

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**  
**Instituto de Filosofia**  
**Programa de Pós-Graduação em Filosofia**

**LUCIO ANTÔNIO DE OLIVEIRA**

**CONFESSANDO A IDOLATRIA: A APOLOGIA À FÉ CRISTÃ PELO  
ARGUMENTO DA INFELICIDADE A PARTIR DO AGOSTINHO DO LIVRO X DAS  
*CONFISSÕES***

**UBERLÂNDIA**  
**2022**

**LUCIO ANTÔNIO DE OLIVEIRA**

**CONFESSANDO A IDOLATRIA: A APOLOGIA À FÉ CRISTÃ PELO  
ARGUMENTO DA INFELICIDADE A PARTIR DO AGOSTINHO DO LIVRO X DAS  
*CONFISSÕES***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (UFU) como requisito obrigatório para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Lógica, Conhecimento e Ontologia

Orientador: Dr. Anselmo Tadeu Ferreira

**UBERLÂNDIA  
2022**

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)  
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU  
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

O48 2022	<p>Oliveira, Lucio Antônio de. 1989- Confessando a Idolatria [recurso eletrônico] : A Apologia à Fé Cristã pelo Argumento da Infelicidade a partir do Agostinho do Livro X das Confissões / Lucio Antônio de Oliveira. - 2022.</p> <p>Orientador: Anselmo Tadeu Ferreira. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia. Modo de acesso: Internet. Disponível em: <a href="http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.197">http://doi.org/10.14393/ufu.di.2022.197</a> Inclui bibliografia.</p> <p>1. Filosofia. I. Ferreira, Anselmo Tadeu, 1967-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós- graduação em Filosofia. III. Título.</p> <p style="text-align: right;">CDU: 1</p>
-------------	--

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:  
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091  
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA**  
 Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia  
 Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902  
 Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br



### ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, SEI 001/22, PPGFIL				
Data:	Vinte e três de março de dois mil e vinte dois	Hora de início:	15:00	Hora de encerramento:	17:00
Matrícula do Discente:	12012FIL010				
Nome do Discente:	Lucio Antônio de Oliveira				
Título do Trabalho:	Confessando a Idolatria - Apologia à Fé Cristã pelo Argumento da Infelicidade a partir do Agostinho do Livro X das Confissões				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	Metafísica e Epistemologia				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Concepções de conhecimento e antropologia na história do pensamento ocidental				

Reuniu-se sala web conferência Meet Google, do PPGFIL da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia assim composta, Professores Doutores: Andrei Venturini Martins (IFSP ); Joel Gracioso (FSB-SP) e Anselmo Tadeu Ferreira (UFU) orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Anselmo Tadeu Ferreira, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.



Documento assinado eletronicamente por **Anselmo Tadeu Ferreira, Professor(a) do Magistério Superior**, em 01/04/2022, às 09:39, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Andrei Venturini Martins, Usuário Externo**, em 04/04/2022, às 09:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Joel Gracioso, Usuário Externo**, em 26/04/2022, às 10:37, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site [https://www.sei.ufu.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **3488058** e o código CRC **5D4876BE**.

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Prof. Dr. Anselmo Tadeu Ferreira pela oportunidade de pesquisar Agostinho.

Aos professores Dr. Andrei Venturini Martins e Dr. Joel Gracioso por tão gentilmente aceitarem participar da banca para avaliar meu trabalho.

À minha esposa, Vitória Beatriz de Oliveira Silva, pela paciência e inúmeros auxílios que tornaram possível a conclusão deste trabalho.

Aos amigos que leram partes da dissertação e ofereceram valiosas sugestões.

Nomeá-los poderia ser injusto, uma vez que seu número se avoluma. Se permanece algum erro, a responsabilidade, é claro, é toda minha.

À minha mãe, Creuza Basílio de Oliveira que é minha inspiração de esforço e que ainda me ajuda de tantas maneiras.

Finalmente e mais importante, a Cristo Jesus, a quem devo, em todos os sentidos, minha vida.

“... a menos que erijam n’Ele uma sólida felicidade para si, jamais se aproximarão completamente d’Ele de modo verdadeiro e com sinceridade de alma.” João Calvino. Instituição da Religião Cristão, Tomo I, I, ii, 1.

## RESUMO

O presente trabalho visa apresentar a argumentação de Agostinho que nos parece estar na mente do autor por ocasião da composição do décimo livro das *Confissões*. Trata-se de uma argumentação em prol da fé cristã. Entretanto, nosso recorte específico visa principalmente destacar como o filósofo tenta dissuadir o seu leitor de assumir uma perspectiva alternativa a essa fé. Em outras palavras, o trabalho dá atenção especial à *via negativa* da argumentação, elaborando os argumentos do filósofo em torno da infelicidade inerente ao caminho oposto ao de buscar encontrar o *repouso* da alma em Deus. Este caminho oposto é caracterizado pelo que passamos a chamar, na contemporaneidade, de *idolatria*. Portanto, em suma, Agostinho nos oferece razões para entendermos que os caminhos idolátricos sempre nos levarão à infelicidade. De certo modo, a *idolatria* é a forma com a qual o filósofo explica nossa infelicidade de forma geral. Sendo este o caso, estruturamos a dissertação do seguinte modo. Primeiro, trouxemos à baila a teoria do hiponense de que fomos feitos *por* Deus e *para* Ele, e que se não nos voltarmos para Ele permaneceremos inquietos, angustiados, infelizes. Então, surge o conceito de idolatria e buscamos mostrar como ele está presente nas bem conhecidas doutrinas agostinianas da *ordo salutis* e do *uso e desfrute*. Feito isso, Agostinho se dedica a tentar nos dissuadir do caminho da idolatria, e nos deu o ensejo para mostrar e defender seus argumentos. O bispo africano aperfeiçoa sua concepção da *idolatria* subdividindo-a em três categorias, segundo o texto bíblico de 1 João 3:16, a saber: a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida. Após essa observação, analisamos um aspecto positivo de seu raciocínio na questão do argumento da memória presente no Livro X das *Confissões*. E, por fim, trouxemos à tona o realismo agostiniano para nos lembrar que mesmo no caminho adequado para Deus, não há, nesta vida, uma plenitude de felicidade.

**Palavras-Chave:** Agostinho; Idolatria; Infelicidade; Confissões.

## ABSTRACT

The present work aims to present Augustine's argument that seems to be in the author's mind on the occasion of the composition of the tenth book of the *Confessions*. It is an argument for the Christian faith. However, our specific clipping aims mainly to highlight how the philosopher tries to dissuade his reader from assuming an alternative perspective to this faith. In other words, the work pays special attention to the negative way of argumentation, elaborating the philosopher's arguments around the unhappiness inherent in the opposite path of seeking to find the soul's rest in God. This opposite path is characterized by what we have come to call idolatry. So, in short, Augustine offers us reasons to understand that idolatrous paths will always lead us to unhappiness. In a way, idolatry is the philosopher's way of explaining our unhappiness in general. In this case, we structure the dissertation as follows. First, we brought up the hypothesis of the Hipponese that we were made *by* God and *for* Him, and that if we do not turn to Him, we will remain restless, anguished, unhappy. Then, the concept of idolatry arises and we seek to show how it is present in the well-known Augustinian doctrines of *ordo salutis* and of *use* and *enjoyment*. That done, Augustine dedicated himself to trying to dissuade us from the path of idolatry, and he gave us the occasion to show and defend his arguments. The African bishop perfects his conception of idolatry by subdividing it into three categories, according to the biblical text of 1 John 3:16, namely: the desires of the flesh, the desires of the eyes and the pride of life. After this observation, we analyze a positive aspect of his reasoning in the question of the memory argument present in Book X of the *Confessions*. And finally, we brought up Augustinian realism to remind us that even on the proper path to God, there is no fullness of happiness in this life.

**Keywords:** Augustine; Idolatry; Unhappiness; Confessions.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	12
<b>1 - O TELOS HUMANO</b>	20
<b>1.1 - A Entelúquia do Homem</b>	20
1.1.1 - A Inquietude	21
1.1.1.1 - A Elucidação a partir de Sêneca	21
1.1.1.2 - A Elucidação no Livro IV das <i>Confissões</i>	22
1.1.1.3 - A Elucidação a partir de Hannah Arendt	23
1.1.1.4 - A Elucidação no Livro XIII das <i>Confissões</i>	26
1.1.1.5 - A Elucidação a partir dos Conceitos de 'Origem' e 'Destino'	29
1.1.2 - A Reivindicação da Antropologia Cristã	31
1.1.3 - A Inquietude como Dádiva	33
1.1.4 - A Importância Fundamental do <i>Fecisti</i>	39
1.1.5 - Síntese	42
<b>1.2 - O Conhecimento de Si e o Conhecimento de Deus</b>	42
1.2.1 - A Interioridade	43
1.2.2 - Como o Conhecimento de Deus Proporciona o Conhecimento de Si	49
1.2.2.1 - A Tese de Lavelle	50
1.2.2.2 - A Tese de Brown	52
1.2.2.3 - A Tese de Madureira	54
1.2.3 - A Temática do Duplo Saber nos Livros Anteriores	56
1.2.4 - A Correlação entre o Conhecimento de Si e o Conhecimento de Deus	61
1.2.5 - A Proeminência do Duplo Saber	63
<b>1.3 - Obstáculos à Teoria da Felicidade do <i>Fecisti</i></b>	66
1.3.1 - A Pluralidade Teleológica	66
1.3.2 - A Objeção do Suicídio	69
1.3.3 - Outro <i>Telos</i> : uma interpretação alternativa	74
<b>2 - IDOLATRIA</b>	80
<b>2.1 - A Presença do Tema 'Idolatria' em Agostino</b>	80

<b>2.2 - A Ordo Amoris</b>	86
2.2.1 - O Conceito de <i>Ordo Amoris</i>	87
2.2.2 - A Hierarquia Ontológica	88
2.2.3 - Pecado e Idolatria a partir da <i>Ordo Amoris</i>	90
2.2.4 - O Irrealismo e a Frustração	96
2.2.5 - O Dever de Amar o Mundo	97
2.2.6 - Vivendo como Santo no Mundo	104
2.2.7 - A Espiritualidade Agostiniana e a Reclusão	113
2.2.8 - A Determinação do Amor	118
<b>2.3 - A Teoria do Uso e do Desfrute</b>	120
2.3.1 - O Conceito	120
2.3.2 - Agostinho Instrumentaliza o Homem?	124
2.3.2.1 - O Problema	124
2.3.2.2 - A Refutação Negativa	126
2.3.2.3 - A Refutação Positiva	132
2.3.3 - Como Usar o Mundo?	139
<b>2.4 - A Idolatria Religiosa</b>	145
<b>3 - O PROBLEMA COM OS ÍDOLOS</b>	152
<b>3.1 - O Argumento da Frustração</b>	152
3.1.1 - A Argumentação Agostiniana	152
3.1.2 - O <i>Status Quaestionis</i> do Argumento da Frustração	154
3.1.3 - O Valor Esvaecente e o Valor Ascendente	159
3.1.4 - A Romantização da Nostalgia e da Esperança	162
3.1.5 - A Ponte Transcendente	169
<b>3.2 - Os Bens Fugazes e as Vicissitudes da Vida</b>	171
3.2.1 - O Argumento Agostiniano	171
3.2.2 - Um Contraponto ao Argumento Agostiniano	179
3.2.3 - O Idólatra Enlutado	182
3.2.4 - O Santo Enlutado	189
3.2.5 - A Visão Agostiniana do Sofrimento	193
3.2.6 - A Fugacidade da Vida	200
<b>4 - A TRÍADE JOANINA</b>	202
<b>4.1 - A Concupiscência da Carne</b>	205
<b>4.2 - A Concupiscência dos Olhos</b>	216

4.2.1 - Determinando esta <i>Concupiscência</i> _____	216
4.2.2 - Uma Ilustração a Partir do Cassiciaco _____	220
4.2.3 - Curiosidade e Vocação _____	222
4.2.4 - Curiosidade e Perversão da Fé _____	223
4.2.5 - Agostinho é Contrário à Ciência? _____	224
2.2.6 - Curiosidade e a Perda de Si _____	228
4.2.7 - Curiosidade e Vaidade _____	229
<b>4.3 - A Soberba da Vida</b> _____	<b>230</b>
4.3.1 - O Conceito de 'Soberba da Vida' _____	230
4.3.2 - O Enfrentamento Pessoal de Agostinho _____	237
4.3.3 - Soberba e Vocação _____	239
4.3.4 - A Soberba da Vida e a Inveja e Ciúmes em relação a Deus _____	243
4.3.5 - Soberba da vida e Auto-Engano _____	245
4.3.6 - A Pretensão de Autonomia _____	251
4.3.6.1 - A Soberba do Indivíduo sobre Si Mesmo _____	251
4.3.6.2 - A Soberba do Indivíduo sobre o Outro _____	260
4.3.6.3 - O Remédio da Humanidade _____	262
4.3.7 - O Verdadeiro e Santo Amor-Próprio _____	263
4.3.8 - A Soberba e o Elogio _____	267
4.3.9 - Diagnóstico da Soberba da Vida _____	271
4.3.10 - Duas ilustrações de Confronto à Soberba da Vida _____	275
4.3.11 - A Paradoxal Humildade Soberba _____	278
4.3.12 - Soberba da Vida e Inveja _____	281
4.3.13 - A Origem do Mal _____	283
4.3.14 - O Paradoxo do Amor e Ódio ao Eu _____	288
<b>5 - O ARGUMENTO DA FELICIDADE PELA REMINISCÊNCIA</b> _____	<b>291</b>
5.1 - O Distanciamento Ontológico-Moral _____	292
5.2 - O Impasse Gnosiológico _____	294
5.3 - A Solução pela Reminiscência _____	297
5.4 - Deus, a Memória e a Felicidade _____	302
5.5 - Deus, Felicidade e Verdade _____	307
5.6 - O Ódio à Verdade _____	309
5.7 - Memória e Inatismo _____	310
5.8 - Deus na Memória _____	311

5.9 - Síntese Geral _____	313
<b>6 - O REALISMO DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ _____</b>	<b>314</b>
6.1 - O Realismo Paulino _____	316
6.2 - A Confissão da 'Duplicidade' no Proêmio do Livro X das <i>Confissões</i> _____	322
6.3 A Vocação Beligerante da Vida Cristã _____	323
<b>APÊNDICE A: UMA EXPLICAÇÃO SOBRE A BIBLIOGRAFIA _____</b>	<b>327</b>
<b>APÊNDICE B: POR QUE AGOSTINHO ESCREVEU AS CONFISSÕES? _____</b>	<b>332</b>
<b>A ESTRUTURA DA OBRA _____</b>	<b>336</b>
A Tríade Temporal _____	338
Três Sentidos do Termo 'Confissões' _____	340
<b>O GÊNERO DAS CONFISSÕES _____</b>	<b>345</b>
Uma Autobiografia? _____	345
Objeções à Teoria da Autobiografia _____	350
Uma Autobiografia de um Outro Tipo _____	355
Um Diálogo Filosófico? _____	358
<b>PRA QUEM AGOSTINHO ESCREVEU AS CONFISSÕES? _____</b>	<b>361</b>
Introdução: <i>coram Deo et homine</i> _____	361
O Público Curioso _____	362
O Teor Antropológico das <i>Confissões</i> _____	364
Um Público Cristão I _____	367
Um Público Pagão _____	370
Apologia Pro Vita Sua _____	375
Um Público Cristão II _____	378
<b>CONCLUSÃO _____</b>	<b>384</b>
<b>BIBLIOGRAFIA _____</b>	<b>386</b>

## INTRODUÇÃO

O trabalho que se tem em mãos é, de uma forma geral, um comentário às *Confissões*. As *Confissões* são um conjunto de treze livros compostos pelo célebre pensador cristão Aurélio Agostinho (354-430 d.C.). Contudo, não pretendemos comentar cada um dos treze livros. Este é um comentário particularmente ao Livro X - ou, de certo modo, a partir deste livro. Dissemos no subtítulo da dissertação 'argumento da infelicidade *a partir do Agostinho do Livro X das Confissões*' e não 'no livro X das *Confissões de Agostinho*' justamente porque não nos deteremos na análise deste livro, mas buscaremos avaliar o pensamento do autor na ocasião em que redigia este livro das *Confissões*. Isso quer dizer que a leitura busca compreender o Livro X considerando todo o pensamento do autor até aquele momento. Ainda assim, pretendemos dar uma atenção especial ao Livro X, e convergir as discussões para ele, seja preparando o terreno para chegarmos a ele, seja explorando filosoficamente alguma de suas considerações.

Como se esse já não fosse um recorte específico, temos que afunilar ainda mais para compreender onde pretendemos nos localizar na pesquisa agostiniana. Nós não apenas nos focamos no Livro X, como nos detivemos especificamente em um problema principal aí presente, a saber, um subtópico do tema da felicidade - que, concordamos com Johannes Brachtendorf, é o tema principal de toda a obra<sup>1</sup>. Inicialmente pensamos em dissertar sobre a felicidade em si - que, por si mesma, é um tema que a todos interessa -, mas, no final, vimos que já havíamos gastado espaço demais lidando com o subtema dentro deste tema. Assim, para que já se saiba o que esperar ao ler tal texto, resolvemos advertir o leitor de antemão. Trata-se de um comentário à filosofia de Agostinho a partir do Livro X das *Confissões* e de um filtro temático subjacente ao tema da felicidade.

Mas que tema é este? Primeiramente, deve-se dizer que as *Confissões* estão repletas de temas filosóficos diversos. Will Durant, referindo-se à *República* de Platão, diz que se trata de um livro em que o filósofo apresenta os vários elementos de sua filosofia, como se fosse um compêndio sintetizado de suas

---

1 BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*, Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008, p. 14.

ideias<sup>2</sup>. Diríamos que o mesmo se dá com as *Confissões* em relação a Agostinho. Ao assumirmos que a *busca da felicidade* seja o tema principal, não pretendemos que não haja outros temas importantes e bem desenvolvidos, mas apenas que eles estão correlacionados e direcionados para este tema que se destaca. Todavia, é bastante conhecido o fato de que Agostinho, nesta obra, versa sobre o problema do mal, sobre o estatuto da vontade humana, sobre a graça de Deus, sobre maniqueísmo, neoplatonismo, sobre a natureza de Deus, sobre as inclinações da natureza humana, sobre interioridade, sobre memória, sobre o tempo, sobre hermenêutica... e talvez muitos intérpretes possam enfileirar outros tópicos e assuntos que encontram clara ou sugestivamente nesta rica obra. Todavia, o tema que escolhemos parece pouco explorado, e nos pareceu um prisma importante para a compreensão da obra. Trata-se do tema da *idolatria*.

É de grande valor termos em mente o que será trabalhado para que não nos percamos no desenvolvimento do raciocínio. Inclusive, podemos avaliar mal o texto julgando-o não provar aquilo que ele não se propõe provar. Por isso, G. K. Chesterton nos parece coberto de razão quando diz: “Quem quer que se disponha a discutir o que quer que seja deveria sempre começar dizendo o que não está em discussão. Além de declarar o que se quer provar é preciso declarar o que não se quer provar.”<sup>3</sup>

Assim, é importante que se tenha em mente que este trabalho pressupõe a tese de Agostinho de que a verdadeira felicidade se encontra em Deus. Não que não desenvolvamos qualquer raciocínio em prol desta conclusão, mas a maior parte das elucubrações se voltam para o inverso, a saber, para o caminho da infelicidade - que é essencialmente o caminho idolátrico. Em certo sentido, o enfoque estará na argumentação negativa, i. e., naquilo que não devemos fazer, os caminhos que não devemos trilhar, caminhos alternativos ao ir a Deus e que, portanto, nos levam à infelicidade, ou seja, em outras palavras, daremos maior atenção à explicação do porquê somos infelizes nas várias formas de vida que escolhemos. E a hipótese fundamental que perpassará todo o trabalho é que o fundamento de toda a infelicidade é justamente a idolatria, que distorce nossa experiência com o mundo. Colocando as coisas em seus devidos contextos, esta investigação visa nos

---

2 Cf. DURANT, Will. *História da Filosofia*, Tradução de Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record. 4ª ed. 2001, p.34-35.

3 CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*, Tradução de Almiro Pissetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, p. 19

esclarecer o porquê de nossos sofrimentos, no final das contas. Não se trata, no entanto, de uma *teodicéia*. A investigação é primordialmente psicológica e moral. Diz respeito à raiz interna dos sofrimentos humanos. Este é o problema fundamental em que o tema da idolatria está inserido. Este é o problema que nossa hipótese buscará resolver.

Todavia, alguém poderia questionar o porquê de termos nos detido particularmente nas *Confissões* e ainda mais especificamente no Livro X. Quem não estiver familiarizado com o texto de Agostinho poderia até supor que há ali uma seção reservada para discutir o conceito. Todavia, uma simples leitura bastará para tornar a dúvida ainda mais forte sobre a nossa escolha. O termo certamente não está presente no texto e, por isso, muitos podem desconfiar da presença deste tema a partir dele. Por isso, parece-nos proveitoso dar algumas explicações a respeito.

Antes de mais nada, poderíamos dizer que qualquer empreendimento investigativo e elucidativo em torno de um livro tão celebrado como as *Confissões* quase que é justificado por si mesmo. A professora Regineide Menezes de Lima acerta o ponto quando diz:

A obra *As Confissões* se destaca como uma das principais obras de Agostinho. É uma obra-mestra nos aspectos literário, teológico e filosófico. Foi a obra de Agostinho mais estudada no século XX e segue atraindo a atenção de historiadores, teólogos, filósofos, filólogos e psicólogos.<sup>4</sup>

Com efeito, estudiosos das mais variadas áreas se debruçaram e ainda se dedicam a estudar essa magnífica obra. Brachtendorf ratifica a alegada fama do livro:

As *Confissões* de Agostinho são uma das obras mais lidas da literatura universal. Lançando um olhar retrospectivo sobre a obra de sua vida, o próprio Agostinho afirma que nenhum de seus livros foi recebido de forma mais intensa e cordial que as *Confissões*. Já durante a vida de seu autor o livro era um sucesso de público, e até hoje encontrou em cada época seus leitores, que puderam extrair dele estímulos para compreender a existência humana. [...] Apenas poucos outros testemunhos da cultura ocidental tiveram semelhante efeito para além dos tempos e ligaram as épocas umas

---

4 STREFLING, Sérgio Ricardo. A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho. *Teocomunicações*, Porto Alegre. v. 37, n. 156, p. 260, jun. 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/2707>.

às outras como as *Confissões* de Agostinho.<sup>5</sup>

A obra foi recebida nos mais variados contextos e teve apreciação célebre - ainda que controversa e negativa<sup>6</sup> -, apresentando uma corte de leitores invejável, tais como Tomás de Aquino, Calvino, Jansenius, Antoine Arnauld, Descartes, Pascal, Rousseau, Goethe, Nietzsche, Wittgenstein, Heidegger, Arendt, Camus, Derrida, Dooyeweerd, Marion, Plantinga e etc. Se tais grandes vultos se debruçaram sobre um mesmo livro, não pareceria pedantismo de nossa parte julgá-lo preterível?

O livro move tanto as emoções que talvez alguns se expressaram sobre ele de forma demasiadamente animada. Servais Pinckaers diz ser “sua obra mais fiel e mais completa.”<sup>7</sup> Não sabemos qual o sentido este autor pretendeu com tais elogios, mas certamente revelam uma apreciação elevada. Peter Kreeft diz que é “o mais amado livro no mundo, depois da Bíblia.”<sup>8</sup> Pode não ser exatamente verdade, mas certamente é algo próximo a isso, principalmente se considerarmos sua recepção milenar, tal como observou Brachtendorf. Sérgio Ricardo Strefling, por sua vez, nos diz que “Ainda que muitas obras pretendam merecer o título de ser a primeira obra literária “moderna”, as *Confissões* embasam seu direito a esse título pelo fato de ser a primeira obra que explora extensamente os estados interiores da mente humana...”<sup>9</sup>. Ainda que algum estudioso possa contestar tal alegação, certamente dará o braço a torcer para a importância e inovação da obra no estudo da alma humana, de sua mente, da sua psiquê. Poderíamos até dizer que se trata de uma obra de psicologia ou existencialista *avant la lettre*. O mesmo articulista ainda fala das *Confissões* como a...

... obra desse grande mestre do Ocidente, que recolheu a herança da Antiguidade, foi o mais citado pelos autores medievais, ocupou o centro dos debates na época da Reforma, e nos séculos XX e XXI destaca-se como

---

5 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 11.

6 Afinal, a dedicação de tempo e trabalho para uma consideração crítica de um autor revela, no mínimo, respeito.

7 PINCKAERS, Servais. *Em Busca de Deus nas Confissões: passeando com Santo Agostinho*. Tradução de Constância Maria Egrejas Morel. São Paulo: Edições Loyola, 2013, p. 30.

8 KREEFT, Peter. *I Burned for Your Peace: Augustine's Confessions Unpacked*. San Francisco: Ignatius Press, 2016, 238p., p. 7.

9 STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*, p. 260.

um dos autores mais pesquisados entre os teólogos.<sup>10</sup>

Claro que, talvez, restringi-lo à pesquisa dos teólogos possa não ter sido a escolha mais adequada. Agostinho se destaca, na verdade, como um dos autores mais pesquisados também entre filósofos. De todo modo, Strefling nota sua importância no decorrer dos séculos e ainda hoje. E assim se multiplicam os elogios de tal forma que seria muito fácil encher algumas laudas com alguns deles. Fiquemos com estes. Bastam para nos mostrar a singularidade da obra que temos em mãos.

Mas, como notamos, há um recorte com uma temática que precisa ser justificado. Se o termo nem mesmo aparece no Livro X das *Confissões*, por que recorreremos a ele? Devemos nos adiantar para dizer que o termo não é usado claramente nem mesmo nas outras obras agostinianas que precedem as *Confissões*, o que pode tornar nossa escolha ainda mais enigmática. Pois bem, sem mais delongas, movamo-nos à explicação. Acontece que, embora o termo não esteja aí presente, o conceito está<sup>11</sup>. E está como que diluído e, não raro, pressuposto. Se não o tivermos em mente, poderemos empobrecer consideravelmente nossa compreensão das teses de Agostinho a respeito da felicidade - ou, do outro lado, tendo-o em nosso horizonte, podemos enriquecer formidavelmente sua compreensão.

Mais do que isso, fizemos um recorte específico que, para ser melhor apreciado, carece de uma pequena digressão. Como já dito, as *Confissões* sumarizam o ensino do bispo de Hipona até o momento de sua confecção. Por isso, muitos dos temas apresentados na obra são melhores compreendidos se a lermos à luz dos textos anteriores. Não seria diferente com o tema da *Felicidade*, inclusive na sua especificação no seu subtema da *Idolatria*. Por isso, recorreremos às obras pretéritas enquanto os temas do Livro X vão surgindo - incluindo, aí, os próprios livros precedentes das *Confissões*.<sup>12</sup> Ao passo que, via de regra, há uma progressão cumulativa em suas teses, quando for necessário apontaremos possíveis revisões feitas pelo autor, ou esclareceremos supostas contradições provenientes de um equívoco interpretativo que pode ser feito na tentativa de

---

<sup>10</sup> *Ibid*, p. 272

<sup>11</sup> Dissertaremos mais sobre isso em 2.1.

<sup>12</sup> Falamos sobre essas obras consultadas no Apêndice A.

sistematizar suas reflexões.

Uma vez que vimos que o filósofo vinha desenvolvendo o tema nas obras anteriores, acumulamos material suficiente para uma dissertação a respeito. Nos deter nas *Confissões*, pois, pareceu um recorte justificável inclusive em termos de viabilidade para a exequibilidade. O filósofo prosseguiu elaborando o conceito principal - *Idolatria* - e os adjacentes nas obras posteriores - incluindo as mais famosas, como *Da Graça*, *Da Cidade de Deus* e *Da Trindade*. Mas nos aventurarmos a uma investigação tão robusta - incluindo não só a leitura detida em grandes volumes no *corpus* agostiniano, mas também na infinidade de comentaristas e até mesmo pluralidade temática que abriria em todos os desdobramentos que o filósofo desenvolve - ultrapassaria as nossas possibilidades de realização<sup>13</sup>.

A ordem do raciocínio da obra segue-se desta forma. Primeiramente, começamos, no Capítulo 1 - O *Telos* Humano -, expondo e explorando uma pequena porção do início da obra de Agostinho - no primeiro parágrafo do primeiro capítulo do primeiro livro. Ali está o fundamento para entendermos o que é a idolatria, mas o conceito ainda não terá sido explorado. É basicamente a afirmação da tese de que estaremos inquietos enquanto não repousarmos em Deus (repouso que é o próprio o *telos* humano). Tal inquietude se relacionará à idolatria. Continuamos a desenvolver, como condições para a quietude, a nossa própria identificação de nós mesmos. E antes de prosseguir, esclarecemos alguns aspectos do conceito de felicidade na filosofia de Agostinho - pois tal concepção servirá de fundamento para as reflexões sobre a infelicidade -, lidando com algumas más compreensões. Então, chegamos ao Capítulo 2 - Idolatria -, e demonstramos como o tema - não o termo - estava presente em Agostinho, inclusive em vários dos temas conhecidos como a *ordo amoris* e os conceitos do 'uso e desfrute'. Com efeito, parece-nos que o conceito de idolatria pode subsumir todo o aspecto negativo da doutrina agostiniana da felicidade. O Capítulo 3 - O Problema com os Ídolos - é dedicado a complementar as iniciativas anteriores de dissuadir a alma de entregar-se aos ídolos. Todos esses temas até aqui estão condensados e sintetizados no Livro X. Esclarecê-los à luz dos livros anteriores nas *Confissões* e à luz das obras anteriores de Agostinho é a tarefa à qual nos dedicamos para que acompanhem o

---

13 É algo, pois, que poderá ser desenvolvido posteriormente.

mesmo fôlego do autor nas palavras do Livro X. O Capítulo 4 - A Triade Joanina das Tentações -, dedica-se a dissertar a respeito da origem e categorias últimas da idolatria, valendo-se do recorrente tema, na obra de Agostinho - e que aparece com destaque Livro X das *Confissões* -, da *concupiscência da carne*, *concupiscência dos olhos* e *soberba da vida*. Sendo este último item o mais importante e a raiz de todos os males, consagramos e ele um maior espaço. O Capítulo 5 - O Argumento da Felicidade pela Reminiscência - procura, a título de completude, trabalhar o argumento que mais salta aos olhos no livro X ao se discutir o tema da felicidade. Finalmente, o Capítulo 6 - O Realismo da Experiência Cristã -, visa demonstrar que ainda que tenhamos nos convertido dos ídolos, eles ainda assediarão nossos corações até o dia da ressurreição, segundo a compreensão do filósofo. Há, também, um apêndice explicando algumas opções bibliográficas e outro bastante extenso para responder ao motivo pelo qual Agostinho escreveu as *Confissões*. Este é basicamente o mapa deste trabalho.

É também digno de menção que buscamos fazer o máximo de citações pertinentes possível, articuladas e comentadas, para que se veja os argumentos claramente como provenientes do autor, uma vez que o estatuto do trabalho é, como um dos seus intuitos principais, destacar os pensamentos de Agostinho a respeito do assunto. Assim, procuramos mencionar cada porção relevante dos livros consultados para que o leitor tenha o máximo de contato com o pensamento do filósofo, aqui concatenado<sup>14</sup>. Com isso, em grande medida, fazemos nossas as palavras de Peter Kreeft que abrem seu comentário às *Confissões*:

[este livro] É um desembulhar de algumas das riquezas dos arcaibouço do tesouro de Agostinho. É um colar de pérolas obtido pelas expedições de mergulho nos viveiros de ostras no profundo oceano das *Confissões*. É uma festa em alguns dos galhos da gigantesca árvore de natal que Agostinho fez crescer. É um enquadramento de algumas das obras-primas de arte no estúdio de Agostinho. Minhas palavras são somente o desembulhar, o encordoar, o enquadramento. Elas realçam e chamam a atenção para as palavras de Agostinho [...], como suas palavras fazem a mesma coisa com a Palavra, Cristo.<sup>15</sup>

É bem verdade que buscaremos explorar mais do que historicamente os

---

14 Sobre o uso de outros autores, veja Apêndice A.

15 KREEFT, Peter. *I Burned for your Peace*., p. 7

temas que surgirão. Apresentaremos os ecos das teses de Agostinho em autores posteriores, buscando por meio deles principalmente elucidá-las ou justificá-las. Ao recorrermos a autores modernos e contemporâneos com influências diretas ou indiretas de Agostinho, buscamos apresentar o *status quaestionis* deste tema. Portanto, trata-se de um trabalho que começa na investigação e explanação do pensamento de Agostinho e, a partir daí, busca refletir sobre o que é dito, i. e., que a partir daí busca filosofar.

Outra coisa também precisa ser dita nesta introdução, a saber, que optamos pela exposição não necessariamente conforme a exata ordem que os argumentos aparecem no texto das *Confissões*. Preferimos, para poder condensar a argumentação, apresentá-los em uma ordem lógico-temática, com tópicos codependentes.

Recomenda-se que o leitor faça uma leitura prévia do livro X das *Confissões*. O ideal seria uma leitura de todos os livros desta obra, mas acreditamos que a leitura do Livro X talvez possa bastar para o melhor aproveitamento do que virá a seguir, i. e., deste texto que o leitor tem agora em mãos. Não que a leitura direta deste trabalho seja impossibilitada caso não se possa acessar às *Confissões*, mas apenas que, uma vez que se trata de um comentário, parece-nos interessante e produtiva a leitura do texto ao qual se está comentando. No entanto, nosso texto pode muito bem servir como um incentivo e introdução à leitura de Agostinho, primeiramente uma leitura das *Confissões*, mas também de sua obra em geral.

Por fim, é ainda digno de ser dito que usamos, particularmente no Livro X, nossa própria tradução, diretamente do latim, buscando reproduzir no texto de chegada, tanto quanto possível, o sentido, a ordem das palavras e os recursos expressivos do texto de partida. Adotamos o seguinte texto-base: Augustine. *Confessions*. With an english translation by William Watts. Cambridge: Harvard University Press, 1919. (Loeb Classical Library). Para as demais referências em latim, nos valem da *Opera Omnia* disponível no site italiano <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>. Quando não houver indicação, estaremos usando, nos demais textos das *Confissões*, a versão da Editora Paulos de 1997, traduzida por Maria Luiza Jardim Amarante.

## 1 - O TELOS HUMANO

### 1.1 - A Entelúquia do Homem

No primeiro capítulo do primeiro livro das *Confissões* - ou seja, bem no início do livro -, Agostinho praticamente começa com aquilo que Peter Kreeft chamou de "... uma das maiores sentenças já escritas, o tema básico deste livro e da própria vida."<sup>16</sup> Temos que começar com ela justamente por isso, i. e., por ser o tema do livro<sup>17</sup> e da vida - e é tema do livro por ser tema da vida, sendo este um livro, pois, que trata de alguns dos principais aspectos fundamentais, essenciais e mais importantes da vida. São justamente nessas coisas que nos deteremos - e nas quais Agostinho se deteve em grande medida. A tão famosa citação é esta: "Tu excitas para que se regozije o louvar te, porque nos fizeste para ti e nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti."<sup>18</sup> Buscaremos, neste capítulo, interpretá-la. E para começarmos, outra vez Kreeft merece ser citado. Ele observa que essa sentença expressa duas grandes verdades:

A primeira é o fato objetivo, a segunda é a experiência subjetiva. De fato, a primeira é o fato objetivo fundamental da vida, e a segunda é a experiência subjetiva fundamental da vida. Estão conectadas por um implícito "portanto": nossos corações estão inquietos até que descensem em Deus porque ele nos criou para Ele mesmo. [...] Assim, a reivindicação fundamental da antropologia cristã (que Deus nos criou para Ele mesmo) explica o fato fundamental da experiência humana (que nosso coração está inquieto).<sup>19</sup>

---

<sup>16</sup> *Ibid*, p. 21

<sup>17</sup> Discutiremos mais sobre isso no Apêndice B.

<sup>18</sup> AUGUSTINE, *Confessions*. Translation by William Watts. Cambridge: Harvard Press. 2v. 1919. (Loeb Classical Library), I, i, 1: "... *tu excitas, ut laudare te delecte, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*" I, i, 1. Chamaremos, daqui em diante, esta sentença de *fecisti*.

<sup>19</sup> KREEFT, Peter. *I Burned for Your Peace*, p. 21

Dissertemos, pois, sobre esses dois aspectos desta importante sentença. O leitor observará que, embora possamos nos focar na exposição de um deles, haverá referências ao outro. Mesmo assim, parece-nos útil tentar considerá-los separadamente.

### 1.1.1 - A Inquietude

Começemos, primeiro, pelo ‘fato fundamental da experiência humana’ que é a experiência mais imediata para, então, iluminarmos-a pela ‘reivindicação fundamental da antropologia cristã’ como uma explicação daquele fato.

Um incontestável fato é que nosso coração está inquieto. De todos os homens. A sua condição natural é a da inquietude. É essencial ao homem tal inquietude. É um universal antropológico, a experiência inevitável de toda a humanidade, onde quer que esteja, seja quem for, não importa a raça ou o sexo nem a época em que se vive. Não importa a cultura nem as condições sociais. Todos padecem do mesmo problema. Esta é a primeira constatação que deve ser feita. Trata-se de uma realidade que todos testemunhamos em nossas próprias consciências, independente dos distintivos concretos e históricos que nos determinam e diferenciam. Nesse elemento fundamental e essencial somos inescapavelmente iguais.

#### 1.1.1.1 - A Elucidação a partir de Sêneca

Mas, qual a natureza dessa inquietude? Trazer algum esclarecimento sobre o termo poderá nos ajudar a entrar em acordo com o filósofo. É possível que Agostinho tivesse em mente o conceito de *tranquilidade da alma*, tal como definido por Sêneca e presente nos estóicos em geral - estoicismo que, a propósito, ainda era uma filosofia vigente em sua época<sup>20</sup>. Nesse caso, o estado de *inquietude* seria

---

20 Cf. AGOSTINHO, *Contra os Acadêmicos*, Tradução de Enio paulo Glachini. petrópolis: Vozes, 2014, Livro IV, 17.37-20.42, onde Agostinho já demonstrava, desde o início, estar muito ciente dos trabalhos dos principais estóicos como Zenão, Crisipo e outros. E mesmo que não os tivesse lido diretamente, os trabalhos de Cícero, dos quais ele tem ampla leitura, contêm clara exposição da doutrina das principais escolas antigas, como o estoicismo, epicurismo, academicismo, platonismo e aristotelismo. Cf. CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões Tusculanas*. Tradução de Bruno Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2014; e CÍCERO, *Da Natureza dos Deuses*. Tradução de Bruno Basseto.

o oposto do estado de *quietude* ou de *tranquilidade* que o estóico ensinou. Recorramos, pois, às próprias palavras do supra-referido filósofo estoico: “Eu a chamo de tranquilidade. [...] Ou seja, estar em paz consigo mesmo, e que essa alegria não se interrompa...”<sup>21</sup> E emenda que é o estado de estar de uma tal forma em harmonia que não se pode ser abalado por nada. Portanto, reforçemos, a *inquiétude*, da qual Agostinho faz menção, é, pois, um estado oposto ao da *tranquilidade* da alma. É o oposto do que, talvez, muitos conheçam por *paz de espírito*, estar em paz, estar bem, sem perturbações na alma, sem ansiedades e preocupações, sem temores e receios, sem nada que nos roube esse aprazível e deleitoso estado de espírito. Os próprios termos ‘paz’, ‘tranquilidade’, ‘inquiétude’ e afins nos parecem suficientemente claros para que nos detenhamos em prestar mais esclarecimentos analíticos, pois em alguma medida estamos todos familiarizados com os conceitos.

### 1.1.1.2 - A Elucidação a partir Livro IV das *Confissões*

Todavia, podemos aperfeiçoar nossa apreensão do que fala o hiponense com uma observação que ele faz no livro IV das *Confissões* e que ecoa essa tese fundamental do livro I, a saber “...o desejo da alma é existir e repousar no objeto que ama.”<sup>22</sup> Na verdade, trata-se de duas afirmações importantes. A alma quer existir, quer ser, ela aprecia o estar viva, pois a alma não existe tal como algo inanimado existe. Não existe como uma pedra existe. Ela existe como coisa viva. Ela aprecia o próprio existir.

Mas não é o mero existir.<sup>23</sup> Ela deve existir como amante. Sendo amante, a alma anseia por aquilo que ela ama e deseja alcançá-lo. Enquanto não o fizer, sua existência não está completa. Com efeito, podemos entender que estará frustrada,

---

Uberlândia: EDUFU 2016. Segundo a edição da Paulus, em *Confissões* IV, viii, 13, Agostinho estaria se referindo a Sêneca. Mas é especialmente no livro V que vemos Agostinho admitir explicitamente a leitura de Sêneca (cf. *Confissões*, Livro V, vi, 11). Não sabemos exatamente quais obras foram lidas, mas certamente se tais pensamentos não foram conhecidos por meio de Sêneca - o que é menos provável, dada a forte presença do tema em seus escritos -, foram por meio de outros estóicos ou por meio de Cícero. Para uma análise da bibliografia citada por Agostinho nas *Confissões*, vale conferir CONTALDO, Sílvia Maria. *Cor Inquietum: uma leitura das Confissões*. 2011. Tese (Doutorado) - Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. p. 19-23.

21 SÊNECA. Lucius A. *Da Vida Retirada; Da Tranquilidade da Alma; Da Felicidade*. Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 41.

22 AGOSTINHO, *Confissões*. IV, x, 15.

23 Cf. a discussão que fazemos em 1.3 à luz dessa afirmação.

pois a frustração é não ter o que se espera, o que se deseja. Ela, portanto, permanecerá inquieta, existindo de forma inapropriada. Isso dá uma qualidade especial à sua busca, pois a torna uma busca amorosa. Ela é essencialmente um ente amante ou anelante.

James K. A. Smith apresenta considerações similares em relação à inquietação desta citação do Livro I que estamos a trabalhar. Segundo ele, Agostinho, no *fecisti*, usa o termo *coração* num sentido bíblico, i. e., "... pense no coração como o sustentáculo de seus anseios mais fundamentais: uma *orientação* visceral e subconsciente para o mundo."<sup>24</sup> É, portanto, o sustentáculo dos anseios, aquilo que os determina e direciona existencialmente o homem e que, portanto, influencia em cada aspecto de sua vida. Percebamos que se admite aí o fato de haver em nós *anseios fundamentais*, primeiros e últimos. Isso faz de nós, nas palavras de Smith, essencialmente seres *eróticos*<sup>25</sup>, i. e., nós somos naturalmente condicionados para amar. Nesse sentido, por termos *coração*, não temos escapatória. Como bem colocar João Paulo Araújo:

Uma [...] implicação dessa centralidade do amor na antropologia agostiniana é que, se o homem jamais repousa em seu amor, isto é, está sempre compelido a buscar seu lugar de repouso, não cabe aqui a pergunta se "faz parte do homem amar", mas, visto que essa é uma condição natural, a questão é "o que se deve amar?" ou "onde eu devo repousar o meu amor para enfim encontrar a beatitude?".<sup>26</sup>

Para responder a essa questão, a tese fundamental de Agostinho, ressaltamos, é que é particularmente o amor a Deus, realizado, relacional, que deleita e satisfaz os anseios mais fundamentais da alma. Do contrário, o coração está inquieto, ou seja, "experimentaremos uma ansiedade aflitiva e um *desassossego* quando tentarmos amar algo que não seja Deus".<sup>27</sup>

---

24 SMITH, James K. A., *Você é Aquilo que Ama*, p. 28. Para uma análise bíblica mais detalhada, sugerimos: MADUREIRA, Jonas, *Inteligência Humilhada*, São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 218-230.

25 Smith mesmo nota que o termo pode ganhar uma conotação negativa, sensual, que não é a que pretende. Poderíamos pensar em *passional*, mas o termo também pode carregar uma conotação ruim.

26 LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. *Ordo Amoris: a relação entre a ordem e o amor no pensamento ético de Santo Agostinho*. *Kínesis*. Marília, v. 12, n. 33, p. 140, dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/11355>

27 SMITH, James K. A., *Você é Aquilo que Ama*, p. 30.

### 1.1.1.3 - A Elucidação a partir de Hannah Arendt

Tudo isso diz respeito à *felicidade*. Buscar a *tranquilidade da alma* é crucial para se encontrar a felicidade. Repousar no que amamos é essencial para a felicidade. A correlação entre *tranquilidade*, *repouso*, *anelo* (ou desejo) e felicidade na filosofia agostiniana nos parece ter sido muito bem sintetizada por Hannah Arendt nas seguintes palavras:

O desejo, o anseio por algo, pode somente ser acalmado pela presença do objeto de desejo, o qual o anseio constantemente antecipa. Estar com o amado acalma o amor e provoca uma calma quietude. A moção do amor como desejo chega ao fim com a posse do amado e o deter (*tenere*) de seu objeto. Somente na posse a separação realmente termina, e esse término é o mesmo que felicidade.<sup>28</sup>

A separação à qual ela se refere é a separação entre o indivíduo e aquilo que ele deseja, i. e., aquilo que não tem e do que sente falta, aquilo que precisa (segundo seu julgamento) para se completar. A inquietação se desfaz e a alma é acalmada na posse daquilo que se almeja e nisso constitui o estado de espírito que denominamos felicidade. Com efeito, a felicidade é algo que não pode ser buscada por si mesma. Ela é uma adjacência, um efeito colateral alcançado mediante a obtenção de alguma outra coisa. D. Martin Lloyd-Jones é feliz ao constatar justamente isso:

Ora, o mundo inteiro anda à procura da felicidade, não há que duvidar. Todos querem ser felizes. Esse é o motivo maior por detrás de cada ação e ambição, por detrás de todo trabalho, esforço e empreendimento. Tudo quanto os homens fazem tem por alvo a felicidade. Entretanto, a grande tragédia do mundo é que, embora a humanidade se concentre tanto na busca pela felicidade, ao que parece jamais consegue encontrá-la. [...] Não convém que tenhamos fome e sede de alguma bênção; e nem nos compete ter fome e sede de felicidade. Ora, o que todo o mundo anda fazendo é precisamente isso. Destacamos a felicidade e a bênção como as principais coisas que almejamos, e, por esse motivo, sempre acabamos por perdê-

---

28 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1998,B:033144.

las; elas sempre escapam de nós. De conformidade com as Escrituras, a felicidade nunca é algo que deveríamos buscar diretamente; antes, sempre é algo que resulta da busca de algum outro alvo.<sup>29</sup>

A felicidade é um estado da alma, uma experiência psicológica e, como tal, pode ser concebida como algo, como um fato, como uma noção. O grande equívoco em questão é quando essa abstração é buscada em concreto, como se não fosse uma abstração, como se fosse algo que pudesse ser encontrado isoladamente, por si mesmo. Portanto, Arendt nos parece coberta de razão quando caracteriza a felicidade como o cessar da separação entre o sujeito desejante e o objeto desejado. Outra citação de Arendt pode nos ajudar a tornar ainda mais claro o que julgamos ter estado na mente do nosso filósofo:

A realização e fim do desejo é “desfrute” (*frui*). Este é o objetivo em direção ao qual o amor objetiva e o qual constitui “felicidade”. Felicidade é alcançada quando todo esforço tiver chegado a um fim e quanto o homem habitar na imediata vizinhança da coisa que desejou. Uma coisa é buscada em função de si mesma [...] se sua posse coloca o desejo em repouso.<sup>30</sup>

O desejo visa o desfrutar do seu objeto assim que o alcançar - e o pretende alcançar justamente para dele desfrutar. O que ela chamou de posse antes, esclarece agora como um desfrute, cujo modo vai depender do que elegemos como o objeto de nosso anseio - se for uma pessoa, é tê-la por perto e relacionando-se conosco conforme nossas expectativas; se for dinheiro, é tê-lo no bolso, no banco e afins; se for fama e status, é ter as ocasiões para aplausos e admirações... e assim por diante. Outra forma de colocar essa posse ou desfrute é o “habitar na imediata vizinhança”, porém, são apenas tentativas de nos aproximar de uma concepção geral que abarque a totalidade de opções e subsuma o fenômeno dessa busca numa mesma categoria lógica.

