 48, no. 1, Brill, 1995, pp. 66-79. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/4432454>. Acesso em: 17 novembro de 2021.

SOLIGNAC, A. **La scène du jardin et le Tolle, lege** (VIII, VIII;19-XII,30). In: *Les Confessions*, B.A. 14, note complémentaire 7, pp. 546-549.

STEINHAUSER, Kenneth B., Allan FITZGERALD, CAVADINI, Allan e John C. **Adnotationes in Job**. 17ª ed. 1999.

STRYCKER, E. de. **L'idée du bien dans la République de Platon**. In: *L'Antiquité Classique*, 1970.

TAURISANO, Ricardo Reali. **As provas da arte retórica: êthos, páthos, lógos nas Confissões de Agostinho de Hipona**. In: *Revista ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, vol. 1 n. 18 (2015): Teologia, antropologia e ética no pensamento de Santo Agostinho. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17665>. Acesso em: 26 outubro de 2021.

TAURISANO, Ricardo Reali. **O Enigma do Espelho: A Retórica do silêncio nas Confissões de Agostinho de Hipona**. São Paulo, ff. Tese (doutorado em Filosofia). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2014.

THIRIET, Freddy. James John Rizzo, Isaak Sebastokrator's. « Περὶ τῆς τῶν Κακῶν Ὑποστάσεως » *De Malorum Subsistentia*, Beiträge zur klassischen Philologie, Band 42, 1971. In: *Revue des Études Anciennes*. Tome 76, 1974.

TRACY, D. **The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism**. *Religious Studies* 19 (4):552-553. New York. – Crossroad: Universidade da Califórnia, 1981.



TRACY, David. **The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture and Pluralism.** New York, 1981. In: M-A.Vannier. *Les Confessions de saint Augustin*, Paris, Le Cerf, 2007.

VALGIGLIO, E. **Confessio nella Bibbia e nella letteratura cristiana antica.** Turin: G. Giappichelli, 1980.

VANNIER, Marie-Anne. *Les Confessions de Saint Augustin* (coll. *Classiques du christianisme*), 2007. In: GOULVEN, Madec, *Portrait de saint Augustin*. 2008; Jean-François Petit, *Saint Augustin et l'amitié*. 2008; Jean-Michel Fontanier, *La beauté selon saint Augustin. Nouvelle édition revue et augmentée*. 2008. In: *Revue théologique de Louvain*, 40<sup>e</sup> année, fasc. no. 1, 2009.

VERWILGHEN, Albert. **Rhétorique et prédication chez Augustin.** NRT 120-2, 1998.

VESSEY, Mark. **Opus Imperfectum Augustine and His Readers.** 426-435 A.D. In: *Vigiliae Christianae*. 52, no. 3, 1998.