Arendt usa conscientemente o termo *frui* e fala sobre uma coisa buscada em função de si mesma, i. e., que não é buscada como etapa para se alcançar

---

29 LLOYD-JONES, D. Martin. *Estudos no Sermão do Monte*. Tradução de João Bentes. São José dos Campos: Editora Fiel, 2012, p. 68.

30 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033156. Nesta última citação, Arendt menciona os conceitos agostinianos de *caritas* e *cupiditas*. *Cupiditas* está muito próximo do que denominamos por *idolatria* neste trabalho. Pareceu-nos que demandaria muito espaço fazer uma exposição desses conceitos e compará-los aos que estamos usando nesta dissertação. E esse seria um trabalho desnecessário para a apresentação das teses com as quais estamos trabalhando.

outra. É o destino final da busca. Esses são temas claramente agostinianos e influenciados pela doutrina da *ordo amoris* e pelas noções de *uso* e *desfrute*, os quais abordaremos nos próximos capítulos.<sup>31</sup>

Devemos destacar nesta última citação a questão do *repouso* do desejo no alcance do objeto desejado, o que, nas palavras anteriores, Arendt chamou de ‘acalmar o anseio’. São, novamente, tentativas de expressar o fenômeno da sensação que se dá no encontro entre o sujeito anelante e o objeto de seu querer. Em suma, as palavras de Arendt, expondo a filosofia de Agostinho, são muito bem compreendidas à luz do que dissemos acima, ao mesmo tempo que nos ajuda a entender o que foi dito.

#### 1.1.1.4 - A Elucidação a partir Livro XIII das *Confissões*

Tendo buscado uma explicação do fenômeno subjetivo da inquietude pelos estóicos e, em seguida, pelo Livro IV, podemos recorrer a outras explicações para elucidá-las e para aprimorar nossa interpretação das palavras do bispo. Parece-nos útil tomar outra porção das *Confissões* para ilustrar o significado do que Agostinho está intentando neste trecho de destaque que estamos analisando do Livro I, a saber, o que ele diz no Livro XIII:

Todo corpo, devido ao peso, tende para o lugar que lhe é próprio, porque o peso não tende só para baixo, mas também para o lugar que lhe é próprio. Assim, o fogo tende para o alto, a pedra para baixo. Por seu peso são impelidos para o seu justo lugar. [...] Onde há desordem reina a agitação, e na ordem reina a paz. Meu peso é o amor; por ele sou levado para onde sou levado.<sup>32</sup>

Aqui, Agostinho se vale das noções físico-químicas de sua época<sup>33</sup>, que

---

31 Cf. 2.2 - 2.3.

32 AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, ix, 10.

33 O que, substancialmente, não traz qualquer prejuízo para o argumento, podendo até ser adaptado para a noção de gravidade newtoniana. Com efeito, a analogia tem seu valor pelo que empiricamente se verifica em relação aos elementos em geral. O ponto é que tudo tem uma tendência para um ponto de repouso, uma direção natural. Mas sobre a questão em si, temos uma nota a acrescentar. Existe um empecilho, principalmente para os que foram comprados pelo cientificismo, de ignorarem os pensadores antigos por terem cometido erros no campo da ciência natural. Adler e Van Doren nos trazem luz sobre a questão: “Ainda é preciso perceber que nem todas as perguntas feitas e analisadas pelos filósofos são verdadeiramente filosóficas. Nem sempre eles mesmos tinham consciência disso, e sua ignorância ou erro nesse aspecto crucial pode gerar

dividiam a natureza em quatro elementos (água, ar, terra e fogo), e entendia que cada uma tendia para uma direção que lhe era própria - o fogo, e. g., subindo naturalmente, e a pedra (terra) para baixo. Etienne Gilson nos explica essa concepção da seguinte maneira:

Segundo a física grega, especialmente a de Aristóteles, cada corpo é arrebatado, por um tipo de peso natural, em direção a um lugar determinado do universo. Suponhamos que os elementos físicos, dos quais o mundo é composto, tenham sido confundidos e misturados num tipo de caos; eles tenderão espontaneamente a se mover para dissociar, e a alcançar, cada um, o lugar natural que lhe é próprio; uma vez lá, eles pararão, o fogo no alto, o ar abaixo do fogo, a terra em baixo e a água abaixo da terra. Essa tendência co-natural ao corpo físico é, portanto, o que faz o fogo, deixado a si mesmo, subir, e o que faz uma pedra, deixada a si mesma, cair; até que o fogo não tenha alcançado a região superior do mundo e que a pedra não tenha alcançado o centro da terra.<sup>34</sup>

E atualizando ao que aludiu Agostinho, James Smith explica o conceito de forma muito didática quando diz:

Todos conhecemos o princípio sobre o qual Agostinho está falando. Você já brincou numa piscina e tentou segurar uma bola cheia de ar debaixo da superfície? Sua tendência - que você até poderia chamar de predileção e desejo - é que ela suba para a superfície. Ela fica “inquieta” enquanto

---

dificuldades consideráveis para leitores pouco perceptivos. Para evitar essas dificuldades, é necessário ser capaz de distinguir as questões verdadeiramente filosóficas das outras questões que talvez sejam discutidas por um filósofo, mas cuja resposta ele deveria ter deixado para a investigação científica posterior. O filósofo enganou-se por não ver que essas questões só podem ser respondidas pela investigação científica, ainda que talvez não lhe fosse possível saber disso quando escreveu [...]. De modo geral, tirando as confusões que podem surgir, os erros ou a falta de informação a respeito de assuntos científicos que maculam a obra dos filósofos clássicos é irrelevante. A razão é que, quando lemos obras filosóficas, estamos interessados em questões filosóficas, e não científicas ou históricas” (ADLER, Mortimer J.; VAN DOREN, Charles. *Como Ler Livros*. Tradução de Edward Horst Wolff e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010, p. 285-286). Evidentemente alguém poderia dizer, e com razão, que a recíproca é verdadeira: cientistas também não deveriam valer-se de sua autoridade científica para versarem sobre assuntos que não são de sua alçada. Adler e Van Doren o percebem e completam: “Não queremos dar a impressão de que só os filósofos cometem os erros que estamos discutindo aqui. Imagine que um cientista se preocupe com a questão do tipo de vida que se deve levar. Essa questão pertence à filosofia normativa e a única maneira de respondê-la é pensar nela. Mas o cientista talvez não perceba isso e imagine que alguma espécie de experimento ou pesquisa possa lhe dar uma resposta. Ele pode decidir perguntar a mil pessoas que tipo de vida elas gostariam de levar e basear sua resposta à questão nas respostas delas. Mas deveria ser óbvio que sua resposta, nesse caso, seria tão irrelevante quanto as especulações de Aristóteles sobre a matéria dos corpos celestes” Ibid, p. 286.

34 GILSON, Étienne. *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Paulus, 2 ed., 2010, p. 256.

estiver sendo mantida debaixo da água. Fica tentando escapar de suas mãos ou pés para irromper na superfície. Ela *deseja* flutuar. De modo oposto, quando eu tento flutuar placidamente na superfície da piscina, meu peso quer me levar para baixo.<sup>35</sup>

O ponto é que realmente as coisas têm um *telos* natural para seu repouso, e esta é a ordem natural das coisas. Quando essa ordem não está posta, há uma *agitação* - o que nos parece ser o similar à *inquiétude*. Lado outro, quando as coisas estão em ordem, há *paz* - o que nos parece se referir ao *repouso* ou *tranquilidade*. Agostinho aqui, pois, toma o exemplo das coisas naturais para tentar ilustrar este importante princípio do espírito. Tal como as coisas parecem se inquietar quando colocadas em oposição à sua tendência natural, assim somos nós. Assim, vemos nas coisas como que um forte desejo para se moverem para seu lugar de 'repouso'.

Então, temos de considerar outra afirmação dita nessa citação do Livro XIII, a saber, a de que o peso do homem é seu amor. Ele tende e é levado por esse peso como as coisas tendem naturalmente para um ponto. Em síntese, somos levados segundo o nosso amor. Ou seja, o que amamos é o que nos guia.

Mas, notemos aqui uma diferença. As coisas têm um peso natural. O homem tem *categoricamente* um peso natural, o do seu amor, ou seja, o homem, como todas as demais coisas, tem uma inclinação natural, o que equivale, para ele, a dizer que ele tende para onde está o seu amor. Aqui, estamos falando daquilo que ele mais ama, devotamente, visceralmente, não de qualquer coisa que lhe desperta o interesse ou que ele meramente aprecia.<sup>36</sup> Todavia, o que o homem ama, varia, o que faz com que os seres humanos sejam guiados para direções diferentes em conformidade com essa variação. Este é o fato, mas não é o que deveria ser. Para Agostinho, Deus deveria ser o objeto de tal amor, como já vimos. Só assim o homem encontraria seu justo *repouso* e escaparia à agitação de sua alma. Em certo sentido, esse é o verdadeiro 'peso natural' da alma. Mas o homem pode pervertê-lo. E, de fato, é o que tem feito. Todavia será como quem tenta segurar uma bola de ar

---

35 SMITH, James K. A. *Você é Aquilo que Amar* espiritual do hábito. Tradução de James Reis. São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 35.

36 Embora esses demais amores possam nos guiar, em última instância somos guiados por aquilo que mais amamos, e amamos as outras coisas em proporção determinada por esse amor essencial. Mais sobre isso poderá ser compreendido com nossa discussão sobre a *ordo amoris* no Capítulo 2 deste trabalho.

no fundo da água. Enquanto a alma não se voltar para Deus, manter-se-á agitada e anelando voltar para o seu lar. Assim, em um sentido, há apenas um verdadeiro objeto de amor da alma, que é o próprio Deus. Todavia, os homens não necessariamente amam a Deus e, assim, esperam encontrar repouso em outras direções, e experimentam todo tipo de agitação enquanto não se encontram com tal objeto de amor. O problema é que quando o encontrarem, não encontrarão o repouso que imaginavam. Em outras palavras, podemos dizer que o amor natural da alma é Deus, mas que ela, diferente dos seres inanimados, pode dirigir a si mesma - e não ser dirigida por uma força externa, como acontece com as coisas inanimadas - para uma direção diferente esperando ali encontrar repouso. O que acontece é que não achará o que procura, e os reclames da natureza farão o serviço de apontar o equívoco.<sup>37</sup>

#### 1.1.1.5 - A Elucidação a partir dos Conceitos de ‘Origem’ e ‘Destino’

Jonas Madureira é elucidativo aqui e pode ser útil para propósitos didáticos. Para ilustrar o ponto de Agostinho no *fecisti*, o filósofo brasileiro propõe uma interessante analogia, uma imagem que nos ajudará a entender o ponto do hiponense, caso ainda não estejamos certos de sua compreensão:

Refiro-me à imagem de uma flecha em movimento, porém não a esmo ou sem rumo. Pelo contrário, trata-se de uma flecha lançada na direção de um alvo específico. Essa imagem poderia ser didaticamente explicada da seguinte maneira: (1) o *cor nostrum* [nosso coração] é como uma flecha; (2) o *inquietum est cor nostrum* [o coração é inquieto] indica que o nosso coração não é como uma flecha que está em repouso, mas, sim, como uma flecha em movimento e na direção de um alvo específico; (3) o *requiescat in te* [repousar em ti] tem de ser compreendido como a flecha no exato momento em que atinge seu destino.<sup>38</sup>

Somos, pois, como flechas destinadas a um alvo certo, um único alvo. Somente ao alcançá-lo teremos cumprido nosso propósito, i. e., somente assim as coisas estarão devidamente em seus lugares. Tal como já adiantamos, esse lugar de repouso é Deus, o qual Madureira com felicidade identifica como nossa origem e

<sup>37</sup> Dissertaremos sobre isso no Capítulo 3 deste trabalho.

<sup>38</sup> MADUREIRA, Jonas. *Inteligência Humilhada*, p. 75.

destino:

Nesse caso, o coração encontrará repouso apenas quando reencontrar sua origem e, ao mesmo tempo, seu destino último. [...] o 'coração inquieto' não é outra coisa senão uma disposição ou inclinação natural que movimenta o homem todo para Deus, sua origem e seu destino.<sup>39</sup>

Esta nova resolução, no entanto, demanda um acréscimo à ilustração. Com efeito, poderíamos acrescentar que a flecha só acerta o alvo se considerar a intenção do arqueiro. Sem ele, que é sua origem, não se pode alcançar o alvo e nem mesmo ter um.<sup>40</sup> Tal consideração, por sua vez, nos leva a destacar este novo aspecto do trecho de nossa análise. Smith parece colocar a mesma questão de Madureira em outros termos. Ele começa observando que aquela porção principal que estamos explorando (i. e., mais uma vez, o *fecisti*) nos faz notar que fomos criados *por* e *para* Deus.<sup>41</sup> As duas preposições nos parecem indicar o mesmo que Madureira ao falar de *origem* e *destino* (respectivamente). É a isso que Kreeft se referiu como “a reivindicação fundamental da antropologia cristã”. Deus é nossa origem e causa, ao mesmo tempo que é o destino para o qual fomos criados. Ele nos criou com este objetivo determinado. “*Por* Deus e *para* Deus” ou “Deus como nossa *origem* e *destino*” não é outra coisa senão formas diferentes de falar o que Agostinho disse no *fecisti*: “...nos fizeste para ti e nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti.”<sup>42</sup>

Temos de destacar e enfatizar uma das implicações dessa observação. *Origem* e *Destino* apontam para o fato de que há em nossa essência um projeto. Somos criados com uma *enteléquia*<sup>43</sup>, e só nos completamos e nos realizamos enquanto humanos quando a realizamos. O *telos* humano está em se relacionar com Deus - e com tudo que isso implica<sup>44</sup>.

Em certo sentido, Dooyeweerd parece estar seguindo esse raciocínio,

---

39 *Ibid.*

40 Embora, aqui, a analogia comece a escapar, pois o arqueiro não pode ser, ele mesmo, o alvo de sua flecha.

41 SMITH, James K. A. *Você é Aquilo que Ama*. p. 27.

42 AUGUSTINE, *Confessions*. I, i, 1.

43 O termo vem do grego ἐντελέχεια, que é composta pela preposição ἐν (*en*: dentro) o substantivo τέλος (*telos*: fim, finalidade) + o verbo ἔχω (*echo*: ter, possuir), ou seja, ter um fim dentro de si, possuir a potencialidade para um estado final e perfeito segundo o que a coisa é.

44 Falaremos dessas implicações tanto neste capítulo quanto no capítulo 2.

mas no aspecto negativo - que é um corolário do que foi dito -, ao falar da fuga de Deus como uma busca pela realização de nós mesmos e a identificação de nossa origem a partir do mundo, a partir do que não é de fato nossa origem e do que nem mesmo pode nos realizar no final das contas: “Se [...] [o] motivo<sup>45</sup> é de caráter apóstata, ele distanciará o ego de sua *origem verdadeira* e direcionará seu impulso religioso<sup>46</sup> para nosso horizonte temporal de experiência, buscando nesse *tanto a si mesmo quanto à sua origem*.”<sup>47</sup> Ou seja, quando o homem trai sua própria *enteléquia*, ele busca sua origem, identidade e realização no mundo, o “horizonte temporal de experiência”, e o resultado não poderia ser outro senão a frustração, a manutenção da inquietação ou mesmo seu agravamento.

### 1.1.2 - A Reivindicação da Antropologia Cristã

Mas o que alma está buscando para encontrar tal tranquilidade? Qual é o objeto de repouso da alma amante? O que ela foi feita para amar? O que é que ela tão ardentemente deseja que, quando encontrar, quando a separação entre ela e tal objeto cessar, encontrará a felicidade? Qual é o peso da alma? Qual é o alvo do homem-flecha? Qual é nossa origem e destino? Em cada uma das vias elucidativas apresentadas, já antecipamos a resposta. Não é, pois, nenhum segredo. Sabemos que, para Agostinho, a resposta é sempre Deus. Recuperemos o que Agostinho diz na *fecisti*: “... nos fizeste para ti e nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti”.<sup>48</sup> Podemos ver claramente e sem muito esforço exegético que a resposta está aí. Se formos mais explicativos, podemos afirmar que o que o bispo de Hipona está nos dizendo é que enquanto não repousarmos em Deus, não encontraremos, finalmente, tal tranquilidade da alma e não seremos felizes. Mais do que isso, nós fomos criados de tal modo que esse anseio nos seja congênito, como que direcionado a nos mover em direção a Deus, tal como, pela sede, somos

---

45 Não pretendemos explorar a filosofia de Dooyeweerd aqui - o que nos faria tomar um desvio muito grande -, mas basta dizer, a título de compreensão desta citação, que o ‘motivo’ ao qual se refere é o que ele chama de ‘motivo básico’, o compromisso existencial fundamental que direciona toda a atividade teórica e prática do indivíduo.

46 cf. sobre este impulso em 2.5 deste texto. Mas, por agora, já podemos antecipar que se trata justamente dessa inclinação natural do coração para amar e adorar a Deus.

47 DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho e Rodolfo Amorin Carlos de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010, Parte I, Capítulo 2, Parágrafo 6, b. (destaque nosso).

48 AUGUSTINE, *Confessions*. I, i, 1.

naturalmente guiados a buscar água para nos saciar<sup>49</sup>. Isso quer dizer que, embora os homens possam reivindicar diferentes objetos de amor, nenhum o satisfará finalmente a não ser o próprio Deus. Sem Deus, a inquietação, agitação, ansiedade e angústia insistirão em permanecer, a despeito de todos os nossos esforços.

Quando Kreeft, pois, diz que temos a reivindicação fundamental da antropologia cristã - de que Deus não apenas nos criou, mas nos criou para ele - como explicação dessa experiência humana está dizendo que esse fato inegável (e que demanda solução) da *inquietude do coração* só pode ser resolvido mediante essa explicação. Esta é a tese fundamental de Agostinho, ou seja, essa inquietude é naturalmente performada enquanto não nos voltarmos para Deus. É por isso que as seguintes palavras de Arendt nos parecem errar o alvo:

Indubitavelmente, na medida em que Agostinho define o amor como um tipo de desejo, dificilmente fala como um cristão. Seu ponto de partida não é o Deus que se revelou a si mesmo para a humanidade, mas a experiência do deplorável estado da condição humana, e o que quer que tenha a dizer nesse contexto está longe de original na antiguidade tardia. Todas as últimas escolas filosóficas tinham em comum essa análise da existência do homem...<sup>50</sup>

É bem verdade que a constatação da condição humana é comum a vários dos filósofos antigos e eles certamente influenciaram o seu despertar para este problema. Não há reivindicação de originalidade da parte de Agostinho ao perceber esse fenômeno, ou de que é algo que só foi percebido mediante a revelação especial da parte de Deus - i. e., pelas Escrituras Sagradas. Pelo contrário, sendo ele universal, seria mesmo muito estranho que só ele versasse a respeito. É uma percepção que qualquer um pode ter. Mas se deparar com a *inquietude* humana não significa saber como explicá-la e nisso Agostinho é inquestionavelmente cristão e bíblico. Até mesmo nos pormenores de sua caracterização, classificando-a e categorizando-a, ele se distingue como cristão, compreendendo de forma mais abrangente a natureza e as causas do fenômeno, embora não deixe, com isso, de colher o que há de verdadeiro nas explicações

---

49 Inclusive, esta é uma metáfora bíblica, usada por Davi no Salmo 63:1 e por Jesus em João 4:1-15.

50 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033145.

dadas pelos pagãos.<sup>51</sup> E é particularmente na “reivindicação da antropologia cristã”, como Kreeft coloca, que temos Agostinho partindo da revelação divina para entender o que se está passando com o homem, para julgar e avaliar a realidade. E se julgar algo de forma completa implica em compreender suas causas, é indiscutível que Agostinho está sendo perfeitamente cristão aqui<sup>52</sup>. Na forma como Arendt coloca, é como se ele, ao defender que o mundo foi criado por Deus, e partisse do fato de que ele vê um mundo, não estivesse sendo cristão por falar de um mundo que todos compartilham. Com efeito, o Dr. Strefling com felicidade nota:

De qualquer modo, por sua leitura e comparação do neoplatonismo com a Sagrada Escritura, Agostinho começa a afirmar o que ele manteve durante toda a sua vida: unicamente o cristianismo satisfaz as aspirações dos antigos filósofos sobre a felicidade.<sup>53</sup>

Ou seja, não só a natureza exata do fenômeno da inquietude é interpretada de forma autenticamente cristã, incluindo nisso a explicação de sua causa, mas também a sua resolução, o que não significa outra coisa senão o fato de Agostinho entender que “unicamente o cristianismo satisfaz as aspirações dos antigos filósofos sobre a felicidade”. Conquanto os antigos filósofos tenham sido úteis em nos revelar uma incessante inquietação, suas resoluções para o problema não conseguem nos satisfazer, pois não apontam para o repouso em Deus mediante Cristo. Essa é a tese cristã a ser disputada, e Agostinho se apresenta como um dos seus maiores defensores.

### 1.1.3 - A Inquietude como Dádiva

Esse aspecto sombrio colocado por Dooyeweerd não deve nos levar ao engano. Por isso, vale acrescentar, a título de evitar um desastroso equívoco, uma pertinente observação de Kreeft, a saber, a de que aquela inquietude deve, com efeito, ser vista como produto da *enteléquia* para não nos equivocarmos a seu

---

51 Lembrando que esse princípio, hoje denominado de *graça comum*, estava perfeitamente claro na mente de Agostinho. Cf. e. g. AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, II, xviii-xli, 28-61. Domínio Público. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cc000021.pdf> [tradução nossa].

52 Cf. 1.2 e Capítulo 4 desta dissertação. Naquele falaremos da simbiose do conhecimento de si e do conhecimento de Deus, enquanto neste temos uma análise das formas de manutenção desta inquietação a partir de uma perspectiva bíblicamente orientada.

53 STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*, p. 268

respeito a ponto de desprezá-la ou lamentá-la. Nas palavras do filósofo:

Essa inquietude é a segunda coisa mais preciosa no mundo, uma vez que é o meio para o único bem que é até maior do que ela mesma, a saber, o repouso que vem somente em Deus. Nossa situação sem casa, nossa alienação, nossa miséria, nossa confusão, nossa disputa de amor com o mundo - esta é a nossa maior bênção, depois do próprio Deus. Pois se isso não existisse, ninguém poderia ir para o céu. Se o bebê não estivesse inquieto no ventre, nunca nasceria. Morreria. Não é melhor viajar esperançosamente do que chegar, mas é a próxima melhor coisa.<sup>54</sup>

O que Kreeft quer dizer é que esta inquietude não deve ser vista como uma maldição - muito pelo contrário! Ela é, na verdade, o bendito anseio por Deus que tem por finalidade justamente nos levar a tão ditoso destino, ao maior deleite da alma, ao objeto de desfrute que literalmente não poderia ser superado por qualquer outro simplesmente por ser Deus a perfeição absoluta e infinita. Poderíamos até mesmo nos perder em bens menores e encarar, como um pessimista contumaz, a vida definitivamente como uma eterna e inescapável frustração - caminho que a impiedade, em suas mais pujantes manifestações, acaba trilhando e que talvez seja a posição mais coerente para quem se recusa a voltar-se para Deus a fim de realizar-se.

Destacar esse aspecto é de suma importância. Ele faz com que não tenhamos um sentimento negativo em relação a esse anseio, a essa sede e fome do espírito. A propósito, essa analogia é muito pertinente, pois nós não odiamos ter fome ou sede em si, mas sim tê-las sem ter com o que nos satisfazer. Essas coisas, por elas mesmas, quando há recursos para nos suprir, jamais são tomadas como coisas ruins e desagradáveis. Do ponto de vista material, podemos compreendê-las como sinais para que atendamos aos reclames do corpo para a manutenção da vida. Do ponto de vista estético, nos proporcionam momentos muito prazerosos para além da mera nutrição. Assim, da mesma forma, a *inquietude* visceral da qual fala Agostinho só parecerá má enquanto nos recusarmos a ir a Deus. O que amaldiçoamos ao vivenciar a inquietude - quando e se o fazemos - não é ela em si - embora, enganados, possamos pensar que sim -, mas o fato de não estarmos satisfazendo essa demanda de nossa natureza.

---

54 KREEFT, Peter. *I Burned for Your Peace*, p. 23.

É interessante observarmos como João Calvino coloca a mesma questão, a saber, que a inquietude é a ponte para Deus - embora o coloque com outros termos. Diz o reformador que “é necessário que a consciência de cada um seja tocada pela própria infelicidade para que chegue ao menos a algum conhecimento de Deus”<sup>55</sup>. Portanto, sem tal reconhecimento da nossa infelicidade inescapável no mundo, não buscaríamos noutro lugar, não seríamos como que chamados a olhar para cima. Precisamos reconhecê-la, admiti-la e enfrentá-la. Só então nossa mente será direcionada para o conhecimento de Deus. Calvino é ainda mais extenso no trato da questão ao seguir dizendo:

Assim, do sentimento de ignorância, vaidade, indigência, enfermidade, enfim, de depravação e da própria corrupção, reconhecemos que não está em outro lugar, senão em Deus, a verdadeira luz da sabedoria, a sólida virtude, a perfeita confluência de todos os bens, a pureza da justiça, a tal ponto que somos estimulados por nossos males a considerar os bens divinos.<sup>56</sup>

É visto que aqui o pensador de Genebra expõe várias instâncias de nossa incompletude. Poderíamos explorá-las ou até acrescentar muitos outros motivos pelos quais nos vemos incompletos e inquietos. Com efeito, muitos pensadores o têm feito, adicionando, e. g., a falta de significado para o mundo, bem como uma ausência de identidade pessoal robusta - se é que Calvino não quis subsumir isso no que chamou de *ignorância*. Há, basicamente, na classificação de Calvino, um aspecto relacionado à nossa falta de entendimento e compreensão das coisas, nossas lacunas e até mesmo nossa bancarrota moral, nossa própria finitude e mortalidade. Todas essas questões são coisas suficientemente poderosas para nos perturbar, para nos deixar *inquietos*.

Todavia, há uma distinção que, aqui, precisa ser feita. Se olharmos atentamente para os elementos colocados por Calvino que provocam a inquietude, notaremos que alguns aspectos são oriundos da Queda - como a falência moral, a vaidade, a enfermidade, a indigência. Mas seria a inquietude em si um efeito pós-lapsariano? Ou seja, antes da Queda, o homem não sentia tal inquietude? Segundo

---

55 CALVINO, João. *Instituição da Religião Cristã*. Tradução do Livro I e II de Carlos Eduardo de Oliveira... et al; Tradução do Livro II de Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, Tomo I, 2008, I, i, 1.

56 *Ibid.*

o que vimos de Kreeft, a inquietude é algo inerente ao homem como homem. Já Calvino parece associá-la aos efeitos da Queda. Agostinho não parece encarar as coisas dessa forma - ou, pelo menos, nos permite fazer uma distinção. Sua afirmação é que o homem é naturalmente feito para Deus. Não há qualquer indício de que o *fecisti* seja uma descrição do homem caído. Aquela é, antes, uma qualificação do homem em si, da essência humana. Todavia, se tal inquietação é boa, como acabamos de observar, qual é a relação disso com a Queda? Haveria alguma razão no que Calvino diz?

Estudiosos do bispo de Hipona fizeram notar a questão e logo se aprontaram para fazer uma importante distinção a esse respeito. Por exemplo, Johannes Brachtendorf faz a seguinte observação:

Não é o desejo de felicidade que se perde por causa do pecado, mas, em primeiro lugar, o conhecimento do bem que verdadeiramente traz felicidade e, em segundo lugar, a força de vontade para aspirar realmente ao bem que é reconhecido como verdadeiro propiciador de felicidade.<sup>57</sup>

A colocação de Brachtendorf nos parece muito similar à do dr. Joel Gracioso, que assim se expressa:

Nesse sentido, percebe-se que, devido à condenação que sofreu por causa do pecado, o homem, tanto pela ignorância do bem como pela incapacidade de realizar o bem que se deseja, demonstra que foi atingido não somente na sua capacidade de conhecer, como na sua vontade. Quando sabia não quis agir bem e, dessa maneira, foi privado de notar o que é bom. E quando podia agir bem, não o quis e, assim, perdeu o poder de praticar o bem quando quiser.<sup>58</sup>

Essa é uma forma muito boa de colocar a questão, pois encontraremos no Livro VII das *Confissões* justamente a reconciliação teórica, i. e., o conhecimento explícito do que nos faz felizes para, no livro VIII, termos finalmente, pela operação da graça, a viabilização da vontade. Perdemos a ciência do Sumo Bem, bem como a vontade para ele - de modo que, ainda que ele nos seja apresentado, não

---

57 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 42.

58 GRACIOSO, Joel. A Dimensão Teológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 35, p. 23, 2012 Edição Especial. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2672>

teríamos disposição para buscá-lo. Nossa vontade aspira a alternativas mesmo quando identifica elementos dos bens superiores e do Sumo Bem.

Sendo este o caso, podemos entender a inquietude como inerente e como um caminho natural para a felicidade, ao mesmo tempo que percebemos a Queda criar desvios, supostos atalhos e alternativas para este caminho. Portanto, segundo Brachtendorf, o papel do pecado seria o de atrapalhar e confundir a inclinação religiosa, sem qualquer papel auxiliador para esta busca.

Jonas Madureira, por sua vez, é sagaz ao colocar essa questão nos termos da distinção entre *insuficiência* e *desgraça*. Ele nota que fomos naturalmente criados como seres insuficientes, pois fomos criados para depender de Deus e para nos relacionarmos com Ele. Essa não é, pois, uma imperfeição. É essencialmente humano. O ser humano em sua condição perfeita é *insuficiente*.<sup>59</sup> A inquietação é vista, aqui, como inerente e boa, precedendo a Queda. Todavia, a *Queda* prejudicou esse direcionamento, essa inclinação para Deus, pervertendo-a para outros rumos. É aí que se encontra o mal. A situação pós-lapsária descrita por Brachtendorf é, portanto, a do homem em desgraça. Aproveitando a ilustração já mencionada do Dr. Madureira, temos, então, a figura do *miserável homem-flecha* para explicar a nova situação:

Ora, o que a Queda representou então? Uma mudança fatal no direcionamento do nosso coração. Tal como uma flecha que tem seu percurso alterado por um obstáculo, assim é o nosso coração que, como uma flecha desviada, corta o vento na direção de quaisquer coisas. O problema é que nenhuma dessas coisas é seu alvo. Quão miserável e desgraçado é o homem que perdeu e não consegue encontrar o fim que foi destinado a atingir.<sup>60</sup>

Essa mudança de direcionamento é essencialmente a condição de nossa incessante inquietação. Acabamos nos tornando miseráveis por não mais atingirmos nosso *telos*. O perdemos. Essa é a situação humana. O homem perdeu Deus do

---

59 Esta é a *perfeição relativa*, distinta da *perfeição absoluta*. A perfeição relativa diz respeito à perfeição segundo um padrão. Um círculo perfeito é perfeito na medida e proporção em que é um círculo. Se ele apresenta alguma leve variação, em relação aos demais, de um raio que representa a distância entre uma extremidade e o centro, não é perfeito, embora possa nos parecer assim, sem os elementos apropriados de averiguação. Ele não é imperfeito, enquanto círculo, por não apresentar elementos essencialmente 'circulares'.

60 MADUREIRA, Jonas. *A Inteligência Humilhada*, p. 78.

seu horizonte, do seu escopo, e vive em estado desolado, incompleto, inadequado. Essas coisas distintas para onde nós, enquanto flechas, nos direcionamos é o que chamamos de *ídolos*.<sup>61</sup> São falsos *telos* e falsos deuses. É exatamente isso que encontramos mais uma vez nas palavras de Dooyeweerd:

Entretanto, o pecado original não poderia destruir o centro religioso da existência humana e o seu impulso religioso inato de buscar sua origem absoluta. Ele poderia apenas conduzir esse impulso central para uma direção falsa, apóstata, desviando-o em direção ao mundo temporal com sua rica diversidade de aspectos<sup>62</sup>, os quais, entretanto, têm apenas um sentido relativo. Buscando o seu Deus e a si mesmo no mundo temporal e elevando um aspecto relativo e dependente deste mundo ao *status* absoluto, o homem caiu vítima da idolatria.<sup>63</sup>

Esta é uma forma muito interessante de enxergar as coisas. A “absolutização do relativo” - diz o filósofo holandês. É nisto que consiste essencialmente a idolatria, e enquanto o fizermos, estaremos buscando a Deus e a nós mesmos nos diversos aspectos do mundo. O impulso que deveria nos dirigir para Deus - que faz com que tenhamos um inerente e inato impulso religioso - ganha uma direção inapropriada, apóstata e certamente equívoca. A Queda não o retira de nós, mas faz com que ele perca a sua bússola, seu norteamento. Essa, inclusive, é uma perspectiva muito adequada para analisarmos os livros I-IX, nos quais Agostinho narra sua vida do nascimento a um pouco após sua conversão, como nota Brachtendorf:

Na descrição da história de sua vida, Agostinho mostra como ele, cego para o sumo bem verdadeiro e incapaz de aspirar a outra coisa que não honra e prazer, procurou sua felicidade nas coisas transitórias e não encontrou quietude até seus olhos se abrirem para Deus e ele aprender a amá-lo.<sup>64</sup>

---

61 O tema do Capítulo 2 deste texto.

62 Quando Dooyeweerd fala de ‘aspectos’, refere-se aos ‘aspectos modais’, que são as categorias ontológicas de apreensão do real. Não precisamos nos ater à exposição do que isso significa em termos fenomenológicos, pois aqui faria pouca diferença na intenção final do autor e na nossa com esse recorte, com essa citação.

63 DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*, Parte IV, Capítulo 8, Parágrafo 30, b.

64 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 42.

As interpretações desses estudiosos parecem apontar para caminhos opostos e contraditórios ao de Calvino. Nenhum deles contempla um papel positivo dos efeitos da Queda para a busca da alma por Deus. Entretanto, parece-nos que seja possível que Calvino tenha tido um bom ponto - se é que ele considerou o problema com o qual estamos lidando. Talvez possamos ilustrar da seguinte maneira. Nós ansiamos, naturalmente, por alimentos que satisfaçam nossos anseios estéticos bem como nutram nosso corpo. Entretanto, um estado de saúde debilitado pode acrescentar aos benefícios de uma determinada dieta o efeito da cura. Imaginemos, ainda, que se trata de uma dieta bastante aprazível ao nosso paladar e condizente com os nossos gostos. Nesse caso, nosso anseio pelo alimento seria não apenas para a própria manutenção da vida e deleite, mas também para nos curar de uma enfermidade. Deste modo, além do desejo natural que temos por Deus, causado por uma inclinação natural, ainda ansiamos por Deus para curar-nos de nossas feridas. Calvino acrescenta a toda essa discussão a dimensão ética especial. Nossas manchas pecaminosas e nossa impotência moral nos fazem ansiar pela santidade absoluta e pela absolvição. Ansiamos por Deus não apenas como nosso Criador e como objeto absoluto de nosso desejo de contemplação do Belo e do Bem, mas também como o agente de nossa redenção. Em outras palavras, nosso estado miserável aumenta nossa inquietude.

Entretanto, mais uma vez, tanto o primeiro aspecto, que nos remete à mística, quanto o segundo, que nos remete à soteriologia, escapam ao escopo de nossa discussão. Basta observarmos que os efeitos danosos da Queda reforçam nosso anseio original quando a graça dirige o coração humano. Isso não nega que a Queda nos traz a tentação idolátrica. Calvino não nega esse aspecto negativo, a maldição da Queda. Mas, ainda assim, a graça pode fazer até mesmo tais efeitos serem úteis para nos conduzir a Deus. Talvez até seja interessante considerar discernir uma ansiedade positiva antes da Queda e uma inquietude após o mesmo fenômeno, distinguindo ainda entre uma inquietude negativa pela experiência idolátrica - i. e., uma inquietude que decorre da negação do anseio natural e o converte numa perversão da *ordo amoris*<sup>65</sup>, i. e., em idolatria - e uma inquietude positiva pelo anseio de redenção. Fiquemos nessas sugestões e apontamentos que

---

65 Mais uma vez, apontamos para o capítulo 2 desta dissertação, quando trataremos da questão. Ainda assim, insistimos em fazer essas referências para que se facilite a percepção da correlação entre as partes.

poderão ser desenvolvidos em ocasião propícia.

#### 1.1.4 - A Importância Fundamental do *Fecisti*

Por fim, temos um último elemento importante a ressaltar, a saber, que tais coisas discutidas determinam todo o modo de vida<sup>66</sup>. Ou seja, nós vivemos de acordo com aquilo que amamos, vivemos em função deste objeto de nosso amor. Como criaturas naturalmente apaixonadas, todos elegem um *telos* para si, que constitui sua idealização de felicidade, e vive de modo que a busque realizar. Daí que Smith assim se expressa:

Contudo, o *telos* para o qual vivemos não é algo que essencialmente conheçamos, em que creiamos ou sobre o qual pensemos; nosso *telos* é o que *queremos*, aquilo que almejamos, pelo que ansiamos. É menos um ideal sobre o qual temos ideias e mais uma visão da “boa vida” que desejamos. É uma imagem de florescimento que *imaginamos* de um modo visceral e muitas vezes pouco articulado: uma sensação vaga, porém cativante, de onde acreditamos que a verdadeira felicidade pode ser encontrada.<sup>67</sup>

Estabelecido isso, acrescenta que “Adotamos modos de vida que correspondem a tais visões de uma boa vida... [...]. Somos atraídos a um modo de vida que parece ser o caminho para chegarmos àquele mundo.”<sup>68</sup> Assim, essa é a questão mais fundamental e determinante, que controla toda a vida humana e a orienta, que lhe determina e guia. Presume-se, aqui, o fato de que nós agimos de acordo com a intenção de felicidade. O modo último de vida feliz concebido configura o objeto de nossa intenção última que, por sua vez, subjuga as intenções intermediárias. Ou seja, as coisas que intentamos imediatamente visam, no fim, o que intentamos por último. Este último é o *telos* elegido. A vida, ressaltamos, é vivida inteiramente de acordo com este *telos*. Ele é a intenção última, e dele derivam as intenções secundárias, que, por sua vez determinam as subsequentes até chegarmos às decisões mais básicas e imediatas do cotidiano. Cremos que foi isso

---

66 Quando consideramos o Livro XIII e o argumento do ‘peso’, notamos que aquilo que alguém ama guia toda a sua vida. Retomamos esse argumento aqui para considerá-lo um pouco mais.

67 SMITH, James K. A., *Você é Aquilo que Ama*, p. 31.

68 *Ibid* p. 32.

o que quis dizer Arendt quando colocou estas palavras:

É por conhecermos a felicidade que queremos ser felizes, e uma vez que nada é mais certo do que nosso desejar ser feliz (*beatum esse velle*), nossa noção de felicidade nos guia em determinar os respectivos bens que então se tornam objeto de nosso desejo.<sup>69</sup>

Ou seja, a concepção que temos de felicidade acaba por determinar os valores das demais coisas e o quanto as desejamos para concretizar essa concepção idealizada. De modo bastante semelhante, João Paulo Araújo Lima assim coloca o fenômeno:

Qualquer ato para se concretizar percorre uma trilha interior que inicia na inquietação natural de buscar o repouso e define-se com o assentimento ou não da vontade. Sem a presença do amor não haveria movimento. Todas as práticas humanas, sejam boas ou más, têm sua gênese no seu amor.<sup>70</sup>

O amor é o que move os homens, bem como a felicidade, que está associada ao conceito de amor no sentido de ser constituída pela realização do amor, tal como argumentamos alhures. Tais observações são suficientes para percebermos quão abrangente é tal determinação do *telos*, e como ela está implicada na forma como vivemos a vida, mesmo que isso não seja algo plenamente consciente para todos ou mesmo para a maioria - Smith parece colocar como se necessariamente fosse algo que não podemos apreender conscientemente, mas nos parece que esse é justamente o papel da filosofia (inclusive é a tese que segue esta exposição de Agostinho presente nesta dissertação, i. e., explicitar e avaliar criticamente tais noções). Isso faz da questão do *telos* a questão de máxima importância. E podemos entender melhor o porquê de Kreeft ter dito que esta questão é a mais importante da vida - afinal, ela acaba por determinar, direta ou indiretamente, todas as coisas da nossa existência.

Um ídolo eleito como *telos* determinará todos os aspectos da vida e os perverterá a posição, valor, estima, tempo apropriado de dedicação e assim por diante. Tudo é afetado por essa determinação absolutamente essencial do coração.

---

69 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033131.

70 LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. *Ordo Amoris: a relação entre a ordem e o amor no pensamento ético de Santo Agostinho*, p. 140.

E a vida se converte em incessante inquietação se seguir por esse caminho. O *telos* em Deus, por sua vez, permitirá que os demais aspectos da vida se arranjam adequadamente e componham a felicidade verdadeira. Em termos agostinianos, poderíamos dizer que o *telos* em Deus ordena corretamente nossos amores.<sup>71</sup>

Se repararmos bem, notaremos aqui que Smith amplia a noção do objeto para uma visão da vida feliz e as coisas que a compõem, i. e., não se trata apenas de um objeto de desejo, mas de uma concepção ampla e abrangente. É claro que já antecipamos - e Smith concorda - que é algo relacionado a Deus que compõe a verdadeira felicidade. Isso nos faz questionar como pode ser Deus tal visão beatífica. Embora o assunto seja mais amplo do que podemos dissertar neste momento, basta alguns apontamentos. Primeiro, ter a Deus como o *telos* não é um tipo de objetificação singularizada de Deus a ponto de esquecer o mundo (i. e., toda ou qualquer outra coisa), como se o corpo fosse a prisão da alma que impedisse a contemplação do divino<sup>72</sup>. A visão do futuro inclui o desfrutar a Deus *no* mundo - i. e., a felicidade em Deus não é algo que se desfaz do mundo -, e sobre isso falaremos na ocasião propícia<sup>73</sup>. Basta, por ora, observar que a realização do *telos* em Deus não implica na exclusão do mundo, mas justamente na sua devida, verdadeira e realista inclusão. Por isso, a visão de uma vida feliz em associação com o *telos* abrange todos os aspectos da vida, não apenas um momento introspectivo ou 'religioso', mas uma perspectiva de vida tão abrangente que alcança toda esta vida e a próxima.

### 1.1.5 - Uma Síntese

Depois de variados caminhos e análises das mais variadas implicações, parece-nos salutar uma síntese a fim de termos uma perspectiva geral e abrangente de tudo que temos considerado. Brachtendorf é quem julgamos merecer ser mais uma vez citado, reforçando a interpretação que temos seguido nas linhas precedentes:

---

71 Mais uma vez, recomendamos o Capítulo 2, especialmente o 2.2 para esclarecer o conceito de *ordo amoris*.

72 Uma perspectiva aventada por Platão no diálogo *Fédon*, 2.58, e. g. PLATÃO. *Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, 269p.

73 Cf. 2.2-2.e desta dissertação.

Há, portanto, na natureza do ser humano um impulso que o faz aspirar a um objetivo definitivo, um sumo bem, cuja posse resulta na felicidade perfeita e, portanto, no fim dessa aspiração. Enquanto o homem não alcança esse bem - talvez porque veja como seu sumo bem outra coisa que não Deus - ele permanece perplexo e inquieto.<sup>74</sup>

Nessas palavras encontramos, do que já abordamos, tudo: anseio natural pela felicidade por meio do alcance do Sumo Bem e a insatisfação decorrente dos caminhos alternativos, da *idolatria*. Com Brachtendorf, pois, temos o resumo do que o *fecisti* quer dizer e o que propusemos explicar e explorar percorrendo prismas distintos que nos permitiram uma visão mais profunda desta primorosa sentença do hiponense. É a partir desta tese do *fecisti* que iremos explorar nossos demais temas. Daí a importância de estabelecê-lo logo de início. Entretanto, é possível que ainda outro tema decorrente do *fecisti* precise ser explorado, mas ele não cabe nesta seção e muitas vezes é considerado como um tema independente. Nós, particularmente, acreditamos que não seja possível considerar o *fecisti* sem considerá-lo, e ao tratar dele, parece-nos inadequado não levantar a temática do *fecisti*. Exploremos este novo caminho.

## 1.2 - O CONHECIMENTO DE SI E O CONHECIMENTO DE DEUS

A análise do *fecisti*, como tema central de toda esta obra de Agostinho na qual essa memorável proposição se encontra, pede que exploremos uma temática que aparentemente é inteiramente nova, a saber: *o conhecimento de si e o Conhecimento de Deus*. Não duas temáticas, mas uma única que é composta por duas partes interrelacionadas. Essa seção, pois, propõe-se a demonstrar não apenas o que é o tema, mas como ele está intimamente relacionado ao que temos estudado até aqui.

### 1.2.1 - A Interioridade

---

74 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 42.

Com efeito, para começar, podemos ver claramente que Agostinho, no Livro X das *Confissões*, considera que o conhecimento de si somente se dá quando ele busca a Deus e é por ele iluminado:

Confessarei, pois, aquilo que sei de mim; confessarei, também, aquilo que de mim não sei, porque o que também sei de mim, sei com tu me iluminando, e o que não sei de mim, por tanto tempo não sei, até que minhas trevas se tornem assim como meio dia em tua presença.<sup>75</sup>

O filósofo, aqui, correlaciona a proporção do conhecimento de si, inclusive das partes que ignora, à luz da exposição que ele faz de si (*confessando*) na presença de Deus. Assim, na medida em que se busca a Deus é que se conhece a si mesmo<sup>76</sup>. As trevas da ignorância sobre si mesmo se dissipam pela luz da presença de Deus. Sem buscar a Deus, o sujeito permanece como um cego em relação a si mesmo, guiando-se para sua perdição sem o perceber, como prontamente admite nosso autor ao dizer “Sem ti, o que sou eu para mim, senão um guia a caminho do abismo?”<sup>77</sup>

Podemos ver claramente ecoar Agostinho na admoestação de Pascal:

Conhececi, pois, soberbo, que paradoxo sois para vós mesmos. Humilhai-vos, razão impotente! Calai-vos natureza imbecil; aprendei que o homem ultrapassa infinitamente o homem e ouvi de vosso Senhor vossa condição verdadeira que ignorais.<sup>78</sup>

G. K. Chesterton, com sua peculiar pena poética, é tão enfático quanto Pascal ao notar como somos uma incógnita para nós mesmos:

Em novelas, romances, relatos científicos e documentos similares, todos já nos deparamos com a história do homem que, ao acordar, esquece seu

---

75 AUGUSTINE, *Confessions*, X, v, 7.

76 Cf. *Para Quem Agostinho Escreveu as Confissões* no Apêndice B desta dissertação, onde exploramos o que é dito proêmio do Livro X das *Confissões* a respeito do auto-conhecimento e o conhecimento de Deus. Como nessa situação do Apêndice é preciso explorar o prólogo do Livro X, pareceu-nos melhor deixar para lá a exposição deste tema a partir de algumas porções que estão presentes neste proêmio supramencionado.

77 AGOSTINHO, *Confissões*, IV, i, 1.

78 PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Edição, apresentação e notas de Louis Lafuna; tradução de Mário Laranjeira; revisão técnica Franklin Leopoldo e Silva; revisão da tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução da edição brasileira de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2. ed. 2005, 131 (434)

nome e sai perambulando sem identidade pelas ruas. Demonstra uma inteligência ordinária; consegue executar todas as funções ordinárias, mas não consegue se lembrar de quem é. Estou nessa posição. Porém - é para mim um conforto recordar - vocês também estão. Todo ser humano esqueceu quem é e de onde vem. Fomos todos fulminados com uma grande obliteração da memória. Nenhum de nós viu nascer a si mesmo; e se tivéssemos visto, isso não teria esclarecido o mistério. Os pais são encantadores; mas não são uma explicação. A única coisa que nenhum homem, por aventureiro que seja, consegue atingir, é sua própria existência; a única coisa que nenhum homem, por estudioso que seja, consegue saber, é seu próprio nome. É mais fácil compreender o cosmo do que o ego; é mais fácil até saber onde você está do que o que você é. Esquecemos nosso próprio significado, e estamos todos perambulando pelas ruas sem ninguém que nos guarde.<sup>79</sup>

Embora tenhamos, aqui, começado a explorar o décimo livro das *Confissões*, é importante repetir que já no *fecisti* este tema está pressuposto e dele se depreende. Vejamos como isso se dá. Quando se diz que estamos inquietos, ansiando por algo de importância vital - como o faz o *fecisti* -, isso envolve em alguma medida um conhecimento de nós mesmos, uma percepção fundamental a respeito da natureza humana. Afinal, a compreensão da inquietude em termos de causa e solução demanda que saibamos o que se passa conosco, e para entender o que há de errado em nós mesmos, é preciso entender o que nós somos e o que precisaríamos ter e ser para alcançar um estado pleno e harmônico. É como em um problema de saúde para a medicina. Se o médico desconhece o estado saudável do corpo humano, não poderá compreender a doença que seu paciente padece. Por isso, ele tem que saber o que é o ser humano, no sentido biológico, para compreender qualquer padecimento no corpo. Semelhantemente, se não soubermos o que é o homem em sua alma, o que se passa em sua mente ou psique, não poderemos ajudá-lo a se recompor. Quando o *fecisti* diz que nosso anseio é de tal e tal natureza, provocado por tal causa e sanado de tal maneira, está presumindo uma compreensão específica da alma humana com a qual temos de lidar, i. e., está propondo uma tese antropológico-filosófica, uma visão psicológica específica sobre o homem.

---

79 CHESTERTON, *A Loucura e as Letras*, Tradução de Mateus Leme. Campinas: Ecclesiae, 2021, p. 113.

O *fecisti* presume também que o homem reconheça sua inquietude. Faz parte de uma apreensão de si, autorreflexiva, a percepção de que há algo de incômodo, uma forma de incompletude em nós, um anseio, uma angústia. Mas tal percepção inicial não envolve uma plena apreensão do que é que causa essa *inquietação*. Este é, pois, o primeiro passo, e deve mover-nos à investigação de nós mesmos. Ou, nas palavras perspicazes da Dra. Contaldo: “Reconhecer o não saber, dar-se conta das próprias inquietudes, permite e favorece o voltar-se sobre si mesmo, distanciando-se do que se apresenta para nós apenas exterior e superficialmente”.<sup>80</sup>

A segunda e última parte do *fecisti* - [o coração está inquieto] *enquanto não repousar em ti* - acompanha a introspecção ao observar que nada corresponde à demanda visceral da alma, que não se encontra finalmente saciedade nas coisas que buscamos nesta vida. Mas o que é que pode nos saciar? E o que somos nós para termos em nós mesmos tal anseio? E como é que alcançamos o objeto de nosso anseio? Essas são questões da máxima importância, e acabam tangendo questões proeminentes, tópicos basilares das reflexões filosóficas. São indagações fundamentais sobre nós mesmos, as quais nos lançam à descoberta *essencial* de nosso ser, conduzindo-nos para a *interioridade*, que Contaldo conta como o tema filosófico fundamental:

Especialmente essa obra, ‘suas confissões’, estimula, ou melhor, instiga a pesquisa que aponta explicitamente para o tema da interioridade, entendida não só como uma das dimensões da existência, mas também como projeto fundamental de ser humano e ser presença no mundo.<sup>81</sup>

Com efeito, em acordo com a Dra. Contaldo, o Dr. Ricardo Streffling endossa tal relevância das investigações de si ao dizer:

A atualidade das *Confissões* de Agostinho está no fato de que ele, ao falar da alma, refere-se à alma biológica, à alma que existe no tempo, à alma real. E isso é uma ideia que foi aos poucos assimilada pela modernidade e clara e básica na contemporaneidade. Hoje, sabemos que aquele que não

---

80 CONTALDO, Sílvia Maria. *Cor Inquietum*. p. 25.

81 *Ibid*, p. 10.

tem consciência de si, de sua posição existencial real, também não terá uma visão real do mundo objetivo.<sup>82</sup>

É difícil dizer ao certo o que Strefling quer dizer por “alma biológica”. O articulista até nos diz que se trata de uma alma que está no tempo, uma alma real, mas temos de buscar pensar em mais explicações. Acreditamos que pretendeu-se distinguir a alma no sentido estritamente metafísico deste mais psicológico, da alma enquanto vivente e vivendo no mundo. Nesse sentido, Agostinho estaria fazendo *psicologia* no sentido moderno. É claro que Agostinho não abandona aquele outro<sup>83</sup>, mas é bem verdade que está preocupado com os elementos psicológicos do homem. Mas, mais importante do que isso - para agora - é o fato de que o Dr. Strefling nota o papel decisivo da descoberta de nós mesmos para a nossa própria interpretação do mundo e da vida. Só sabendo quem nós realmente somos é que podemos nos localizar no tempo e espaço de forma adequada.<sup>84</sup>

A filosofia de Agostinho, no entanto, não se resume e nem se conclui na descoberta de si. A interioridade é um primeiro passo. É preciso, após olhar para si, descobrir a Deus. Daí que se torna pertinente a colocação de Calvino: “Por isso, o reconhecimento de si não apenas instiga qualquer um a buscar a Deus, mas ainda como que o conduz pela mão para reencontrá-lo.”<sup>85</sup> E Arendt nos esclarece o caminho de tal processo:

Quando o homem começa a buscar por seu eu essencial na vida presente, ele primeiro descobre que ele está condenado à morte e que é mutável (*mutabilis*). Ele encontra existência ao invés de essência, e a existência não é confiável. [...] Consequentemente, no momento que “você descobre que você é mutável por natureza, precisa transcender a si mesmo.”<sup>86</sup>

Ou seja, o homem ao olhar para esse eu histórico, o eu desta vida, vê uma figura contingente mas não consegue descobrir o que é realmente por trás das suas variações. Vê apenas a mortalidade e a transitoriedade de todas as coisas, inclusive de si mesmo. Daí percebe a necessidade de transcender a si mesmo, de superar este eu fluido, mutável, em constante devir, de modo que o conselho para

82 STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*, p. 271-272.

83 O *Soliloquios* é uma prova disso, visto que versa sobre a imortalidade da alma.

84 Em 1.2.5 daremos alguma continuidade a essa questão.

85 CALVINO, João. *Instituição da Religião Cristã*, I, I, Parágrafo 1.

86 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033151.

voltar-se para si mesmo ganha um novo capítulo, como a filósofa segue nos iluminando:

Conseqüentemente, o primeiro conselho: “não vá para fora, retorna para dentro de você mesmo” uma vez que leva a encontrar “sua natureza mutável” é seguido pelo segundo conselho “transcenda a si mesmos da mesma maneira”. Assim, não é somente o mundo, mas a natureza humana como tal, que é transcendido.<sup>87</sup>

À luz de tudo o que foi dito, podemos compreender bem essas palavras. O que falta em nós nos leva para além de nós. Voltar-se para o mundo nos dispersa e nos torna ainda mais desconhecidos para nós mesmos. Voltar-se para o interior é encontrar um *eu histórico* igualmente contingente e mutável. Então, “cavamos mais fundo” e procuramos nos transcender, ultrapassar esse indivíduo historicamente constituído e, assim, encontrar a essência e as causas das coisas e acabamos encontrando a ponte para ir além.<sup>88</sup>

O dr. Joel Gracioso, interpretando Agostinho, segue na mesma direção de Arendt. Como perito no tema da interioridade, ele nos adverte com autoridade:

O voltar-se em direção a si mesmo não é garantia de que a interiorização está ocorrendo, porque o olhar para si pode ser um ato de orgulho e arrogância. É na medida em que é apresentado um diagnóstico preciso das feridas e da enfermidade da alma e proposta uma terapia realmente interior que a inspeção do espírito está se transformando em movimento de interiorização ou interioridade.<sup>89</sup>

O olhar para si pode se converter num ato de admiração. E com tal intenção, podemos até mesmo cair no auto-engano, tal como mencionamos há pouco. Para atingir a *interioridade* é preciso mais do que uma mera atenção a nós mesmos. A verdadeira interiorização se dá quando podemos identificar com exatidão o que há de errado em nós. É preciso que tenhamos condições de

---

<sup>87</sup> *Ibid*, B:033154.

<sup>88</sup> No Capítulo 5, trabalharemos a questão da memória e como Agostinho expõe seu próprio processo de interioridade e transcendência de si.

<sup>89</sup> GRACIOSO, Joel. *A Dimensão Teológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho*, p. 18.

interpretar corretamente o *fecisti* e saibamos como lidar com isso, i. e., nas palavras de Gracioso, como propor uma terapia interior para sanar essas feridas.

A essa altura, é importante salientar, aqui, que o diagnóstico da alma é mais complexo do que o que já temos apresentado até aqui, pois envolve a identificação de nossos ídolos e as formas de nos dissuadir de segui-los (a *via negativa*) tanto quanto a identificação do verdadeiro e real anseio da alma (a *via positiva*)<sup>90</sup>. Por isso, voltar-se para si envolve não apenas um grande ato da vontade e da consciência moral, de modo que sejamos sinceros em relação a nós, e uma grande sabedoria, para que saibamos nos ler corretamente e possamos perceber não apenas as trevas que habitam nosso coração, como também envolve a sabedoria de como deixar a luz penetrar os recônditos da alma.

Pouco adiante, Gracioso afirma: "... o caminho para se encontrar e possuir esse princípio absoluto, transcendente, divino, que se confunde com a Beatitude, não pressupõe apenas a descoberta do autoconhecimento e da interioridade, pressupõe também a vivência do *amor*."<sup>91</sup> Com efeito, esta vivência do *amor* está vinculada ao conhecimento de Deus. É uma das formas de entender essa correlação entre o conhecimento de si e o conhecimento de Deus. Para ser mais abrangente, poderíamos dizer que, quando Deus ilumina o caminho e passamos a nos avaliar mediante a relação com o Criador, bem como por sua revelação, desvelamos os segredos de nós mesmos e, assim, admitimos nossos ídolos e identificamos o caminho inverso, para Deus, para finalmente acalmar a nossa alma e fazê-la repousar n'Ele como se chegasse ao seu lar, numa afetuosa relação de amor e comunhão. Embora partes deste último período já tenham ganhado luzes pelas explicações anteriores, ainda há partes que carecem de esclarecimento. À compreensão desta conclusão como um todo é para onde nos voltaremos agora.

### 1.2.2 - Como o Conhecimento de Deus Proporciona o Conhecimento de Si

Agostinho afirma que alcançamos um conhecimento de nós mesmos quando estamos na condição *coram Deo*, i. e., quando estamos diante de Deus.

---

90 Os capítulos 3 e 4 se dirigem justamente à *via negativa*. O capítulo 1 e 2 constroem as bases para esta via. O capítulo 5 é o mais próximo que temos de uma via positiva, mas nossa ênfase, neste trabalho, não está nesta, e sim naquela, como afirmamos na Introdução.

91 *Ibid*, p. 19.

Não basta, pois, entregarmo-nos à interioridade. É preciso que o façamos em atitude piedosa e orante. É preciso que o façamos em *confissão*<sup>92</sup>. De alguma forma, para Agostinho, o conhecimento de nós está correlacionado com o conhecimento de Deus. Que precisamos nos transcender e ir além, como acabamos de ver, é uma pista. Mas é preciso elucidar melhor a questão. Analisemos algumas possíveis justificativas para isso.

### 1.2.2.1 - A Tese de Lavelle

Alguns filósofos têm explorado o poder psicológico e gnosiológico dessa interioridade que se coloca diante da onisciência como a condição da sinceridade absoluta. Crendo que estamos diante de alguém que tudo vê, perdemos nossas máscaras, inclusive abandonamos o próprio auto-engano. A este respeito, Lavelle esclarece:

... enganamo-nos a nós mesmos assim como enganamos aos outros, porque formamos conosco uma espécie de sociedade e nos exibimos também para nós: só que o erro aqui é muito mais grave, pois a realidade acaba por nos fazer falta quando só temos olhos para o espetáculo. Contudo, assim como jamais enganamos completamente os outros, assim também jamais nos enganamos completamente a nós mesmos. Apenas aceitamos permanecer no terreno da aparência e concordar com que ela nos basta.<sup>93</sup>

Tal como nos propomos a dissimular diante das outras pessoas, nós mesmos nos convencemos de nossas ilusões sobre nós mesmos. Todavia, o fato é que no fundo, sabemos que estamos dissimulando. Mas nos vemos tranquilos em relação a isso, já que ninguém está vendo. Considerando os aspectos existenciais e morais da filosofia de Agostinho, a prof. Regineide Menezes de Lima também nota este movimento do auto-engano:

Sob o prisma antropológico o ser humano tem a tendência de ocultar, disfarçar suas fragilidades, utilizando-se muitas vezes da ilusão para

---

92 Estamos nos referindo na já citada passagem das *Confissões* X, v, 7.

93 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2014, p. 100.

esconder sua essência. A falsidade e a verdade estabelecem verdadeira guerra. Há no homem um desconforto em mostrar-se tal qual ele é. 'Falsificamos' nossa identidade.<sup>94</sup>

Para a professora, o que move o homem a tal fenômeno é a busca por esconder suas fraquezas. Diante dos homens, buscamos apresentar o melhor de nós mesmos a fim de angariar deles louvor, amor, respeito, admiração e afins. Mas Lavelle, conquanto admita isso, vai mais fundo e propõe que nós fazemos isso em relação a nós mesmos. Buscamos mostrar para nós mesmos que somos melhores do que somos. Com efeito, o auto-engano é algo que concedemos aceitar em função da idolatria, i. e., em função de algum amor profundo, principalmente o fundamental amor-próprio<sup>95</sup>. Entretanto, quando sabemos que alguém está vendo, e que penetra nossa consciência mais profundamente do que nós mesmo o fazemos, não é mais possível fingir. Lavelle, pois, afirma exatamente isto:

É acreditando que nada existe em nossa vida que possa permanecer oculto, isto é, acreditando que Deus vê tudo o que existe em nós, que nós mesmos o vemos. [...] Posso dissimular o que faço ou o que sou do outro ou de mim mesmo, mas não de Deus, isto é, não posso impedir meus pensamentos e minhas ações de ser o que são.<sup>96</sup>

Se tentarmos dissimular, nos depararemos com um 'intruso'. Há mais alguém vendo e ouvindo. Os pensamentos e ações estão desnudados diante de Deus em nossa consciência, de modo que são desnudados para nós mesmo. E isso está intimamente vinculado com o *fecisti*. Podemos perceber que, ainda pelas vias da interioridade, quando notamos essa inquietude, quando adentramos à *interioridade* para nos encontramos no mundo e saber quem nós somos, buscamos a nós mesmos na face de Deus. Esse conhecimento de si em busca de aquietar-se, de tranquilizar a alma, só encontra sua resposta em Deus. E só poderemos admitir isso se estivermos privados dos subterfúgios da alma rebelde, que insiste em fugir.

---

94 LIMA, Regineide Menezes de. Finitude e Transcendência: o drama da existência em Agostinho. *Ágora Filosófica*. Pernambuco, v. 1, n. 1, p. 127, jan/jun, 2009. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/76/74>

95 Para uma exploração do tema da idolatria, cf. o Capítulo 2 deste trabalho; e sobre o auto-engano e amor-próprio, cf. 4.3 deste livro e 13.1 do *Crença sem Corpo*, também de nossa autoria (OLIVEIRA, Lucio Antônio de. *Crença sem Corpo: levando Olavo ao L'Abri*. Fortaleza: Instituto Alethéia, 2020. 180p.)

96 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 101

Do contrário, faremos sempre leitura idolátricas, buscando a resposta para a *inquietação* no mundo, e não além dele, e até mesmo recusando-se a reconhecer a insuficiência de todas as suas alternativas. Portanto, estabelece-se a relação do conhecimento de si vinculado ao conhecimento de Deus, como ratifica Contaldo: "... Agostinho volta-se para si ao mesmo tempo em que se dirige a Deus. Põe a descoberto sua luta interior, sua experiência subjetiva que oscila entre imanência e transcendência, seu sentimento de completude, sua indignação..."<sup>97</sup>.

Olavo de Carvalho, num artigo intitulado 'A Consciência Humana em Perigo', trabalha a importância de Agostinho em relação à consciência, e identifica no nosso filósofo, particularmente no espírito pelo qual ele escreve as *Confissões*, exatamente esta atitude de honestidade consigo por estar diante de Deus da qual estamos a dissertar:

As memórias de Agostinho são a confissão formal de uma alma que, assumindo plenamente a autoria, a responsabilidade e as consequências de cada um de seus atos, pensamentos e estados interiores, mesmo os mais obscuros e remotos no tempo, comparece ao seu próprio julgamento como que ostentando uma identidade inteiriça, na qual as várias forças internas em conflito não fazem senão realçar a unidade tensional do todo. Agostinho consegue fazer isso porque compõe sua narrativa diante de uma platéia onisciente, o próprio Deus. "Caminhar diante de Deus" [*coram Deo*] não significa outra coisa senão agir e pensar em confronto permanente com o símbolo "onisciência" - *a fonte inalcançável e incontornável de toda consciência, a única garantia da sinceridade dos pensamentos, dos atos e de sua rememoração.*<sup>98</sup>

### 1.2.2.2 - A Tese de Brown

Mas ainda é possível dar mais um passo no esclarecimento de como o conhecimento de Deus ilumina o conhecimento de nós mesmos. Movemo-nos, pois, para outra forma de explicar e justificar a tese de Agostinho. Ela evoca o *telos* outra vez - correlacionando-se, pois, ao *fecisti* -, mas faz do 'conhecimento' algo mais do que uma inteligência, faz dele uma relação. 'Conhecer' pode ser mais do que ter

---

97 CONTALDO, Sílvia Maria. *Cor Inquietum*. p. 26.

98 CARVALHO, Olavo. *A Filosofia e seu Inverso*: e outros estudos. Campinas: Vide Editorial, 2012, p. 241. (itálico nosso).

informações. Ter todas as informações sobre alguém não inclui o conceito de 'conhecer pessoalmente'. Percebemos serem coisas distintas. O repouso da alma que almejamos inclui não apenas uma contemplação intelectual da idéia de Deus, mas uma relação afetiva e pessoal. É por isso que Brown assim expressa uma das suas descrições do espírito das *Confissões*:

A investigação filosófica, portanto, beirava a natureza concentrada de um ato de oração, e a busca da sabedoria era impregnada de uma ânsia de esclarecimento que ia buscar sua própria origem na consciência humana - no estabelecimento de uma relação direta com Deus.<sup>99</sup>

Com efeito, essa relação pode nos fazer descobrir a nós mesmos na medida em que experimentamos aquilo que se encaixa perfeitamente em nossos anseios. Se é na nossa realização que alcançamos a atualização pela qual confirmamos ser Deus o objeto de nosso anseio - o que equivale a dizer que está impregnada em nossa alma a inclinação para Deus, o impulso religioso -, então é mister que tenhamos essa experiência de satisfação. A efetivação de nossa entelúquia promoverá um aperfeiçoamento tal de nosso ser que faz com que só assim nós nos compreendamos integralmente - bem como, deste modo, possamos nos realizar. Enquanto negamos satisfazer o anseio do *fecisti* por obstinada fuga<sup>100</sup>, afogamo-nos num mar de confusões que acabarão por nos deformar enquanto humanos<sup>101</sup> - tal como uma semente que não cai no solo não alcança sua entelúquia e, portanto, é, enquanto semente, somente uma árvore potencial, nunca atualizando a árvore, i. e., não se tornando aquilo que ela, de certo modo, naturalmente deveria ser. Se nunca víssemos a árvore, não entenderíamos adequadamente a semente. É na sua entelúquia atualizada que temos um real conhecimento dela, i. e., na sua completude que ela se manifesta para aquilo que deveria ser, que revela seu potencial intrínseco e seu destino natural. Ela se realiza no *telos* que possui dentro de si, que lhe é inerente, e que só pode ser manifesto na

---

99 BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005, 3 ed., p. 202. Essa é a similaridade entre as *Confissões* e o itinerário neoplatônico, segundo Brown.

100 cf. Capítulo 2 e 4 deste texto. Vale, aqui, no entanto, mencionar o papel da *Queda* para nos mover a tal fuga. Agostinho recorre à *graça* para nos assistir e conduzir para o caminho do 'repouso da alma'. Todavia, este tema da *graça* seria muito amplo para ser considerado, principalmente dada a evolução no pensamento de Agostinho a esse respeito.

101 Cf. Capítulo 3 e 4 deste texto.

sua realização, a efetivação da enteléquia. Não é possível descobrir nossa real humanidade, aquilo que deveríamos ser, se não vivenciarmos essa experiência e confirmarmos nossa vocação religiosa.

Para além do próprio anseio e desejo, ainda encontramos nessa relação a redenção, que é outra demanda de nossa alma. Cristo se apresenta como nosso vigário, levando nossos pecados e sofrendo as consequências por isso, satisfazendo nossa justiça e desfazendo nosso sentimento de culpa pela expiação dos pecados<sup>102</sup>. Todavia, esses desdobramentos estão para além do nosso escopo, devendo apenas ser mencionado a título de completude.<sup>103</sup>

### 1.2.2.3 - A Tese de Madureira

Há, ainda, uma última forma de explicar a tese do bispo - não necessariamente contrária às precedentes. Quando Agostinho diz, no prólogo do Livro X das *Confissões*: “Na verdade, o que é ouvir a ti falar deles, senão conhecer a si próprios?”<sup>104</sup> O que é este ‘ouvir a ti falar deles’, i. e., o ouvir a Deus falar do homem? Parece-nos se referir à Palavra de Deus, às Sagradas Letras. Jonas Madureira nos oferece uma boa explicação deste modo de ver as coisas:

Mas como alguém pode chegar ao conhecimento de Deus que gera autoconhecimento? No estado da vida presente, o conhecimento de Deus é alcançado por meio da máxima revelação que o homem pode ter de Deus: a Escritura.<sup>105</sup>

Com isso, o filósofo brasileiro rejeita qualquer conhecimento abrangente de nós mesmos que provenha da mera introspecção autônoma: “Qualquer conhecimento verdadeiro que possamos ter de nós mesmos será sempre fruto de revelação, e não de mera inteligência. Não há autorreflexão que seja o suficiente

---

102 O que nos remete à questão que Calvino acrescenta no que tange às formas de nossa inquietude nos levar a Deus, como comentamos em 1.1.

103 Tanto o aspecto ‘místico’ da experiência com Deus, quanto o aspecto moral-soteriológico em que a figura de Cristo emerge são ampliações que demandariam dissertações próprias e implicariam numa fuga muito longa do eixo temático de nossa dissertação. Para uma boa conceituação dos conceitos de ‘mística’, cf. HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*, Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Editora Hagnos, 2001, p. 46-77. Para uma análise da mística nas *Confissões* de Agostinho, cf. PINCKAERS, Servais. *Em Busca de Deus nas Confissões*, p.61-112; e BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*, p. 135-138, 144-147, 191-199.

104 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iii, 3.

105 MADUREIRA, Jonas. *A Inteligência Humilhada*, p. 192.

para nos levar ao autêntico autoconhecimento”.<sup>106</sup> Assim, não importa o quanto vasculhemos a nós mesmos, teremos encontrado muito pouco e mesmo naquilo que colocamos os olhos podemos julgar de forma equivocada, i. e., podemos nos enganar, adquirir um pseudo-conhecimento, um ‘conhecimento falso’ sobre nós. Pode ser que, na introspecção, interpretemos equivocadamente quais são os nossos anseios mais importante, que entendamos de forma equivocada a natureza de nossa inquietude, ou, tomados por pressupostos equivocados, nos julguemos como meros organismos, ou julguemos que nosso corpo é uma ilusão, ou outras muitas conclusões erradas quando o escopo é obscurecido pelas lentes teóricas equivocadas. De alguma maneira, na melhor das hipóteses, não bastará se algo de verdadeiro for adquirido: “... quem não parte do conhecimento verdadeiro e suficiente de Deus sempre terá um conhecimento de si insuficiente ou mesmo falso. O homem pode até se tomar como pressuposto para o autoconhecimento, mas, ainda assim, só chegará a uma visão suficiente de si quando tiver uma visão suficiente de Deus.”<sup>107</sup> Suficiente, no caso - tanto para o filósofo brasileiro quanto para o próprio Agostinho - para uma auto-imagem relevante, para a autenticidade que dá significado à vida, para nos entendermos o bastante para nos aquietarmos, para sermos felizes. Em suma, suficiente para *repousarmos*. Com efeito, toda essa elucubração de Madureira nos remete aos seguintes dizeres do bispo de Hipona: “... há algo do homem que nem o próprio espírito do homem, que está nele mesmo, sabe; mas tu, Senhor, que o fizeste, sabes todas as coisas dele.”<sup>108</sup> Portanto, isso no homem que seu espírito ignora tem de nos ser revelado por Deus.

Só isso basta para a apologia de Madureira ao estudo das Escrituras: “A maravilhosa bênção que a revelação divina reserva para aqueles que a conhecem é a grande descoberta de que o Deus das Escrituras revela ao homem não somente o verdadeiro Deus, mas também o verdadeiro homem.”<sup>109</sup> Em grande medida, o estudo que empreendemos aqui é justamente tal conhecimento bíblico-teológico exposto filosoficamente na pena de Agostinho<sup>110</sup>.

---

106 *Ibid*, p. 43.

107 *Ibid*, p. 192.

108 AUGUSTINE, *Confessions*, X, v, 7.

109 MADUREIRA, Jonas. *A Inteligência Humilhada*, p. 189.

110 cf. o Capítulo 4 deste livro. Sugerimos, ainda, para a fundamentação bíblica do que é dito em grande medida neste livro, especialmente capítulos 1 e 2 em MADUREIRA, *Inteligência Humilhada*, p. 204- 230. Kahlmeyer-Mertens também apresenta considerações interessantes em KAHLMEYER-MERTENS, Roberto Saraiva. *Memória e Confissão como Exercício Prático da Verdade do*

Portanto, o homem não apenas precisa que Deus ilumine sua mente para uma correta apreensão de si mesmo, mas também, como já foi observado, precisa se ver espelhado em Deus, cuja *imago* o homem compartilha.<sup>111</sup> Para isso, tem de ser informado, esclarecido. Assim, tanto as luzes para garantir o bom desempenho da razão, como a própria referência conceitual para, por analogia, nós nos compreendemos, carecem da colaboração divina. E essas coisas nos parecem pressupostas nesse alcance do *telos* proposto no *fecisti*.

E isso se parece muito com o que Lavelle pensa sobre o tema - ao menos no aspecto da iluminação, não necessariamente no que diz respeito à revelação. Entendendo que a razão precisa ser guiada pelo amor e que o conhecimento se dá por iluminação<sup>112</sup>, segue uma linha muito similar ao que temos visto em Agostinho ao dizer:

Assim, o “conhece-te a ti mesmo” não é apenas a ciência de ti mesmo; é também a ciência da verdade ou de Deus. [...] na luz de Deus e não em minha própria luz que vejo, ao mesmo tempo, a Deus e a mim: é que não podemos ver-nos sem ver a Deus, assim como não podemos ver objeto algum sem ver a luz em que ele se banha e que o ilumina.<sup>113</sup>

Nessa perspectiva, tal como a luz é necessária para que vejamos as coisas com os olhos, a visão dos olhos da alma, i. e., da razão, precisa que luzes sejam lançadas sobre seus objetos, e esta luz é a luz divina. Para Madureira, isso no mínimo inclui a iluminação oferecida pela própria Revelação.

Portanto, talvez seja possível uma síntese de todas essas posições, pois todas nos parecem verdadeiras, podendo compor aspectos de uma mesma verdade. Diríamos que, ao nos voltarmos para nós mesmos, acreditando que há um Deus onisciente que nos perscruta e revela-nos a nós mesmos a nós por sua Palavra, poderemos perceber em nós uma desarmonia que se dissipa no conhecimento e relacionamento com Deus - incluindo neste ‘conhecimento’ a

*Conhecimento de Deus no Pensamento de Agostinho. Veritas*. Porto Alegre, v. 48, n. 3, p. 344, set. 2003. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/34803>.

111 No Da Doutrina Cristã, Agostinho esclarece que é nossa alma que compartilha a *imago Dei*: “Pois verdadeiramente o homem é uma grande coisa, feita à imagem e semelhança de Deus, não com relação ao corpo mortal com o qual ele se veste, mas com respeito à alma racional pela qual ele é exaltado em honra sobre as bestas.” AGOSTINHO. *On Christian Doctrine* I, xxii, 20.

112 cf. LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 29-30.

113 *Ibid*, p. 102

ciência de sua revelação sobre nós, pela qual até mesmo identificamos com precisão aquilo pelo que ansiamos naturalmente. Mas tal visão precisa de uma relação com Deus que graciosamente nos infunda luzes para percebermos mais a nós mesmos e mais a Deus e, nessa paradoxal oscilação, conhecermos mais e mais a nós mesmos e a Deus.

### 1.2.3 - A Temática do Duplo Saber nos Livros Anteriores

Embora a questão desta seção esteja exposta de forma razoavelmente clara no prólogo do livro X das *Confissões*, e consideremos ter demonstrado estar implícita já no *fecisti*, talvez seja interessante notar sua relevância geral para o pensamento do autor. Vale destacar, e. g., que tal anseio de conhecer o que a alma reclama - e assim, conhecê-la - e o objeto para o qual tal reclame esgota sua voz, ecoa uma questão já tratada desde os primeiros escritos da conversão de Agostinho no Cassiciaco, a saber, os *Solilóquios*. O trecho que queremos mencionar é particularmente um dos mais famosos deste livro. Desde o início Agostinho está dialogando com a Razão que, logo após uma longa prece de Agostinho, questiona-o: “Razão: Então, o que desejas saber? [...] Agostinho: Desejo conhecer a Deus e a alma. Razão: Nada mais? Agostinho: Nada mais.”<sup>114</sup>

Agostinho, pois, inaugura sua díade da sabedoria já neste texto que compõe a tétrade de livros (*Contra os Acadêmicos, Da Vida Feliz, Da Ordem, Solilóquios*) que representam seu ingresso na galeria de autores cristãos, o que haveria de desdobrar-se na teoria do *conhecimento de si e do conhecimento de Deus* emaranhados um no outro, como que numa relação simbiótica<sup>115</sup>.

Noutro dos textos da época, o *Da Ordem*, escrito antes do *Solilóquios*, podemos ver claramente a correlação dos dois conhecimentos (de Deus e de si). Agostinho, nas palavras de Licêncio, diz que ao se entender a si mesmo, entende-se a Deus:

---

114 AGOSTINHO, *Solilóquios*. Tradução, introdução e notas de Adauri Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998, I, ii, 7.

115 Veja que é o conhecimento que está nessa relação simbiótica, não os próprios objetos do conhecimento. Essa é uma observação importante para que não caiamos numa armadilha metafísica, a saber, dizer que o ser de Deus depende do ser do homem. Nesse caso estritamente ontológico, a relação é de uma só via. O homem deriva todo o seu ser e essência de Deus, e Deus tem o ser e essência em si mesmo.

Certamente o sábio está com Deus, pois ele se entende também a si mesmo. Isto se deduz do que ouvi de você, isto é, que está com Deus aquele que entende a Deus, e do que foi dito por nós, isto é, que está com Deus o que é compreendido pelo sábio.<sup>116</sup>

Pontuemos as afirmações aqui presente. O sábio está com Deus por entender a si mesmo. Uma vez que se entende, pois, volta-se para Deus - o que podemos entender à luz do *fecisti* e a interpretação que temos dado. E ao entender a Deus, também se está com Deus. Quem entende-se, pois, volta-se para Deus e busca compreendê-lo também - mas para voltar-se para Deus já deve ter algum conhecimento a seu respeito para entender que a demanda de sua alma tem a Ele por objeto - e, portanto, no final das contas, compreende a si e a Deus. Mais do que isso, entender a si e a Deus implica em render-se a Deus. Quando entendemos quem Deus é e o que somos, não podemos senão buscar repouso em Deus.

Seguindo na análise da citação, ao olharmos para a última parte (“está com Deus o que é compreendido pelo sábio”) temos que tudo aquilo que todas as verdades que o sábio conhece estão em Deus. Tudo o que é verdadeiro, seja o próprio Deus ou o que não é Deus - as demais coisas, sua criação -, está com Deus, são compreendidas em Deus, com ele como referência e luz. Dentre tudo que é verdadeiro, está, evidentemente, a verdade de si mesmo pela qual o sábio conhece a si mesmo.

Todavia, se nossa referência for a nós mesmos, e voltarmos nossa razão para buscar a compreensão autônoma de um mundo igualmente autônomo - i. e., uma compreensão totalmente a partir de nós e independente de Deus e de um mundo encarado como independente de Deus -, perdemos seu propósito - i. e., do mundo - e nos perdemos dispersos nos assuntos dos sentidos, espraiando a alma no mundo. Em outras palavras, uma *antropo-referência* no lugar da *teo-referência* nos faz perder a própria referência humana e nós mesmos, individualmente, de modo que aquele primeiro conhecimento nem mesmo pode ser designado como *antropo-referente*. Vejamos o próprio Agostinho seguindo este caminho argumentativo:

---

116 AGOSTINHO. [Da Ordem]. *Contra os Acadêmicos; A Ordem; A Grandeza da Alma; O Mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte; introdução e notas de Bento da Silva Santos. São Paulo: Paulos, 2008, II, ii, 5. Diz Licêncio a Agostinho e Trigésio.

A razão é o movimento da mente capaz de discernir e estabelecer conexão entre as coisas que se conhecem. Utilizar-se dela como guia para entender a Deus ou a própria alma que está em nós ou em toda a parte, é próprio de pouquíssimos no gênero humano, não por outro motivo senão porque para aquele que está disperso nos assuntos dos sentidos é difícil voltar-se a si mesmo. Por isso, quando os homens se esforçam a agir com completa razão nas mesmas coisas falazes, os homens ignoram o que seja a própria razão e qual a sua natureza...<sup>117</sup>

Percebamos o movimento aí realizado. A razão é uma dádiva, uma faculdade que tem como objetivo mais elevado a compreensão de Deus e da alma. Entretanto, algo a desvia desse propósito. Trata-se da alma dispersa nos assuntos dos sentidos. Ela está voltada para fora de tal forma que se perde. Se derrama no mundo. A própria razão é empregada para lidar com as coisas da vida, como trabalho, conquistar pessoas, fama, status, busca de glória e prazeres. Em certo sentido, pois, o indivíduo não deixa de ser racional - pois buscam “agir com completa razão”. Mas entregue completamente a essas coisas, a razão é desperdiçada, e nós dificilmente podemos nos voltar para nós mesmos (e para Deus)<sup>118</sup>. Por isso, a vida virtuosa (“um ótimo modo de viver” - como veremos a seguir) está intimamente relacionada ao uso adequado da razão e tudo isso em função do auto-conhecimento: “Para conhecer-se a si mesmo, ele precisa de um ótimo modo de viver, para afastar-se dos sentidos, refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo.”<sup>119</sup> A vida virtuosa é, por definição, regida pelo domínio de si, de modo que os prazeres corporais, provenientes do mundo, não capturam o indivíduo por meio dos sentidos e o lançam para fora, tirando sua atenção de si. Permite, pois, que o indivíduo se desperte para a investigação de si. A introspecção é, pois, *conditio sine qua non* para a auto-compreensão. Hannah Arendt nota tal movimento em Agostinho ao dizer:

Quem quer que deseje dizer “eu sou”, e invocar sua própria unidade e identidade e opor isso contra a variedade e multiplicidade do mundo,

---

117 *Ibid.* II, xi, 30.

118 Falaremos mais sobre isso quando abordarmos a *concupiscência dos olhos*, em 4.2.

119 AGOSTINHO. *Da Ordem*. I, i, 2-3.

precisa retirar-se para dentro de si mesmo, para uma região interior, virando as costas para o que quer seja que o “exterior” possa oferecer.<sup>120</sup>

Voltamos, aqui, ao tema da *interioridade*, e a percebemos como a via de conhecer a si e a Deus. De fato, podemos ver, na sequência, Agostinho inserindo a relação do conhecimento de Deus associada a tal “virar as costas para o que quer que o exterior possa oferecer”. O filósofo conclui: “... aquele que só conhece as coisas que os sentidos percebem, parece-me que não só não está com Deus mas nem sequer consigo mesmo.”<sup>121</sup> Com efeito, quem se prende ao mundo acaba não percebendo a Deus, que está para além dele. E se não entende a Deus, não entende a si mesmo e, assim, aquilo que ele toma como se fosse ele mesmo na verdade não o é. Sua autoimagem é equivocada e aquele *ego refletido*, aquele eu que concebemos quando pensamos em nós mesmos não é, de fato, nós mesmos. Seu próprio anseio visceral é julgado em termos de algo que está no mundo - ou seja, o indivíduo se torna idólatra. Tal equívoco, além da própria permanência da insatisfação e inquietude, ainda coloca o problema do desconhecimento de si, ou seja, ainda nos mantém ignorantes sobre nós mesmos.

Portanto, temos o seguinte quadro de relações: voltar-se para si, entender-se e entender a Deus, entender a Deus e se entender. As coisas já estavam claramente correlacionadas na mente de Agostinho. São ditas, com efeito, como a suma da filosofia: “Duas questões lhe dizem respeito: uma concernente à alma, outra a Deus. A primeira faz com que nos conheçamos a nós mesmos, a segunda leva-nos ao conhecimento de nossa origem.”<sup>122</sup> Este conhecimento de nossa origem, claro, amplia o conhecimento de nós mesmos, não apenas por nos informar algo a mais sobre nós, como por nos esclarecer o destino para o qual fomos intencionalmente criados - o *por* e o *para*, a origem e destino que nos esclarece o *fecisti*.<sup>123</sup>

Antes de terminar, é interessante apontar que, seguindo o raciocínio apresentado no *Da Ordem*, podemos ver seus ecos nas primeiras etapas das *Confissões*, particularmente nas narrativas sobre a adolescência e juventude de Agostinho. Com efeito, o dr. Gracioso é feliz ao fazer essa conexão quando

---

120 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033149.

121 AGOSTINHO. *Da Ordem*. II, ii, 5. Diz Licêncio.

122 *Ibid.* II, xviii, 47.

123 Conforme dissertamos em 1.1.

observa:

Quando Agostinho descreve sua trajetória, ele enfatiza como estava preso, num primeiro momento, à exterioridade, voltado para fora de si, buscando a beatitude, a verdade, no exterior. Isso implica, necessariamente, assumir um pensamento “materialista” ou corporalista, o qual, segundo Agostinho, obscurece a mente humana, levando-a a conceber o ser apenas de forma corpórea, espacializada e física, tornando a noção de substância incorpórea ou espiritual insustentável, pois os sentidos corpóreos passam a ser o principal veículo do conhecimento da verdade. Consequentemente, o homem é igualmente levado a buscar a vida feliz no corpóreo, nas coisas sensíveis, transitórias, passageiras.<sup>124</sup>

Aqui temos uma excelente concatenação de coisas que já vimos e uma prolepse. O sensualista tende ao materialismo e, com isso, a uma falsa concepção sobre si. Ainda seguindo seu sensualismo, busca satisfazer os reclames mais profundos de sua alma por meio de algo que encontra nesta vida - o que consiste justamente no conceito de *idolatria* -, pelos prazeres da carne ou mesmo na mera curiosidade sobre o mundo.<sup>125</sup> Falamos sobre como podemos interpretar equivocadamente o que somos e o que queremos quando não nos interpretamos sob a luz divina. Este é um excelente exemplo. Falaremos mais sobre idolatria, hedonismo e curiosidade.

Todavia, particularmente aqui importa-nos destacar o fato de que podemos ver o argumento desse importante texto de juventude sendo preservado nas *Confissões* de forma concreta na história do próprio autor. Com efeito, quando olhamos para esses textos já no Cassiciaco e vemos que Agostinho havia, desde ali, inaugurado o tema que estamos destacando nesta seção, pensamos justificar nossa busca desta temática no *fecisti*. Fica claro que o assunto era bastante caro para o filósofo e permeava suas reflexões desde o início. Não tendo motivo para pensar que ele abandona a perspectiva da importância desse duplo e simbiótico conhecimento, reforçamos a interpretação que temos feito até aqui.

---

124 GRACIOSO, Joel. *A Dimensão Teológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho*, p. 15.

125 Aqui, embora a referência principal nos pareça dizer respeito aos prazeres corporais, incluímos aquela forma de entrega ao mundo que consiste no tipo de idolatria decorrente da *concupiscência dos olhos* (cf. 4.2 deste trabalho).

### 1.2.4 - A Correlação entre o Conhecimento de Si e o Conhecimento de Deus

João Calvino dará amplo seguimento a esta temática, ecoando claramente o bispo de Hipona, inclusive iniciando em absoluto sua última edição da *Instituição da Religião Cristã* com precisamente esse assunto. O Capítulo I do Livro I é intitulado “O Conhecimento de Deus e o de Nós Mesmos são Realidades Inseparáveis. De que Modo São Coesos”, e começa afirmando o seguinte: “Quase toda a suma de nossa sabedoria, que deve ser considerada a sabedoria verdadeira e sólida, compõe-se de duas partes: o conhecimento de Deus e o conhecimento de nós mesmos.”<sup>126</sup>

Calvino porém nota que “como são unidas [as duas partes da sabedoria] entre si por muitos laços, não é fácil discernir qual precede e gera a outra”<sup>127</sup>. Com efeito, chamamos a isso alhures de *paradoxal oscilação* por ser difícil mesmo definir qual precede a outra. Em Agostinho e Calvino os dois conhecimentos parecem igualmente embaralhados e emaranhados. Esclarecer e explicitar essa dificuldade pode ser salutar.

Se somos feitos à imagem de Deus, então conhecer a Deus nos ajudaria a entender a nós mesmos. A prioridade temporal, por esse prisma, se encontra no conhecimento de Deus. Por outro lado, é justamente o conhecimento de nós mesmos enquanto entes pessoais espirituais que poderá nos ajudar a compreender a Deus como pessoal, dotado de vontade, razão e até mesmo sentimentos<sup>128</sup>. A prioridade parece se inverter. Mas é Deus que nos conta que fomos feitos à sua imagem, e, com isso, voltamos à primeira prioridade que destacamos. Poderíamos ter um conceito totalmente diferente sobre nós mesmos como produtos de algum princípio (ἀρχή), como colocavam os Filósofos da Natureza, ou sermos mero produto do acaso e necessidade como os darwinistas colocam. Com efeito, várias outras questões surgem ao investigarmos essa questão: Podemos, por nós mesmos

---

126 CALVINO, João. *Instituição da Religião Cristã*, I, I, 1.

127 *Ibid.*

128 Este é um ponto controverso na história da teologia e metafísica especial. Agostinho fala de Deus como transcendendo as categorias do ser, inaugurando a linguagem análoga (cf. *Confissões*, IV, xvi, 29). Conquanto se mantenha o espectro da linguagem análoga, é difícil não conceber a Deus com sentimentos e/ou emoções posto que é uma característica evidentemente essencial à personalidade. Todavia, admite-se a dificuldade de conceber como sentimentos e emoções se dão em Deus, posto que ele vive noutra categoria ontológica de existência, a saber, na eternidade (cf. Livro XI das *Confissões*). Essa discussão é por demais ampla para este espaço e, por isso, preferimos não avançá-la.

- i. e., de forma autônoma -, nos perceber como criaturas distintas das demais da natureza? Como entes especiais dentre todos os outros seres? Mas se Deus é quem nos conta sobre isso, começamos pelo conhecimento de Deus na sua Palavra? Todavia, sem um conhecimento (ou, talvez seja melhor dizer 'reconhecimento') de nossa incompletude, podemos dar atenção para nosso anseio por Deus para buscá-lo e encontrá-lo finalmente inclusive em sua Palavra? Entretanto, compreendemos esse anseio sem as luzes da Palavra de Deus?<sup>129</sup> É verdade que podemos perceber que nos falta algo, e que nada em nossa experiência parece corresponder ao que nos completa, mas o que sabemos se não nos for informado? Provavelmente há um instinto que nos move a tal reconhecimento de Deus<sup>130</sup>, mas nesse caso conhecemos o instinto ou somos movidos para seu objeto e depois tomamos consciência disso? Madureira nota que "Nada compreendemos sem espelhos, nem a nós mesmos. Não nos vemos face a face. [...] Todas as perspectivas que você tem do seu rosto sempre contaram com o auxílio de uma mediação. Você jamais se viu face a face"<sup>131</sup>, o que evidencia que nosso conhecimento de nós mesmos é imprescindivelmente incompleto e se completa por mediação. Mas há um primeiro e básico conhecimento de nós mesmos? Em que medida? Temos garantia desse conhecimento? Certamente, os questionamentos se multiplicariam aqui e o espaço para resolver também nos faria fugir do tema proposto<sup>132</sup>. Basta ficarmos com a posição de Calvino: esses conhecimentos estão tão emaranhados um no outro que é difícil dizer qual tem precedência.

---

129 Aqui, temos que considerar as influências indiretas da Bíblia, como quando ela está impregnada numa cultura que oferece ou sugere tal conceito mesmo que o indivíduo não tenha contado direto com as Escrituras Sagradas. Com efeito, podemos perceber muitos filósofos ocidentais trabalharem com pressupostos bíblicos arraigados em sua cultura. A ideia de dignidade humana intrínseca, por exemplo, é um valor ocidental que tem fortes influências do cristianismo.

130 cf. o Capítulo 2 deste trabalho..

131 MADUREIRA, Jonas. *Inteligência Humilhada*, p. 42-43.

132 E é nesse contexto que se lida com um instigante paradoxo. Já vimos que só podemos nos conhecer se efetivarmos nossa entelêquia, mas só podemos efetivá-la se nos conhecermos - pois é preciso que consigamos identificar nossas demandas e os seus objetos. As pistas para a resolução desse problema serão dadas em pelo menos duas porções dessa dissertação, além do que tem sido trabalhado já neste primeiro capítulo. Em 2.5, ampliamos a discussão sobre o instinto religioso, ou impulso religioso. Isso é crucial para explicar a disposição natural que temos em nós para dirigirmos nossa alma a Deus e, assim, receber luzes sobre nós mesmos. Além disso, o Capítulo 5 oferece a forma como Agostinho resolve a questão sobre como buscaríamos por algo que desconhecemos (a aporia de Mênon aplicada à questão do conhecimento de Deus). Desenvolver toda a argumentação para além do que apresentamos aqui também ganharia proporções inadequadas para o andamento dessa investigação.

### 1.2.5 - A Proeminência do Duplo Saber

Chegamos a uma nova questão. Tanto Agostinho quanto, em sua esteira, Calvino dão a máxima importância a tal duplo saber. Mas por que razão tais temas são tão proeminentes assim? O que faz com que sejam tão destacados, acima de tudo o mais? Para isso, outra vez Kreeft, no rastro do tema que estamos considerando, nos parece elucidativo ao dizer:

Pois todas as outras coisas são relativas a essas duas coisas. Todas as outras coisas estão *entre* essas duas [...]. Deus e a mim mesmo são as duas únicas realidades das quais nunca posso escapar por um único momento, no tempo ou na eternidade; é por isso que é uma coisa absolutamente essencial conhecer a ambas. [...] ... nenhuma pode ser conhecida sem a outra ser também conhecida. Portanto, as *Confissões* são *simultaneamente* a história da busca de Agostinho por si mesmo e sua busca por Deus.<sup>133</sup>

Eis a grande questão. Trata-se das duas mais fundamentais verdades de todas, os impreteríveis objetos de nossa atenção. Não podemos fugir nem de nós mesmos e muito menos de Deus. Onde quer que estejamos, ali estarão ambos. Seja qual for o nosso destino, percamo-nos onde for, não podemos nos furtar à presença de Deus e à presença de nós mesmos para nós mesmos. Deus é onipresente, e nós somos onipresentes para nós, i. e., no *mundo para nós*<sup>134</sup>, o mundo que se apresenta à nossa mente, o mundo que experimentamos e no qual vivemos.

Com efeito, aqui nos parece valer a menção que Agostinho faz justamente dessa inescapabilidade de si. Pouco depois da morte de seu grande amigo, em Tagaste, Agostinho, desconsolado, foge, muda-se de cidade. Mas, reconsiderando, cerca de vinte anos depois, sua atitude nas *Confissões*, diz: “Para onde o coração me fugiria de si mesmo? Para onde fugiria de mim mesmo? Para onde eu não me seguiria? No entanto, fugi da pátria...”<sup>135</sup>

Isso nos lembra alguns ditos de Sêneca que talvez Agostinho tenha lido.

133 KREEFT, Peter. *I Burned for Your Peace*, p. 22

134 Em alguns momentos dessa dissertação usaremos expressões como essa, que se remetem principalmente à perspectiva fenomenológica. O leitor, pois, inteirado sobre esse modo de filosofar poderá melhor aproveitar essas colocações.

135 AGOSTINHO, *Confissões*, IV, vii, 12.

Primeiro, no *Da Tranquilidade da Alma*, considerando o tema da tolice de fugir, se mudar para encontrar novos ares a fim de tranquilizar a alma, conclui:

Como disse Lucrécio: “Desse modo, cada um foge de si mesmo”. Mas em que isso é proveitoso, se, de fato, não se foge? Seguimos a nós mesmos e não conseguimos jamais nos desembaraçar de nossa própria companhia! Assim, devemos saber que o mal contra o qual trabalhamos não vem dos lugares, mas de nós mesmos; somos fracos para tolerar qualquer incômodo, não suportamos trabalhos, prazeres, desconfortos por muito tempo.<sup>136</sup>

Noutro lugar podemos ver o mesmo pensamento ser expresso assim:

Pensas que só a ti isso aconteceu e te admiras como se fosse uma coisa nova o fato de em tão longa peregrinação e em tanta variedade de lugares não teres tirado a tristeza e a gravidade da mente? Deve mudar o ânimo, não o céu. [...] Perguntas por que essa fuga não te ajuda; ora, tu foges de ti mesmo. É o peso da alma que deves deixar: antes disso, nenhum lugar te agradará.<sup>137</sup>

Quem sabe não tenha sido em Sêneca que Agostinho o tenha visto. Esses pensamentos de Sêneca parecem ecoar de forma bastante convincente naquela pequena porção das *Confissões* que citamos por último. Seja como for, isso basta para mostrarmos que o apontamento de Kreeft não parece destoar do que Agostinho pensava, ou melhor, parece se coadunar perfeitamente. Com efeito, ou nos encontramos a nós mesmos ou lugar algum poderá nos tranquilizar. Por isso, o conhecimento de si precede todos os empreendimentos. E ele, como temos observado, está envolto no conhecimento de Deus. *O conhecimento de si e de Deus*

---

136 SÊNECA, Lúcio Anneo. *Da Tranquilidade da Alma*, p. 46.

137 SÊNECA, Lúcio Anneo. *Aprender a Viver*, p. 29. Outras interessantes porções do filósofo ainda poderiam ser citadas como “Existem, pois, algumas coisas que, também com dor, deleitam o nosso corpo, como esticar-se e mudar de lado na cama, sentindo alívio com a mudança de posição. [...] não suportando nada por muito tempo e fazendo das mudanças lenitivo para suas dores. Daí o empreender vagas peregrinações e o percorrer praias e mares desconhecidos, tanto na terra como no mar, sempre em busca de emoções, experimentando o que não tem no fastio da situação presente.” (SÊNECA, Lúcio Anneo. *Da Tranquilidade da Alma*, p.45), onde o filósofo revela a filosofia por trás dessas fugas, ou “Sendo perguntado sobre isso, Sócrates disse: ‘Por que te admiras de que em nada as viagens te beneficiem quando te levas contigo? Vai atrás de ti a mesma causa que te faz fugir.’”. SÊNECA, Lúcio Anneo. *Aprender a Viver*, p. 29, que claramente trata da questão de não podermos fugir de nós mesmos.

é, pois, eminente e premente<sup>138</sup>.

Além disso, ainda poderíamos acrescentar outra razão aos argumentos pelas quais Agostinho e Calvino consideram esse duplo saber tão proeminente. O fato é que esses conhecimentos são as duas condições fundamentais de todo o conhecimento, pois todo conhecimento é o conhecimento para nós e o conhecimento do que Deus é e fez - incluindo a nós mesmos. Assim, embora haja outras coisas para conhecer, essas são as primordiais e mais fundamentais, as basilares, os alicerces de todas as outras coisas. Pode-se discutir e expor de forma mais abrangente como tal noção se encontra em ambos os pensadores, mas isso nos desviaria sobremaneira do foco desta investigação. Portanto, basta-nos aqui, a título de completude, mencionar a questão. Deve-se concluir que o conhecimento de todas as coisas pressupõe o conhecimento de ambas.<sup>139</sup>

### 1.3 - OBSTÁCULOS À TEORIA DA FELICIDADE DO *FECISTI*

Tudo isso que tem sido considerado, claro, nos leva ao tema da *felicidade*. Alcançar a *tranquilidade*, ou seja, livrar-se da *inquietação* é alcançar a vida feliz, como já foi observado. Uma vez que todos estamos em natural estado de inquietação, todos também buscam a felicidade, todos buscam realizar o *telos* que elegeram na esperança de satisfazer as demandas da alma. A felicidade é a realização desse *telos* de modo que alcançamos a tranquilidade e, portanto, toda agitação da alma insatisfeita cessa. O corolário desta afirmação é que, enquanto todos se encontram em *inquietação*, todos estão felizes, separados do que a alma deseja, até que se encontrem com Deus.

---

138 Vale observarmos que, em alguma medida, vários pensadores seguiram tal métrica, como René Descartes, Blaise Pascal, Louis Lavelle, Herman Dooyeweerd, Cornelius Van Til, Gordon Clark, Alvin Plantinga... etc. Cada um, claro, ao seu modo e com ênfases e prioridades distintas para cada uma das partes.

139 Fabiano de Almeida Oliveira bem nota que o conhecimento do corpo é realmente descartado no *Solilóquios* (cf. OLIVEIRA, Fabiano de Almeida. *João Calvino e Santo Agostinho sobre o conhecimento de Deus e o conhecimento de si: um caso de disjunção teológico-filosófica*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. p. 69-71). Mas, posteriormente, vemos que Agostinho toma a criação como boa e que, portanto, é objeto legítimo de nosso conhecimento e amor segundo a *ordo amoris* (Cf. Capítulo 2 deste texto). Com efeito, faz parte do conhecimento de Deus como conhecimento de sua obra.

Essas são as teses fundamentais para prosseguirmos nessa investigação. Contudo, há alguns embaraços dos quais devemos nos desfazer, i. e., possíveis confusões e objeções que merecem consideração antes de prosseguirmos.

### 1.3.1 A Pluralidade Teleológica

A *felicidade*, claro, é algo muito genérico. Geralmente temos, como disse Smith, uma noção vaga do que é isso que buscamos. Podemos discernir tal objeto final, segundo nossa concepção e esperança, pela forma como agimos, que revelam as crenças últimas<sup>140</sup> que temos sobre o *telos* que queremos alcançar, sobre a *vida feliz*. Ou pode ser que o indivíduo, de repente, tenha de forma mais clara em sua mente o que espera alcançar para ser feliz. Seja como for, ela está vinculada à *esperança*, à *imaginação* e aos juízos que o indivíduo faz.

Aqui, parece-nos pertinente já apresentar um primeiro esclarecimento. Agostinho diz que o único *telos* adequado é o da conciliação com Deus. Se rejeitarmos este, não ficaremos sem *telos*, mas buscaremos outro. Ou seja, é inevitável que tenhamos um *telos* em nossas expectativas. Não podemos escapar disso. Mas se não harmonizarmos a nossa imagem e conceito de uma vida feliz ao *telos* constitucional de nossa natureza, aquele com o qual Deus nos criou - i. e., o do *fecisti* - não perderemos a disposição teleológica da alma. Uma ilustração pode vir a calhar. Caso sejamos dissuadidos de tomar um objeto específico para matar nossa fome - seja pela advertência de que a comida está estragada ou envenenada, e. g. - a fome em si não cessará. Se fomos criados por Deus, tal como ensina a fé cristã, então todos os demais *telos* não passam de ilusões. Todos os outros alimentos estarão envenenados, estragados e perdidos. Não poderão nos satisfazer.

Dito isso, uma primeira objeção à teoria geral de Agostinho sobre a felicidade já pode ser considerada. No *Livro X*, Agostinho nota que, embora todos os homens desejem ser felizes, todos julgam de forma diferente o que é que constitui a felicidade. Mais ainda, podem ser contraditórios entre si em relação a um objeto como caminho para a felicidade:

---

140 A esse respeito, confirmam OLIVEIRA, Lucio Antônio. *Crença sem Corpo*: levando Olavo ao L'Abri, capítulos 1-3.

Se questionarmos duas pessoas se querem combater, pode acontecer que um deles responda querer e o outro não querer. Se, porém, questionarmos-lhes se, porventura, querem ser felizes, imediatamente qualquer dos dois dirá optar por isso, sem dúvida; e aquele não quer combater, ao contrário do outro, e este não recusa, ao contrário do outro, senão para que sejam felizes. Acaso, talvez, pois que se alegra um aqui e o outro aí? [...] Porque, ainda que uma coisa seja alcançada por um meio, e outra por outro meio, porém, é um só objetivo que todos se esforçam para alcançar para que se alegrem.<sup>141</sup>

Tal observação é útil para sustentarmos a tese, tão importante para a filosofia de Agostinho, de que todos buscam a felicidade. Alguém pode notar que buscamos coisas diferentes e, por isso, dizer que não se pode dizer que todos buscam a mesma coisa. Afinal, se um busca a guerra e o outro foge dela, parece, *prima facie*, que buscam coisas distintas no final das contas. Todavia, basta uma pequena distinção para que tal confusão se desfaça, a saber, a de que a diferença está apenas no meio, não no fim.<sup>142</sup> Conquanto todos os homens busquem a felicidade, não estão de acordo quanto ao meio de atingi-la e o que a constitui. Se um indivíduo visa ganhar dinheiro por meio de uma empresa de utensílios de escritório, outro por meio de gêneros alimentícios e outro por meio do ramo do entretenimento, não questionamos a afirmação de que todos querem ganhar dinheiro, pois percebemos facilmente que só estão a empregar meios distintos e que les pareceram mais viáveis. Permanece, pois, a verdade de que temos um *telos* e que não podemos escapar disso.

No *Da Vida Feliz* encontramos outra observação pertinente a esse respeito e que nos permite refinar nossa apreensão do conceito de *felicidade*. Agostinho primeiro questiona: “Queremos todos ser felizes?” e, claramente todos aprovaram. Até aqui, estamos no ponto estabelecido anteriormente. Então prossegue: “quem não tem o que quer é feliz?” ao que todos, igualmente, negaram. Portanto, não se pode ser feliz se não tivermos o que queremos. Na frustração do desejo e dos anseios há evidente infelicidade. Então, Agostinho prossegue: “Mas

---

141 AUGUSTINE. *Confessions*. X, xxi, 31.

142 Esta é uma observação basilar e presente em muitos filósofos que versam sobre o assunto. Podemos mencionar, por exemplo, Aristóteles (*Ética a Nicômaco*), Cícero (*Discussões Tusculanas*), Sêneca (*Da Felicidade*), Pascal (*Pensamento*).

então, quem tem o que quer será feliz?” e aqui temos uma distinção importante. Alguém poderia supor que de “quem não tem o que quer é infeliz” se poderia concluir exatamente o oposto: “quem tem o que quer é feliz”. Será este o caso? A mãe do filósofo prontamente responde à questão do filho: “Sim, se for o bem que ele apetece e possui, será feliz. Mas, se forem coisas más, ainda que as possua, será desgraçado”<sup>143</sup>, o que muito impressionou o filósofo pela precisão da distinção. Acontece que não ter o que queremos nos faz infelizes, mas alcançar o que queremos, quando o que queremos não é bom, também nos fará infelizes. É preciso, assim, termos o que queremos e, ao mesmo tempo, querermos o que é realmente bom. Todos querem ser felizes, e todos supõem quais são os objetos que lhes darão tal felicidade. Discorda-se, outra vez, sobre o que é tal objeto, e muitos são os caminhos que não darão tal esperado contentamento. Portanto, conquanto haja distinção entre os meios, não se afirma, com isso, que todos, ou a maioria ou mais que um meio, pelo menos, sejam igualmente adequados para se alcançar a felicidade. Em outros termos, podemos concluir que o ‘ter o que quer’ é condição necessária para a felicidade, mas não suficiente. É preciso também que o objeto do desejo seja bom.

Temos, pois, que pontuar, na visão de mundo cristã, o que é que nos faz felizes e o que não faz. A resposta de Agostinho, como vimos, é que Deus nos faz felizes, e tudo o mais não o pode fazer. Portanto, todo projeto de felicidade arquitetado no coração que mire algo do mundo como fim último está fadado ao fracasso, pois não nos satisfará. Retomamos a tese e nos desviamos de uma possível objeção da *pluralidade teleológica*. Podemos seguir para os próximos desafios.

### 1.3.2 - A Objeção do Suicídio

Chegamos, então, ao momento em que precisamos lidar com duas questões que parecem negar a tese que estabelecemos de que Agostinho defende que a felicidade está em Deus e de que todos querem ser felizes, de modo que, no final, todos querem - mesmo sem o saber de forma plenamente consciente - Deus. Há duas objeções. Uma que o próprio Agostinho nota e outra que é como que um

---

143 AGOSTINHO, *A Vida Feliz*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1998, II, 10.

outro caminho interpretativo que coloca o sumo bem como outra coisa que não Deus. Essas duas coisas, contudo, estão vinculadas tematicamente, como haveremos de ver. A título de antecipação, precisamos lidar com a objeção de que algumas pessoas querem morrer e, com efeito, até mesmo se suicidam e que isso talvez mostraria que nem todos desejam a felicidade. Igualmente equivocada é a tese de Hannah Arendt que, em sua dissertação de doutoramento intitulada *Der Liebesbegriff bei Augustin (O Conceito de Amor em Agostinho)*, assevera que o maior bem, o *summum bonum*, é a vida, o ser, o existir. Para explicar como o suicida se encaixa no esquema de Agostinho, teremos de falar sobre o *desejo de ser* que, por sua vez, coaduna, em partes, com a tese de Arendt. Todavia, temos que demonstrar qual é o fundamental equívoco de Arendt para termos uma correta doutrina do *desejo de ser* e sua posição na doutrina da felicidade de Agostinho. Eis a tarefa à qual nos dedicaremos agora.

Retomando a questão já anunciada, o primeiro problema apresentado é o do suicídio. A fim de entendermos como o suicídio se opõe ao conceito de felicidade de Agostinho, precisamos entender que o filósofo entende fazer parte da felicidade o próprio existir, o próprio ser. Arendt está de acordo com isso, como veremos. Por trás de todo anseio por felicidade, está o apreço à própria existência. Se alguém deseja não-existir, de fato, ela estará negando também que deseja a felicidade. Dito de outro modo, se em todo tipo de anseio pela felicidade há concomitante e inerentemente um desejo de existir, ao subtrairmos da equação o desejo de existir não poderemos manter seu correlato anseio pela felicidade. São como se fossem órgãos vitais num homem ou animal. Sem um deles, o outro também acaba perdendo o seu valor. Sem coração, de nada vale ter um cérebro. Arranquemos o coração de um homem e não precisaremos nos preocupar com seu cérebro ou seu pulmão. Pois bem, para tratar a questão, o filósofo desenvolverá, no *Do Livre-Arbítrio*, todo um conceito de *querer ser*, o qual acompanharemos sequencialmente em seus elementos principais. Começemos com essa primeira resposta do filósofo:

... se alguém me dissesse: "Gostaria mais de não existir do que de ser infeliz na vida", responder-lhe-ia: Mentos! Pois neste mesmo momento és

infeliz e entretanto não queres morrer, senão em vista de existires. Assim, sem quereses ser infeliz, queres apesar disso viver.<sup>144</sup>

Agostinho nota que a prática do indivíduo nega sua alegada teoria. Isto é o que chamamos de *paralaxe cognitiva*, i. e., quando a prática do indivíduo contradiz sua consciente alegação de crença, de modo a revelar que o que ele alega crer não é realmente o que acredita, podendo ele estar justamente ignorante do que realmente crê ou mesmo buscar se enganar sistematicamente em relação a isso.<sup>145</sup> A *paralaxe*, no caso, é de que o indivíduo que está reclamando de sua infelicidade, dizendo que, por causa dela, prefere a morte à vida infeliz, está, nesse mesmo instante, por conta de seu apreço pela própria existência, desejoso de não morrer, pois, afinal, está infeliz e ainda vivo. Daí o pertinente gracejo de Chesterton: “Para o homem que diz que desejaria morrer logo, a melhor resposta seria uma bela marretada, que é, aliás, a reação mais adequada do ponto de vista lógico e a mais eficaz do ponto de vista físico.”<sup>146</sup>

É evidente, pois, que o indivíduo não quer ser infeliz, mas também não quer morrer. Em suma, a tese aqui admite que a vida em si é um bem, e que a infelicidade é um mal, notando que querer se desfazer de um bem não nos faz menos infelizes e muito menos mais felizes. Somos mais felizes ou mais próximos da felicidade na medida em que há mais bens que males compondo nossa existência. Se o indivíduo estiver rodeado de males, estará infeliz, e se tornará menos infeliz ou mais feliz na medida em que eliminar os males e/ou aumentar os bens. Por isso, desfazer-se de um dos bens que tem - e que é a condição dos demais bens, sendo até mesmo por isso um bem - parece evidentemente contraproducente. Claro, há bens dos quais nos desfazemos em prol de um bem melhor, ainda que posterior, como num investimento. Mas, nesse caso, não há nada em troca. É justamente o caminho que o bispo de Hipona segue, como podemos ver nestas palavras:

---

144 AGOSTINHO. *O Livre Arbitrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995, III, vi, 18b.

145 Trabalhamos exclusivamente este conceito em nosso livro *Crença Sem Corpo*, 2020, 180p. Cf. principalmente capítulos 1 - 6 e 9 onde explicamos o conceito, exemplificamos e respondemos a algumas objeções.

146 CHESTERTON, *A Superstição do Divórcio & outros ensaios sobre a família, a mulher e a sociedade*. Tradução de Evandro Ferreira. Campinas: Ecclesiae, 2018, p. 144.

Efetivamente, considera o absurdo e a contradição desta declaração: "Gostaria mais de não existir do que de ser infeliz". Pois ao se dizer: gosto mais disto do que daquilo, escolhe-se alguma coisa. Ora, o não-ser não é coisa alguma, mas um simples nada e, por conseguinte, é absolutamente impossível que se faça uma escolha conveniente, quando nada há a ser escolhido.<sup>147</sup>

O próximo argumento aventado é o de que não se pode preferir o nada, pois sempre se prefere algo que é, e o não-ser ao qual o indivíduo julga estar associada a própria morte é, por definição, nada. Mas se o não-ser é o nada, o que faz com que indivíduos façam a escolha pela morte que julgam dar fim à sua existência? Afinal, alguns, por mais irracional que isso seja, com efeito fazem essa escolha e acabam por se suicidar. Antes de mais nada, é preciso notar que o próprio filósofo está plenamente ciente dessa objeção, como podemos ver aqui:

Nem nós devemos nos deixar impressionar pelo julgamento daqueles que, sob o peso da miséria, se deram à morte. Com efeito, ou bem eles procuraram refúgio lá onde julgavam estar melhor — e isso não parece contrário a nosso raciocínio —, seja da maneira que for como o supuseram, ou bem menos ainda, caso tenham acreditado em seu total desaparecimento, essa escolha absurda das pessoas em escolher o nada deve nos inquietar.<sup>148</sup>

Se o indivíduo acredita na continuidade de sua existência, então a tese de Agostinho não sofre qualquer abalo. O *desejo de ser* ainda está presente. Mas se acredita que sua existência chegará a um fim peremptório, o desafio se sustenta. Agostinho, por sua vez, está convicto de que não há motivos para alarde. A grande questão a ser considerada, pois, é que se deve notar a suposição por detrás dessa ação de tirar a própria vida. Notemos que o indivíduo que tira sua própria vida está buscando neste procedimento justamente o um refúgio para a sua miséria. Ele está supondo praticamente que encontrará, finalmente, alívio e que cessará sua dor, de modo que finalmente descansará. A *inquietação* está tão intensa em seu coração dado o extremo antagonismo entre o que se apresenta no seu exterior e o que se demanda no interior - mesmo que essa própria demanda não esteja clara - que uma

---

147 AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. Livro III, viii, 22.

148 *Ibid.*

medida desesperada é tomada. Perde-se as esperanças de que esse hiato entre as demandas do coração e a realidade poderá ser desfeito.

Todavia, quando o indivíduo procede assim, julgando que cessará de existir, há um erro de raciocínio. A busca por um estado de tranquilidade, para que a inquietação visceral cesse, é a busca de um estado positivo da alma. Buscar a tranquilidade na extinção do ser não pode fazer qualquer sentido se pararmos para pensar. Como o não ser vai finalmente experimentar a não-dor almejada pelo ato se ele *não-é* e somente o que *é* pode experimentar algo? Todavia, essa é a crença que patrocina tal ação. A busca é pelo alívio, mas, simultaneamente, intenta-se alcançar o nada. Duas crenças incompatíveis. Agostinho, então, passa a explicar justamente que essa é uma realidade psicológica muito comum a nós:

... parece-me que ninguém que se suicida ou que deseja a morte de qualquer maneira possui o sentimento de que não será nada depois da morte. Ainda que isso entre um pouco em sua ideia. Com efeito, o parecer racional reside no erro ou na verdade, obtidos por via do raciocínio ou da fé, em testemunhos dados. Pelo contrário, o sentimento tira seu valor da própria natureza ou do hábito. Ora, pode acontecer que o parecer lógico diga uma coisa e o sentimento íntimo, outra. Consta-se disso facilmente pelo fato de que em muitos casos cremos que deveríamos fazer uma coisa, mas agrada-nos, na realidade, fazer outra.<sup>149</sup>

Embora a passagem nos permita investigações psicológicas e epistemológicas extensas, temos de nos ater ao nosso tema e apenas observar que pode haver uma crença derivada puramente dos sentimentos que não passou pelo crivo da razão e que, portanto, é abraçada a despeito de sua irracionalidade. Há apenas um vago sentimento que, ao morrer, o indivíduo se entregará à inexistência. A própria consideração plena da noção não é assimilada. Prescindindo do raciocínio lógico, o indivíduo toma apenas o que é dito pelos seus sentimentos e, sem se atinar ao fato de que como um nada não poderá experimentar o alívio que busca e a *tranquilidade da alma*, opta pela morte para alcançar o que não buscava e para perder de vista para sempre o que procurava. É nesse contexto que o argumento da escolha da perda do bem a troco de nada, mencionado acima, tem sua força. O pretendente ao suicídio deve ser conscientizado de sua vã escolha. Notemos como

---

149 *Ibid*, III, viii, 23.

o próprio filósofo coloca praticamente o que dissemos e antecipamos na argumentação:

Assim acontece quando uma pessoa crê que após a morte não mais existirá, e que entretanto — levada por tristezas intoleráveis, inclina-se com todo seu desejo em direção à morte — resolva abraçá-la e com efeito se suicida. Há em seu parecer a crença errônea de completo aniquilamento. Não obstante, existe, pelo contrário, em seu sentimento, o desejo natural do repouso (*quietis*). Ora, o que permanece na tranquilidade (*quietum*) não pode ser um puro nada. [...] Desse modo, todo desejo daquele que quer morrer é dirigido, não para cessar de existir pela morte, mas para encontrar a tranquilidade (*requiescat*<sup>150</sup>). E assim, enquanto crê, por engano, obter o não-ser, sua natureza está a aspirar pela tranquilidade (*quietus*), isto é, deseja possuir uma realidade mais perfeita.<sup>151</sup>

Tal insistência no anseio pela *tranquilidade* pode ser melhor entendida à luz do *fecisti* que analisamos no início deste capítulo. Percebamos os termos latinos. O *quietus* se opõe ao *inquietus* do *fecisti*<sup>152</sup>. O anseio da alma é, pois, o de cessar a inquietude da qual padece. Ela deseja a quietude, a paz, a tranquilidade e a harmonia. Contudo, se vê privada disso nesta vida e espera que o ato de desaparecer possa finalmente entregá-la ao *requiescere*, i. e., ao repousar. Deste modo, o próprio ato do suicida acaba por reforçar, não negar a tese. Ele expressa abertamente a força do anseio da alma em busca da felicidade e sua inescapabilidade, de modo que não lidar com isso poderá nos colocar sob condições muito perigosas. Com efeito, podemos dizer que Agostinho vê no suicídio um reflexo tenebroso da recusa da alma a se reconciliar com Deus. O suicídio como expressão máxima da angústia implica na tentativa de encontrar o repouso fora de Deus. E se o materialista estivesse certo, esse *requiescat* seria o anseio de sua alma, o objetivo que lhe dirigiu a ação mas que não faz sentido à luz do que ele mesmo acredita ser o seu destino após a morte, se assim pudermos nos expressar. O fato dele ansiar por isso, reforçamos, confirma a tese do *fecisti* ao invés de negá-la.

---

150 Os termos *quietus* e *requiesco* são todos muito próximos em seus significados e têm a mesma raiz de *quies*, tendo sentido de repouso, tranquilidade, calma e afins. cf. FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. Revisão de Ruth Junqueira de Faria. Rio de Janeiro:FAE, 6 ed., 1991. *Quies*; *Quietus*; *Quiesco*, p. 460 e *Requies*; *Requiesco*, p. 475.

151 *Ibid.* Livro III, viii, 23.

152 cf. nota 18.

### 1.3.3 - Outro *Telos*: uma interpretação alternativa

Para além do fato de que o indivíduo não quer, de fato, morrer, subsiste uma intrigante questão a respeito de nosso apego à vida. Sêneca é um famoso apologista do suicídio e Agostinho deve ter tomado ciência disso. Tanto é que ele mesmo, Sêneca, se entregou à morte voluntariamente. Podemos dizer que ele estava enganado, mas certamente estava sinceramente enganado - ou levou sua obstinação ao nível mais absurdo possível. Conta-se que ele havia se tornado conselheiro de Nero - antes de Nero cometer seus atos bárbaros e mais polêmicos - e a certa altura foi acusado de traição e ordenado a se matar. Lúcia Sá Rebello, na introdução do *Aprendendo a Viver* de Sêneca, nos dá mais detalhes:

Acusado de participar na conjuração de Pisão em 65 d. C., Sêneca recebeu de Nero a ordem de suicidar-se, que executou com o mesmo ânimo sereno que pregava em sua filosofia. Conta-se que sua morte foi uma lenta agonia. Abriu as veias do braço, mas o sangue correu muito lentamente; assim, cortou as veias das pernas. Porém, como a morte demorava, pediu a seu médico que lhe desse uma dose de veneno. Como este não surtiu efeito, enquanto ditava um texto a um dos discípulos, tomava banho quente para ampliar o sangramento. Por fim, fez com que o transportassem para um banho a vapor e, ali, morreu sufocado.<sup>153</sup>

Pois bem, a doutrina que se harmoniza com tal conduta pode ser sintetizada nos seguintes dizeres do próprio filósofo:

Como sabes, a vida nem sempre deve ser retida, pois o bom não é viver, mas sim viver bem. Por isso, o sábio viverá o quanto for necessário e não o quanto puder. Verá aonde deve ir, com quem, de que modo e o que deve fazer. Ele pensa na qualidade da vida e não na sua duração. Se muitas adversidades lhe ocorrem e perturbam a sua serenidade, ele se afasta. E não faz isso em caso de extrema necessidade, mas sim quando começa a duvidar da sorte; ele diligentemente examina se não deve deixar de viver.<sup>154</sup>

---

153 REBELLO, Lúcia Sá. *Sêneca e a Reflexão sobre as Contradições da Condição Humana*, In\_ SÊNECA, *Aprendendo a Viver*, p. 9.

154 SÊNECA. *Aprendendo a Viver*. p. 63-64.

Antes de considerar o que queremos, temos que observar que aqui Sêneca está manifestando justamente o erro que Agostinho acabara de denunciar, a saber, a busca do alívio e da tranquilidade mediante a morte. O filósofo entende que o sábio, diante das muitas adversidades, resolve que o melhor é afastar-se da vida para vencê-las. O bispo de Hipona, como já foi exposto, sabe que esta é uma esperança sem sentido. Mas o que nos interessa analisar agora é a questão de que “o bom não é viver, mas sim viver bem”, ou, nas palavras de Sêneca, “[o sábio] pensa na qualidade da vida e não na sua duração”. É verdade que as pessoas não querem simplesmente viver, mas querem viver bem. Agostinho mesmo o admitiu, como a primeira citação do *O Livre Arbítrio* que fizemos nesta seção pode atestar (“Assim, sem quereses ser infeliz, queres apesar disso viver.”<sup>155</sup>), pois há ali dois desejos, a saber, o de viver e o de ser feliz, e ambos estão em cada um de nós. Todavia, ainda assim queremos viver e este é certamente um dos bens que almejamos. Este é o ponto onde pretendemos concentrar nossa atenção agora.

Agostinho diz: “Considera, pois, o quanto podes, quão excelente bem é a existência em si mesma, objeto do querer dos felizes e dos infelizes.”<sup>156</sup> Com efeito, deve-se destacar o próprio existir como um bem, até mesmo como uma dádiva. E é um bem de tal valor que nos apegamos a ele de forma vigorosa, mesmo quando somos infelizes. Já notamos que, nas *Confissões*, Agostinho ratifica tal tese ao dizer “...o desejo da alma é existir e repousar no objeto que ama.”<sup>157</sup> O ‘repouso no objeto que ama’ já foi suficientemente analisado. Aqui destacamos particularmente o desejo de existir. Daí o drama que acompanha o próprio suicídio. Não é uma tarefa fácil.

Lembremo-nos que o próprio Agostinho já vivenciou algo nesse sentido por ocasião da morte de um amigo, antes de sua conversão, e isso pode ilustrar a questão. Novamente no Livro IV das *Confissões*, após mencionar a história de Píldes e Orestes, amigos inseparáveis que teriam aceitado morrer ao mesmo tempo por não suportarem a vida um sem o outro<sup>158</sup>, diz: “Surgiu em mim um sentimento indefinido, decididamente oposto a isso. Tratava-se de um profundo desgosto pela vida, aliado ao grande medo de morrer.”<sup>159</sup> Vemos aqui os tormentos

---

155 AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. III, vi, 18b.

156 *Ibid.* III, vii, 20.

157 AGOSTINHO, *Confissões* IV, x, 15 (itálico nosso).

158 Agostinho pode ter conhecido a história ou por Pausânias ou por Cícero.

159 AGOSTINHO, *Confissões*, IV, vi, 11.

da dor do luto lhe causando tamanho desgosto que, por um lado, desejava a morte e, por outro, sentia algum desejo de viver e temia a morte.<sup>160</sup> Há, pois, tanto o sentimento que o move a querer morrer, mas também havia a consideração da razão sobre a morte que o paralisava diante deste impulso afetivo. Portanto, o bispo estava ciente, em primeira mão, do que era o desejo de viver diante do desejo de morrer. Sua experiência certamente havia marcado sua vida e enriquecido suas reflexões a respeito.

A explicação que dá Agostinho<sup>161</sup> para isso é justamente que percebemos ser a própria vida um bem. Mesmo um materialista percebe que o instinto nos faz preservar o que ele julga ser um bem. E a razão para isso é que o Ser é uma propriedade de Deus comunicada a nós. Nas próprias palavras do filósofo: “Entretanto, tu te apegas à existência, porque recebeste o ser d'Aquele que é o Ser supremo.”<sup>162</sup> Como tudo que há em Deus é bom, o existir é certamente uma dessas qualidades<sup>163</sup> e como nosso próprio “aparelho” cognitivo foi elaborado de modo a ter tal compreensão, imediatamente e intuitivamente percebemos que há um enorme valor no *ser*, encaramos o existir como um grande bem. Hannah Arendt nota algo nessa direção ao colocar:

Essa vontade de *ser* debaixo de todas as circunstâncias é a marca da ligação do homem à fonte transmundana de sua existência. Diferente do desejo do “supremo bem”, essa ligação não depende da volição,

---

160 Cf. 3.2.3 desta dissertação para uma avaliação crítica deste episódio na vida de Agostinho.

161 É evidente que uma cosmovisão materialista dará outra explicação. Tomará tal apego como algo instintivo, como um instinto de sobrevivência plantando em nós pela natureza. Não é o espaço adequado para apontarmos razões pelas quais essa explicação nos parece inadequada. Porém, sugerimos principalmente o Capítulo 2 do *A Abolição do Homem* de C. S. Lewis, para lidar com essa questão de forma mais direta, e uma outra forma de argumentação por *reductio ad absurdum* no Capítulo 3 (LEWIS, C. S. *A Abolição do Homem*. Tradução de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017). Outra forma de argumentação pode ser alcançada por meio das implicações do materialismo noutros aspectos, como em seu embuste epistemológico tal como apontado por Lewis no *Teologia é Poesia?* - cf. o Capítulo 5 de *O Peso de Glória* (LEWIS, C. S. *O Peso de Glória*. Tradução de Lenita Ananias do Nascimento. São Paulo: Editora Vida, 2008) ou nos capítulos 2 e 16 da parte 1; e no capítulo 1 da parte 3 do *Deus no Banco dos Réus*, do mesmo autor. Se o materialismo falha nesse e em outros aspectos da visão de mundo, é plausível procurar uma explicação alternativa numa cosmovisão alternativa.

162 AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. III, vii, 20.

163 Aqui, nosso raciocínio, é verdade, segue a ordem inversa da de Anselmo que julga que o ser absolutamente bom - perfeito - implica em existir. Tomamos o fato de Deus existir como fundamento para dizer que o existir é bom. cf. ANSELMO, *Proslógio*. em ANSELMO, *Monológio/Proslógio/A Verdade/O Gramático*. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultura, 2005, 274p.

estritamente falando. Antes, é característico da condição humana como tal.<sup>164</sup>

A ligação do homem com sua fonte transmudana é sua ligação com Deus. Essa ligação não consulta nosso alvitre. Ela nos é natural. Simplesmente queremos ser porque Deus é. Não podemos não querer isso, enquanto que o “supremo bem”, por sua vez, já é algo elegível - daí tantas as diferenças na concepção que temos a seu respeito. Não que possamos não querer nenhum sumo bem, mas o que será candidato a tal posto no nosso coração pode ser entendido de formas distintas, ao passo que ser, em si, já é um desejo inescapável e universal.

Percebamos como o próprio caso da infelicidade favorece essa tese. O filósofo recomenda: “... se queres fugir da infelicidade, ama em ti esse mesmo “querer-ser”.<sup>165</sup> Queremos que a infelicidade termine justamente porque queremos ter uma existência feliz, uma boa vida. Assim, por trás de todo anseio pela felicidade está a própria vida como anseio fundamental, como já havíamos antecipado. Este é o grande ponto de Arendt:

Consequentemente a questão surge: o que é bom? O que é mau? Cada um entende alguma coisa diferente por eles. Contudo, todos estão de acordo sobre um ponto, a saber, desejam viver. Assim, a vida feliz (beata vita) é efetivamente a própria vida.<sup>166</sup>

Arendt está correta quando observa que o mínimo divisor comum de toda perspectiva de felicidade está na própria vida. Seja qual for a composição dos elementos que julgamos necessários à vida feliz, inevitavelmente estará presente a própria noção de estar vivo. Há, claro, algo de verdadeiro aqui, mas também algo de equivocado. Igualmente, há algo de verdadeiro no que Sêneca propôs, mas também algo falso. É bem verdade, a favor de Sêneca - como já dissemos -, que queremos mais do que viver, queremos uma boa vida. Mas não é verdade que, com isso, a própria vida não seja um bem. É bem verdade, a favor de Arendt, que queremos, com todos os nossos anseios de felicidade, viver, mas não se deduz daí que a vida feliz é a vida - como a autora parece tão categoricamente afirmar. “Feliz” não é um *flatus vocis* quando acompanha o substantivo ‘vida’. É, de fato, um acréscimo. Ter

---

164 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033187.

165 AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. III, vii, 21.

166 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033132.

vida é uma coisa, ter uma vida feliz é outra. O erro de Arendt nos parece ser o de confundir a condição necessária com a suficiente. Entendemos, pois, que isso seja claramente uma falácia da *afirmação do conseqüente*. O raciocínio segue-se da seguinte forma:

- 1) Se estou feliz, estou vivo.
- 2) Estou vivo.
- 3) Logo, estou feliz.

É evidente que percebemos que viver é condição necessária para a felicidade, mas não suficiente. O leitor de Arendt pode protestar dizendo que a filósofa não é tão rasa assim - com o que concordamos - e que ela entende que o homem vivo não pode ser feliz por conta de sua mortalidade. Essa é, certamente, uma observação correta e para fazermos justiça à filósofa, apontemos uma de suas expressões do problema em sua dissertação:

A vida na terra é uma morte viva, *mors vitalis*, ou *vita mortalis*. É todo determinada pela morte; de fato, é mais propriamente chamada morte. Pois o constante medo que a governa impede o viver, a menos que alguém iguale estar vivo com estar com medo.<sup>167</sup>

Todavia, longe de tal observação desfazer nossa crítica, a reforça. A partir dessa consideração, Arendt fará da vida eterna, da imortalidade, o grande bem almejado pelo homem, o *summum bonum*, inclusive o verdadeiro bem pelo qual ele ordena os amores<sup>168</sup> e pelo qual busca a Deus. Isso está inegavelmente expresso em palavras como estas: “O ‘bem’ do qual o homem é privado e o qual ele, portanto, deseja é a vida sem morte e sem perda. Deus, como o objeto do amor (como desejo) não é nada senão a manifestação desse ‘bem’.”<sup>169</sup> Com isso, tudo o que dissemos e dissermos sobre o lugar de Deus na teoria da felicidade é transferido para a *vida eterna*. Curiosamente, com isso, Arendt faz da vida o próprio ídolo.

É aí que damos razão para Sêneca. Meramente viver não basta. Se estivermos vivos e os bens que amamos nos forem tirados, a vida eterna será um

---

167 *Ibid.*, B:033133.

168 cf. nossa discussão sobre a *ordo amoris* logo na sequência, em 2.2 a 2.4 desta nossa dissertação.

169 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033154.

eterno sofrimento<sup>170</sup>. Além disso, permanecerá o fato de que seremos eternamente insatisfeitos por não encontramos o deleite da alma que só pode ser encontrado em Deus, e que faz todas as coisas terem sentido e significado. O próprio mundo se tornaria sem sentido, bem como a vida. E ainda que tivessem algum sentido, ainda não nos satisfariam - o que, no final das contas, faz com que a vida eterna não valha a pena ainda que não perdêssemos os bens que amamos, os quais nos convidariam a eterna frustração. Essa é a argumentação de Agostinho. O filósofo, com sua peculiar sagacidade, nota que Deus e a vida eterna são duas das demandas para a vida feliz. Por exemplo, no *Da Doutrina Cristã* é dito:

... nós não tememos que qualquer um que venha a conhecê-lo [a Deus] ficará desapontado nEle, o qual deseja nosso amor, não para qualquer ganho para Ele mesmo, mas para que aqueles que o amam possam obter a eterna recompensa, e mesmo a Ele mesmo, a quem eles amam?<sup>171</sup>

Olhemos com cuidado para perceber que Agostinho fala que Deus deseja dar aos que o homem a “eterna recompensa” bem como dar a si mesmo aos que o amam - e o fazer definitivamente, na *visão beatífica*<sup>172</sup>. Isso quer dizer que há uma verdade no que Arendt diz, a saber, não é possível conceber felicidade sem imortalidade; mas essa não é toda a verdade. A alma ainda demandará por alguma coisa, e esta coisa é Deus. E a vida absolutamente feliz será a vida eterna em deleite em Deus.

Mas qual a relação dessa concepção de felicidade com o mundo? Pode parecer, à primeira vista, que o mundo não tenha espaço nessa concepção. Para averiguar se este é o caso - ou se precisamos reformular com algum acréscimo -, sigamos nossa investigação.

## 2 - IDOLATRIA

---

170 cf. nossa discussão sobre a efemeridade dos bens temporais em 3.2 desta nossa dissertação.

171 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxix, 30.

172 Observação cuja pertinência poderá ser melhor compreendida à luz do Capítulo 6 deste trabalho.

## 2.1 - A Presença do Tema 'Idolatria' em Agostinho

Permanece, pois, à luz do *fecisti*, que há essencialmente um caminho da piedade e um caminho da impiedade como propostas para a vida feliz, como vias da realização do *telos*, i. e., um caminho que se volta para Deus e caminhos que não o fazem. Precisamos compreender o descaminho, o caminho da impiedade, para que possamos ser dissuadidos de seguir por ele (*a via negativa* da argumentação de Agostinho). Este caminho ruim é o que chamamos de *Idolatria*. Tim Keller conceitua idolatria da seguinte maneira:

É qualquer coisa que seja mais importante que Deus para você, qualquer coisa que absorva seu coração e imaginação mais que Deus, qualquer coisa que só Deus pode dar. Um falso deus é qualquer coisa que seja tão central e essencial em sua vida que, caso você a perca, achará difícil continuar vivendo. Um ídolo tem uma posição de controle tão grande em seu coração que você é capaz de gastar com ele a maior parte de sua paixão e energia, seus recursos financeiros e emocionais, sem pensar duas vezes. [...] Um ídolo é qualquer coisa que você olhe e diga, no fundo de seu coração: "Se eu tiver isto, sentirei que minha vida tem um sentido, e então saberei que tenho valor, estarei seguro e em posição de importância."<sup>173</sup>

Embora o termo para designar esse fenômeno seja relativamente recente<sup>174</sup>, vemos seu conceito permear a mais variada forma de pensamento cristão. Mesmo quando não é chamado pelo nome, está lá. Isso quer dizer que a noção a qual ele se refere foi percebida pelos mais variados autores. É o que acontece com C. S. Lewis, e. g., quando, falando dos amores da experiência humana, diz seguir...

---

173 KELLER, Tim. *Falsos Deuses: eles prometem sexo, poder e dinheiro, mas é disso que você precisa?* Tradução de Érika Koblitz Essinger. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2010, p. 15-16.

174 Keller nos informa, na nota 6 do Capítulo 1, que o termo havia sido recuperado por Feuerbach, Marx e Nietzsche para falar que o cristianismo havia criado um deus para seus próprios interesses. Depois foi abandonado, e foi recuperado e aplicado tal como o usamos aqui em 1992 por Moshe Halbertal e Avishai Margalit e, em seguida por muitos outros autores (KELLER, *Deuses Falsos*, p. 155). Para uma apreciação do conceito, recomendamos, no lado protestante, CALVINO, João. *Instituição da Religião Cristã*, Tomo I, II, viii, 13-16; HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*, p. 1229-1231; e no lado católico, CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Editora Loyola; Embu: Editora Ave-Maria; Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Paulinas; São Paulo: Editora Paulus. 2011, 2083-2121.

... a observação de um autor moderno (M. Denis de Rougemont) quando afirma que “o amor deixa de ser um demônio somente quando deixa de ser um deus”. Isso, é claro, pode ser afirmado de outra maneira: “o amor torna-se um demônio no momento em que se torna um deus”. Esse equilíbrio parece-me uma salvaguarda indispensável. Se o ignorarmos, a verdade de que Deus é amor poderá traiçoeiramente vir a significar para nós o inverso, isto é, que o amor é Deus.”<sup>175</sup>

Aqui, duas considerações merecem destaque para os nossos propósitos. A primeira é a de que o amor deificado se torna um demônio. É tomado como um deus, mas na verdade acaba por nos destruir. Com efeito, nos destrói justamente por ser tomado como um deus. E isso nos move para a segunda consideração, a saber, o fato de que o amor, quando deificado, o é não só no sentido de reivindicar nossa devoção, mas nossa submissão e obediência. É justamente esse o ponto que Lewis trabalha na sequência:

Imagino que todos que tenham pensado no assunto compreenderão que M. de Rougemont quis dizer. Todo amor humano, em sua condição mais elevada, tem a tendência de reivindicar uma autoridade divina para si, e sua voz tende a soar como se fosse a própria vontade de Deus. Ele não nos diz que devemos contabilizar o custo, mas exige de nós um compromisso total, tenta transcender todas as outras reivindicações e insinua que qualquer ação feita de norma sincera, “por causa do amor”, é, portanto, lícita e meritória.<sup>176</sup>

Embora o ‘por causa do amor’ se refira, primeiro, aos amores interpessoais - mesmo que Lewis fale do amor à pátria e à natureza - a observação é geral, vale para toda idolatria, i. e., ela reivindica autoridade divina e domina nossa vida, guiando nossos passos e nos fazendo tomar decisões a despeito dos custos. Há, pois, uma reivindicação incondicional da parte do amor, como uma autoridade absoluta sobre a vida e que justifica todos os sacrifícios necessários para atender à sua voz. Tradicionalmente entende-se que é a Deus que devemos esse tipo de obediência e submissão, mas aqui o apreço que deveríamos ter para com Deus é transferido para outros amores. Essa é uma descrição muito boa do que chamamos

---

175 LEWIS, C. S., *Os Quatro Amores*. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, p. 11.

176 *Ibid.*

de idolatria, embora o termo mesmo não seja explicitamente mencionado.

Hannah Arendt, embora não tenha sido cristã (era judia) e não trabalhe o fenômeno à luz do termo técnico *idolatria*, também, como poderemos perceber, aponta perfeitamente para o conceito, para a idéia, em seu trabalho sobre Agostinho. Ela fala do homem enredado pela *cupiditas* da seguinte maneira:

Na cobiça ele se volta para o mundo e o deseja, e amando o mundo em função de si, ele ama a criação ao invés do criador. Ao inquirir de volta e buscar sua própria perpetuidade, o homem cobiçoso encontra o mundo, e acima das prioridades do mundo ele esquece a absoluta prioridade de Deus.<sup>177</sup>

Com efeito, podemos dizer que o que Arendt trabalha sob a égide do termo *cupiditas* é muito próximo ao que estamos chamando de idolatria, como fica claro nestas palavras: “O termo de Agostinho para este erro, amor mundano que se agarra e, assim, ao mesmo tempo constitui o mundo, é *cupiditas*.”<sup>178</sup> E Arendt fundamenta essa concepção numa excelente passagem das *Confissões*. Trata-se de um episódio em que Agostinho, aos dezesseis anos, privado, por um tempo, da oportunidade de seguir seus estudos, voltou para casa e, no ócio, começou a entregar-se aos desejos carnis. O bispo reclama que seus pais não fizeram muito para lhe preservar a pureza. Antes, pela idolatria, seu pai nem mesmo pôde repreendê-lo ao descobrir-lhe os sinais da perversão, como conta o próprio bispo:

Pelo contrário, meu pai um dia me viu no banho e percebeu em mim os sinais da puberdade e adolescência inquieta; antegozando desde logo a alegria dos netos que eu lhe daria, relatou-o com alegria, à minha mãe, essa alegria [que] nasce da embriaguez em que este mundo miserável esquece o Criador, para em teu lugar, Senhor, amar tuas criaturas, embriaguez devida ao vinho invisível de uma vontade pervertida que se inclina para o que é baixo.<sup>179</sup>

Notemos que o termo não é mencionado, mas o conceito está igualmente presente de forma clara. O pai, amando a ideia de ter netos, fez disso sua prioridade e pouco se importou com as demais coisas. O absoluto tornou-se esse aspecto da

---

177 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, A:033319.

178 *Ibid*, B:033139.

179 AGOSTINHO, *Confissões*, II, iii, 6.

vida, e tudo o mais foi relativizado em função dele - tal como deve ser em relação a Deus.

Agostinho, com efeito, também não usa exatamente esse termo, *idolatria*, como o usamos atualmente, i. e., não de forma tão explícita. Todavia, algumas de suas expressões nos revelam clara similaridade com o conceito. Além desta última citação nas *Confissões*, podemos ver outras passagens importantes para essa fundamentação. Por exemplo, talvez a porção mais próxima possível do uso moderno seja aquela do *A Verdadeira Religião* em que Agostinho associa o verbo 'adorar' à relação com o mundo que gera as religiões e o próprio ateísmo, e chega a falar do *culto idolátrico* dessas coisas:

Adoram-na nas mais variadas formas, dentre as quais destaca a adoração da própria alma, a adoração da vida fecunda, para então chegar aos animais e, ainda pior, a adoração às próprias coisas inanimadas, escolhendo primeiro as mais belas. [...] Por fim, temos aqueles que adoram a todas as coisas como se fossem parte de Deus. Por fim, depois das obras de Deus, mergulham em suas próprias criações visíveis. O culto idolátrico vai ainda mais longe, até adorar a tudo o que vem do pensamento para, no fim, alcançar o estágio em que se considere que nada é digno de adoração, considerando a crença uma superstição. Então, entregam-se aos vícios até considerarem os próprios vícios como objeto de adoração <sup>180</sup>

O termo é particularmente significativo para associarmos a sua teoria à da idolatria, que é um ato de adoração, um ato litúrgico. E o objeto de adoração, quando não é Deus, pode ser tudo o mais. O filósofo fala da adoração da própria alma e do sexo, bem como a adoração aos animais e às coisas inanimadas de grande beleza. Temos aqui tanto os cultos pagãos quanto o culto moderno do próprio homem. Mas o homem também adora sua própria criação, suas ideias. E quando consideram que nada é digno de adoração, quando se entregam ao ateísmo, não deixam de ser adoradores, e passam a adorar os próprios vícios da alma, os prazeres. Há, portanto, nessa descrição, uma inclinação natural do homem para a adoração, que é uma forma de admiração e amor no nível mais elevado. Quando essa inclinação não se volta para o seu destino natural, que é Deus, volta-

---

180 AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. Tradução, notas, introdução e org. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas. 2 ed., 1987, VI, xxxvii, 68 - xxxviii, 69. Voltaremos a esta porção logo adiante, ainda nesta seção.

se para tudo o mais que Deus criou. Isso é idolatria.

Logo no início do *Contra os Acadêmicos* encontramos outra referência, mas agora exclusivamente ao verbo *cultuar*. Exortando Romaniano<sup>181</sup> à sabedoria, Agostinho diz:

Aquela qualidade, portanto, aquela tua qualidade pela qual sempre desejava as coisas decentes e honestas [...] isso mesmo, repito, que há de divino em ti, adormecido por não sei qual sono e letargia da vida, a secreta providência propôs despertar sacudindo-te de diversas maneiras e duramente. Desperta, desperta, te imploro! Muito te alegrarás, cria-me, que os dons deste mundo não te atraíam através de praticamente nenhuma prosperidade, por meio do que são seduzidos os incautos<sup>182</sup>. [...] Foi ela [a filosofia<sup>183</sup>] que me libertou totalmente daquela superstição na qual eu te precipitei junto comigo<sup>184</sup>. É ela que me ensina, e me ensina de forma verdadeira, que não se deve *cultuar* [*colendum esse*]<sup>185</sup>, que, ao contrário, é preciso desprezar tudo aquilo que se vê com nossos olhos mortais, tudo quanto se percebe por qualquer um dos nossos sentidos.<sup>186</sup>

---

181 Romaniano era, talvez, um parente de Agostinho - particularmente do seu pai, Patrício, que deve ter reivindicado a Romaniano proteção para si e para sua família. Com efeito, as cidades do norte da África contavam com esses protetores que agiam como uma espécie de deputados ou Vereadores. Cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 24-25. No próprio *Contra os Acadêmicos*, Agostinho relata de como Romaniano o patrocinara em sua juventude. cf. Livro II, 2.3.

182 Aqui está a clara referência à idolatria.

183 É importante notar como Agostinho conceituava o termo *filosofia* para entender tais afirmações aqui presente. Para isso, é importante notar o que diz Brown: "Já se iam séculos que a idéia da filosofia era cercada por uma aura religiosa. Ela implicava muito mais do que uma disciplina intelectual. Era um amor à 'Sabedoria'. A 'Sabedoria' consolava e purificava seus devotos; em troca, exigia abnegação e ajustes morais. O sábio reconhecia quem era, onde se situava no universo, e de que modo sua parcela divina, sua alma racional, poderia transcender a luxúria do corpo e as ambições ilusórias da vida cotidiana..." - BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 49. Para uma amostra completa disso, basta a leitura de todo o *Discussões Tusculanas* - CÍCERO, Marco Túlio. Agostinho via nesse despertar para a sabedoria um anseio na verdade por Deus. cf. AGOSTINHO, *Confissões*, III, iv, 7.

184 Peter Brown nos fala sobre Agostinho ter levado Brown ao maniqueísmo: "Em 375, todavia, Agostinho pôde propagar em confiança sua "Sabedoria" maniqueísta entre romanos cultos. [...] O maniqueísmo de Agostinho era o de um grupo específico: da intelectualidade culta da universidade de Cartago e dos provincianos ilustres de Tagaste. Muitos de seus companheiros de estudos juntaram-se prontamente a ele em Cartago, e, numa cidadezinha como Tagaste, longe do olhar vigilante das autoridades católicas, foi-lhe fácil granjear a adesão do eminente Romaniano e de seu parente Alípio." (BROWN, Peter. *Santo Agostinho*, p. 65.).

185 Outra vez a referência evidente. O termo é o gerundivo do verbo 'colo' seguido do infinitivo do verbo 'sum', com o significado que gira em torno de 'dever ser cultuado'. O verbo 'colo' tem o significado de cultivar, cuidar de, tratar de, querer bem a, agradar a, mas também o significado de honrar, cultuar, venerar, respeitar. (Cf. FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português, Colo*, p. 118), de modo que a tradução é perfeitamente pertinente.

186 AGOSTINHO. *Contra os Acadêmicos*, Livro I, i.3. (itálico nosso). É preciso notar o 'ascetismo' que está presente em sua primeira fase, do qual falaremos ainda nesta seção.

As coisas que percebemos pelos sentidos é o mundo e tudo o que nele está. Essas coisas não devem ser cultuadas, i. e., não são objetos de devoção ou, como dito no *A Verdadeira Religião*, adoração. Portanto, insistimos, *adorar* e *cultuar* apontam de forma nítida o fato de Agostinho ver o emaranhar-se com o mundo como um ato cultual e, portanto, se trata da idolatria. São duas passagens que nos permitem legitimamente trabalhar o conceito a partir desse autor, i. e., que nos permitem deduzir que ele estava ciente do fenômeno, ainda que não desse os mesmos nomes que damos a ele. Entretanto, não precisamos nos ater a essas passagens. Isso pode ser visto noutros lugares de forma menos verbalmente explícita, mas igualmente inequívoca.

No Livro X (bem como, em geral, no decorrer de todos os nove primeiros livros), o tema é brevemente desenvolvido, e está pressuposto em várias considerações que, por sua vez, só podem ser plenamente compreendidas à luz do conceito - o que faz dele uma chave exegética que, se ignorada, fecha as portas da compreensão. As observações a seguir, esperamos, serão suficientes para demonstrá-lo.

É dito logo no primeiro parágrafo: “Na verdade, as demais coisas desta vida tanto menos devem ser choradas, quanto mais se chora; e tanto mais devem ser choradas, quanto menos se chora por causa delas.”<sup>187</sup>. Há estimas inadequadas pelas coisas e isso acompanha lágrimas demais para o que vale menos, ao mesmo tempo que estimamos menos as coisas que têm muito mais valor. A idolatria é o motivo desse desequilíbrio, da impertinência dos sentimentos. É por causa dela que não olhamos para as coisas de forma correta. Embora o termo não esteja sugerido aí nem mesmo por outros correlatos, como ‘adoração’ e ‘culto’, só podemos compreender adequadamente a passagem à luz do pensamento geral do autor, que tem a idolatria como componente essencial.

Noutras porções, Agostinho trabalhará claramente as noções que patrocinam essa interpretação, estabelecendo doutrinas reconhecidas entre os pesquisadores do hiponense - a saber, a da *ordo amoris* e a do *uso e desfrute* - que dizem praticamente o mesmo que dizemos hoje pelo termo ‘idolatria’. Nosso objetivo no que se segue neste capítulo é justamente trabalhá-las para que não só não reste dúvidas de que o tema da idolatria é muito adequado para ser trabalhado a partir de

---

187 AUGUSTINE, *Confessions*. X, i, 1.

Agostinho, como para que compreendamos melhor o fenômeno e como o filósofo o considera.

## 2.2 - A *Ordo Amoris*

A concepção de idolatria que iremos trabalhar aqui não corresponde necessariamente ao pensamento do autor nos seus primeiros anos. No início, após abandonar uma vida dissoluta e a busca pela fama, ele parecia tomar a Deus como o único bem e considerar tudo o mais como coisas a serem evitadas. Por exemplo, nos *Solilóquios*, obra de início da carreira, correlacionando sabedoria à felicidade e à Deus, diz: “Mas amo somente a sabedoria por si mesma. Quanto às demais coisas, desejo que estejam comigo ou temo que me falem por causa dela, isto é, a vida, a tranquilidade, os amigos.”<sup>188</sup> É claro que permanece verdadeiro que tudo o que nos afasta de Deus, que é o maior bem, é, portanto, de ser evitado. Mas isso significa um desprezo a tudo o mais? É preciso que tudo o mais seja menosprezado porque amamos a Deus? O dr. Mauro Araújo de Souza talvez tenha compreendido a ética agostiniana dando respostas afirmativas a essas questões quando diz:

... é bom lembrar que um certo ascetismo se faz presente nele, sendo por sua via, a da ascese, que ele confere novo enfoque ao seu metabolismo passional. Na filosofia agostiniana, encontra-se a adoção de um gênero ascético, em que tudo é filtrado pela fé cristã. Os sentidos continuam fortes, mas agora agem em nome de uma purificação. A paixão de outrora se transforma em *paixão exclusiva* pelo Transcendente.<sup>189</sup>

Se nossa ênfase for relevante, Souza está acompanhando as lentes nietzschianas<sup>190</sup> da interpretação da fé cristã e, mais especificamente aqui, de Agostinho, entendendo que há, neste filósofo, um direcionamento exclusivo dos afetos em relação a Deus. O amadurecimento do pensamento do nosso autor, no entanto, veio a considerar com mais coerência a questão. Isso é o que veremos

---

188 AGOSTINHO. *Solilóquios*. Livro I, xiii, 22.

189 SOUZA, Mauro Araújo de. *Introdução*. In\_ AGOSTINHO, *Confissões/O Mestre*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002, p.21 (itálico nosso).

190 Cf. NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. Tradução, apresentação e notas de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2008, 128p.

nesta seção.

### 2.2.1 - O Conceito de *Ordo Amoris*

Temos, então, essa bem estabelecida doutrina agostiniana. A questão, para Agostinho, é determinar uma *ordo amoris* - ordem do amor -, e amar mais o que é mais amável *em si*, e menos o que é menos amável *em si*, o que faz com que nosso pranto não seja desequilibrado, como notamos no livro X das *Confissões*<sup>191</sup>. Essa doutrina - embora também esteja presente noutros lugares, inclusive no *A Verdadeira Religião* quando diz: “Essa é a perfeita justiça - a que nos leva a amar mais o que vale mais, e amar menos o que vale menos”<sup>192</sup> - é exposta de forma mais completa no Livro I do *Da Doutrina Cristã*, onde Agostinho diz:

Agora ele é um homem de justiça e vida santa que forma uma imparcial estima das coisas, e guarda suas afeições também sobre estrito controle, de modo que nem ama o que ele deve não amar, nem falha em amar o que ele deve amar, nem ama mais aquilo que deve amar menos, nem ama igualmente o que deve ser amado seja menos ou mais, nem ama menos ou mais o que deve ser amado igualmente.<sup>193</sup>

Acrescentaríamos, talvez, que ele, o homem santo, também não ama menos o que deve amar mais, para completar o quadro de adequações das afeições reguladas. O homem justo, pois, é aquele que ama adequadamente, de forma pertinente. Ele ama o que deve ser amado e ama de forma proporcional, i. e., ama o quanto deve ser amado o que deve ser amado. Essencialmente, esta é a doutrina da *ordem dos amores*. Todavia, surge a questão sobre como estabelecemos o que deve ser amado e o quanto deve-se amar cada coisa. Respondamos a tal indagação.

### 2.2.2 - A Hierarquia Ontológica

---

191 AUGUSTINE, *Confessions*. X, i, 1.

192 AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*, VI, xlviii, 93.

193 AGOSTINHO. *On Christian Doctrine*, I, xxvii, 28. (tradução nossa).

Para lidar com isso, temos de olhar para um aspecto importante do pensamento do autor, a saber, a questão daquilo que pode ser chamado de *hierarquia ontológica*. Agostinho adota muito cedo essa concepção, e neste espírito esse ensinamento será ecoado nas próprias *Confissões*, quando, no Livro VII, o bispo diz:

Observando as outras coisas que estão abaixo de ti, compreendi que absolutamente não existem, nem totalmente deixam de existir [*vidi nec omnino esse nec omnino non esse*<sup>194</sup>]. Por um lado existem, pois provém de ti; por outro não existem, pois não são aquilo que és.<sup>195</sup>

Ou seja, o único que detém o ser num sentido pleno é Deus, ao passo que as criaturas não o fazem, mas também não deixam de existir, tendo, assim, um *ontos* intermediário. Estão nalgum lugar entre o “ser” (no sentido pleno e absoluto) e o “não-ser”, que é o antônimo do ‘ser’. Por isso Deus é digno de ser maximamente amado, ao passo que as coisas devem ser amadas em graus cada vez menores, adequados ao seu ser e, deve-se ressaltar, muito distantes do amor devido a Deus. *En passant*, percebamos que os fundamentos para toda essa ordenação é, pois, metafísico.

Também no *Da Doutrina Cristã*, o filósofo esclarece:

Pois é porque ele é bom que nós existimos, e na medida em que nós verdadeiramente existimos somos bons. E, ademais, porque ele também é justo, nós não podemos com impunidade ser maus, e na medida em que somos maus, de tal modo nossa existência é menos completa. Agora, Ele é a primeira e suprema existência, que é inteiramente imutável, e quem pode dizer no pleno sentido das palavras: “EU SOU QUEM EU SOU”, e “Tu deves dizer a eles: EU SOU me enviou a vós”<sup>196</sup>. Assim, para que todas as outras coisas existam, tanto devem sua existência inteiramente a Ele como são boas somente na medida que Ele tem dado a elas o ser.<sup>197</sup>

---

194 Esta não nos pareceu a tradução mais exata, pois “não são absolutamente” é diferente de “absolutamente não são”. Não ser absolutamente é não ser de forma perfeita, ao passo que absolutamente não ser é simplesmente não existir, não dando espaço para o “nem totalmente deixam de existir”. Outras traduções em português foram mais felizes. E. g.: Mammì traduz como “vi que elas não eram completamente seres, nem completamente não seres” e J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina como “vi que nem existem absolutamente, nem totalmente deixam de existir.”

195 AGOSTINHO, *Confissões*, VII, xi, 17.

196 Cf. Êxodo 3:14.

197 AGOSTINHO. *On Christian Doctrine*, I, xxxii, 35.

Desta forma, do ponto de vista da visão cristã de Agostinho, as coisas são reconhecidas segundo a bondade inerente que possuem de acordo com o bem associado à sua ontologia, i. e., sua constituição enquanto ser determina a bondade inerente que ela possui, a qual lhe foi outorgada pelas mãos de Deus. Deus, por sua vez, é aquele que tem o ser absoluto e em si mesmo, não derivando sua existência e essência de ninguém além de si mesmo, de modo a carregar em si o Bem Absoluto<sup>198</sup>. Dito de outro modo, as coisas têm o *bem* segundo sua essência tal como Deus as constitui e lhes confere existência - portanto, na medida em que lhes confere o bem enquanto a Essência de Deus é o ser no modo absoluto e, portanto, perfeito e repleto da mais suma bondade, da própria bondade em si. Esta hierarquia ontológica é a *ordem* que Deus estabeleceu no cosmos. Gilson é particularmente didático ao expor o tema:

O conjunto das essências eternas e das coisas temporais, que participam dessas essências, forma uma hierarquia de realidades superiores ou inferiores umas às outras; as relações que nascem dessa hierarquia constituem o que denominamos ordem. A natureza é regida necessariamente por essa ordem, que Deus lhe impôs, e o homem, na medida em que é uma parte da natureza, submete-se à ordem divina sem poder subtrair-se dela.<sup>199</sup>

Tudo, pois, tem seu valor segundo a ordem que Deus impôs ao mundo. As coisas têm seu valor naturalmente estabelecido segundo uma hierarquia estabelecida pelo Criador. A *ordo amoris* não é outra coisa senão a submissão dos nossos afetos e considerações subjetivas a esta ordem objetiva. Na *ordo amoris*, amamos mais o que deve ser amado mais porque a coisa, em si, é digna de maior crédito, estima e apreço. Amamos igualmente coisas que têm um estatuto ontológico similar. E devemos preferir algo que é mais elevado do que algo que é

---

198 Notemos aqui a correlação ontológica que Agostinho faz entre o Ser e o Bem, cuja implicação é a de que o Não-Ser e o Mal também estão intimamente ligados - daí sua teodicéia estar vinculada a tal concepção metafísica, conforme podemos ver no Livro VII das *Confissões*. Quanto mais perfeita e a coisa mais sofisticada é sua condição existencial, e vice-versa. E quanto maior o ser, mais próximo à bondade. O Ser Perfeito, por sua vez, é a Própria Bondade. Cf. o desenvolvimento escolástico nesse conceito na doutrina da simplicidade divina em ANSELMO, *Monologion*. XV-XVII (ANSELMO, *Monólogo/Proslógiol/A Verdade/O Gramático*. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultura, 2005, 274P.).

199 GILSON, *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*, p. 252.

inferior justamente por ser mais elevado. Em outras palavras, temos, aqui, uma perspectiva realista. O amor, para Agostinho, não deve se evadir da realidade - antes, deve conformar-se a ela.

Diante dessas considerações, a tarefa que agora se põe, pois, é a de fazer distinções, é a de sopesar todas as coisas, como bem coloca, novamente, Étienne Gilson:

Ora, o que a ordem quer em toda parte e sempre é que o inferior esteja submetido ao superior. Sem dúvida, corretamente falando, tudo o que Deus criou é bom; desde a criatura racional até o mais ínfimo dos corpos, não há nada que o homem não possa amar legitimamente, mas a dificuldade dele consiste em distinguir entre os objetos, todos bons, que, contudo, não são igualmente bons. É necessário que ele os pese, aprecie-os em seus valores justos...<sup>200</sup>

A incumbência sobre nós de pesar as coisas nos remete a duas implicações. Uma é que tanto a noção de pecado como a própria idolatria são daí deduzidas. A outra é que há um dever de amor e apreciação para com todas as coisas do mundo. Movamo-nos para elas.

### **2.2.3 - Pecado e Idolatria a partir da *Ordo Amoris***

No Livro II das *Confissões*, quando Agostinho falava sobre o roubo de pêras, faz a ressalva de que o seu pecado não era relacionado às pêras - e trata logo de esclarecer que o desejo pelas coisas em si não é ruim, pois as coisas são mesmo boas, - mas à forma como o homem as encara:

Existe certo atrativo num corpo belo, no ouro, na prata, e em todas as coisas; entre o tato e os objetos existe uma sorte de harmonia de grande importância; e os outros sentidos encontram também nos corpos um estímulo adequado. [...] Todavia, para conseguir tais bens, não deve o homem afastar-se de ti, Senhor, nem desviar-se de tua lei. A vida neste mundo seduz por sua própria beleza e pela harmonia que mantém com todas as pequenas coisas belas que nos cercam. Também a amizade entre os homens torna-se querida pelo vínculo suave que une muitas almas

---

200 *Ibid*, p. 249.

numa só. Mas se desejamos todos esses bens imoderadamente e por eles mesmos, bens inferiores que são, e abandonamos os bens superiores como és tu, Senhor nosso Deus, a tua verdade e a tua lei, então cometemos pecado. Na verdade, esses bens inferiores também satisfazem, mas não como satisfaz o meu Deus, que tudo criou, pois nele o justo encontra a sua alegria, e ele é a alegria dos homens de coração reto.<sup>201</sup>

A questão, pois, estava em buscar os bens inferiores em detrimento dos superiores. É aí que a coisa se converteu em pecado. Por si mesma, eram coisas boas, mas o modo com o qual foram abordadas é que tornou a relação específica do sujeito e objeto em algo ruim. Devemos notar que a busca das coisas inferiores é feita como se elas fossem superiores às coisas realmente superiores a ponto de preferir aquelas a essas. Eis a *desordenação dos amores*. João Paulo de Araújo Lima ratifica nossa interpretação:

... cometer o mal nada mais é que menosprezar os bens eternos e ir em direção aos bens temporais. Temos então uma conexão direta entre relegar a ordem natural e fazer o mal, aquele que ignora a ordem perfeítíssima e estabelece seus próprios critérios se distancia da verdade e do bem, e esse desvio traz como consequência o mal moral.<sup>202</sup>

Lembre-mos<sup>203</sup>: como somos seres naturalmente amantes, não poderemos nos furtar de amar. É intrínseco ao homem ser amante. Cabe, na ordem moral e para que ele seja feliz, que tal amor seja, em outras palavras, *ordenado*. Quando Lima coloca a conjunção aditiva ‘e’, está, na verdade, apresentando uma sequência lógica. O menosprezo aos bens eternos é seguido pela busca dos bens temporais, e é nessa conjunção que encontramos o pecado. Daí que bem coloca Gilson ao dizer que “o problema moral que se colocou não é, portanto, saber se é necessário amar, mas o que é necessário amar.”<sup>204</sup> Poderíamos acrescentar, recapitulando o que já dissemos, que também temos de saber *o quanto* amar. A moralidade é definida, pois, pela ordem do amor em conformidade com a ordem do cosmos, e a imoralidade é justamente uma ordem do amor em atrito com a ordem

---

201 AGOSTINHO, *Confissões*, II, v, 10.

202 LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. *Ordo Amoris*, p. 146.

203 Cf. 1.1.1.2 deste trabalho.

204 GILSON, *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*, p. 258.

das coisas, ou seja, é um descompasso entre a instância subjetiva e a objetiva do ordenamento.

Gilson nota tanto o que acabamos de observar quando o seu corolário oposto. Sobre o dito anteriormente, assim se manifesta: “A malícia do ato nunca tange ao que seu objeto tem de bom, mas à perversão do nosso amor por esse bem; nosso desvio, nesse caso, não é amar o bem, mas violar a ordem ao não preferir o melhor.”<sup>205</sup> Notemos que a maldade não está na coisa em si, mas na forma como a abordamos, segundo o sentido e valor que atribuímos às coisas. Por outro lado, Gilson também nota que a virtude corresponde à ordenação correta dos amores:

... é preciso que o homem saiba estimar as coisas em seu justo valor e conformar sua vontade a essa justa estimativa. [...] O bem, lembremos-nos, é amar as coisas com um amor que se conforma à ordem.... [...] Ora, o mal moral, considerado na disposição da vontade que o determina, é o vício; o bem moral, ou boa disposição da vontade, é a virtude. Segue-se disso a definição lapidar de santo Agostinho: *ordo est amoris*. A virtude é a submissão do amor à ordem.<sup>206</sup>

Portanto, o que é o homem justo para Agostinho? O que é o homem virtuoso? É o homem cuja ordem de seus amores corresponde à ordem das coisas. E a alma viciada corresponde justamente ao inverso disso. João Paulo de Araújo Pimentel Lima percebe o mesmo: “Corrigir o amor por meio das virtudes é, em outras palavras, submeter a vontade à ordem ideal impressa na natureza, a qual todos os seres estão sujeitos.”<sup>207</sup>

Acreditamos que à luz do que foi esclarecido até aqui, talvez seja possível compreender um dos enigmáticos pensamentos de Blaise Pascal no qual ele diz:

Mostramos então que o homem é vão pela estima que tem pelas coisas que não são essenciais. [...] Mostramos em seguida que todas essas opiniões são muito sadias, e que assim, estando todas essas vaidades bem fundamentadas, o povo não é tão vão quanto se diz. [...] Mas agora é

---

205 *Ibid*, p. 259-260.

206 *Ibid*, p. 316-317

207 LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. *Ordo Amoris*, p. 142.

preciso destruir esta última proposição e mostrar que permanece sendo verdade que o povo é vão, ainda que suas opiniões sejam sadias, porque ele não sente a verdade delas onde ela está e porque, colocando-a onde ela não está, as suas opiniões são sempre muito falsas e maisãs.<sup>208</sup>

Isso pode sintetizar o que foi visto até aqui. Acompanhemos o fluxo de pensamento. Os homens, por um lado, são vãos, pois estimam coisas não-essenciais. Mas suas 'opiniões' são sadias. Quais poderiam ser tais opiniões? Parece-nos que dizem respeito à apreciação das coisas do mundo de um modo geral. Enquanto estima inadequada, são certamente vaidades e nisso está a puerilidade dos homens. Mas quando tais vaidades são 'fundamentadas', percebemos que os homens não são tão tolos, i. e., quando estabelecemos o devido lugar das estimas (a *ordo amoris*), podemos apreciar a bondade que há nas coisas. Assim, o povo permanece vão por não ordenar os amores, mas isso não faz com que suas apreciações das coisas boas que estão dispersas pelo mundo sejam um completo disparate. Em outras palavras, há meias verdades no que dizem. O que enxergam é realmente bom, mas não é essencial e eles o tomam como se fosse. Se não visto assim - como essencial -, tudo poderá se regular. Pascal aqui, nos parece ecoar a argumentação agostiniana.

É importante, a essa altura, ressaltarmos algo. Se tudo tem o seu valor segundo a sua ordem, tal como ensina a doutrina da *ordo amoris*, podemos dizer que o mundo como um todo é bom. Isso deve ser afirmado categoricamente do ponto de vista agostiniano. O mundo, como criação de Deus, é bom. Por isso, G. K. Chesterton, após ter escrito um livro intitulado *O Que há de Errado com o Mundo*, resolve escrever um ensaio com a premissa oposta, i. e., buscando afirmar o que há de certo com o mundo, e assim se manifesta:

O que há de certo com o mundo é o mundo. Na verdade quase todas as outras coisas que há nele estão erradas. Esta é aquela grande verdade que está contida na formidável narrativa da Criação, uma verdade que nosso povo tem de se lembrar, se não quiser perecer. É no início que as coisas são boas, e não (como dizem os progressistas mais desenxabidos) apenas no final. As coisas primordiais - a existência, a energia, a fruição - são boas em si. Não pode haver vida má, embora possa, sim, haver viventes maus.

---

208 PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 93 (328). cf. 101 (324).

O homem e a mulher são coisas boas, embora os homens e as mulheres sejam, muitas vezes, absolutamente perniciosos.<sup>209</sup>

O mundo é essencialmente bom. O que há de certo com o mundo é o próprio mundo, que é bom. O que o corrompe é o pecado. O mal reside em nós, não no mundo.<sup>210</sup> O homem, em si, é uma coisa boa, mas os homens acabam por perverter sua própria bondade inerente e se corromper. Mas isso não faz do ser humano em si uma coisa ruim. Da mesma forma, as várias dádivas à nossa disposição, desde esposa, filhos, pais e amigos a cerveja, carne e chocolate são coisas boas, mas nós corrompemos todas essas coisas pela forma com a qual interagimos com elas.

Antes de encerrarmos esse tópico, há uma questão mais séria, mais grave, para considerarmos em relação a tudo isso. Mais do que simplesmente distorcer a ordem, há uma máxima distorção em jogo na *desordem dos amores*, uma equívoco de suma gravidade. E Agostinho também notou isso quando observou:

Acontece que aqueles bens desejados pelos pecadores não são maus de modo algum. Tampouco é má a vontade livre do homem, a qual, como averiguamos, é preciso ser contada entre os bens médios. Mas o mal consiste na aversão da vontade ao Bem imutável para se converter aos bens transitórios.<sup>211</sup>

Os bens almejados pelos pecadores, como já vimos, em si mesmos são coisas boas. O maior de todos os problemas não é se confundir quanto aos variados bens e seus variados graus de amabilidade, mas a recusa máxima ao máximo bem, ao *Summum Bonum*, em troca dos bens inferiores, os quais são tomados, assim, como superiores. É de um erro muito mais grave que Agostinho fala aqui: a idolatria. Tendo isso em mente, podemos acompanhar o que diz Keller quando observa, em relação aos ídolos:

---

209 CHESTERTON, *A Superstição do Divórcio*, p. 141.

210 Embora, claro, o abuso da liberdade do homem tenha enredado o mundo em muitas disfuncionalidades. Mas uma abordagem dos efeitos cósmicos do pecado em nada afeta a argumentação aqui, pois mesmo que o mundo não esteja em plenas condições, ainda assim é bom. O fato de seu ser não estar em seu estado ontológico pleno diminui sua bondade, mas não a exclui.

211 AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. III, xix, 53.

Achamos que os ídolos são coisas ruins, mas isso quase nunca é verdade. Quanto maior o bem, maior é a tendência de esperarmos que ele satisfaça nossas necessidades e esperanças mais profundas. Qualquer coisa pode servir como um falso deus, especialmente as melhores coisas da vida.<sup>212</sup>

Primeiro, antes de nos voltarmos para o nosso ponto principal, reforcemos brevemente um aspecto do que Keller diz: quanto melhores forem as coisas, mais tentados estaremos a idolatrá-las. Isso reforça a perspectiva agostiniana de que o mundo é bom, e mau é como nos aproximamos delas. Se as coisas não fossem atrativas, não as converteríamos em ídolos. As despreziaríamos categoricamente.

Então, ratifiquemos o nosso ponto: não é que os homens apenas trocam a ordem de algumas coisas, mas o fato é que os homens erram de forma fundamental em colocar alguma coisa inferior no lugar mais elevado dessa ordem. E aí está o maior de todos os problemas. Chesterton o capta bem ao definir idolatria da seguinte maneira: “Isto é idolatria: a preferência pelo bem incidental mais do que pelo bem eterno que este simboliza. [...] É a heresia matemática e moral elementar de que a parte é maior do que o todo.”<sup>213</sup> O grande equívoco é que essas coisas, que são boas - como já vimos - são tomadas como se fossem infinitamente melhores do que realmente são, e toda a energia afetiva que o próprio Deus dispôs no coração do homem para ser dirigida a Ele passa a ser empregada em alguma outra coisa. É preciso, pois, que nos recordemos do *fecisti* e de seu poder originalmente intencionado para nos fazer amar e adorar a Deus. Quando ele não é satisfeito, o resultado é que algo será eleito como o objeto que poderá nos fazer finalmente repousar. Ou seja, o maior problema da *desordem do amor* é que ela leva à idolatria, de modo que a desordem é a mais grave possível e o erro moral o pior de todos<sup>214</sup>.

#### **2.2.4 - O Irrealismo e a Frustração<sup>215</sup>**

---

212 KELLER, Tim. *Falsos Deuses*, p. 15.

213 CHESTERTON, *A Loucura e as Letras*, p. 19.

214 Mais adiante (2.2.8), observaremos com mais precisão como essa perversão máxima da *ordo amoris* acaba afetando toda a ordem dos amores.

215 Antecipamos a questão aqui, mas haverá, neste trabalho, toda uma seção para lidar com isso, a saber: 3.1.

E qual o problema de se desordenar os amores? Qual a pertinência da ordenação dos amores? Além da desordenação ser contrária ao nosso dever (e por causa disso), nos traz também um enorme prejuízo. No intuito elucidativo, para que nos valhamos de questões concretas, de modo a dirimir qualquer dúvida, podemos recorrer, mais uma vez às explicações do filósofo brasileiro Jonas Madureira se referindo a coisas específicas como exemplos de idolatrias nos termos que estamos trabalhando:

Na realidade, só existe uma maneira pela qual um filho, um pai, uma esposa ou uma profissão podem ser amados de forma genuína: se quem os ama for capaz de amar a Deus sobre todas as coisas. Quando você ama sua esposa, seu ambiente de trabalho, seus amigos ou qualquer outra coisa mais do que a Deus, você transforma em um deus qualquer uma dessas coisas. O resultado disso é a decepção, o fruto inevitável de um falso amor. Um falso deus é sempre fruto de um falso amor, e um falso amor só conhece a decepção.<sup>216</sup>

É interessante colocar a questão da desordem do amor como constituindo um *falso amor*. Por um prisma, é um verdadeiro amor inadequado. Mas uma vez que a coisa é mais 'verdadeira' na medida em que é o que deveria ser, o amor irregular, idolátrico, a um filho, pai, esposa, profissão e tudo o mais não passa de um falso amor. Ele pode ser visto como um 'falso amor' se pensarmos também que aquilo que amamos como um deus não é o que imaginamos e, por isso, amamos o que não é, tomamos a coisa como se ela tivesse a potência que não possui, de modo que não amamos verdadeiramente a nada senão a uma fantasia - e uma fantasia tomada como verdade, uma ilusão. Assim, a lição clara é amarmos a Deus. Só então, amaremos ao mundo de forma santa e evitaremos a decepção.

Ou seja, o mal consiste na idolatria - é ela que perverte o mundo *para nós*. Se mantivermos no coração um justo arrazoado sobre as coisas, adequando até mesmo nossas expectativas de alegria baseadas no que são as coisas, não cairemos em idolatria e saberemos experimentar as coisas com a alegria adequada<sup>217</sup>.

---

216 MADUREIRA, Jonas. *A Inteligência Humilhada*, p. 217.

217 Cf. Tito 1:15.

### 2.2.5 - O Dever de Amar o Mundo

A outra implicação do nosso dever de distinguir o grau de bondade das coisas é, como já antecipamos, o dever que temos para com o mundo. Afinal, é importante perceber que amar menos não é o mesmo que não-amar. É simplesmente ser realista em relação às coisas e racionalmente preferir ao melhor quando as coisas se apresentam como alternativa, i. e., quando temos de escolher entre as opções. Por isso, Agostinho é feliz ao dizer: “Essa é a perfeita justiça - a que nos leva a amar mais o que vale mais, e amar menos o que vale menos.”<sup>218</sup> Com efeito, isso implica no dever de amar as coisas que valem menos. Amar menos, certamente, mas ainda assim, amar. Agostinho não diz: ‘amar mais o que vale mais e não amar o que vale menos’. Mesmo as coisas de menor valor foram feitas para serem amadas por nós, não desprezadas porque amamos mais a Deus - muito pelo contrário, foram feitas para ser *justa* e *devidamente* amadas quando amamos a Deus. Por isso, mais uma vez no *A Verdadeira Religião*, Agostinho, argumentando, taxativamente admoesta:

... Se te afastas dos fazedores de vaidade - esses<sup>219</sup> que valorizam os seres inferiores como se fossem os melhores -, os seres corpóreos deixariam de ser vaidade e manifestariam - sem engano algum - sua beleza real, se bem que inferior dentro de sua categoria.<sup>220</sup>

Notemos como Agostinho diz que ao nos afastarmos dos fazedores de vaidades, nos colocamos em condição de perceber a verdadeira beleza do mundo - ainda que uma beleza inferior à de Deus ou mesmo de outras belezas criadas. Esta é, certamente, uma abordagem positiva a respeito das coisas. Com efeito, conforme argumenta Agostinho, cada coisa, segundo a ordem de bondade que lhes é conferida em sua constituição, é motivo para louvarmos a Deus, como segue argumentando o hiponense:

---

218 AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. VI, xlvi, 93.

219 Uma questão adjacente a ser observada aqui é que Agostinho fala sobre a influência que outras pessoas têm sobre nós no sentido de promoverem o domínio das coisas sobre nós. Agostinho não explora extensivamente essa questão, mas é interessante nos atentarmos para o fato que ele nota esse desdobramento da teoria, a saber, o que vemos outros adorarem pode incitar em nossa alma expectativas idolátricas sobre as coisas. Como esse não é o tema a ser aqui explorado, basta que tenhamos feito essa observação.

220 AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. III, xxi, 41.

Assim Deus, na superabundância e na grandeza de sua bondade, pôs à nossa disposição não somente grandes bens, mas também bens médios e outros inferiores. Essa bondade divina deve ser glorificada de preferência pelos grandes bens doados, mais do que pelos médios. Da mesma forma, mais pelos bens médios do que pelos pequenos. Todavia, por todos eles, Deus deve ser glorificado. Pois isso é melhor do que se eles não nos tivessem sido concedidos.<sup>221</sup>

Uma vez que são todas coisas boas, são todas coisas pelas quais podemos ser beneficiados, são todas dádivas de Deus pelas quais ele pode e deve ser louvado e glorificado. O fato de algo ser mais digno de apreço do que outra coisa não diminui o fato de que essa outra coisa seja digna de nossa estima pertinente. Gostamos mais de nosso cônjuge, de nossos filhos, pais e dos nossos amigos do que gostamos de nossas roupas, mas isso não é motivo para desprezarmos nossas roupas. Temos mais amor pela esposa ou marido do que por amigos, mas sabemos que isso não significa que não amamos nossos amigos.

Esta noção de que as coisas do mundo têm valor, são importantes e podem perfeitamente ser amadas está claramente expressa na altura em que estava o filósofo ao redigir as *Confissões*, e de forma bastante explícita e clara. Não nos enganemos, pois, a partir de quando, e. g., Agostinho, no Livro VII, aponta o fato das coisas não “existirem de modo absoluto” que isso significa que são desprezíveis. São menos louváveis do que Aquele que existe de modo absoluto, mas não são, por isso, reprováveis.

Daí que a observação de C.S. Lewis - embora esteja lidando mais precisamente com o amor a pessoas (e o amor ao mundo do qual estamos a tratar nesta seção o inclua), mas sirva de modo geral - é muito pertinente: “Não há dúvida de que é mais fácil amar menos nosso parceiro-criatura e imaginar que isso acontece porque estamos aprendendo a amar mais a Deus quando a razão real pode ser muito diferente.”<sup>222</sup> A razão pode ser por não amarmos as pessoas de fato. E certamente é por não amarmos a Deus, mas, no máximo e na melhor das hipóteses, a uma abstração metafísica exclusivamente transcendente, sem imanência. O amor a Deus nos move para uma direção contrária à da falta de amor

---

221 AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. II, xix, 50.

222 LEWIS, C. S., *Os Quatro Amores*, p. 103.

para com o mundo, i. e., a do amor a ele e do que nele há. O contrário disso é o maniqueísmo<sup>223</sup> do qual Agostinho já havia se livrado, i. e., o contrário do amor ao mundo é o seu desprezo, é enxergá-lo como algo mau. Por isso, engana-se redondamente aqueles que interpretam Agostinho como alguém que menospreza o mundo, como bem aponta Kreeft: “Agostinho, e os medievais que foram seus discípulos, não ignoraram ou desprezam a criação. Esta é uma mentira secularista. Eles amam-na mais do que qualquer secularista já o fez, pois foi uma criação de Deus. Mas não é seu Deus.”<sup>224</sup> Para deslindar o tema, Madureira outra vez nos é útil ao mostrar a falsa dicotomia em que o filósofo dos tempos do Cassiciaco se enredava (e que foi muitas vezes tomado como seu pensamento mais amadurecido, como pelo Dr. Souza mencionado na introdução desta seção):

Mas é justamente nesse ponto que o coração enganoso nos ilude. Ele nos faz acreditar que devemos escolher entre Deus e as coisas que amamos profundamente, quando, na verdade, podemos amar as duas coisas. O problema é que o coração quer amar [...] com o amor que só devemos ter por Deus. [...] Essa é a marca do autoengano: amar as coisas pelo que elas não são.<sup>225</sup>

Ou seja, o único problema do amor às coisas é quando esse amor se converte em idolatria. Do contrário, não devemos crer que ou devemos amar a Deus ou devemos amar o mundo. Devemos amar a ambos, cada um amado de forma adequada. Ou, dito de outra forma e nos repetindo mais uma vez, devemos amar a Deus e ao mundo segundo a *ordo amoris*.

Noutra passagem, Agostinho coloca a questão em outros termos:

---

223 No livro XIII, justamente falando sobre essa temática de consideração e estima pelo mundo, Agostinho assim se pronuncia descrevendo a crença dos maniqueístas: “Escutei, Senhor meu Deus, e consegui recolher uma doce gota da tua verdade. Compreendi que a alguns desagradam as tuas obras. Sustentam que muitas delas criaste impelido pela necessidade; assim, por exemplo, a estrutura dos céus e o sistema dos astros. Dizem que essas não foram criadas por ti, mas já existiam, provindas de outra fonte. Tu as terias apenas reunido, compondo-as e coordenando-as, quando edificaste as muralhas do mundo, depois de teres vencido os teus inimigos, para que, cativos nessa construção, não pudessem de novo rebelar-se contra ti. Quanto aos outros seres, não os terias criados nem ao menos ordenado; assim, por exemplo, os corpos carnis, os animais menores e tudo o que se radica na terra; teria sido um espírito hostil e uma natureza não criada por ti e oposta à tua, quem teria gerado e formado tais seres nas regiões inferiores do universo. São loucos os que assim falam, porque não vêem as tuas obras através do teu espírito, nem nelas te reconhecem.” AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, xxx, 45. Para uma informativa exposição do maniqueísmo associada ao envolvimento de Agostinho com o mesmo, cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p.57-74.

224 KREEFT, *I Burned For Your Peace*, p. 223.

225 MADUREIRA, Jonas. *A Inteligência Humilhada*, p. 226.

Assim, pois, as mesmas coisas podem ser usadas diferentemente: de modo bom ou mau. E quem se serve mal é aquele que se apegando a tais bens de maneira a se embaraçar com eles, amando-os demasiadamente. Com efeito, submete-se àqueles mesmos bens que lhe deveriam estar submissos. Faz dessas coisas bens aos quais ele mesmo deveria ser um bem, ordenando-as e fazendo delas bom uso.<sup>226</sup>

As coisas podem ser *usadas* de forma boa ou má. O uso mal é o servir-se delas de modo a nos embaraçarmos nelas. Os bens que deveriam nos servir se tornam nossos senhores. Nos submetemos àquilo que deveria estar submisso a nós.<sup>227</sup> Esse embaraçar é o amor desordenado, desequilibrado, que nos prostra diante das coisas que deveriam ser não mais que úteis para nós, e isso acaba por nos afastar de Deus. E quando úteis para nós, dignificamos a própria coisa, dando-lhe um valor apropriado e uso adequado. Não é exatamente isso que Pascal expressa no seguinte pensamento?

... tudo que nos incita a nos apegar às criaturas é mau, pois isso nos impede, ou de servir a Deus, se o conhecemos, ou de buscá-lo, se o ignoramos. Ora, somos cheios de concupiscência, portanto somos cheios de mal, portanto devemos odiar a nós mesmos e a tudo aquilo que nos excita a outro apego que não seja a Deus só.<sup>228</sup>

É à luz do pensamento agostiniano que tal pensamento deve ser interpretado. É a maldade em nós que perverte as coisas e as tornam más. Somos nós que fazemos mal uso delas. Elas se tornam más para nós, não em si. Se tornam más principalmente por nos fazer perder a Deus. Nos *apegamos* visceralmente a elas, i. e., nelas nos precipitamos em *deleite* último. Acompanhemos outra citação em que Agostinho novamente fala a respeito do assunto:

Assim, quem se serve dessas coisas de modo ordenado mostra que elas são boas, não para si, pois elas não o tornam nem bom nem melhor, mas

---

226 AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. I, xv, 33.

227 É evidente que nesta parte, em particular, há uma maior pertinência em relação às coisas ao invés de às pessoas. Mas há um sentido de “uso” que deve ser considerado. O faremos no 2.3 a seguir.

228 PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 618 (479).

antes é ele mesmo que as torna melhores. Por isso, ele não as ama até se deixar prender e não faz delas como se fossem membros de sua própria alma — o que seria feito, caso as amasse a ponto de recear que elas, vindo a lhe faltar, lhe fossem como cruéis e dolorosos ferimentos.<sup>229</sup>

Destaquemos alguns dos dizeres desta citação. É preciso ‘se servir das coisas’ de forma adequada, dando a elas seu valor pelo *uso* correto. Isso faz com que nosso amor não nos faça prisioneiros dessas coisas nem as assimile de tal modo a tornarem tais coisas como que parte de nós mesmos, constituintes de nossa própria vitalidade - de modo que perdê-las nos pareceria cruéis e dolorosos ferimentos ou até mesmo a própria morte!<sup>230</sup>

G. K. Chesterton capta de forma brilhante o espírito do que estamos querendo dizer nesta subseção. Num capítulo em que ele critica a falta de compreensão do cristianismo da parte dos críticos, e o faz por meio da análise do que a igreja enfrentou e o que ela condenou, há uma porção particularmente interessante para mencionarmos a essa altura. Especificamente no ponto onde está a condenação ao maniqueísmo, Chesterton nota:

A igreja primitiva era ascética, mas provou que não era pessimista mediante a simples condenação dos pessimistas. O credo declarou que o homem era pecaminoso, mas não declarou que a vida era perversa, e o provou mediante a condenação dos que assim declaravam. A própria condenação dos primeiros hereges é condenada como algo rigoroso e tacanho; mas ela na verdade constituiu exatamente a prova de que a Igreja tencionava ser fraterna e ampla. Foi a prova de que os católicos primitivos queriam muito explicar que eles *não* consideram o homem totalmente perverso; que eles *não* consideravam a vida incuravelmente miserável; que eles *não* consideravam o casamento um pecado ou a procriação uma tragédia. Eram ascéticos porque a ascese era a única purgação dos pecados do mundo, mas no próprio trovão de seus anátemas eles afirmavam para sempre que seu ascetismo não era anti-humano ou antinatural; afirmavam que queriam purgar o mundo, não destruí-lo.<sup>231</sup>

---

229 AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. I, xv, 33.

230 Cf. na próxima seção (3.1) o argumento do *Da Vida Feliz* sobre a contingência das coisas do mundo e o inevitável receio das vicissitudes do infortúnio.

231 CHESTERTON, G. K. *O Homem Eterno*, Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2010, p. 237-238.

Isso está em perfeita consonância com que temos exposto sobre a doutrina agostiniana. O cristianismo, ao condenar o pessimismo, o condenou por ser um extremo equivocado, por olhar para o mal do mundo como sendo sua essência, por não enxergar que o mundo em si não era irremediavelmente mal, mas que era o pecado que o destruía. Assim, impunha-se nosso dever de tirar o pecado dele - e de nós mesmos -, não de tirar o mundo de nosso apreço. E isso é feito justamente por amá-lo. E é particularmente interessante para nossos propósitos notar que o próprio Chesterton associa exatamente essa postura ao próprio Agostinho, mencionado nominalmente para então dele dizer:

Enquanto ele [Agostinho] era apenas um cidadão do mundo, um simples homem vivendo ao saber de seu tempo, era de fato maniqueu. Era muito moderno e era moda ser maniqueu. Mas quando se tornou católico, quem ele imediatamente atacou e destruiu foram os maniqueus. A maneira católica de expressar esse fato é dizer que ele deixou de ser um pessimista para tornar-se um asceta. Mas, da forma como os pessimistas interpretaram o ascetismo, poderíamos dizer que ele deixou de ser um asceta para tornar-se um santo. A guerra contra a vida, a negação da natureza, essas eram exatamente as coisas que ele já havia descoberto no mundo pagão fora da Igreja e às quais teve de renunciar ao nela ingressar.<sup>232</sup>

Pessimistas podem encarar o ascetismo como uma forma de negação do mundo, mas não é essa postura cristã. A postura cristã, como já dito, é de purgar o mundo - o mundo para nós, principalmente, i. e., o mundo tal como concebido e enxergado pelo coração - do pecado. Portanto, Chesterton prefere chamar Agostinho não de asceta, mas de santo. A postura cristã é não de pessimismo, nem mesmo de mera ascese, mas de santidade. Eis o cerne de toda a questão de como ela encara o mundo. E a santidade é particularmente determinada pela *ordo amoris* que começa por amar a Deus em primeiro lugar, e amar o mundo como criação de Deus, e de detestar o pecado no mundo<sup>233</sup>.

---

232 *Ibid* p. 239.

233 Com efeito, Chesterton mesmo, no famoso *Ortodoxia*, mais precisamente no capítulo V, intitulado *A Bandeira do Mundo*, defenderá essa postura de 'purgação do mundo' como parte do 'patriotismo cósmico', algo que a cosmovisão cristã inevitavelmente envolve. Cf. CHESTERTON, G. K. *Ortodoxia*, p. 109-133. Cf., para uma apreciação mais robusta deste ponto, nosso livro OLIVEIRA,

Em suma, como segue dizendo o filósofo inglês, a filosofia cristã acaba, assim, por ser mais ampla. Com efeito, ela, quando devidamente aquilatada, nos devolve para o mundo ao mesmo tempo que nos faz transcendê-lo. Nem busca uma transcendência que o perde, nem uma imanência que perde o outro lado. “Numa palavra, nela há mais coisas: ela encontra mais coisas na existência sobre as quais refletir; ela obtém mais coisas da vida”<sup>234</sup>, não menos. Há uma devida harmonia entre as coisas “espirituais” e as “mundanas”, i. e., o universo cristão não só aprecia as coisas mais elevadas como também este mundo. Ao mesmo tempo, deve-se salientar que a fé cristã,

... conquanto seja deliberadamente alargada para abraçar todos os aspectos da verdade, ela está fortemente preparada para o combate contra todas as modalidades de erro. Ela induz todos os tipos de gente a lutar por ela, consegue todos os tipos de armas para usar na luta, amplia seu conhecimento das coisas pelas quais e contra as quais luta com todas as artes da curiosidade ou compaixão; mas ela nunca se esquece de que está lutando. Ela proclama a paz na terra e nunca se esquece de por que houve uma guerra no céu.<sup>235</sup>

E devemos uma vez mais insistir: a luta não é contra o mundo, mas contra a perversão do mundo. A luta não é contra o deleite do mundo, mas contra o deleite idolátrico. Não é para tirar a vida do mundo, mas tirar o pecado do mundo. Abre-se as portas para receber o mundo mas não de qualquer maneira e nem de forma acrítica e totalmente receptiva. Noutra sentido, há uma recepção do verdadeiro mundo, pois as lentes da idolatria pelas quais o mundo é visto o distorcem. Tudo isso pode ser resumido no que Agostinho diz sobre a *ordo amoris*.

Podemos sintetizar o que foi discutido até aqui com um simples resumo de Peter Kreeft, que não raro torna mais simples e acessível a compreensão dessas questões filosóficas espinhosas:

Todas as coisas precisam ser amadas como são: Deus como Deus, homens como homens, coisas como coisas. Deus precisa ser amado com

---

Lucio Antônio de. *Por um Mundo Melhor: o conservadorismo de G. K. Chesterton*. Firminópolis: Editora Senso Comum. 2022, especialmente na Parte I, Capítulo 1.

234 CHESTERTON, G. K. *O Homem Eterno*, p. 194.

235 CHESTERTON, G. K. *Hereges*, Tradução e notas de Antônio Emílio Angueth de Araújo; Márcia Xavier de Brito. Campinas: Ecclesiae, 3 ed., 2014, p. 194.

adoração, com todo o coração. Outros precisam ser amados com caridade e boa vontade, como amamos a nós mesmos [...], mas não com adoração, como Deus precisa ser amado. E coisa, diferente de pessoas humanas ou da divina, precisam ser amadas não como fins, mas como meios, com o uso apropriado e real mas limitada apreciação.<sup>236</sup>

Assim se estabelece, no pensamento de Agostinho, segundo a doutrina da *ordo amoris*, o imperativo de amar o mundo, evitando a idolatria.

## 2.2.6 - Vivendo como Santo no Mundo

Tudo isso abre espaço para um interessante desdobramento em relação à espiritualidade cristã do ponto de vista agostiniano, a saber, o fato de que a verdadeira espiritualidade e alegria, a vida feliz, de uma perspectiva cristã, não pode advogar, em nome da piedade, uma recusa ao mundo sem, com isso, ultrajar a criação e agir contra o que nos foi designado para fazer no e com o mundo. Mais do que isso, a fé cristã propõe justamente que vivamos a verdadeira espiritualidade no mundo, apreciando-o até mesmo nas coisas mais comuns e triviais. Este, segundo o professor João Paulo Pimentel, é um aspecto bastante negligenciado nos estudos Agostinianos:

Desejamos [...] apresentar um lado do pensamento de Agostinho pouco explorado, voltado aos dilemas terrenos da vida humana e com isso destacar que a ética proposta pela filosofia cristã não fixa exclusivamente sua atenção nas questões metafísicas de Deus e da salvação da alma humana, mas que também está atenta à esfera material e à justiça social<sup>237, 238</sup>

Não diríamos, talvez, ‘aspecto material’ para não dar vazão a alguma interpretação economista do autor. Preferimos falar sobre a esfera temporal da existência humana ou algo em torno disso. De todo modo, a questão é que temos de considerar implicações muito práticas e ‘concretas’ do que viemos tratando até

236 KREEFT, *I Burned For Your Peace*, p. 108.

237 Não acompanhamos a interpretação do professor Lima no que diz respeito ao conceito de justiça social e as interpretações progressistas que o mesmo dá ao bispo de Hipona. No entanto, estamos de acordo no que diz respeito às dimensões políticas e sociais do pensamento do nosso autor.

238 LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. *Ordo Amoris*, p. 154-155.

aqui. Desta maneira, acompanhamos o desejo de Lima. O que queremos apontar é que a ética agostiniana que ama o mundo nos remete a uma vivência santa no mundo que precisa ser aquilatada - e é provável que seja distinta do que se imagina. Outro especialista em Agostinho, o Dr. Gracioso, também faz uma interessante colocação:

... podemos ver que a ética agostiniana é concomitantemente teleológica, porque há um fim a ser alcançado que norteia a conduta humana, o qual é justamente Deus, criador de todas as coisas e a própria Beatitude. Como também uma ética do amor, pois não basta ter um fim último almejado que oriente o homem, é preciso igualmente saber como devo me posicionar perante os seres em geral, na vida presente.<sup>239</sup>

Há uma dupla abordagem da ética agostiniana. Vimos no *fecisti* que ela tem Deus em mira como princípio supremo. Mas também notamos que ela se dirige ao mundo. Esta direção ao mundo é um vivenciar da realização em Deus. É isso que pretendemos demonstrar nesta subseção. Nesse sentido, pareceu-nos por bem começar com Louis Lavelle, que está prenhe de razão quando diz:

O contato constantemente renovado com nós mesmos e de nós mesmos com Deus dá um sentido luminoso e profundo às nossas tarefas mais simples e mais familiares. Ensina-nos a sentir em sua regularidade uma espécie de encanto espiritual, a experimentar o prazer sempre rejuvenescido que as diferentes horas do dia trazem consigo à medida que passam e que se prevê sua vinda.<sup>240</sup>

Isso quer dizer que uma vez que nos encontramos e encontramos a Deus, luzes são lançadas sobre a vida e mesmo nossas atividades diárias, nossos empreendimentos cotidianos, ganham um novo sentido. A vida passa a ser vivida de forma adequada. O coração não está mais freneticamente a buscar algo para um amor devoto e máximo - o qual já encontrou em Deus -, então se abre espaço para amar adequadamente outras coisas e para apreciar a vida até mesmo nas coisas mais simples. Isso quer dizer que a vida espiritual, segundo a perspectiva cristã, acaba se espraiando no mundo. Em outras palavras, ela não consiste numa

---

239 GRACIOSO, Joel. *A Dimensão Teológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho*, p. 27.

240 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 73.

introversão espiritual, mas numa extroversão espiritual. Podemos acompanhar C. S. Lewis quando, em sua biografia intelectual, afirma justamente que tal se deu com ele:

Para muitos extrovertidos saudáveis, a autoanálise começa primeiro com a conversão. Para mim, foi quase o inverso. A autoanálise de fato continuou. Mas passei a fazê-lo (suponho, pois não me lembro bem) a intervalos fixos e por uma razão prática: era então um dever, uma disciplina, uma coisa incômoda, e não mais um passatempo, um hábito. Crer e orar marcaram o início da extroversão. Fui, como dizem, “arrancado de dentro de mim mesmo”.<sup>241</sup>

Esta não é uma experiência particularmente pertinente à sua personalidade. Não se trata de algo que para alguns assim funciona ao passo que para outros não. A mentalidade espiritualista que busca encontrar a alegria cristã em absoluta reclusão, o máximo necessário, até mesmo em ascetismo, está longe de corresponder à alegria que Deus propôs aos homens. Temos todos, pois, que ser ‘arrancados de nós mesmos’ e ser lançados no mundo para fruí-lo de forma saudável e satisfatória. Nos parece, pois, igualmente oportuno citar outra porção em que Lavelle defende com vigor este ponto:

Assim, é um engano pensar que seja preciso ou absorver-se na busca dos bens materiais, considerando os bens espirituais como quimeras ou como o luxo das horas de lazer, ou consagrar-se inteiramente às coisas eternas, desprezando e humilhando nossa vida sensível, que se torna a marca da nossa miséria. Homem algum tem que fazer uma escolha como essa. O que constitui a beleza e o mistério de nossa vida é que ela não cria nenhuma diferença visível entre os servidores do corpo e os servidores do espírito puro. Eles realizam as mesmas pequenas tarefas, cuidam da mesma maneira das pequenas necessidades do organismo, vão e vêm ao mesmos lugares e convivem com os mesmos seres: para uns, porém, a ação exterior é o objetivo e o desenlace de todos os seus pensamentos; para os outros, ela é apenas seu instrumento e seu indício: seus gestos

---

241 LEWIS, C. S. *Surpreendido pela Alegria*, Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. Viçosa: Ultimato, 2015, p. 207. Esta porção e os termos ‘introversão espiritual’ e ‘extroversão espiritual’ devemos a Guilherme de Carvalho numa exposição em Colossenses 3 na preleção com o título *Extroversão Espiritual*, que se encontra no seguinte endereço: <https://www.youtube.com/watch?v=f7Cn3ENGJdE>

materiais parecem fundir-se e desvanecer-se; só deixam transparecer para um olhar puro, a significação interior que os ilumina.<sup>242</sup>

Além dos pontos que endossam o que já dissemos, há aqui uma importante observação a respeito de um aspecto que ainda não consideramos, a saber, o de que o homem espiritual poderá ser facilmente confundido com um homem carnal, pois ambos poderão ser vistos praticando as mesmas coisas no dia a dia, i. e., trabalhando, cuidando de suas famílias, apreciando boa música e boa comida, praticando ou assistindo esportes e coisas do gênero. Todavia, o que escapa aos olhos é justamente a forma como aqueles encaram todas essas coisas, pois passam a ter luzes que lhes dão outro significado. Elas são particularmente elas mesmas, e não mais candidatos à divindade no nosso coração, mas, paradoxalmente, ganham uma tonalidade divina, i. e., são vistas segundo a verdade, segundo Deus. “Ora, é próprio da verdade, justamente, envolver em luz as menores coisas e dar um caráter divino às tarefas mais mesquinhas e mais enfadonhas”<sup>243</sup> - elucida Lavelle. E mais uma vez, em outro lugar, Lewis vale ser mencionado a título de síntese do que dissemos:

Antes de me tornar cristão, acho que eu não entendia completamente o fato inevitável de a vida de alguém, depois da conversão, consistir em fazer a maior parte das mesmas coisas que fazia antes, agora com novo espírito - espera-se -, mas ainda as mesmas coisas.<sup>244</sup>

Hannah Arendt também nota a mesma questão em Agostinho. Sua argumentação segue uma tendência de isolamento do indivíduo e negação do mundo e até de si mesmo como caminhos para a beatitude<sup>245</sup>. Mas tal negação não implica na negação absoluta nem de si nem do mundo. Antes, após sua negação, para que não sejam ídolos, nós as recuperamos. Nas palavras da filósofa alemã:

O homem ama o mundo como criação de Deus; no mundo a criatura ama o mundo como Deus o faz. Essa é a realização de uma auto-negação na qual

---

242 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 171.

243 *Ibid.*, p. 170-171.

244 LEWIS, *O Peso de Glória*, p. 55.

245 cf. 2.2.7 deste trabalho.

todo mundo, incluindo a si mesmo, simultaneamente recuperam sua própria importância dada por Deus.<sup>246</sup>

O mundo é, pois, encarado tal “como Deus o faz”. Esse é um conceito importante. O referencial significativo está no ato criacional divino. Assim, a importância que as coisas têm é a importância dada por Deus, não a que nós mesmos tenhamos dado. Essa concepção de um mundo cujo referencial significativo esteja em nós e que, portanto, guarda a importância que nós damos segundo nossos amores, é também tematizado de forma explícita por Arendt. Por exemplo:

Todas as coisas criadas são boas quando vistas e tomadas na relação original com seu Criador. Ainda assim, se amamos a criatura no lugar do Criador, a criatura é separada e tomada como um ser independente, como se tivesse feito a si mesma. São os amantes do mundo que tornam o mundo que Deus criou em um que pode ser cobiçado. A cobiça ama o que foi primeiro feito pelo homem, e esse é seu real pecado.<sup>247</sup>

Notemos que ao amarmos a criatura no lugar do criador - a definição expressa de idolatria (embora Arendt não se valha do termo) - nós mesmos a constituímos (enquanto mundo para nós), e nessa constituição nós as tomamos como se não fossem criação - conceito que implica no seu relativo, o Criador, e que naturalmente daria proeminência a Ele ao invés de à criatura. É uma constituição da coisa como se fosse independente, uma concepção da coisa por si mesma e segundo nossa valorização.

Por “como se tivesse feito a si mesma”, entendemos a criatura acaba tomando a si como produto seu quando o homem se esquece que ele mesmo é criatura e assim se torna referência para o mundo. Sobre essa constituição do mundo e de si, Arendt assim se expressa: “Quando o homem estabelece o mundo outra vez por seu amor ao mundo, ele simultaneamente estabelece a si mesmo como alguém que pertence ao mundo.”<sup>248</sup> Isso faz com que o mundo e o homem sejam, para si mesmo, autônomos, pois o homem como parte do mundo autônomo compartilha dessa sua característica.

---

246 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, A:033340.

247 *Ibid.*, A:033319.

248 *Ibid.*

É desta forma que essencialmente se constitui o pecado. A cobiça é caracterizada pelo amor à coisa como constituída por nós, como tendo no homem seu referencial significativo. Aí está o pecado justamente porque é a fundamentação da perversão da correta *ordo amoris*, pois é a partir dessa reconfiguração valorativa a partir do homem que seus amores apóstatas estabelecem a suposta prioridade ontológica de qualquer coisa sobre Deus. Em outras palavras, quando a *desordem dos amores* cria os ídolos, é aí que surge a abordagem maligna do homem para com o mundo.

Todavia, quando temos a Deus por referência, as coisas são fruídas segundo a *ordo amoris*, ou seja, são tal como devem ser. Por isso, não há uma necessária dicotomia entre amar a Deus e às coisas espirituais de um lado, e amar as coisas materiais do outro. Essas coisas, na *ordo amoris*, encontram uma perfeita síntese. Uma longa citação a Lewis pode nos ser útil mais uma vez para resumir as considerações que foram feitas:

É por uma razão muito diferente que a religião não pode ocupar a vida inteira no sentido de excluir todas as nossas atividades naturais. Porque, evidentemente, em algum sentido, ela deve ocupar a vida inteira. Não há o que questionar a respeito de conciliação, ou concessão, entre as exigências de Deus e as exigências da cultura ou da política, ou de qualquer outra coisa. A exigência divina é infinita e inexorável. [...] Contudo, apesar disso, é claro que o Cristianismo não exclui nenhuma das atividades humanas ordinárias. O apóstolo Paulo manda que seus leitores continuem cumprindo suas tarefas. Ele até presume que os cristãos vão a festas e, além do mais, festas pagãs. Nosso Senhor vai a uma festa de casamento e oferece um vinho miraculoso. Sob os auspícios de Sua Igreja, e na maior parte dos períodos cristãos, vicejaram as artes e a busca do saber. A solução desse paradoxo é, evidentemente, bem conhecida: "... quer vocês comam, quer bebam ou façam qualquer outra coisa, façam tudo para a glória de Deus". Todas as nossas atividades meramente naturais serão aceitas se forem oferecidas a Deus, mesmo as mais humildes, e todas elas, mesmo as mais nobres, serão pecaminosas se não forem oferecidas a Deus. O Cristianismo não trata simplesmente de substituir nossa vida natural por uma nova vida; trata, sim, de uma nova organização que explora, para suas próprias finalidade sobrenaturais, esses materiais naturais.<sup>249</sup>

---

249 LEWIS, *O Peso de Glória*, p. 57.

E ao considerarmos a própria apreciação adequada das coisas mais comuns do dia a dia, Chesterton é um mestre. O filósofo britânico é esclarecedor quando observa que as coisas comuns estão longe de serem banalidades - e só o são sob óticas distorcidas:

Admite-se - assim espero - que as coisas comuns nunca são banalidades. O nascimento é velado precisamente por ser um prodígio inacreditável e monstruoso. A morte e o primeiro amor, embora aconteçam a todos, têm a capacidade de paralisar os corações com o ato trivial de pensar neles. Mas, se aceitarmos isto como verdadeiro, poderemos ir mais além. Não só é verdade que tais fatos universais são estranhos, como também é verdade que são sutis.<sup>250</sup>

A lista, claro, não tem a menor pretensão de ser exaustiva. O primeiro emprego, o primeiro carro, o primeiro dia na casa, o casamento, o nascimento de um filho, uma promoção, a realização de um sonho, são todas coisas que podem agora - desobstruídos do olhar idólatra que não percebe seus encantos - ser apreciadas como um espetáculo da criação, podem ser devidamente estimadas, amadas, gerando no coração mais, não menos, piedade. As coisas comuns podem dar a sua devida satisfação, e passamos a observar sua sublimidade, alcançando assim, nelas, o contentamento que podem dar.

Devemos nos atentar bem para o que dissemos: alcançamos o contentamento que as coisas podem dar. Não as encaramos como mais ou menos do que são e por isso não nos frustramos, essencialmente, com elas. Isso quer dizer que não só notamos a sublimidade que Chesterton aponta, mas também não somos levados a uma solenidade paralisadora, que nos faz perder a leveza e fluidez da experiência saudável com o mundo. Afinal, uma ritualística pomposa - que, ao notar o quão admiráveis são as coisas não ousa tocá-las - é o erro oposto ao da banalização.

É por isso que C. S. Lewis diz: “Mesmo assim, não trazemos manuais para a mesa nem nos comportamos como se estivéssemos na igreja. E são os

---

250 CHESTERTON, G. K. *O Que Há de Errado com o Mundo*, Tradução de Luiza Monteiro de Castro Silva Dutra. Campinas: Ecclesiae, 2013, p. 80-81.

apreciadores de comida, não os santos, que chegam mais perto de fazer isso.”<sup>251</sup> Em outras palavras, aqueles “apreciadores [idólatras] de comida” são os que não sabem fruir com alegria de uma saborosa refeição, mas a sobrecarregam com uma carga de sublimidade que não corresponde ao que ela é. O alcance da sublimidade saudável é o ideal cristão, que não menospreza nem idolatra a criação, mas a frui de forma tranquila, grata, alegre.

Em último lugar, é preciso uma advertência. Aqui, talvez, teríamos um novo paradoxo a considerar. A visão distorcida pela idolatria, como já vimos, cria em nossa imaginação uma supervalorização das coisas, de modo que são tomadas como sendo muito mais do que realmente são. Por outro lado, quando elas são esvaziadas da constituição idólatra que fazemos sobre elas, não nos sobra algo desprovido de intensa beleza. Como o próprio Agostinho observou, é quando nos desfazemos das vaidades e da idolatria que a coisa mostra sua real beleza.<sup>252</sup> E o grande filósofo inglês é particularmente insistente nesse ponto. Como se não bastasse o fato de arrazoados nesse sentido estarem presentes em vários lugares de sua vasta publicação, há um livro inteiro, chamado *Tremendas Trivialidades* que é dedicado especialmente a nos chamar a atenção justamente para isso mesmo que diz o título da obra: que as trivialidades, as coisas comuns, podem ser objetos de grande admiração santa - não idólatra. Algumas poucas porções da obra valem a citação. Começemos pelo que é dito logo no início da obra:

Nenhum de nós pensa o suficiente nestas coisas em que o olhar repousa. Mas não deixemos o olhar repousar. Porque o olhar tem de ser tão preguiçoso? Exercitemos o olhar para que ele aprenda a ver os fatos extraordinários que atravessam a paisagem tão claramente como uma cerca pintada. Sejamos atletas oculares. Aprendamos a escrever ensaios sobre um gato de rua ou uma nuvem colorida.<sup>253</sup>

Este é o espírito com o qual o autor trabalhará a questão e viverá sua ‘vida comum’. O autor nos convida, assim, até mesmo a um ato de imaginação pelo qual percebemos a aventura presente nas coisas, i. e., “... podemos, ao fixar nossa atenção quase ferozmente nos fatos que realmente estão à nossa frente, forçá-los a

251 LEWIS, C. S., *Os Quatro Amores*, p.87-88.

252 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, III, xxi, 41.

253 CHESTERTON, *Tremendas Trivialidades*, Tradução de Mateus Leme. Campinas: Ecclesiae, 2020, p. 13.

tornarem-se aventuras, forçá-los a desistir de seu significado e cumprir seu misterioso propósito.”<sup>254</sup> O significado óbvio e banal é que deve ser abandonado. E o autor de fato o faz diante dos nossos olhos, revelando significados profundos de coisas como desvendar o que estava em seu bolso e todas as reminiscências daí desenvolvidas, ou refletir sobre a impressão que as cores trazem, ou sobre pegar um táxi, ou um chapéu voando, ou os inconvenientes prolíferos de uma chuva e assim por diante. Tudo que nos acostumamos a desprezar em função dos ídolos ganham, agora, nossa devida atenção e se apresentam como muito mais interessante do que supúnhamos. “Ora, nego energicamente que qualquer coisa seja, ou possa ser, desprovida de interesse”<sup>255</sup>, assevera o autor.

E se o pecado, como vimos, diz respeito a uma abordagem do sujeito em relação ao objeto, também o é não apenas a virtude mas a própria apreciação piedosa do cosmos, pela qual desvendamos sua sublimidade real.

Tudo é uma posição da mente, e neste momento estou em uma posição confortável. Vou sentar-me e deixar que as maravilhas e aventuras pousem em mim como moscas. Há muitas delas, garanto. O mundo nunca sofrerá com a falta de maravilhas, mas apenas com a falta da capacidade de se maravilhar.<sup>256</sup>

Portanto, o tédio do indivíduo em relação a algo, no mais das vezes, se deve exclusivamente a ele. É nossa incapacidade de nos atentarmos para a grandiosidade do que nos cerca que está em questão. O mundo desnudado da perspectiva idolátrica não é um mundo chato e tedioso. Chesterton, em outro lugar, bem nota que geralmente quem se declara entediado é que está com problemas, e não as coisas que estão à sua disposição:

A opinião universal, ou quase universal, hoje em dia, é que o pecado imperdoável é ser chato. É um grande erro. Se esta terrível fraseologia tem mesmo de ser usada, pode-se dizer com segurança que o pecado imperdoável é chatear-se. O tédio é, de fato, o grande pecado, o pecado pelo qual o universo inteiro tende continuamente a ser subvalorizado e a

---

254 *Ibid*, p. 17-18.

255 *Ibid*, p. 101.

256 *Ibid*, p. 19.

sumir da imaginação. Mas é uma qualidade da pessoa que o sente, e não da pessoa que o produz.<sup>257</sup>

Por isso, acompanhamos o autor no que diz respeito à beleza do mundo. O que nos fala, muitas vezes, é o poder de nos maravilharmos. E o que nos distrai, para o autor, é o costume pelo qual não mais nos encantamos com as coisas à nossa volta. Acrescentaríamos que é a frustração da idolatria que nos faz descrentes em seu poder de nos encantar. Podemos dizer que a ética agostiniana de fato nos convida a nos maravilharmos com a criação, e Chesterton é um bom guia para isso.

### **2.2.7 - A Espiritualidade Agostiniana e a Reclusão**

Todas essas considerações nos dão o ensejo para derivar outro tema, e este é uma implicação da mais alta relevância. Pelas razões estabelecidas, Lavelle se coloca radicalmente contra as ideias de enclausuramento em nome da piedade. Para o filósofo francês, isso é o oposto da espiritualidade verdadeira, o que está em perfeita consonância com o que temos visto até aqui. Em suas palavras:

Não se deve aprovar, na fundação dos claustros, a vontade de separação entre o temporal e o espiritual, nem o desejo de se esquivar das exigências da existência mais comum, nem a tentação de impor-se a si mesmo novas exigências que parecem mais duras ou mais oportunas. Os claustros pretendem realizar, na Terra, uma imagem visível da vida espiritual. Mas deve se preferir à solidão dos claustros todos os encontros que Deus põe em nosso caminho numa sociedade mais aberta, onde todas as exigências estão mescladas. Cada um aí realiza sua vocação interior por vias mais profundas e mais verdadeiras.<sup>258</sup>

A verdadeira espiritualidade, portanto, não se encontra no enclausuramento, mas na vida, e nos encontros que Deus providencia para nós com outros homens e noutras situações, onde exercemos nossas vocações dadas por Deus mesmo para agirmos no mundo, bem como louvamos a Deus pelo gozo das dádivas desfrutadas aqui.

---

257 CHESTERTON, *A Loucura e as Letras*, p. 67.

258 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 104-105.

C. S. Lewis, que já observamos estar ciente da perspectiva de extroversão espiritual, noutra lugar é igualmente interessante de se mencionar. No interessante trabalho literário intitulado *Cartas de um Diabo a seu Aprendiz*, Lewis imagina um demônio mais velho enviando cartas a um demônio mais novo, dando a este várias dicas de como levar seu ‘paciente’, uma pessoa, à perdição. O estilo é, pois, epistolar. Temos as cartas apenas do diabo mais velho e presumimos a carta do diabo mais novo nos dizeres daquele. Pois bem, na Carta III, o diabo mais velho instrui explorar a relação do paciente com sua mãe. Curiosamente, a primeira dica dada é justamente incitar o tipo de espiritualidade que estamos a condenar aqui:

Mantenha a mente dele focada na vida interior. Ele pensa que a sua conversão é algo que ocorreu *dentro dele* e que sua atenção, por isso mesmo, está voltada para os estados atuais do seu próprio espírito - ou, antes, para a versão muito expurgada deles, que é tudo o que você deve permitir que ele veja. Encoraje isso. Mantenha a mente dele longe dos deveres mais elementares, direcionando-a para os mais avançados e espirituais.<sup>259</sup>

Destaquemos o que é dito: fazer a atenção se voltar para as coisas ‘mais avançadas’ e ‘mais espirituais’ e se esquecer dos deveres mais elementares. Essa é a noção de espiritualidade diabólica que Lewis quis destacar. Mais do que isso: fazer pensar que a conversão se trata de algo meramente interno e elevado, transcendente, sem que ela mesma tenha alguma imanência no cosmos. Outra vez, na pena de Lewis esta é a espiritualidade que um demônio está a incentivar. Obviamente, não é recomendada e se opõe à verdadeira noção de vida cristã.

Neste ponto, podemos ir ainda mais longe e dizer que a espiritualidade cristã não apenas torna lícito o amor ao mundo, como não é isolacionista e introvertida em sua essência e, sendo este o caso, sendo Deus o criador do homem e do mundo, bem como aquele que intenciona a própria espiritualidade do indivíduo, pode haver uma relação ainda mais vinculante entre o homem e o mundo. O que queremos salientar está expresso nas palavras de Herman Dooyeweerd quando este diz:

---

259 LEWIS, C. S. *Cartas de Um Diabo a seu Aprendiz*, Tradução de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017, p. 26.

No ego humano, como o assento central da *imago Dei*, Deus concentrou o sentido total do mundo temporal em uma unidade religiosa radical. O homem, criado à imagem de Deus, deveria direcionar todas as funções temporais e poderes de sua existência e do mundo temporal integral ao serviço de Deus. Isso deveria ser efetivado por ele na unidade central de seu ego, amando a Deus acima de todas as coisas. [...] Pois não é apenas a existência temporal individual do homem que é centrada em uma unidade radical, mas todo o nosso mundo temporal [...]. A terra, de acordo com a ordem da criação, encontra seu centro na raiz religiosa da humanidade, i. e., na comunidade espiritual do coração dos homens em sua comunhão central com Deus, o Criador. Esse é o sentido integral e radical da *criação*, de acordo com a palavra de Deus.<sup>260</sup>

Analisemos com alguma calma o que está sendo dito aí. O sentido do mundo está vinculado à unidade radical religiosa do próprio homem. Ou seja, o dever de amar o mundo ganha aqui um acréscimo vocacional. O mundo tem como seu próprio *telos* o ser dirigido para o serviço a Deus e por isso não pode ser ignorado sem impiedade. O sentido do homem e do mundo estão vinculados à correlação entre eles em função da glória de Deus.

Com isso, levamos a noção agostiniana às suas últimas consequências. O mundo não é um acidente de percurso que Deus nos permite amar como um mal menor. Nem mesmo é algo que devemos simplesmente amar de forma desassociada de nossa própria devoção a Deus. Mais ainda do que isso, ele, tal como o homem, só ‘repousa’ quando estiver em Deus, ou seja, ele só encontra sua realização quando o vivemos vocacionalmente, como meio, palco e instrumento de serviço a Deus e ao próximo, bem quando o apreciamos como dádiva celestial.

Portanto, é pagão encarar o mundo como inerente mau. É pagão até mesmo encará-lo meramente como algo que Deus *permite* amar. É pagão também acreditar que meramente somos chamados para amá-lo. É cristão, finalmente, encarar o próprio mundo como algo a ser redimido e todos os nossos empreendimentos devem ser vistos à luz do Reino de Deus.<sup>261</sup>

---

260 DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*, Parte III, Capítulo 5, Parágrafo 18º.

261 Aqui, no entanto, encerramos esse comentário por ser esse um tema que Agostinho desenvolverá no *A Cidade de Deus*. Não sabemos se já havia ocorrido a ele a essa altura. Como nosso trabalho visa analisar o pensamento do autor até a data final da composição das *Confissões*, podemos cometer um anacronismo ao explorarmos esse ponto. Com o dito aqui já basta para ao

Retomando o tema do enclausuramento, vale lembrar que o próprio Agostinho não só flertou, antes de sua conversão, com a ideia de uma vida retirada, como até mesmo a praticou logo no início de sua conversão, no Cassiciaco. Sobre a primeira, Agostinho assim se manifesta:

Éramos muitos os amigos que, sentindo aversão pelos aborrecimentos e tumulto da vida social, tínhamos discutido, projetado, e já quase decidido, retirarmo-nos para viver em meditação longe do mundo dos homens. Tínhamos organizado o nosso retiro, de modo a pôr em comum os bens que possuíamos, formando assim um patrimônio único. Entendíamos que, diante da sincera amizade que nos unia, nada deveria pertencer a este ou àquele. Tudo deveria ser de todos e de cada um. Parecia-nos ser possível reunir numa única sociedade uma dezena de pessoas, algumas muito ricas, sobretudo Romaniano, meu conterrâneo e grande amigo desde a infância. [...] Ele, mais que os outros, insistia nesse projeto, e a sua insistência fortalecia nossa ideia, pelo fato de ser ele possuidor de enorme fortuna, muito superior à de todos os outros. Tínhamos estabelecido que dois de nós, cada ano, como verdadeiros magistrados, administraríamos a comunidade, deixando tranquilos os demais. Mas, quando se procurou imaginar como seria tal idéia recebida pelas esposas - que alguns já tinham e outros, como eu, desejavam ter -, o plano, tão bem formulado, se desfez em nossas mãos, despedaçou-se e foi abandonado. Retornamos assim aos suspiros e gemidos, e voltamos a percorrer os largos e trilhados caminhos do século, porque muitos eram os nossos planos...<sup>262</sup>

Esta ideia, claramente, teve um jocoso e irônico fim. Não seguiu adiante e, como o próprio Agostinho disse, viram-se forçados a viver no mundo como uma prisão. Todavia, essa é uma visão que Agostinho evidentemente abandonou na medida em que passou a adquirir justamente a mentalidade que estamos trabalhando nesta seção e na anterior, ou seja, ele deixou de encarar o mundo como um obstáculo à piedade, abandonou a perspectiva ascética para adotar uma visão mais nitidamente cristã. Todavia, o Cassiciaco não pode ser necessariamente encarado como um erro dessa estirpe, e estamos de acordo com Peter Brown quando explica a experiência desta forma:

---

menos percebermos o lugar desse desdobramento como consequência da *ordo amoris* e da *creatio ex nihilo*.

262 AGOSTINHO, Confissões, VI, xiv, 24.

Talvez a antiga tradição do *otium liberale* tenha atraído Agostinho pelo simples fato de, nos últimos tempos, sua vida estar sendo demasiadamente complicada. Ele precisava de um sólido estilo tradicional de vida, tal como o proporcionado em Cassiciaco, que fosse digno e explicável aos olhos dos círculos cultos de Milão.<sup>263</sup>

Agostinho provavelmente estava confuso. Havia abandonado um noivado, bem como sua carreira. Havia também passado por uma mudança filosófica que precisava ser aquilatada. Precisava organizar as coisas em sua mente. Ou, como coloca Brown: “Eles representavam o pagamento de dívidas intelectuais contraídas em Milão no ano anterior.”<sup>264</sup> Esta ainda era uma opção cultural respeitável e relativamente comum. Portanto, pode ser muito bem vista como um retiro salutar e temporário. Muitas vezes precisamos nos deter, nos recolher na solidão para buscar a Deus e acertar as coisas em nosso coração. Precisamos, não raro, até mesmo para lidar com os ídolos que insistem em surgir ou renascer no nosso coração. Todavia, esse não é o estado no qual devemos permanecer.

Com efeito, Lavelle, ao se opor ao claustro, não contraria tal posicionamento - pelo contrário, o endossa se devidamente compreendido. Ele o percebe necessário como o início da espiritualidade, tal como claramente se expressa na seguinte porção:

Nos casos mais favoráveis, essa separação que consiste em se manter longe dos homens e abster-se de seu contato por receio de que nos distraiam ou nos conspurquem é apenas um momento da virtude. Ele é necessário, para que possamos purificar-nos e recolher-nos na presença de Deus: mas não podemos fazer dele um estado sem que nosso amor-próprio aí busque seu triunfo<sup>265</sup>, e nossa preguiça sua delícia.<sup>266</sup>

Portanto, temos que nessa perspectiva, a verdadeira espiritualidade, i. e., a vida feliz, consiste tanto na solidão, pela qual encontramos a Deus e a nós mesmos, quanto na fruição do mundo e serviço nele segundo as luzes que esse encontro produziu. Agostinho, no entanto, ao colocar as coisas noutros termos,

---

263 BROWN, Peter. *Santo Agostinho*, p. 142.

264 *Ibid.*

265 Esse tema, especificamente, será tratado no Capítulo 4, ponto 3, deste livro.

266 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 106.

abre-nos um pouco mais a compreensão dessas questões, como veremos na sequência.

### 2.2.8 - A Determinação do Amor

Cabe, ainda, um último esclarecimento. Se notarmos bem, a doutrina da *ordo amoris* faz com que o amor seja posterior e determinado, i. e., ele é tal como se enxerga e avalia as coisas. Para ordenar o amor é preciso que estejamos de acordo com certa ordem de valor e importância. Só assim podemos colocar as coisas no lugar. Mas isso implica em sabermos qual é essa ordem antes de a ela nos conformarmos. É preciso, pois, uma correta visão de mundo para que amemos corretamente.<sup>267</sup> Arendt, de certa forma, aponta para esse aspecto de determinação do amor quando observa:

Não é o amor que me revela o ser do meu próximo. O que eu devo a ele tem sido decidido de antemão de acordo com uma ordem que o amor segue mas não estabelece. O estabelecimento da ordem que designa para cada coisa seu lugar apropriado pode se originar somente a partir de fora.<sup>268</sup>

O que vale para o próximo também vale para tudo o mais. A decisão de antemão à qual Arendt se refere equivale à percepção que temos das coisas, percepção que confere o seu valor, e o amor, então, é formatado a essa estrutura hierárquica daí derivada. O amor, deste modo, pode ser compreendido, por analogia, como as águas de um rio, cuja direção é determinada pelas fissuras na terra por onde ele corre; ou como a energia que liga os aparelhos eletrodomésticos mas não determinam suas funções. Com isso se quer dizer que invariavelmente haverá amor sendo dirigido a algum objeto, mas a qual objeto em si não é ele quem determina, mas a percepção e avaliação racional do objeto. Mais do que ser determinado por uma decisão que o precede, toda a estrutura de amáveis é assim

---

267 Aqui não pretendemos discutir a dimensão afetiva que está na fundação da cosmovisão. Basta observarmos que os afetos posteriores estão em conformidade com a visão de mundo adotada que, por sua vez, é adotada de acordo com os fundamentos que estão em harmonia com os afetos fundamentais e últimos conforme o *Summum Bonum* eleito pelo indivíduo. De todo modo, este “lado da moeda” que estamos apresentando aqui nos parece corresponder a parte da verdade e tem validade para ser apresentado nesta ocasião.

268 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033172.

determinada e organizada, ou seja, é preciso nos conscientizar que tal visão de mundo determina toda a *ordo amoris*. Novamente, Arendt também o percebe:

O amor em si é uma consequência dessa determinação. O mesmo é verdadeiro para o nível de intensidade que o amor gastará em seu objeto, subordinando à ordem que designa a cada um seu lugar apropriado. Todos são amados na medida em que devem ser, não mais nem menos.<sup>269</sup>

Portanto, as prioridades, intensidade, tempo e recursos gastos e tudo o mais é regulado segundo essa percepção da razão. Ela é que dá a cada um o lugar apropriado para ser alcançada pelos afetos e são amados justamente nessa medida - e, claro, se o sumo bem é um ídolo, a 'devida ordem' e os 'devidos lugares' serão estabelecidos de forma equivocada tal como o próprio sumo bem. Com isso, devemos notar que o arranjo de valores é determinado em função do sumo bem para o indivíduo. Eles têm valor pertinente ao quanto aproximam ou distanciam o indivíduo do que mais lhe importa - não desconsiderando, com isso, o seu próprio poder atrativo sobre o indivíduo, o qual é, por sua vez, minorado ou maximizado também em função da ordem dos valores estabelecida pelo *telos* eleito em seu coração.

Entretanto, pode haver alguns arranjos acidentalmente adequados em alguma medida, como, e. g., quem acerta o apreço devido aos pais ou ao trabalho e carreira embora o faça não em função de Deus e uma visão de mundo dele derivada, mas em função de outra coisa colocada no lugar da divindade. Assim, o indivíduo pode considerar que a carreira não é prioritária, e a família vem antes, mas por endeusar a família. Ainda assim, no que tange a essa relação específica, *ceteris paribus*, há uma ordem correta. Mas uma ordem total tem de começar com Deus e ser por ele dirigida nos vários aspectos. Isso nos fará, necessariamente, amar ao mundo. É o que veremos na sequência.

Com isso esclarecido, podemos entender a gravidade da idolatria e todo o problema que ela traz à ordenação dos amores. Quando Deus não é colocado no ápice de nossas estimas, outra coisa assume o seu lugar e, conseqüentemente, toda a ordem é alterada em função deste "novo deus". Portanto, a idolatria altera toda a nossa percepção do sentido e significado do mundo, bem como afeta nossa

---

269 *Ibid.*, B:033168.

experiência para com ele. Acompanhamos o dr. Jonas Madureira mais uma vez: “... quando se é idólatra, as coisas já não são mais amadas como deveriam ser, porque o que coloca em equilíbrio o amor com relação a tudo o que existe neste mundo é somente o amor a Deus acima de todas as coisas.”<sup>270</sup> Amar a Deus, pois, é condição necessária para o ordenamento dos amores. Do contrário, aquela *inquiétude* que vimos no *fecisti* se tornará uma maldição para nós.

## 2.3 - A Teoria do ‘Uso’ e do ‘Desfrute’

### 2.3.1 - O Conceito

Salientamos, acima, porções onde Agostinho fala claramente do *uso* das coisas. Com efeito, de certo modo, esta é outra forma de trabalhar o mesmo tema, um outro prisma para enxergarmos coisas semelhantes, a saber, a distinção que o bispo de Hipona faz entre os conceitos de *uso* e *desfrute*. Essa teoria está particularmente associada à fase de amadurecimento de Agostinho - pois nos parece que a *ordo amoris* já havia sido concebida pelo menos no *A Verdadeira Religião* e o *Livre Arbítrio* -, enquanto já era bispo em Hipona e admitia a condição do cristão de *simul justus et peccator*, i. e., o momento em que ele finalmente reconhece a condição humana, inclusive a do crente<sup>271</sup>. Brown se refere a à marca distintiva desse período da seguinte forma:

Agostinho chegou a essa conclusão após uma reavaliação da natureza da motivação humana. [...] Em resumo, Agostinho analisou a psicologia do “deleite”. O “deleite” é a única fonte possível de ação, nada mais é capaz de mover a vontade. Portanto, o homem só pode agir se puder mobilizar seus sentimentos, se for “afetado” por um objeto prazeroso.<sup>272</sup>

De certa forma, esta já era uma percepção presente na doutrina da *ordo amoris*. No entanto, embora seja uma teoria que coadune com nossa pretérita

---

270 MADUREIRA, Jonas. *A Inteligência Humilhada*, p. 217.

271 Para mais detalhes, cf. Capítulo 6 deste livro.

272 BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 189.

exposição, esta nova doutrina merece um destaque particular, até mesmo por seus profícuos desdobramentos que pretendemos explorar a seguir. Em suma, o deleite é o *leitmotiv* da ação humana, e quando ele é colocado fora de Deus, toda a ação humana é conduzida pela idolatria. Mas nesse sentido, estamos falando de um tipo especial e primordial de deleite, que é distinto das demais formas de fruição que legitimamente podemos - e muitas vezes até devemos - ter em relação às coisas do mundo. Toda a questão, pois, envolve uma complexa distinção psicológica, intencional e moral na experiência prazerosa para com as coisas, e esses dois termos da doutrina - i. e., o binômio 'uso-desfrute' - surgem como novas ferramentas de tentar fazer uma distinção na forma como encaramos as coisas.

Vale observarmos com mais detalhes a relação com a doutrina precedente. As semelhanças são tais que o professor João Paulo Pimentel considera a sua relação da seguinte maneira: "Agostinho, didaticamente, ensina como amar de modo ordenado através do conceito de 'utilizar' e 'fruir'."<sup>273</sup> É, certamente, uma forma de enxergar a questão. Na ordenação que fazemos dos amores, basicamente estabelecemos o que é uso e o que é desfrute. O dr. Joel Gracioso parece seguir um caminho semelhante, e nos esclarece um pouco mais a proposta:

Ora, do ponto de vista ético, [...], para Agostinho, o ser humano tem um *telos* (fim) para atingir, o qual é uma coisa, uma realidade distinta de um mero signo, pois o signo apenas indica, aponta, significa algo que vai além dele mesmo. Porém, para se atingir o fim almejado, é necessário ter claro que há duas maneiras de se relacionar ou aderir aos seres em geral: o *frui* e o *uti*.<sup>274</sup>

Ao ordenarmos os amores, também qualificaremos nossa abordagem para com cada coisa segundo o conceito de fruir ou usar. Não só temos uma ordem como temos, agora, uma qualidade de abordagem distinta, i. e., tipos de amores distintos. Precisamos compreendê-los. O lugar em que a teoria é claramente explorada é também no *Da Doutrina Cristã*, como se pode ver na seguinte passagem:

---

273 LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. *Ordo Amoris*, p. 147.

274 GRACIOSO, Joel. *A Dimensão Teológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho*, p. 19.

Há algumas coisas, então, que são para ser desfrutadas, outras que são para ser usadas, outras ainda para desfrute e uso. Aquelas coisas que são objetos de desfrute nos fazem felizes. Aquelas coisas que são objetos de uso assistem, e, por assim dizer, nos dão suporte em nossos esforços para a felicidade, a fim de que nós possamos alcançar as coisas que nos fazem felizes e descansar nelas. Nós mesmos, novamente, que desfrutamos e usamos essas coisas, sendo colocados entre ambos os tipos de objetos, se estabelecemos para nós mesmos desfrutar aqueles que nós deveríamos usar, somos prejudicados em nosso curso e, às vezes, até mesmo desviados dele. Deste modo, ficando emaranhados no amor das gratificações menores, ficamos para trás ou mesmo completamente nos voltamos de perseguir os reais e próprios objetos de regozijo.<sup>275</sup>

Atenção precisa ser dada às definições. O objeto de ‘desfrute’ ou ‘deleite’ é aquilo que nos faz definitivamente felizes, onde a alma encontra plena satisfação, onde *repousa* - o que julgamos ser nosso lugar de repouso será nosso objeto de deleite, de modo que o *fecisti* pode ser recolocado à luz deste novo conceito: Tu nos criastes para ti e nosso coração está inquieto enquanto *não se deleitar* em Ti. O objeto de desfrute é o fim da busca, o ponto final de chegada. Já os objetos de uso são bens menores, que usamos para alcançar aquilo que nos faz felizes, i. e., os objetos de deleite. As palavras de Brachtendorf (o qual traduz o *frui* por fruição) seguem por esse rumo ao explicar o conceito:

A fruição é aquela forma de amor que se demonstra ao sumo bem, pois a fruição não pede mais e não ambiciona para além do objeto fruído, mas persevera na total satisfação. O uso, em contrapartida, é uma forma de amor que não se acalma totalmente na posse do objeto desejado, mas ainda quer mais, a saber, o sumo bem.<sup>276</sup>

É no objeto de ‘fruição’, pois, que encontramos repouso pois nele há plena satisfação. Por isso ele é o sumo bem. Enquanto esse não for encontrado, buscaremos por algo além e acima. E quando elegemos um sumo bem que não pode satisfazer, encontrá-lo nos levará a uma experiência de decepção, essa experiência de frustração, por sua vez, nos levará à uma nova eleição de outro

---

275 AGOSTINHO. *On Christian Doctrine*. I, iii, 3. (tradução nossa).

276 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 93.

sumo bem, de modo que somos levados a rearranjar a *ordo amoris* assim que nos desiludimos. Com efeito, é em função do que tomamos por sumo bem que iremos fazer das demais coisas *uso*, pois tudo o mais é considerado por nós segundo seu poder de nos elevar até o bem desejado. Esse mecanismo é muito bem ilustrado por Hannah Arendt e nos serve para outra forma de elucidar a questão:

Os homens devem usar o mundo livremente e com a mesma independência dele que caracteriza o mestre e seu uso de meios e ferramentas. A relevância dos meios e ferramentas é determinada pelo propósito último do usuário. E assim o mundo, o qual está atrelado ao “em função de”, recebe seu sentido da intencionalidade do usuário. Visto dessa perspectiva, o mundo está lançado em uma ordem definitiva. É a ordem da importância relativa dos meios em direção a um fim definitivo. E uma vez que é o homem, o usuário, que decide sobre os meios e fins, esta ordem não é “objetiva” (determinada pelo mundo), mas “subjéctiva” ou antropocêntrica.<sup>277</sup>

O propósito último, pois, dá o significado do mundo para nós. É em função desse bem maior, dessa esperança de deleite, que tudo é regulado, que tudo mais é até mesmo significado - como vimos na seção anterior. Assim, o mundo é subjéctivamente constituído - embora, para haver uma correta *ordo amoris* deva tal subjéctividade ser harmônica com a objetividade que se encontra justamente na referência em Deus como objeto de desfrute e que faz de tudo o mais *uso*. Se quisermos a palavra de mais um grande especialista, veremos que as explicações giram na mesma direção:

A essa distinção entre a natureza dos atos humanos necessariamente corresponde uma distinção entre seus objetos. Se apenas fruimos de fins e como os fins subordinam-se uns aos outros até que todos sejam tidos sob um único, que é o último, há apenas, em última análise, um só e único objeto que seja verdadeiramente fim: aquele que constitui para nós o fim último, a beatitude. Ao contrário, todos os outros objetos subordinam-se a ele como meios a seu fim. [...] Todos os nossos erros estão em quereremos fruir daquilo que se deveria querer usar. [...] Assim, a regra que acabamos de chegar pode se resumir numa fórmula ainda mais precisa: *solo Deo*

---

277 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033166.

*fruendum*; deve-se fruir somente de Deus e simplesmente usar o resto com o intuito de fruir de Deus.<sup>278</sup>

A idolatria é precisamente tomar objetos que são de uso como se fossem de desfrute. Se assim procedermos, adverte Agostinho, ficaremos presos em gratificações menores e, com isso, perdemos os verdadeiros objetos de regozijo. Com efeito, todas as coisas devem nos levar a Deus de alguma maneira e, por isso, não são os objetos de deleite, mas de uso. Isso Agostinho também assevera claramente quando diz: “Entre todas essas coisas, então, somente aqueles dos quais temos falado como eternos e imutáveis são os verdadeiros objetos de deleite<sup>279</sup>. O resto são para uso, para que possamos estar aptos a chegar ao completo deleite do primeiro.”<sup>280</sup>

De forma muito similar ao que podemos dizer sobre a *ordo amoris*, o Dr. Gracioso mais uma vez nos é útil, e em suas palavras, temos uma síntese do que foi dito até aqui:

“Todavia, muitas vezes, aquilo que deveria ser utilizado e amado pelo homem de forma relativa, como meio, acabou sendo absolutizado como fim último e supremo. A criatura humana colocou o seu gozo, sua fruição, em coisas criadas que deveriam ser apenas amadas de acordo com o seu grau de perfeição dentro da ordem estabelecida pelo criador. Respeitar essa hierarquia natural é viver de maneira justa e sábia, pois se sabe apreciar as coisas, dando o seu devido valor a cada uma.”<sup>281</sup>

Colocar a fruição nas coisas criadas é, como dissemos, trocar o que deveria ser uso pelo que deveria ser desfrute (ou deleite, ou fruição). Essa é uma forma inadequada de valorizar a coisa criada. É uma desordenação do amor. Tudo o mais que não for Deus deve ser ‘usado’.

### 2.3.2 - Agostinho Instrumentaliza o Homem?

---

278 GILSON, *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*, p. 315-316.

279 Outra vez, cf., doravante (3.1), a doutrina do bem que não pode ser perdido para que essa porção seja ainda melhor compreendida.

280 AGOSTINHO. *On Christian Doctrine*. I, xxii, 20. (tradução nossa).

281 GRACIOSO, Joel. *A Dimensão Teológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho*, p. 21.

### 2.3.2.1 - O Problema

Aqui, surge uma digressão que precisa ser feita. Um tópico especial deve ser dedicado à questão de amar o próximo. Agostinho diz claramente que em relação ao outro, devemos amá-lo como ‘uso’ não como ‘desfrute’<sup>282</sup>. Entretanto, a partir da segunda formulação do imperativo categórico de Kant, tem surgido grande dificuldades em torno desta doutrina agostiniana. Kant, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, diz: “Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.”<sup>283</sup>, e o que Agostinho parece estar propondo caminha em direção contrária, ultrajando a dignidade humana. A mente moderna prontamente se levanta contra tal asserção uma hostilidade ao se supor que o hiponense está propondo uma instrumentalização do outro para a felicidade pessoal. É isso que Arendt surpreendentemente conclui a respeito do uso dessas duas categorias, dizendo-as, pois, inadequadas para encaixar qualquer noção de amor ao próximo:

Nesse ponto se torna manifesto que as categorias de Agostinho de oposição, i. e., a oposição entre uso e desfrute (*uti e frui*), entre meios e fim, não são mais adequadas e que lidamos com um tipo de amor que na verdade não pode ser entendido ou definido como anseio. Obviamente, somente o que está acima de mim ou abaixo de mim pode ser encaixado no esquema. O que está ao lado e próximo a mim, eu mesmo e meu próximo, não deve ser nem “usado” nem “desfrutado”.<sup>284</sup>

Ou seja, o que está abaixo de mim deve ser usado e o que está acima fruído, mas o que é igual não pode ser fim - concorda Arendt - mas também não pode ser mero meio e, segundo ela parece conceber, essa perspectiva de *uti e frui* inevitavelmente nos leva a isso. Noutra oportunidade ela é ainda mais explícita em declarar o problema que julga alicerçado a essas noções:

---

282 cf. AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxiii, 22; xxxiii, 36-37, embora no primeiro texto ele diga que são os homens objetos de uso e de amor. No segundo, é dito que nosso deleite no homem é, na verdade, deleite em Deus. Veremos com isso se dá.

283 KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, Ak 429.

284 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033170.

O amor ao meu próximo é, na melhor das hipóteses [segundo essa doutrina], uma consideração secundária para um desejo cujo objetivo transcende a humanidade e o mundo, ambos dos quais têm uma existência justificável apenas na proporção que eles podem ser “usados” em função de algo que é radicalmente diferente e separado deles.<sup>285</sup>

Para Arendt, pois, o próprio amor ao próximo não passa de uma questão de menor importância em comparação com o uso do próximo para se alcançar o objeto de desejo transcendente. As coisas, pois, só justificam sua existência como meios para este fim. E, a título de desfecho de seus ataques, apresentemos uma última citação:

... todo amado é somente uma ocasião para amar a Deus. A mesma fonte é amada em cada ser humano individual. Nenhum indivíduo significa qualquer coisa em comparação com essa fonte idêntica. O cristão pode assim amar todas as pessoas porque cada uma é somente uma ocasião, e essa ocasião pode ser todo mundo.<sup>286</sup>

Se Arendt estiver certa, essa concepção de uso e fruição inviabiliza qualquer noção altruísta, negando assim uma legítima concepção de amor ao próximo. Qualquer indivíduo particular e específico não é amado. Ele mesmo só serve como uma janela para que o homem ultrapasse o mundo e olhe para Deus. Portanto, na interpretação da filósofa, não há amor ao próximo de fato no pensamento de Agostinho.

### **2.3.2.2 - Refutação Negativa**

Acreditamos que essas são perspectivas equivocadas a respeito da filosofia do bispo africano. Ao analisarmos com mais cuidado o que o filósofo quis dizer, veremos que apenas o termo ‘uso’ é que pode nos soar estranho. Ele precisa de esclarecimentos para evitarmos tais acusações.

No entanto, antes de seguir para as contestações mais complexas, temos de notar um básico equívoco - o qual, ao retomarmos o raciocínio que se seguia

---

285 *Ibid*, B:033170.

286 *Ibid* A:033344.

antes deste parêntesis, ficará ainda mais evidente - que é simplesmente o fato de Arendt colocar uma falsa dicotomia aqui. Para ela, ou se ama a Deus ou se ama ao próximo. Ainda que ela admita uma espécie de estima secundária, ainda insiste em pensar que ao amarmos a criatura em função de Deus não a possamos amar legitimamente *enquanto* amamos a Deus. É justamente essa composição do amor que experimentamos quando amamos coisas reais e nos deparamos com mais do que uma razão para gostar dela. Amamos um artista que conhecemos em função de sua arte, mas isso não nos impede de, ao mesmo tempo, amá-lo por ser uma boa pessoa, por torcer para o nosso time e assim por diante. O indivíduo, pois, não é somente uma ocasião para amarmos a Deus, mas é *também* uma ocasião para amarmos a Deus. Nisso não conseguimos, honestamente, ver nada de imoral. Nem Kant o reprovava, posto que o indivíduo, aqui, não é 'usado' meramente como meio. Ele é também um fim.

Na sequência, é preciso notar que altruísmo não necessariamente implica em insatisfação pessoal e que o amor até mesmo depende dessa positiva apreciação no ato de amar. Em outras palavras, certamente, está inclusa a felicidade pessoal em amar o próximo. Não devemos fazê-lo contrariados ou com o coração revoltado e longe do que fazemos. Nesse caso, não estaremos mais amando. Portanto, o fato de neste tipo de amor ao outro visarmos também o nosso próprio deleite não implica em qualquer problema. Este é um ponto que Étienne Gilson é muito feliz ao observar o que se segue:

Inversamente, toda caridade para com outra pessoa quer também o seu próprio bem. Isso é muito evidente por si mesmo, uma vez que a definição de amor implica o desejo de um bem que se quer possuir; ora, nada se possuiria sacrificando-se para o objeto do amor.<sup>287</sup>

Se ao amarmos temos em vista possuir algo, alcançar um bem, isso demanda um sujeito amante e um objeto amado. Se o sujeito amante é anulado, só ficaríamos com o amado que, por sua vez, nem mesmo seria mais amado. Amar o outro não é não querer com isso sentir-se feliz e tê-lo - seja como amigo, seja como parente, seja como cônjuge. Essa perspectiva ascética do amor confunde a verdadeira natureza do egoísmo. Há egoísmo quando procuramos primeira,

---

287 GILSON, *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*, p. 264.

primordial ou exclusivamente o nosso próprio bem. Mas não simplesmente quando buscamos nosso bem junto ao bem do outro. E mesmo quando julgamos buscar exclusivamente o bem do outro, ainda assim nos agradamos disso e, portanto, alcançamos algum bem para nós. Contudo, se qualquer bem a nós é condenável como egoísmo, teríamos de buscar o bem do outro somente quando isso nos desagradasse para que fôssemos de fato altruístas - o que é mórbido e absurdo. E de pouco adianta dizer que não devemos motivar nossa ação nesse agrado pessoal, mas sim na ação moral, no dever, pois ainda será verdade que ficaremos satisfeitos em cumprir nosso dever, em ser moralmente corretos. Devemos, de fato, querer ser moralmente corretos e quando o somos, alcançamos nosso desejo. Daí que segue argumentando Gilson:

A observação o confirma. Com efeito, é manifesto que todo amor entre pessoas tende à reciprocidade. Aquele que ama exprime por signos o sentimento que o anima, na esperança de que lhe será entregue amor por amor. Se ele obtém êxito, ele se inflama mais quanto mais vê o amor se acender na alma de quem ama. Isso equivale a dizer que todo amor entre pessoas terminaria por se apagar, se não fosse de algum modo recompensado; esse sentimento não pode viver na ausência total de reciprocidade.<sup>288</sup>

A noção que considera qualquer anseio por recompensa como um desejo mercenário ignora o elemento da reciprocidade inerente ao amor. Existem recompensas justas e santas e outras que certamente escapam ao que é justo esperar. Como esclarece Lewis: “Há tipos diversos de recompensas. Existe a recompensa que não tem nenhuma relação natural com os atos que se pratica para recebê-la, e é bem estranha aos desejos que necessariamente acompanham esses atos.”<sup>289</sup> E como exemplo ele fala justamente do amor que tem por justa recompensa o casamento distinto do casamento baseado no interesse pelos bens do cônjuge. Outro exemplo é um general que luta numa guerra em prol da vitória para alcançar a paz e a segurança - o que se deve esperar de quem vai à guerra - distinto daquele que só busca a vitória para se consagrar, não para cessar os

---

288 *Ibid.*

289 LEWIS, *O Peso de Glória*, p. 30.

conflitos e proteger os seus.<sup>290</sup> Fica evidente que não apenas não podemos apontar algum defeito no amante que busca o casamento ou no general que busca a vitória, como nem mesmo poderíamos esperar outro desejo da parte deles.

Lewis interessa-se tanto pelo assunto que escreveu um livro todo falando sobre o amor, intitulado *Os Quatro-Amores*. Uma explicação exaustiva sobre todos os seus conceitos ultrapassaria o escopo desta pesquisa. Mas se observarmos suas classificações de *amor-necessidade*, *amor-dádiva* e *amor-apreciação*, veremos que em todas o indivíduo amante é, de alguma forma, beneficiado. No *amor-necessidade* - aquele amor que temos para com o objeto na medida em que ele supre uma de nossas necessidades - , claro, é onde poderíamos pensar haver alguma incoerência, algo inerentemente mau a ponto de não poder chamar de amor. Mas alguém chamaria de mau o amor que uma criança sente pela mãe por ver nela sua segurança e alimento? Na verdade, o pensador aponta que é a ausência desse amor que caracteriza o egoísta:

Onde o amor-Necessidade é sentido, poderá haver razões para negá-lo ou modificá-lo completamente; mas não sentir esse amor é, em geral, a marca do egoísta frio. Tendo em vista que, na verdade, precisamos uns dos outros ("Não é bom o homem estar só"), a falha de essa necessidade surgir como amor-Necessidade no consciente - em outras palavras, o sentimento ilusório de que é bom para nós estarmos sós - é um sintoma espiritual ruim; assim como a falta de apetite é um sintoma médico ruim porque nós realmente precisamos de comida.<sup>291</sup>

O egoísta aqui é alguém fechado em si mesmo, julgando-se autossuficiente e não apreciando o fato de estarmos em mútua relação de necessidade. O problema seria, aqui, apreciarmos apenas a satisfação das nossas necessidades, e não as pessoas que o fazem. Mas quando se gera um sentimento de gratidão pelo que fazem por nós e, reciprocamente, surge nelas a gratidão pelo que fazemos por elas, não há qualquer problema.

Estabelecido que não há problema algum em haver alguma satisfação no ato de amar o outro - na verdade ela deve existir -, há mais que deve ser dito em relação ao amor a outras pessoas para afastar outros equívocos. Antes de mais

---

290 *Ibid* p. 30-31.

291 LEWIS, C. S. *Os Quatro Amores*, p. 8.

nada, é preciso esclarecer que se trata de um amor diferente do amor que temos pelas coisas. Com efeito, o próprio filósofo assim se expressa:

Aqueles coisas que são objetos de uso não são todas, contudo, para serem amadas, mas somente aquelas que são também unidas a nós em uma comum relação com Deus, tal como um homem ou um anjo, ou estão assim relacionadas para nós que precisam da bondade de Deus por meio de nossa instrumentalidade, tal como o corpo.<sup>292</sup>

Tomando particularmente os homens, eles podem se unir a nós em nossa comunhão com Deus e, por isso, devem ser estimados de forma diferente da estima que temos pelas coisas. Aqui, Agostinho está se referindo à alma humana, i. e., à parte espiritual do homem. Mas logo adiante diz que também amamos os corpos dos homens e podemos ser o ensejo para a bondade de Deus a fim de abençoá-los materialmente. Isso já começa a mostrar a distinção que queremos salientar. O ‘uso’ que fazemos do outro envolve claramente o levá-lo à comunhão com Deus, em primeiro lugar - como o maior benefício que poderíamos fazer a ele - e o abençoar neste mundo segundo as suas necessidades e nossas condições na devida oportunidade.

O que queremos dizer é que o ‘uso’ como forma de amor em relação ao outro não pode significar a mera instrumentalização da pessoa para o nosso benefício, mas apenas que ela não é o ponto final onde repousamos toda a nossa alegria e devoção. Para que essa compreensão se estabeleça, podemos ver que Agostinho entende que devemos amar a nós mesmos como ‘uso’ não como ‘desfrute’. Quanto à primeira parte do argumento presente nesse parágrafo, o próprio filósofo o afirma claramente quando diz:

E assim se torna uma importante questão, se os homens devem desfrutar, ou usar, a si mesmos, ou fazer ambos. Pois somos ordenados a amar um ao outro. Mas é uma questão se o homem é para ser amado pelo homem em função de si, ou de algo mais. Se é em função de si, nós o desfrutamos; se é em função de algo mais, nós o usamos. Parece-me, então, que ele é para ser amado em função de algo mais. Pois se uma coisa é para ser amada em função de si, então no desfrute dela consiste a vida feliz, a

---

292 AUGUSTINE. *On Christian Doctrine* I, xxiii, 22.

esperança da qual no fim, se ainda não é a realidade, é nosso conforto para o tempo presente.<sup>293</sup>

Amar não como 'uso' é amar como desfrute, é buscar na coisa o que ela não é, é *repousar* o coração nela. Não podemos fazer isso em relação ao outro tal como não podemos fazer em relação a nós mesmos. Seria fazer de nós o verdadeiro e último objeto de deleite, quando a alma evidentemente não foi feita para si mesma, nem alcança a *tranquilidade* quando descansa no louvor a si mesma, no amor-próprio. Isso é claramente idolatria<sup>294</sup>. E se devotarmos amor a outra pessoa deste mesmo modo, também a estaremos idolatrando e o resultado será novamente a frustração e a insatisfação, pois não é o outro que a alma anela. Segue-se mais outro trecho do *Da Doutrina Cristã* em que Agostinho está explorando esses pontos e trabalha a segunda parte do argumento que vimos acima:

Nem deve qualquer um ter alegria em si mesmo, se você olhar para o assunto claramente, porque ninguém deve amar mesmo a si mesmo em função de si, mas em função dEle que é o verdadeiro objeto de deleite. Pois um homem nunca está em um tão bom estado como quando sua vida toda é uma jornada em direção à vida imutável, e suas afecções estão inteiramente fixadas sobre isso. Se, contudo, ele ama a si mesmo em função de si, ele não olha para si mesmo em relação a Deus, mas volta sua mente para si mesmo, e assim não está ocupado com nada que seja imutável. E assim ele não desfruta o melhor de si mesmo, porque ele é melhor quando sua mente está completamente fixada sobre, bem como afecções envolvidas com, o bem imutável, do que quando ele se volta disso para desfrutar até a si mesmo. Por isso, se você não deve amar até mesmo a ti próprio em função de si, mas para Ele em quem seu amor encontra seu mais digno objeto, nenhum outro homem tem o direito de se aborrecer se você o ama também em função de Deus.<sup>295</sup>

Amar a si mesmo nesse sentido de deleite é voltar-se para si num estado pior do que naquele que o próprio indivíduo estaria se estivesse não buscando a mutabilidade e contingência, a passagem e transitoriedade, mas o imutável e

---

293 *Ibid*, I, xxii, 20.

294 Cf. 4.3.

295 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxii, 21.

permanente. O homem que no final das contas se adora, aprecia uma versão inferior de si, que só existiria se ele não apenas não se adorasse, mas adorasse a Deus, realizando os anseios fundamentais de sua alma e completando-se como homem.<sup>296</sup> Assim, pois, como não deve deleitar em si, não deve deleitar-se no outro. Deve, antes, amar no sentido de 'uso' a si e ao outro.

Deste modo, se alguém se queixa de ser amado como 'uso' - no sentido Agostiniano, é claro -, está reivindicando adoração, não amor. Se temos que amar a nós mesmos como 'uso', finaliza Agostinho, o outro não tem qualquer direito de se incomodar com isso. Por isso, a teoria de que se trata de uma instrumentalização do outro para nosso benefício, numa espécie de realização egoísta através do outro, não é uma boa interpretação. Arendt, pois, parece-nos ter se equivocado em sua conclusão a respeito da adequação destes conceitos. Daí que o questionamento de Brachtendorf nos parece arrematador: "Agostinho não nos exorta apenas a usar o próximo, mas também a usar nós mesmos. Que sentido a exortação ao uso de si mesmo poderia ter se o 'uso' realmente deve ser entendido como funcionalização para fim de felicidade própria?"<sup>297</sup>

### 2.3.2.3 - Refutação Positiva

Já que não se trata de instrumentalizar o outro, temos que definir o que seria positivamente o amar no sentido de 'uso'. Sabemos o que não é, mas algo mais, parece-nos, precisa ser dito para esclarecer o que é. Em primeiro lugar, Agostinho está cômico da prescrição divina de que devemos amar o outro como a nós mesmos, e que isso implica em nos amarmos para, por esse parâmetro, amarmos o outro.<sup>298</sup>

Mas o que é nos amarmos? Somos corpo e alma, mas é a alma que é feita à imagem de Deus. Assim, ela é superior e preferível no ato de nos amarmos. Daí esclarece Gilson: "Logo, tendo em vista sua alma, cada um deve amar seu corpo; ou, em outros termos, só devemos usar os bens exteriores com vistas a nosso corpo, e usar nosso corpo com vistas a nossa alma."<sup>299</sup> Mas a alma não é o

---

296 Cf. 1.2.2.2 deste trabalho.

297 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 93.

298 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxvi, 27.

299 GILSON, *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*, p. 318.

destino final de nosso amor, i. e., não é o que devemos fruir, como segue explicando Gilson:

Mas quanto a essa alma, deve-se usá-la ou fruí-la? Deve-se apenas usá-la. Por melhor e mais elevada que nossa alma seja em si mesma, ela não é o bem soberano, mas somente um bem finito e limitado. Não sendo o soberano bem, não poderia ser para nós o fim derradeiro, em direção ao qual todos os nossos desejos devem se ordenar. Por outro lado, já que não há nada entre a alma e Deus, o homem que usa seu corpo tendo em vista sua alma deve usar sua alma com vistas a fruir de Deus.<sup>300</sup>

Se o homem faz de sua alma o objeto de desfrute, cai em *egolatria*. Portanto, é evidentemente contrário ao que Agostinho defende. Sendo este o caso, fica evidente como devemos amar o próximo mirando seu corpo em função de sua alma e sua alma em função de Deus. É exatamente assim que Gilson conclui:

Se devemos, portanto, amar ao próximo como a nós mesmos, só devemos amar nele seu corpo tendo em vista sua alma, e sua alma tendo em vista Deus. Agostinho chega aqui à ideia de uma vida moral e de uma vida social constituídas sob uma mesma e única base: o homem virtuoso usa tudo, e isso inclui a si mesmo, tendo em vista Deus, e ele quer um universo em que, como nele, todos os seres só usem de si tendo em vista Deus.<sup>301</sup>

A prescrição é clara: "... todo homem deve ser amado como um homem em função de Deus; mas Deus é para ser amado em função dele mesmo.<sup>302</sup>". Mas o que é 'amar em função de Deus'? Já observamos alhures que amá-los em função de Deus inclui sua comunhão com Deus e benefícios ao corpo, o que, dito de outro modo, significa que o amor que é dirigido aos homens tem por finalidade lhes proporcionar benefícios espirituais e materiais, tendo aquele prioridade sobre este. Este é o ponto de destaque que Brachtendorf reforça de nossa interpretação do conceito de 'uso' em relação aos homens:

Isso se torna mais claro quando se compreende o uso no sentido mais amplo, por exemplo, como um referir ou um apontar. Um meio sempre aponta, como tal, um fim, a partir do qual ele é visto claramente como meio.

---

300 *Ibid.*

301 *Ibid.*, p. 319.

302 AGOSTINHO. *On Christian Doctrine*. I, xxvii, 28.

Se amamos alguma coisa como meio, nós a referimos a algo que está acima do que é amado desse modo. Segundo Agostinho, essa referência também caracteriza o amor ao próximo. Ele é correto se refere o próximo a Deus, isto é, se apreende o próximo numa perspectiva que inclui Deus e, portanto, leva em conta a relação entre o outro e Deus. Esse amor reconhece, em primeiro lugar, que o próximo depende, em sua existência, de Deus, e que ele é, portanto, criatura; e, em segundo, que a felicidade do próximo está em voltar-se ele próprio para Deus como sumo bem.<sup>303</sup>

Para entender tal argumentação, é preciso reforçar um aspecto: não se ama o próximo, portanto, quando o consideramos algo que ele não é - incluindo concebê-lo de forma diferente do que uma criatura. Se o amarmos segundo o que não é, obviamente não estamos amando a ele de verdade, mas estamos amando uma idealização nossa. Se alguém nos ama pelo que não somos, sabemos que não nos ama de fato.

Aqui nos parece interessante esclarecer uma especificidade de Hannah Arendt a respeito da doutrina agostiniana - e que se une ao ponto inquirido neste momento. Ela argumenta, em sua dissertação, que para que possamos transcender o contingente mundo de agora precisamos negar o eu concreto que está a ele vinculado - tanto na projeção para o futuro quanto na projeção para a nossa origem.<sup>304</sup> Tal negação nos coloca em condição de isolamento absoluto. Mas Arendt também percebeu nalguns momentos que a partir de Deus há uma recuperação do mundo que, agora, é concebido segundo Deus.<sup>305</sup> Essa recuperação do mundo inclui o próximo. Como bem observou Brachtendorf - retomando a última citação que fizemos do comentarista -, temos que amar o outro reconhecendo sua condição de ser criado por Deus e dependente dele. Assim, o amamos antes de mais nada reconhecendo sua condição de criatura. Arendt está de acordo com isso:

E assim como eu não amo o eu que eu fiz ao pertencer ao mundo, eu também não amo meu próximo no encontro concreto e mundano com ele.

---

303 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 94.

304 cf. ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, Parte I, Capítulo 1 e Parte 2, Capítulo 2, respectivamente.

305 cf. ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, especialmente a Parte III. Veja também as suas considerações sobre a *ordo amoris* que mencionamos em 2.2 deste trabalho.

Antes, amo-o em sua criaturalidade. Amo alguma coisa nele, i. e., a própria coisa que, dele mesmo, ele não é...<sup>306</sup>

O nosso 'eu-empírico', formado historicamente a partir da idolatria (toda identidade construída em torno dos anseios guiados pela *tríade joanina*<sup>307</sup>), é negado e assumimos nossa realidade de criaturas. Da mesma forma, assim devemos amar o outro, i. e., antes de em sua realidade concreta e histórica, como criaturas - e como um tipo específico de criatura, um ser humano criado à *imago Deis* e imbuído do que vimos no *fecisti*. Essa correlação entre o negar do outro e o negar do eu, pois, é muito bem colocada por Arendt: "No amor de auto-negação nego a outra pessoa bem como a mim mesmo, mas não o esqueço [...]. Nego a outra pessoa de modo a abrir caminho para o seu ser real, justo como na busca por mim mesmo eu nego a mim mesmo."<sup>308</sup> Portanto, Arendt aqui percebe que a negação do outro se dá como um passo para que possamos amá-lo de verdade, pois só negando-o junto a tudo mais podemos encontrar a Deus e, então, ordenar os amores para que possamos amar verdadeiramente as outras coisas, incluindo o eu e o outro. E, mais uma vez, a filósofa alemã mostra-se ciente deste aspecto 'provisório' da negação do outro:

Ainda assim a negação da outra pessoa não é o fim do processo de procurar voltar; é o início. A negação é intentada para prover o ímpeto para a auto-negação. Além do mais, o ser original do próximo é apontado na negação que é uma compreensão do seu ser. [...] Em acordo com o sentido do ser como ser-para sempre, o amor ao próximo não significa amar o outro em sua mortalidade, mas amar o que é eterno nele...".<sup>309</sup>

Só é preciso dizer que essa negação do 'eu-empírico' está inclusa nessa etapa inaugural e provisória, e que, no fim das contas, é justamente sobre indivíduos concretos que recairá a consideração de seu ser essencial, pois, assim como não deixamos de amar o indivíduo ao amarmos a Deus, não deixamos de amar o indivíduo ao amar a sua noção de 'ser humano' criado à imagem de Deus, ou seja, o amor à humanidade aqui não é uma abstração, um amor à ideia

---

306 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, A:033343.

307 cf. Capítulo 4 desta dissertação.

308 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, A:033343.

309 *Ibid*, A:033344.

separada, mas um amor à humanidade encarnada no homem real e concreto. Toda a questão, pois, gira em torno das motivações para amá-lo - motivação essa encontrada na percepção do que ele é - e se dirige precipuamente à remoção de qualquer aspecto divinatório na estima por ele, estabelecendo, antes, sua criaturalidade. O processo, assim, configura-se numa ressignificação.

Consequência disso - além de não haver um apego e estima inadequados - é que o amamos sabendo que seu coração está inquieto enquanto não estiver em Deus. Uma vez que o amamos como um igual a nós e identificamos isso mesmo em nós, sabemos que ele é, portanto, um *ser para Deus*. Esta é uma projeção perfeitamente razoável. Uma vez que consideramos que o *anseio visceral*, o *telos do coração* que experimentamos, como uma realidade essencial do homem enquanto tal, não podemos deixar de atribuí-la igualmente ao próximo. Daí que é feliz Arendt ao colocar: "O pré-requisito da correta compreensão do meu próximo é a correta compreensão de mim mesmo. É somente onde eu me certifico da verdade de meu próprio ser que posso amar meu próximo em seu verdadeiro ser, que está em sua criaturalidade."<sup>310</sup>

E tal constatação tem, por sua vez, uma implicação muito importante para Agostinho. Sendo esta constatação do outro como criatura que anseia por Deus o caso que caracteriza o amor, só o amaremos de fato com um amor *missiológico*, *evangelístico*. Do contrário, não o amamos verdadeiramente, pois não lhe desejamos o melhor. É onde Agostinho mesmo chega ao dizer: "Nós devemos desejar, no entanto, que todos se juntem a nós em amor a Deus, e toda a assistência que nós ou damos a eles ou aceitamos deles deve tender para aquele único fim."<sup>311</sup>

No *Da Doutrina Cristã*, Agostinho justifica tal anseio com a analogia da admiração que temos a um artista e como somos movidos a levar os outros a apreciar sua arte. Em suas palavras:

... nos teatros, embora sejam antros de iniquidade, se um homem é afeiçoado a um ator particular, e aprecia sua arte como um grande, ou mesmo um dos maiores bens, ele é afeiçoado a todos que se juntam a ele na admiração de seu favorito, não em função de si, mas em função daquele que eles admiram em comum; e quanto mais fervoroso ele for em sua

---

310 *Ibid*, A:033343.

311 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxix, 30.

admiração, mais ele trabalha de todos os modos que ele possa para assegurar novos admiradores para ele, e mais ansioso ele se torna para mostrá-lo a outros; e se ele encontra qualquer um comparativamente indiferente, ele faz tudo que ele pode para excitar seu interesse insistindo nos méritos do seu favorito. Se, contudo, ele encontra com qualquer um que se opõe a ele, ele é excessivamente ofendido pelo desprezo do homem ao seu preferido, e se esforça de todas as maneiras que ele pode para removê-lo.<sup>312</sup>

Com essa analogia, justifica-se, primeiro, o amor aos que compartilham da mesma fé. Se nos afeiçoamos a outros em função de um mesmo interesse vinculado a qualquer bem temporal, quanto mais em relação ao Sumo Bem.<sup>313</sup> Quanto maior é a nossa admiração por algo, mais somos movidos a desejar que se avolumem os louvores em relação a isso<sup>314</sup>, o que se dá pelo aumento no número de admiradores. Então, uma verdadeira apologia é naturalmente dirigida em prol de angariar novos apreciadores. Daí, para além dos que já estão inclusos, encontramos dois tipos de indivíduos que serão alvos dessa apologia: o indiferente e o crítico. Se encontra alguém indiferente, fará o que for possível para despertar o interesse deste para aquilo que não lhe tem chamado a atenção. Isso é feito com base nos méritos do objeto que propõe que deva ser admirado. E se, pior do que o indiferente, se depara com alguém que não aprecia seu artista favorito, faz de tudo para demovê-lo de tal juízo, respondendo às suas objeções e ataques e lhe dando as razões pelas quais deve se tornar ele também um admirador.

Esse mesmo espírito é o que Agostinho evoca para apontar uma necessidade interna naquele que já conhece a Deus de levar os homens à adoração a Deus. Quando o indivíduo já conhece a Deus, ama aqueles que igualmente o conhecem. E tanto mais os ama na medida e proporção em que ele e eles amam a Deus. Mas há aqueles que se mostram indiferentes, e a esses tal indivíduo insiste em convencer a levar a sério e a mostrar o quão necessitado o indivíduo está deste Deus e o quanto a alma anseia por ele. Já os opositores são céticos que apresentam razões pelas quais justificam seu ceticismo, cabendo àquele que ama a

---

312 *Ibid*, I, xxix, 30.

313 Em *Os Quatro Amores*, Capítulo 3, C. S. Lewis defende o conceito de amizade justamente a partir de um ponto de convergência, um ponto de interesse comum. Sendo este o caso, teríamos em Deus o motivo para o maior vínculo de amizade concebível.

314 Aproveitando a última referência ao *Os Quatro Amores*, sugerimos aqui a leitura do Capítulo 2 e a observação da questão da referência ao conceito de *amor-admiração*.

Deus responder a tais críticas. Agostinho apresenta, pois, uma argumentação *a fortiori*, tal como já vínhamos esboçando, a partir da analogia. Acompanhem as palavras do próprio filósofo:

Agora, se for assim, o que nos convém fazer, nós que vivemos na comunhão do amor de Deus - no deleitamento de quem é feliz de verdade com a vida - a quem todos que o amam devem tanto a sua existência quanto o amor que carregam por Ele, concernente a quem nós não tememos que qualquer um que venha a conhecê-lo ficará desapontado nEle, o qual deseja nosso amor, não para qualquer ganho para Ele mesmo, mas para que aqueles que o amam possam obter a eterna recompensa, e mesmo a Ele mesmo, a quem eles amam?<sup>315</sup>

Os motivos para a crença são aqui apresentados. A verdadeira vida feliz é, em suma, experimentada em Deus. Seus méritos são tais que não pode haver qualquer chance de desapontamento para quem experimenta a vida nele. Ele mesmo demanda o nosso amor, mas não por ganhar algo com isso, e sim para que haja para tal indivíduo a eterna recompensa - i. e., a vida eterna - bem como para que e receba o próprio Deus enquanto benefício maior e resposta aos anseios da alma.

Assim, temos aí uma justificativa fundamentada como que num ímpeto natural. Mas parece-nos que a justificativa para esse passo pode residir também no fato de que a ordem e harmonia das coisas inclui tal reconciliação do homem para com Deus, de modo que ao amá-lo não podemos amá-lo apartado do fato de que Deus demanda dele tal reconciliação da mesma forma que a própria alma do indivíduo a suplica. Arendt parece caminhar nessa direção ao dizer:

Trazer o próximo de alguém para essa explicitude de seu próprio ser, “levá-lo para Deus” (*rapere ad Deum*), é o dever para seu próximo que o cristão assume a partir de seu próprio passado de pecado. [...] É por isso que um voo na solidão é pecaminoso. Ele rouba o outro da oportunidade de mudar.<sup>316</sup>

---

315 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxix, 30.

316 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, A:033360-61.

O “a partir do seu próprio passado de pecado” parece fazer alusão à igualdade que temos pautada na mesma condição original. E justamente por tal igualdade de necessidade moral de nos acertarmos com Deus, podemos ansiar para que o outro também se desfaça de sua condição de desarmonia. Seja como for, uma vez que fomos pecadores mas alcançamos a redenção mediante a comunicação do Evangelho, não temos nem mesmo o direito de querer privar os demais de tal oportunidade.

Com tudo isso, podemos chegar à conclusão de que há, portanto, no ato de amar o outro um duplo, a saber, uma forma de nós mesmos nos elevarmos a Deus bem como, incluso, um anseio para que o outro nos acompanhe. Em outras palavras há “um engajamento não só para a obtenção pessoal do sumo bem, mas também para que o outro o obtenha.”<sup>317</sup> É um engajamento que deve levar a nós e ao outro a amar a Deus e se regozijar nele, dentre as muitas coisas, pela dádiva inclusive um do outro. À guisa de conclusão, podemos outra vez recorrer a Étienne Gilson numa porção que basicamente sintetiza o que discutimos nesta digressão a respeito do amor ao próximo:

É claro que, em caso parecido, aquele que ama caridosamente um outro homem não deixa de amar o seu próprio bem pelo fato de querer o bem de outrem. Amar com toda a alma a outro não é renegar-se nem se sacrificar a si mesmo, é amar o outro como a si mesmo, em pé de perfeita igualdade. [...] O que é, portanto, necessário querer àquele que é amado é que ele seja nosso igual [...] e que nós sejamos submissos, ele e nós, Àquele a quem nada se poderia dar.<sup>318</sup>

### 2.3.3 - Como ‘Usar’ o Mundo

Desta maneira, todas as coisas devem ser amadas *em função de Deus*, incluindo os homens. Esclarecido o ponto, podemos voltar a nos dedicar à nossa própria fruição pessoal de Deus nas coisas como enfoque de nossa investigação. Noutro trecho do *Da Doutrina Cristã*, o filósofo diz: “Pois deste modo, amando seu próximo como a si mesmo, um homem volta toda a corrente de seu amor tanto por

---

317 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 94.

318 GILSON, *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*, p. 263.

si mesmo quanto por seu próximo no canal do amor a Deus...”.<sup>319</sup> Este é o conceito de como amamos tudo que não é Deus. As amamos no fluxo do canal do amor de Deus. As amamos como dádivas divinas e sempre reconhecemos a mão de Deus por trás, e mesmo na alegria que as coisas nos trazem nós nos alegamos no Senhor, i. e., como se ele mesmo estivesse nos acariciando o coração.

É João Calvino, célebre reformador de direção claramente agostiniana, quem pode nos elucidar como isso se dá. Nas famosas *Institutas da Religião Cristã*, o reformador de Genebra diz:

Ainda que nossa mente não possa apreender a Deus sem lhe atribuir algum culto, não bastará, entretanto, defender apenas que Ele seja o único a ser cultuado e adorado, a menos que também sejamos persuadidos de que Ele seja a fonte de todos os bens, para que não os busquemos senão n'Ele. Tomo isso assim: Ele não criou este mundo num único instante somente para que fosse sustentado com seu poder imenso, moderado com sabedoria, conservado com bondade, e, especialmente, para que o gênero humano fosse regido com justiça e equidade, tolerado com misericórdia, mantido protegido, mas - uma vez que não se encontra em nenhuma parte uma gota sequer de sabedoria e luz, ou de justiça, ou de potência, ou de retidão, ou de verdade sincera que não flua d'Ele e da qual Ele não seja a causa - para que aprendamos a tudo d'Ele esperar e pedir e, com ações de graças, atribuir a Ele o que se recebe.<sup>320</sup>

O que vemos aqui é que o reformador nos instrui a fruir de todas as dádivas do mundo interpretando-as como provenientes de Deus. Que todas elas tenham sua existência e bondade inerentes graças ao ato criativo divino e que pela providência chegaram a nós é o cerne do desfrute do mundo em Deus. Isso inclui, claro, o reconhecimento desses bens como menores que o próprio Deus, que é o Bem Supremo e Imutável. Uma vez que o coração tem tal harmonia, pode apreciar o mundo adequadamente, sem se desesperar ou se frustrar nas expectativas idolátricas. Ele vê o mundo como criado e guiado pelo Deus a quem pode servir e de quem, com gratidão, recebe todo benefício. Nos parece que esse é o espírito do que manifestou Agostinho numa passagem que já consideramos anteriormente, a saber:

---

319 AUGUSTINE. *On Christian Doctrine* I, xxii, 21.

320 CALVINO, João. *Instituição da Religião Cristã*. Tomo I, I, ii, 1.

Assim Deus, na superabundância e na grandeza de sua bondade, pôs à nossa disposição não somente grandes bens, mas também bens médios e outros inferiores. Essa bondade divina deve ser glorificada de preferência pelos grandes bens doados, mais do que pelos médios. Da mesma forma, mais pelos bens médios do que pelos pequenos. Todavia, por todos eles, Deus deve ser glorificado. Pois isso é melhor do que se eles não nos tivessem sido concedidos.<sup>321</sup>

Outro pensador francês pode nos ajudar aqui. Lavelle parece cômico dessa perspectiva que vemos em Agostinho e Calvino ao observar, sobre os bens criados, que:

É preciso desfrutar deles segundo sua natureza, i. e., com simplicidade e inocência, mas não sem reconhecer que existe neles opacidade e imperfeição, nem se admirar os dons que põem ao nosso alcance, nem sem transfigurá-los, a fim de reencontrar em cada um deles um chamado para alegrias mais puras.<sup>322</sup>

Isso quer dizer que não podemos olhar para as coisas deste mundo sem reconhecer a incompletude inerente a elas para com a nossa satisfação. Se olharmos para elas de forma diferente, como se fossem bens absolutos ou mesmo máximos, teremos nos iludido quanto à sua real natureza. Mas, mais do que isso, perderemos o ultrapassamento pelo qual somos levados a 'alegrias mais puras', i. e., não as transfiguraremos perante nossa alma, não as converteremos em escadaria celestial.

Todavia, para o filósofo francês, nosso espírito pode permanecer vinculado ao que é eterno para que a experiência até mesmo do mais simples revele uma presença inesgotável. Em suas próprias palavras: "É próprio do espírito, porém, permanecer ligado a um objeto eterno e ser capaz de reconhecer no mais humilde espetáculo que lhe é oferecido uma presença que jamais esgota."<sup>323</sup> Embora em sua filosofia a 'presença que jamais se esgota' tenha referência extensiva à própria dádiva no fluxo cósmico da Providência divina, acreditamos que

---

321 AGOSTINHO. *O Livre Arbítrio*. II, xix, 50.

322 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 171.

323 *Ibid*, p. 75.

concordaria conosco - ou melhor, com Agostinho e Calvino - que se trata, no final das contas, de um deleite em Deus, que está por trás de todo bem da criação.

Retomando, aqui cabe uma muito útil ilustração que Agostinho faz dessa condição de desfrutar o que deve ser 'usado'. No *Da Doutrina Cristã*, sugere a analogia da viagem desta forma:

Suponha, então, que nós sejamos andarilhos num país estranho, e que não pudéssemos viver alegremente longe de nossa terra natal, e que nós nos sentimos miseráveis em nossa andança, e desejando por um fim em nossa miséria, determinamos retornar para casa. Nós encontramos, no entanto, que devemos fazer uso de algum modo de transporte, seja por terra ou água, a fim de alcançar a terra natal onde nosso regozijo está para começar. Mas a beleza do país através do qual nós passamos, e o próprio prazer da locomoção, encanta nossos corações, e tornando essas coisas que nós deveríamos usar em objetos de desfrute, nos tornamos relutantes em acelerar o fim de nossa jornada; e sendo absorvidos em um deleite fictício, nossos pensamentos são desviados daquele lar cujos deleites poderiam nos fazer verdadeiramente felizes.<sup>324</sup>

*Desfrutar* o mundo é perder a terra natal. É preciso usá-lo. É preciso tomá-lo como que uma escadaria pela qual nos elevamos para ver a Deus. Do contrário, não poderemos ser verdadeiramente felizes, perderemos a Deus. Isso é associado à doutrina bíblica, i. e., aos ensinamentos das Escrituras Sagradas, mais adiante, novamente, no *Da Doutrina Cristã*, quando Agostinho diz:

É necessário, então, que cada homem deva primeiro de tudo encontrar nas Escrituras que ele, por meio de ser emaranhado no amor desse mundo - i. e., das coisas temporais - tem sido arrastado para longe de um tal amor a Deus e um tal amor ao próximo como as Escrituras ordenam.<sup>325</sup>

Ou seja, descobrimos na doutrina bíblica que o amor idolátrico a esse mundo acaba por nos mover para longe do amor a Deus e ao próximo, i. e., acaba por desarmonizar a *ordo amoris* no nosso coração e nos faz perder a Deus. E é justamente esta interpretação que o próprio autor dá da analogia logo na sequência:

---

324 AUGUSTINE. *On Christian Doctrine*, I, iv, 4.

325 *Ibid*, II, vii, 10.

Tal é a figura de nossa condição nessa vida de mortalidade. Nós temos andado longe de Deus; e se nós desejamos retornar para a casa do Pai, esse mundo deve ser usado, não desfrutado, para que as coisas invisíveis de Deus possam ser claramente vistas, sendo entendidas pelas coisas que são feitas - i. e., que pelos meios do que é material e temporário nós possamos nos sustentar sobre que é espiritual e eterno.<sup>326</sup>

Destaque seja dado ao fato de que a alegria nas coisas temporais, de tal forma, nos conduz ao amor a Deus. E este é o grande ponto aqui, e é uma grande reviravolta. As coisas temporais que podem ser vistas pelo asceta como inimigas da espiritualidade não só são compatíveis e lícitas, tal como visto, como se convertem, no espírito correto, em meios para irmos a Deus<sup>327</sup>. Tudo depende de como as encaramos, de qual sentido damos a elas, i. e., se a vemos como coisas que simplesmente estão aí, que têm uma existência independente, ou que não só foram criadas por Deus, recebendo dele suas qualidades, mas também que nos foram logradas segundo a Providência para serem acatadas ou não conforme sua Lei. Vale ainda, acreditamos, mais uma citação do *Da Doutrina Cristã* a esse respeito:

Toda a dispensação temporal para a nossa salvação, portanto, foi configurada pela providência de Deus para que nós pudéssemos conhecer essa verdade e estar aptos para agir sobre ela, e nós devemos usar essa dispensação, não com tal amor e deleite como se fosse um bem em quem repousamos, mas, ao invés disso, com um sentimento transitório, tal como nós temos com respeito à estrada, ou carruagens, ou outras coisas que são meramente meios. Talvez alguma outra comparação possa ser encontrada que se adequará melhor para expressar a ideia de que nós devemos amar as coisas pelas quais somos carregados somente em função daquilo para o que somos carregados.<sup>328</sup>

Ou seja, não *repousamos* a alma nas coisas transitórias, i. e., não buscamos nelas a *tranquilidade da alma*, mas por elas somos conduzidos a Deus - inclusive as vendo como transitórias em oposição às coisas eternas - e é nessa

---

326 *Ibid*, I, iv, 4.

327 A tradição escolástica tomou uma argumentação diferente da que daremos aqui. Enquanto nós argumentamos que as coisas nos elevam a Deus por uma interpretação adequada do coração piedoso, os medievais posteriores entenderam essa elevação como uma ascensão intelectual e mística. Cf. e. g. SÃO BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*. Tradução e notas de Jerônimo Jerković e Luiz Alberto de Boni; prefácio de Alessandro Ghisalberti. Petrópolis: Vozes, 2012.

328 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxxv, 39.

medida que as amamos, ou seja, nós as amamos segundo seu valor intrínseco e segundo o uso que delas fazemos para alegrar o nosso coração na bondade divina, bem como para impressionar nossa alma com seu poder, criatividade e coisas do tipo.

Noutro momento, o bispo hiponense apresenta, ainda dentro do tema que estamos vendo, os seguintes dizeres:

... para que as coisas invisíveis de Deus possam ser claramente vistas, sendo entendidas pelas coisas que são feitas - i. e., que pelos meios do que é material e temporário nós possamos nos sustentar sobre que é espiritual e eterno.<sup>329</sup>

Agostinho, aqui, ao falar sobre as coisas invisíveis de Deus serem vistas pelas coisas feitas, e o espiritual e eterno pelo material e temporário, está fazendo referência ao pensamento paulino no primeiro capítulo da epístola aos Romanos, onde o Apóstolo Paulo diz:

... porquanto o que de Deus se pode conhecer é manifesto entre eles, porque Deus lhes manifestou. Porque os atributos invisíveis de Deus, assim o seu eterno poder, como também a sua própria divindade, claramente se reconhecem, desde o princípio do mundo, sendo percebidos por meio das coisas que foram criadas.<sup>330</sup>

Esta é uma porção muito importante para as discussões filosóficas e teológicas dentro da cristandade. É o que foi chamado de *revelação geral*. Para os nossos propósitos, basta identificarmos a interpretação calvinista como a que seguiu a forma como Agostinho encarou esses versos. Para representar a filosofia calvinista, invocaremos o pensamento do filósofo holandês Herman Dooyeweerd, que ecoou, no século XX, as ideias que tivemos considerando no fim desta seção. Influenciado pela fenomenologia de Edmund Husserl, e, como já dito, de matiz agostiniano-calvinista - o que o faz encarar a questão da interpretação dos fenômenos à luz das questões *písticas*, tal como propõe o bispo de Hipona - podemos vê-lo a tecer considerações como esta:

---

329 *Ibid.*, I, iv, 4.

330 Romanos 1:19-20a (ARA).

Enquanto o coração humano estava aberto à palavra de Deus, o homem era capaz de entender o sentido da *phanerosis*<sup>331</sup> geral de Deus por meio dessa função inata da fé. Mas tão logo o seu coração se fechou e abandonou a palavra de Deus, como resultado de sua apostasia, o aspecto da fé da existência humana temporal também foi fechado. Deixou de ser a janela de nossa experiência temporal, aberta à luz da eternidade, para se tornar o instrumento do espírito da apostasia. Da mesma forma, a impulsão religiosa inata do coração humano de transcender a si mesmo em busca de descanso na origem divina começou a se desdobrar em uma direção idolátrica.<sup>332</sup>

Ou seja, o mundo é inerentemente uma ponte para manifestar a Deus, e isso se dá pelo impulso religioso natural<sup>333</sup> que temos em nós, o qual nos leva à consideração do transcendente em meio à experiência temporal. As coisas temporais se abrem para a eternidade por meio do espírito religioso que nos move. Mas quando o homem se afastou de Deus, o mundo passou a ser o instrumento do espírito da apostasia, i. e., ele passou a ser uma maldição - não em si, mas *para nós* -, o fim pelo qual buscamos satisfazer nosso impulso religioso. A busca da nossa origem divina, de alcançar o *descanso* (ou *repouso*), se converteu numa busca que tem o mundo por objeto. Dooyeweerd toma esse impulso religioso como inescapável, e que ou a fé o move à adoração a Deus a partir das próprias coisas<sup>334</sup> ou à busca do que buscamos em Deus, nas coisas. À luz da leitura que fizemos e estamos fazendo de Agostinho, fica clara a referência de Dooyeweerd e a natureza de sua argumentação.

Para arrematar estas esta e as duas últimas seções, há uma porção do Livro XIII das *Confissões* que condensa basicamente tudo o que temos tratado aqui. Após rejeitar os maniqueístas, os chamando de loucos por não olharem a criação por meio do Espírito e por não o buscarem por meio dela<sup>335</sup>, diz o seguinte:

---

331 Dooyeweerd se refere à revelação geral tal como exposta em Romanos 1:19: “διότι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς· ὁ θεὸς γὰρ αὐτοῖς ἐφανερώσεν.” Texto Nestle 1904, disponível em: Disponível em: <https://biblehub.com/text/romans/1-19.htm>. (grifo nosso).

332 DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental*, Parte III, Capítulo 6, Parágrafo 20º, c.

333 Voltaremos a este assunto logo adiante, em 2.4.

334 “a partir” não no sentido de adoração por meio de imagens, mas tal como foi trabalhado acima.

335 AGOSTINHO, *Confissões*, XIII, xxx, 45.

Portanto, há quem julgue ser mau aquilo que é bom, como aqueles (os maniqueístas, que recordei acima). Outros que vêem como bom aquilo que é bom, como aqueles que tanto admiram a tua criação, porque é boa. Contudo, não é tu que lhes agradas, pois eles acham melhor alegrar-se na criatura que em ti. Outros ainda vêem que alguma criatura é boa, sendo Deus que neles vê que a criatura é boa, e assim ele é amado naquilo que criou.<sup>336</sup>

Notemos aqui três categorias básicas. Primeiro, temos os que demonizam o próprio mundo - os maniqueístas -; depois, temos os que admitem a bondade do mundo mas o preferem ao próprio Deus - os idólatras -; por fim, temos o crente, que ama a Deus naquilo que foi criado. Ou seja, ele não só vê as coisas como boas, mas ama a Deus por meio delas, tal como viemos expondo no decorrer dessas últimas porções.

## 2.4 - A Idolatria 'Religiosa'

Por fim, há ainda uma questão a ser resolvida, uma pendência. Sabemos que o conceito de idolatria está normalmente vinculado à explícita religião. Ou seja, normalmente, quando pensamos sobre o tema da idolatria, costumamos nos voltar para a adoração diante de estátuas ou imagens de deuses e afins, ou mesmo à mera adoração religiosa de entidades imaginárias ao invés de se adorar a Deus. Quanto a isso, Felipe Fontes é particularmente didático ao dizer:

O entendimento bíblico de idolatria não exclui esses aspectos que compõem o nosso entendimento comum. A Bíblia não ignora que a idolatria frequentemente se apresenta como um pecado específico evidenciado externamente em nossa vida litúrgica, e que se torna característico de determinados grupos de pessoas. O problema de nosso entendimento comum não é afirmar essas coisas, mas reduzir a ideia de idolatria a elas.<sup>337</sup>

---

336 *Ibid.*, XIII, xxxi, 46.

337 FONTES Felipe. *Ídolos do Coração*, p. 28. Uma consideração semelhante pode ser vista em MEISTER, Mauro. *A Origem da Idolatria*, São Paulo: Vida Nova, 2017, p. 11-15.

Agostinho é especialmente instrutivo a esse respeito. Acontece que as coisas não estão exatamente desassociadas umas das outras. Pelo contrário, é a idolatria mesma - nesse sentido que foi visto no decorrer deste capítulo -, para Agostinho, a raiz de toda falsa religião. É preciso notar a relação deste apego ao mundo e as várias atitudes religiosas para com ele - particularmente as pagãs. O filósofo, então, nota que é justamente do apego ao mundo que surgem as várias religiões, bem como o ateísmo. Numa extensa passagem do *A Verdadeira Religião*, Agostinho considera o mecanismo da gênese das religiões e de uma espécie de *humanismo secular* a partir da idolatria. Após considerar que “os homens não somente se prevalecem, explorando as criaturas, de maneira contrária à ordem de Deus, mas ainda procuram satisfazer-se nelas, mais do que na Lei e na Verdade”<sup>338</sup>, emprega a seguinte linha de raciocínio.

Praticamente parafraseando o texto, temos que os homens adoram a criação nas mais variadas formas, dentre as quais destaca a adoração da própria alma, a adoração da vida fecunda, para então chegar aos animais e, ainda pior, a adoração às próprias coisas inanimadas, escolhendo primeiro as mais belas. Daí começam pelo sol, e alguns param aí. Outros acreditam ser a lua também digna de adoração, e argumentam que é por ela estar mais próxima a nós. Outros selecionam logo todos os astros. Por fim, temos aqueles que adoram a todas as coisas como se fossem parte de Deus. Por fim, depois das obras de Deus, mergulham em suas próprias criações visíveis. O culto idolátrico vai ainda mais longe, até adorar a tudo o que vem do pensamento<sup>339</sup> para, no fim, alcançar o

---

338 AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*, VI, xxxvii, 37.

339 No *Da Doutrina Cristã*, antecipando de forma surpreendente o princípio anselmiano pelo qual pensamos em Deus como o maior ser existente, Agostinho demonstra como as concepções particulares dos homens geram, mesmo sustentando este princípio, as várias idéias religiosas distintas. Não pretendemos, aqui, explorar em detalhes a origem da falsa religião em Agostinho, mas parece-nos válido legar ao menos ao rodapé a honra da citação. Aqui está, pois, na íntegra, todo o raciocínio: “Com efeito, quando se pensa no único supremo Deus dos deuses, mesmo por aqueles que pensam haver outros deuses, e que os chama por esse nome, e os adoram como deuses, seus pensamentos tomam a forma de um esforço para alcançar a concepção de uma natureza de que nada mais excelente ou mais exaltado existe. E desde que os homens são movidos por diferentes tipos de prazeres, parcialmente por aqueles os quais pertencem aos sentidos corporais, parcialmente por aqueles os quais pertencem ao intelecto e à alma, aqueles deles que estão na escravidão dos sentidos pensam que mesmo os céus, ou o que aparece de mais brilhante nos céus, ou o universo em si mesmo, é Deus dos deuses. Ou se eles tentam ir para além do universo, eles pintam para si mesmos alguma coisa de brilho deslumbrante, e pensam vagamente disso como infinito, ou da maior beleza do concebível, ou eles representam na forma de corpo humano, se eles a acham superior a todas as outras. Ou se eles pensam que não existe um Deus supremo sobre todo o resto, mas que há muitos ou mesmo inumeráveis deuses de categoria igual, ainda esses eles também concebem como possuídos de configuração e forma, de acordo com o que cada homem pensa o padrão de

estágio em que se considere que nada é digno de adoração, considerando a crença uma superstição. Então, entregam-se aos vícios até considerarem os próprios vícios como objeto de adoração.<sup>340</sup>

Primeiro, temos o ponto que trata das falsas religiões surgindo a partir da idolatria, como já foi dito há pouco. Voltando-se para o mundo, os homens passam a adorar a si e aos animais até adorar o que é inanimado. Qualquer coisa no mundo pode ser encarada de forma sacra para, então, se tornar objeto de adoração. Chega-se até mesmo à adoração de todas as coisas como se fossem todas partes de Deus, numa espécie de panteísmo. Por fim, as próprias imaginações são tomadas como ídolos.

O que está pressuposto no pensamento de Agostinho quando afirma essa busca por satisfação no mundo que causa a religião é uma busca pelo que poderíamos chamar de ‘satisfação religiosa’, i. e., o tipo de satisfação que a alma demanda é essencialmente religioso, é fundamentalmente um anseio por Deus. Trata-se daquele mesmo anseio que está em nós, nos deixa *inquietos* e nos empurra para Deus<sup>341</sup>. É um anseio religioso, uma noção de que há algo acima, elevado, transcendente. João Calvino é particularmente sagaz ao desenvolver esse conceito. Na *Instituição da Religião Cristã*, o reformador diz:

A fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância, Deus incutiu em todos uma certa compreensão da sua deidade<sup>342</sup>, da qual, renovando com frequência a memória, instila de tempos em tempos novas gotas, para que, quando todos, sem exceção, entenderem que há um Deus e são sua obra, sejam condenados, por seu próprio testemunho, por não o cultuarem e não consagrarem a própria vida à vontade dEle.<sup>343</sup>

Há, segundo Calvino, uma ‘certa compreensão da sua deidade’ (um

---

excelência. Aqueles, lado outro, que se empenham por um esforço da inteligência para alcançar uma concepção de Deus, o colocam acima de todas as naturezas visíveis e corporais, e mesmo acima de todas as naturezas inteligentes e espirituais que estão sujeitos à mudança. Todos, no entanto, esforçam-se imensamente para exaltar a excelência de Deus: nem poderia ser encontrado qualquer um que acredite que exista qualquer ser que seja superior a Deus. E assim todos concorrem em acreditar que Deus é aquilo que ultrapassa em dignidade todos os outros objetos.” I, vii, 7. Cf. CALVINO, João. *Institutas da Religião Cristã*, Tomo I, I,iv.

340 cf. AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. VI, xxxvii, 68 - xxxviii, 69.

341 cf. avaliação no Capítulo 1 deste livro.

342 Uma certa versão disso da parte de Agostinho encontra-se no próprio Livro X das *Confissões*. Cf. a análise deste argumento no Capítulo 5 deste livro. Para uma argumentação bíblica a esse respeito, cf. OLIVEIRA, Lucio A. *Crença Sem Corpo*, Capítulo XIII.

343 CALVINO, João. *Instituição da Religião Cristã*, I, iii, 1.

*sensus deitatis*) inculcada na mente de todos. Calvino é vago nesta porção. Diz apenas que há alguma espécie de compreensão da deidade que é forte o suficiente para nos incitar à adoração a Deus como nosso Criador bem como ao reconhecimento de que Ele é nosso Senhor - ou seja, Ihe devemos obediência. Diz ainda que tal noção é constantemente lembrada por algum tipo de ação divina que a aviva na consciência. Mais adiante, Calvino fala que “está inscrito no coração de todos um sentimento de divindade”<sup>344</sup>, o que parece ligeiramente distinto do dito anteriormente, i. e., que há uma noção. Aqui trata-se de um ‘sentimento’. Doravante, dirá que “em todos está inculcada uma semente da religião [*semen religionis*]”<sup>345</sup>. Noção, sentimento, semente. Talvez seja uma semente que incute um sentimento que nos faça gerar uma noção. Ou uma noção que é, ela mesma, a semente que nos instiga a tal sentimento. Embora a disputa ultrapasse o escopo desta pesquisa, basta que observemos ter Calvino explicitado o que estava implícito na porção mencionada de Agostinho no *A Verdadeira Religião*, a saber, que há uma espécie de instinto natural, um sentimento, uma noção de divindade, uma semente da religião que todos carregamos.

Todavia, isso explica apenas em partes o porquê disso se tornar em deificação das coisas e em uma pluralidade de religiões. Mas, para isso, Calvino também pode ser elucidativo. Falando sobre a universal semente da religião, ele diz que “não há ninguém em que ela amadureça a ponto de o fruto aparecer no tempo certo” e explica “Seja porque alguns se desvanecem em suas superstições, seja porque, dada a obra maliciosa, afastam-se de Deus, todos degeneram do seu verdadeiro conhecimento”<sup>346</sup>. Ou seja, todos corrompem tal sentimento em superstições ou buscam conformar a religião às suas obras más, seus desejos pecaminosos. Assim, “cultuam, não a Ele mesmo [Deus], mas antes as ficções e sonhos de seus corações”.<sup>347</sup>

Este sentimento de divindade certamente está em nós para amadurecer e nos levar a Deus<sup>348</sup>. É o pecado que o perverte. Se ele for algo distinto daquela inquietação que analisamos ao falar do *telos* que Agostinho postula (*fecisti*), certamente a implica. Nós sabemos, no fundo, que é *para* Deus que fomos criados.

---

344 *Ibid.*

345 *Ibid.*, I, iv, 1.

346 *Ibid.*

347 *Ibid.*

348 Tal como argumentamos em 1.1 deste livro.

Todavia, nos recusamos a nos dobrar a Ele. Isso não nos furta o *sensus deitatis* do coração, mas faz a semente da religião florescer de outras maneiras. A apostasia e rebeldia, pois, geram o primeiro passo para a idolatria. A partir da imaginação dos homens, associada à sua impiedade e conseqüente idolatria, os homens criam novos deuses. O impulso religioso pervertido é, pois, a gênese de todo paganismo. E não raro essas religiões legitimam algum aspecto da maldade humana, seja legitimando algum tipo de ação ou acalentando a soberba humana. Os homens, imbuídos do sentimento religioso, voltam-se para o que está à sua disposição e, então, de acordo com sua criatividade, tomam o material que lhes é oferecido e elaboram suas próprias visões teológicas. E eis que, então, temos aí a origem da *idolatria* num âmbito religioso. Mas ela é essencialmente a mesma que a do fenômeno que já vínhamos explorando. Ela consiste em se esquivar de Deus como o alvo para o qual somos originalmente guiados e se volta para qualquer outra coisa - mesmo as coisas imaginadas (e, em certo sentido, toda idolatria está envolta em imaginação) - a fim de alcançar a mesma satisfação do anseio original.

Essa temática aparece de forma um pouco mais sutil nas *Confissões*, quando o bispo explora a questão da idolatria religiosa sendo originada pela *soberba da vida*<sup>349</sup>, i. e., pelo orgulho, conduzindo às heresias, às concepções falsas do próprio Deus.

Quem eu encontraria que me reconciasse contigo? Eu deveria solicitar aos anjos? Com que prece? Com que sacramentos? Muitos, tentando voltar para ti, e não podendo por si mesmos, assim ouço, tentaram essas coisas, e caíram no desejo de visões arriscadas, e foram vítimas dignas de ilusões. Pois os altivos buscavam-te com a soberba da doutrina, exibindo-se em vez de baterem no peito, e atraíram para si, pela similitude do seu coração, os conspirantes e as companheiras de sua soberba, as potestades deste ar<sup>350</sup>, por meio dos quais seriam enganados com poderes mágicos, ao buscarem um mediador por meio de quem fossem purificados, mas ele não existia. Na verdade, era o diabo se transformando em anjo de luz<sup>351, 352</sup>.

Em outras palavras, pelo orgulho, acabaram se enredando numa doutrina

349 Cf. Capítulo 4 desta obra, onde a tríade joanina (concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e soberba da vida) é trabalhada mais detalhadamente.

350 Efésios 2:2.

351 2 Coríntios 11:14.

352 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xlii, 67.

que os enaltece ao invés de os humilhar. São soberbos, e queriam voltar-se para Deus por si mesmos. Essa é a antítese do espírito da graça.<sup>353</sup> E com tal disposição no coração atraíram, por similaridade, demônios que os enganaram e elaboraram uma doutrina adequada a tais reclames do coração. Inclusive, parece ser justamente esse orgulho que Agostinho tinha em mente como engodo ao recomendar a piedade como condição para a própria interpretação correta das Escrituras! Afinal, nota:

... é necessário ter nossos corações subjugados pela piedade, para não correremos contra as Escrituras Sagradas, seja quando, entendida, ela bater em algum de nossos pecados ou, quando não entendida, sentirmos como se pudéssemos ser mais sábios e dar melhores mandamentos a nós mesmos.<sup>354</sup>

Ou seja, se o coração não estiver devidamente subjugado pela piedade, quando entendermos as Escrituras e elas militarem contra os nossos pecados, nós, assenhoreando-nos de nós mesmos, recusar-nos-emos ceder a tal interpretação. Ou, quando não entendermos uma passagem que instrui sobre determinado assunto, nos faremos deuses para nós mesmos e daremos ao nosso caminho os rumos que nós mesmos julgarmos convenientes. Em outras palavras, a Idolatria acabará por nos embargar o caminho da piedade. É aí a raiz das heresias e dos desvios. É aí que criamos nosso próprio deus particular, nossa religião conforme nos apraz e de acordo com o que estamos dispostos a aceitar - o que faz de nós mesmos os nossos deuses.

O último ponto da porção parafraseada do *A Verdadeira Religião*, também precisa de algum destaque explicativo. Quando os homens rejeitam todas as religiões, considerando-as meras superstições, não deixam de ser um adorador, um devoto. Mas sua devoção não se volta para o mundo sem o sentimento de religião, pois, seja lá o que se busca no mundo, trata-se do *falso deus* de quem esperam alcançar a *tranquilidade da alma*, a *felicidade*. Veremos exatamente este raciocínio no bispo de Hipona:

---

353 A compreensão exata disso só pode ser aquilatada após a compreensão da *soberba da vida*. Cf. 4.3 deste trabalho.

354 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, II, viii, 7.

Até que venha a idéia desses ímpios de que absolutamente nada merece receber culto. Consideram que os homens se envolvem em crenças supersticiosas. Enganam-se eles e prendem-se numa deplorável escravidão. Mas em vão sentem desse modo, pois eles próprios não conseguem sair dessa sujeição. Permanecem, com efeito, nos próprios vícios que os induzem até opinar que são esses vícios que devem ser adorados.<sup>355</sup>

Daqui, Agostinho deriva as três categorias de prisões a partir do mundo, ou seja, de formas de se voltar para o mundo e adorar sem religião, a saber, a *concupiscência da carne*, a *concupiscência dos olhos* e a *soberba da vida*<sup>356</sup>. Mas aqui, somos levados de volta para a idolatria tal como estávamos trabalhando antes de nos voltarmos para esse viés mais ‘religioso’. No fundo, trata-se de variações da mesma *doença*, tons distintos de um mesmo punhal que dilacera a alma. A ‘versão religiosa’ é evidentemente um equívoco, é errar o alvo de forma explícita. Mas é a ‘versão secular’ de idolatria que pode nos escapar e sobre a qual versa, precípua e proeminentemente, este livro.

Antes de ir aos três tipos de idolatria, precisamos reforçar os argumentos dissuasivos de Agostinho contra a idolatria, i. e., temos de apresentar de forma sistemática sua apologia contra os Ídolos - embora, em alguma medida, ela já esteja presente aqui e em partes do que já dissemos. Portanto, cabe ao hiponense demonstrar as razões que tornam absurdo e ilusão os demais *telos* distintos daquele que ele propôs, ou seja, em outras palavras, cabe a Agostinho desmascarar as idolatrias.

### **3 - O PROBLEMA COM OS ÍDOLOS**

#### **3. 1 - O Argumento da Frustração**

##### **3.1.1 - Agostinho e o Argumento da Frustração**

Mas qual é o problema em se entregar aos ídolos? Já foi antecipado que eles nos privam da verdadeira felicidade, i. e., que não só nos arrebatam do Senhor

---

355 AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. VI, xxxviii, 69.

356 Isto será devidamente explorado no capítulo 4.

como, de certa forma, do próprio mundo. Mas é preciso tratar diretamente e com mais profundidade o assunto. É o que pretendemos neste capítulo. E o primeiro argumento é justamente trabalhar a frustração inerente à entrega aos ídolos.

No Livro IV das *Confissões*, Agostinho faz a seguinte alegação: “Para qualquer parte que se volte a alma humana, se não se fixa em ti, se agarra à dor, ainda que se detenha nas belezas que estão fora de ti e fora de si mesma. Estas nada teriam de belo, se não proviessem de ti.”<sup>357</sup> Essa é, essencialmente, sua tese, a saber, a de que o homem que não se fixa em Deus, para qualquer outro rumo que escolha ir (o que irá configurar em uma direção idólatra), não encontrará outra coisa senão a dor, o sofrimento. De que tipo de dor poderia nosso filósofo estar falando? Certamente, a idolatria nos leva a uma devoção e entrega à coisa de tal maneira que leva ao exagero, e sabemos que o excesso tende a nos prejudicar. Qualquer um que tenha se entregado à bebedice ou à gula sabe do que estamos falando. A embriaguês, o mal-estar e afins são comuns a essas experiências de abuso. E isso talvez valha para tudo o mais. Quando o ídolo é do tipo sexual, e. g., pode levar às mais devassas orgias e perversões sexuais, incluindo até mesmo sexo com animais, com parentes ou a crimes sexuais e outras experiências que podem ser muito danosas ao corpo e à alma. Todavia, acreditamos que não seja a mera questão da moderação que o filósofo tenha em mente. Parece-nos se tratar mais da dor da *frustração*.

Observemos que, aqui, Agostinho reconhece que há alguma coisa boa nas coisas em si. Há nelas mesmas alguma beleza. Mas fará toda a diferença se as referenciarmos a Deus ou não. Se não tivermos a Deus como nosso Sumo Bem, faremos das coisas um sumo bem, e é aí que perderão seu brilho. Noutra passagem, Agostinho segue o mesmo rumo argumentativo:

As diversas belezas das coisas temporais, filtrando-se por meio das sensações carnis, arrancam o homem decaído da unidade de Deus, introduzindo-o na multiplicidade de afetos efêmeros. Daí se originar essa abundância laboriosa - se assim podemos dizer - essa copiosa indigência, que faz o homem ir atrás de uma coisa e outra, sem se reter em nada.<sup>358</sup>

Notemos que Agostinho mais uma vez reconhece a beleza das coisas do

---

357 AGOSTINHO, *Confissões*. IV, x, 15.

358 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*. III, xxi, 41

mundo, como já vimos com mais atenção.<sup>359</sup> O problema, no entanto, está em deixarmos que elas nos furem a união com Deus. Quando isso acontece, o homem é lançado numa situação errante, em que não se retém em nada. Por quê? Porque nada lhe basta, nada lhe satisfaz, tudo o mais o frustra. Outra vez, o bispo hiponense assim se manifesta: “a alma é convidada ao repouso, isto é, a não amar objetos os quais não poderia amar, sem penar. Pois ela poderá se tornar senhora deles. Em vez de ser possuída ela se possuirá.”<sup>360</sup> O *repouso*, como já vimos (*fecisti*), está em Deus. Só quando ela repousa em Deus é que ela pode amar as coisas deste mundo sem penar. E o faz por, então, poder dominá-los, ao invés de ser dominada por eles. i. e., uma vez que a alma se submete a Deus e nele repousa, não mais se entrega aos ídolos para dominá-la.

Há ainda outra passagem interessante do filósofo africano e que versa sobre o que temos falado:

Sendo, porém, o pecado um mal, esse amor a um bem inferior será ocasião de pena para o seu amante. Poderá levá-lo à miséria, e iludi-lo com seus falsos deleites, visto que esses bens não satisfazem, mas atormentam. Com efeito, com a sucessão do tempo que segue sua ordem, a beleza cobiçada escapa a seu amante, tortura seus sentidos e o entrega às agitações do erro. Ele terá tomado como a primeira Beleza a mais minguada de todas as belezas, por ser de natureza corpórea. Sua carne assim a manifestava em precioso leite, e em sensações fugazes. Ao julgar ter atingido a primeira Beleza pelo pensamento, apenas estava sendo iludido pelas sombras das próprias fantasias.<sup>361</sup>

Deve-se notar aqui que, para Agostinho, o pecado não é um bem do qual nos vemos privados. A santidade não é uma forma de suspensão da alegria tal como a vida pecaminosa não é uma entrega a ela - não de fato, pois o pecado é, antes, um mal disfarçado de bem. Trata-se, pois, de uma ilusão. São ‘falsos deleites’ o que ele oferece. Certamente há algum bem no pecado, e está aí sua atração. Mas trata-se de uma abordagem às coisas de um modo tal que o resultado é a desilusão, pois busca-se uma satisfação nelas que não podem dar. Elas são tomadas como a ‘Primeira Beleza’, mas não são. E uma vez que temos a esperança

---

359 Cf. 2.2.2 d 2.2.4.

360 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*. V, xxxv, 65.

361 *Ibid.*, III, xx, 40.

de alcançar a suprema beleza, quando não nos deparamos com ela, ficamos bastante frustrados e percebemos que corríamos atrás de um fantasma, de um sonho.

Mas mais do que isso, Agostinho nos desvela um significativo e descritivo fenômeno de nossa experiência com as coisas do mundo. Elas nos escapam. Tudo o que há nesse tipo de experiência são sensações fugazes. O fantasma se desfaz diante de nossa proximidade, e nos deixa entregues à “tortura dos sentidos” e à “agitação dos erros”. A tortura dos sentidos pode se referir ao problema dos excessos que comentamos há pouco. A agitação dos erros provavelmente diz respeito à inquietude proveniente dos caminhos alternativos ao do *fecisti*, i. e., à inquietação natural mantida e ampliada pela decepção idolátrica, nos fazendo - outra vez - errantes em busca de um novo deus que possa finalmente nos realizar.

### 3.1.2 - *Status Quaestionis* do Argumento da Frustração

Dessa frustração inerente à experiência do amor ao mundo, testemunham autores nas mais diversas épocas e lugares. Movamo-nos para alguns breves exemplos.

Agostinho deve ter se deparado, certamente, com os ditos de Sêneca, o qual expressa de forma muito similar ao hiponense a sensação de frustração em relação a tudo o que poderia ser conquistado e alcançado no mundo. É a história do *frustrado conquistador do mundo*. Diz o filósofo latino:

Encontrou-se alguém que desejou mais após ter tudo - tão grande é a cegueira das mentes e o esquecimento que cada um tem de suas origens quando começa a enriquecer. Este homem, que há pouco era senhor de um pequeno território, e ainda não reconhecido, ao atingir os confins da terra, se entristece por ser obrigado a voltar através de um mundo que já lhe pertence. O dinheiro nunca tornou alguém rico; ao contrário, sempre causou mais cobiça. Queres saber por quê? É porque quem mais tem mais quer ter.<sup>362</sup>

Pensemos em alguém muito rico e imaginemos que suas empreitadas todas sejam bem sucedidas. Então, tal homem começa a avançar seu império e

---

362 SÊNECA. *Aprendendo a Viver*. p. 135.

reino e a conquistar todos os seus sonhos. Ele está cada vez mais feliz enquanto acumula sucesso atrás de sucesso. Então, um dia, não há mais nada a ser conquistado. Esse homem não estará satisfeito. Pelo contrário, chegará ao fim da linha sem alcançar a satisfação que buscava e esperava alcançar a cada degrau que subia. O que mais poderia explicá-lo senão o que temos visto aqui? E, para que fique clara a compreensão do filósofo latino sobre o tema, podemos citar duas passagens muito perspicuas a respeito do assunto. No *Aprendendo a Viver*, diz: “A vida é suficientemente fecunda, mas nós estamos sempre ávidos de meios para viver e nos parece que sempre nos falta alguma coisa.”<sup>363</sup> Este ‘sempre nos falta alguma coisa’ aponta para a insuficiência do mundo. E no *Da Tranquilidade da Alma*: “Mesmo que todos os meus dias passem segundo meus desejos, que novas felicitações se juntem às anteriores, não me contentarei com isso.”<sup>364</sup> Não há, finalmente, contentamento, confessa abertamente o filósofo, ainda que todas as realizações almejadas se concretizem. Elas não podem bastar. Podemos ver claramente a mesma percepção da impotência do mundo para nos satisfazer. Agostinho e Sêneca perceberam o mesmo fenômeno.

Toda essa argumentação ecoa na modernidade num dos mais célebres epígonos de Agostinho, a saber, Blaise Pascal. Estupefato com tal tolice do nosso coração, que insiste em fugir de Deus em direção aos ídolos, o filósofo, assim se expressa:

E, no entanto, há tantos e tantos anos, ninguém, sem a fé, chegou a esse ponto a que todos continuamente visam [a felicidade]. Todos se queixam [...], [pessoas] de todos os tempos, de todas as idades e de todas as condições. Uma prova tão longa, tão contínua e tão uniforme deveria por certo nos convencer de nossa impotência para chegar ao bem por nossos próprios esforços. Mas o exemplo pouco nos instrui. Ele nunca é tão perfeitamente semelhante que não haja alguma delicada diferença e é por isso que nós esperamos que nossa expectativa não seja frustrada nesta ocasião como na outra, e assim, como o presente nunca nos satisfaz, a experiência nos engana e, de desgraça em desgraça, leva-nos até a morte, que é seu arremate eterno.<sup>365</sup>

---

363 *Ibid.* p. 52-53.

364 SÊNECA. *Da Tranquilidade da Alma*. p. 130.

365 PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 148 (425).

Ou seja, mesmo que ninguém tenha conseguido alcançar a felicidade no mundo, nós acreditamos que talvez algum sutil detalhe tenha sido esquecido e que, portanto, nós, que o percebemos, nos contentaremos nas coisas temporais. Acreditamos que dessa ou daquela forma, dessa vez, para nós pelo menos, dará certo. E quando alcançamos as coisas, descobrimos que elas não são tudo aquilo - tal como os testemunhos dos demais já nos antecipavam -, mas elaboramos um novo caminho, cogitamos um novo arranjo, um novo reparo na esperança de que, então, as coisas funcionarão. E assim o homem prossegue em sua frustrante busca da felicidade.

Na contemporaneidade, nos movemos para o pensador inglês G. K. Chesterton. É nesse contexto que acreditamos serem pertinentes estas suas palavras: “O pessimismo não consiste em sentir-se cansado do mal, mas em sentir-se cansado do bem. O desespero não consiste em sentir-se cansado do sofrimento, mas em sentir-se cansado da alegria”.<sup>366</sup> Diante das experiências da vida, nada mais honesto do que o pessimismo, o qual não nasce de uma constatação constante do mal, mas de uma vivência da insuficiência do mundo. Em outras palavras, as alegrias que experimentamos como idólatras logo desvelam sua face ilusória e, no final das contas, tendemos a universalizar as alegrias como insuficientes, como impotentes para a plenitude e realização. A alegria da qual o pessimista se cansa é justamente a que pode ser dada por este mundo

Acompanhando Chesterton, temos outro moderno do Reino Unido: C. S. Lewis. Lewis coloca a questão de uma forma mais concreta, de modo a permitir-nos visualizar o que está sendo dito e discutido de forma teórica e abstrata:

A maior parte das pessoas, se tivesse aprendido a examinar profundamente seus corações, saberia que querem, e querem com veemência, algo que não pode ser alcançado neste mundo. Existem aqui coisas prazerosas de todo tipo que nos prometem isso que queremos, mas que nunca cumprem o prometido. Aquele anseio que nasce em nós quando nos apaixonamos pela primeira vez, quando pela primeira vez pensamos numa terra estrangeira, quando começamos a estudar um assunto que nos entusiasma, é um anseio que nenhum casamento, viagem ou estudo pode realmente satisfazer. Não estou falando aqui do que costumam chamar de casamentos infelizes, férias frustradas e carreiras fracassadas, mas sim

---

366 CHESTERTON, G. K. *O Homem Eterno*, p.163.

das melhores possibilidades em cada um desses campos. Havia algo que vislumbramos no primeiro instante de encantamento e que simplesmente desaparece quando o anseio se torna realidade. Acho que todos sabem do que estou falando. A esposa pode ser uma boa esposa, os hotéis e a paisagem podem ter sido excelentes, e talvez a Química seja uma bela profissão: algo, porém, nos escapou.<sup>367</sup>

Essa sensação é muito bem captada pelo pensador britânico. Algo sempre nos escapará na busca de satisfação no mundo. Há alguma esperança de realização nas várias propostas de experiência de acordo com o gosto e personalidade de cada um. Mas em todas elas a realização não se dá. Mesmo nas melhores das experiências, logo percebemos que algo nos escapou. O argumento aqui ecoa certamente as influências de Agostinho conforme temos visto na argumentação desta seção. Como notou o hiponense, a Beleza supostamente estava naquilo que julgávamos ser nossa realização, mas logo que a alcançamos, nos vemos sem ela, logo ela se desfaz como uma ilusão.

E ainda na contemporaneidade, veremos outro intérprete de Agostinho notando essa mesma direção argumentativa da frustração do mundo, embora de forma mais concisa - mas suficientemente importante para valer a menção. Nos movemos para a Alemanha e vemos Arendt trabalhar com a analogia que Agostinho faz entre o mundo como deserto e o mundo como casa. Basicamente, seu argumento é que aquele dominado pela *cupiditas* faz do mundo o seu lar ao passo que o crente, movido pela *caritas*, faz do mundo um deserto. Então surge uma óbvia questão, a saber, não parece mais confortável e satisfatório fazer do mundo um lar? Nas palavras da filósofa:

Não seria, então, melhor amar o mundo em *cupiditas* e estar em casa? Porque deverias fazer um deserto este mundo? A justificção para essa extraordinária empresa só pode repousar em uma profunda insatisfação com o que o mundo pode dar a seus amantes. O amor que deseja um objeto mundano, seja ela uma coisa ou uma pessoa, é constantemente frustrado em sua própria busca por felicidade.<sup>368</sup>

O fato é que o consideremos ou não, o mundo é um deserto e estamos

---

367 LEWIS, C. S., *Cristianismo Puro e Simples*, Tradução de Álvaro Oppermann e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 180.

368 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033143.

sedentos e perdidos nele enquanto dependermos dele para saciar nossa sede. Mas uma vez que nos acertamos com Deus, não estamos mais perdidos no deserto. Quando o mundo não é mais o nosso lar, o deserto, de fato, se converte, como se encontrássemos um oásis. Todavia, enquanto isso não acontecer, o mundo continuará frustrante<sup>369</sup>. É importante, contudo, que, de certa forma, ele nunca se torne algo distinto de um deserto para que não esperemos encontrar nele nosso repouso final. Portanto, sob esta ótica, a ilustração é bastante pertinente. Por outro lado, temos que cuidar para não criar, com tal imagem, aquela rejeição ao mundo da qual já nos alongamos acima.<sup>370</sup>

Notemos, Arendt argumenta que é preferível não adotar o caminho da *cupiditas* justamente por haver na experiência que ela proporciona “uma profunda insatisfação”, uma decepção em relação “ao que o mundo pode dar a seus amantes”. É essa insatisfação que deve nos mover para além do mundo. Assim se segue claramente a argumentação agostiniana e Arendt bem a apreende nesta porção.

Bem mais recentemente, podemos nos valer do testemunho de um filósofo ateu que também nota o mesmo fenômeno que os demais pensadores apontaram. Trata-se de Alain de Botton. Em seu livro *Desejo de Status*, há uma interessante porção que se harmoniza bem ao que tem sido exposto:

Parece que a vida é um processo de substituir uma angústia por outra e trocar um desejo por outro - o que não equivale a dizer que nunca devemos lutar para superar nossas angústias ou satisfazer nossos desejos, mas talvez que em nossas lutas devemos estar conscientes da forma como nossas metas nos prometem níveis de tranquilidade e resolução que elas, por definição, não podem fornecer.<sup>371</sup>

Essa é certamente uma visão pessimista das coisas, mas é real. Isso é tudo o que pode oferecer um pensador ateu como este. Ele percebe o fenômeno psicológico ao qual Agostinho se refere. A vida do idólatra, de quem se recusa a voltar-se para Deus, é a busca angustiada pela satisfação dos desejos que

---

369 Cf. a discussão sobre um possível equívoco de Arendt na interpretação de Agostinho quanto à relação do crente para com o mundo - especialmente para com as pessoas - em 2.3.2 desta dissertação.

370 Cf. 2.2, especialmente 2.2.5 - 2.2.7.

371 BOTTON, Alain de. *Desejo de Status*, Tradução de Ryta Vinagre. Porto Alegre: L&PM; Rio de Janeiro: Rocco. 2014, p. 194.

supomos nos levarem à tranquilidade, seguida, após a realização do desejo, de uma nova busca angustiada. Então, Botton se rende e sugere que tenhamos de admitir que qualquer realização não poderá nos dar a tranquilidade que delas esperamos.

O que todos esses autores, de diferentes épocas e lugares, têm tentado nos mostrar é justamente aquilo que Agostinho disse, a saber, o fato de que o caminho da idolatria é essencialmente caracterizado pela frustração, pela profunda decepção. É um caminho, pois, de infelicidade, ainda que não pareça num primeiro momento.

### 3.1.3 - O Valor Esvaecente e Valor Ascendente

De volta a Agostinho, retomamos a questão quando olhamos para uma importante porção do *Da Doutrina Cristã*, onde o nosso pensador elabora uma pedagógica ilustração para o que estamos trabalhando e faz uma importante distinção:

Pois há esta grande diferença entre coisas temporais e coisas eternas, que um objeto temporal é mais valorizado antes de nós o possuímos, e começa a se provar sem valor no momento que nós o alcançamos, porque não satisfaz a alma, que tem seu único verdadeiro e seguro lugar de descanso na eternidade; um objeto eterno, por outro lado, é amado com maior ardor quando está em posse do que enquanto ainda é um objeto de desejo, pois ninguém em seu anseio por ele pode estabelecer um mais alto valor sobre ele do que o que realmente pertence a ele, bem como [não pode] pensá-lo comparativamente sem valor quando ele o acha de menos valor do que pensava. Pelo contrário, não obstante o alto valor que qualquer homem possa jogar sobre ele quando está no seu caminho para possuí-lo, ele o encontrará, quando vir à sua possessão, ainda de mais valor.<sup>372</sup>

Dois temas se depreendem daqui. Um é o do ‘valor esvaecente’ das coisas temporais, e o outro é o ‘valor ascendente’ das coisas espirituais. Versaremos, primeiro, sobre aquele para, por fim, arrematarmos com este. Devemos notar a sutileza do argumento dentro do contexto do pensamento de Agostinho. As coisas temporais são inerentemente decepcionantes na medida em que são tomadas de forma idolátrica. Se não criamos sobre elas expectativas

---

372 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxxviii, 42.

irrealistas, divinatórias, então não serão fonte de frustração, mas de alegria. São bens finitos e assim devem ser encarados, segundo o bem que lhes é inerente. Mas quando criamos sobre elas expectativas tais de deleite e realização, assim que as alcançamos, seu brilho esvaece, ou seja, a partir do momento em que as alcançamos, de imediato ou gradualmente, elas não parecerão tão poderosas assim para nos dar a alegria, conforto, consolo, tranquilidade ou seja lá o que prometem (segundo a concepção subjetiva que temos das coisas, não em si). E todos nós, provavelmente, já experimentamos algo assim, a saber, o de criar a expectativa a respeito de algo temporal, ansiar, sonhar com o alcance daquilo e quando o alcançamos, embora guarde certamente algum bem, não era tudo aquilo que imaginávamos. Mais ainda, logo vai ficando cada vez menos impressionante, deleitoso e sedutor, até nos fazer perder o interesse arrebatador que nos levou até ali. Com efeito, a idolatria tem o poder de nos fazer pensar na coisa como sendo mais do que ela realmente é, mas quando nos deparamos com o que *é realmente* - diferente com o que *é cogitado* -, inevitavelmente nos decepçamos.

Já havíamos visto essa faceta da argumentação de Agostinho no *A Verdadeira Religião*, quando mencionamos o filósofo a dizer “Com efeito, com a sucessão do tempo que segue sua ordem, a beleza cobiçada escapa a seu amante, tortura seus sentidos e o entrega às agitações do erro.”<sup>373</sup> O que se dá é essencialmente essa perda de valor nas coisas cobiçadas deste mundo quando, imbuídos do espírito idolátricos e, assim, com os amores todos desordenados, tentamos nos satisfazer com elas justamente naquela demanda que vimos no *fecisti*.

Alain de Botton, mais uma vez, ratifica a percepção do mesmo fenômeno notado por Agostinho quando profere os seguintes dizeres:

Uma propaganda de carro, por exemplo, terá o cuidado de ignorar aspectos de nossa psicologia e do processo geral de propriedade que poderia estragar, ou pelo menos diminuir, nosso prazer em vir a possuir o veículo em exibição. Ela deixará de mencionar nossa tendência a parar de apreciar qualquer coisa depois de possuí-la por algum tempo. A forma mais rápida de deixar de apreciar uma coisa pode ser comprá-la - assim como a forma mais rápida de deixar de apreciar uma pessoa pode ser casar-se com ela. Somos tentados a acreditar que determinadas realizações e posses nos

---

373 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, III, xx, 40.

garantirão uma satisfação duradoura. Somos levados a nos imaginar escalando as encostas íngremes do penhasco da felicidade para chegar ao platô alto e amplo onde continuaríamos nossa vida; não somos lembrados de que logo depois de chegar ao topo, seremos chamados novamente a descer para as planícies frescas da ansiedade e do desejo.<sup>374</sup>

Embora o autor esteja tecendo críticas sociais ao capitalismo<sup>375</sup>, talvez mal note que tange um problema tipicamente humano, que independe do sistema social em que estamos. O autor claramente admite e reconhece que não alcançaremos uma satisfação duradoura ao alcançarmos as coisas que desejamos. Antes, tendemos a perder o interesse pela coisa com o tempo. O encanto da novidade logo se perde e o cotidiano tende a nos fazer ver aquilo que outrora desejávamos ardentemente como mais uma das coisas que compõem nossa vida tediosa. Assim, a realização do desejo nos coloca não nos plácidos campos da satisfação, mas de volta, num ciclo, ao desejo e à ansiedade.

Lado outro, as coisas eternas - Deus, o Reino de Deus, a nossa salvação, o Bem, o Belo e o Justo, dentre outros grandes temas teológicos, metafísicos e éticos em geral - são coisas que não perdem o brilho. Pelo contrário, elas são objetos de cada vez mais admiração justamente por serem sempre melhores do que imaginávamos. Essas coisas são de extensão gnosiológica cada vez mais ampla. E particularmente Deus é um objeto que quanto mais conhecemos, maior parece ficar. Tal fato é representado de forma muito interessante por C. S. Lewis no *As Crônicas de Nárnia*. Num diálogo entre Lúcia e Aslam no livro *O Príncipe Caspian*, registra-se o seguinte:

- Aslam, como você está grandel!
- É porque você está mais crescida, meu bem.
- E você, não?
- Eu, não. Mas, à medida que você for crescendo, eu parecerei maior a seus olhos.<sup>376</sup>

Com efeito, na medida em que nos aprofundamos no conhecimento de Deus, nós ficamos maiores, mais cheios, mais completos e mais competentes para

---

374 BOTTON, Alain de. *Desejo de Status*, p. 193.

375 Das quais nós, data vênica, discordamos veementemente.

376 LEWIS, C. S. *As Crônicas de Nárnia*, Tradução de Paulo Mendes Campos. São Paulo. WMF Martins Fontes, 2009, p. 358.

uma visão ainda mais robusta, mais profunda de Deus. Em outras palavras, progresso no conhecimento de Deus viabiliza mais conhecimento de Deus, e o encanto que temos ao conhecê-lo se torna cada vez maior. Por isso, não há como nos decepcionarmos nesse conhecimento. Pelo contrário, ele só tende a nos surpreender positivamente cada vez mais.

### 3.1.4 - A Romantização da Nostalgia e da Esperança

Enredados pelos encantos do mundo, acabamos nos tornando seu refém, seja pela expectativa, seja pela nostalgia romantizada. Agostinho, nesta porção do livro *Da Doutrina Cristã* em que apresenta a questão do valor esvaecente, fala sobre uma expectativa e uma quebra de expectativa com a experiência frustrante. Isso nos leva a pensar sobre a questão da *imaginação* e seu poder ilusório sobre nós. É por ela que imaginamos nossa felicidade ao alcançar isso ou aquilo. A essa altura, parece-nos, pois, interessante trabalhar essa questão em relação tanto ao passado quanto ao futuro.

Para isso, comecemos com uma intrigante colocação de Agostinho:

Assim também, não poucas pessoas gostam mais das coisas temporais do que da divina Providência que forma e dirige os tempos. Têm amor ao fugaz e não querem que passe aquilo que amam. São tão insensatas como alguém que, ao ouvir um poema famoso, quisesse parar e ficar escutando indefinidamente uma só e mesma sílaba.<sup>377</sup>

O filósofo, aqui, fala de alguém que não apenas prefere a parte ao todo, mas acaba perdendo a própria parte por não vê-la diante do todo. Tal como uma sílaba isolada não faz sentido e não pode ter uma beleza isolada de seu contexto num poema, o apeço ao temporal tem essa característica quando é desassociado de uma percepção mais abrangente que dá o devido significado e sentido às coisas, i. e., a divina Providência que dirige os tempos. Acontece que mesmo o apego temporal do indivíduo se torna uma experiência tanto incompleta quanto, em certo sentido, irreal, não concreta, pois o indivíduo que se volta para este mundo, o faz em estado de inquietação, o que o move sempre a imaginar e ambicionar um estado

---

377 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*. III, xxii, 43.

de tranquilidade a partir de um estado de coisas distinto do que encontra à sua disposição.

Por isso, temos de distinguir a verdadeira alegria com o presente da atenção exclusiva às coisas temporais. Quando Agostinho fala do homem que gosta mais destas do que da Providência, não está falando do homem que consegue se contentar no presente, pois este é alguém inquieto. Então, acreditamos que um breve passeio pela filosofia de Lavelle possa nos ajudar com essa questão, ecoando a filosofia do hiponense.

Antes, iniciemos a reflexão por meio de uma proveitosa percepção de um filósofo antigo. Epicuro nos dá a seguinte recomendação: “Não devemos estragar o que está presente pelo desejo do que está ausente, mas ponderar que também as coisas presentes foram antes desejadas.”<sup>378</sup> Em partes, Agostino estaria de acordo. É preciso notar que o que temos agora já foi visto por nós como motivo de ansiedade, de desejo, muitas vezes como sonhos que desejávamos realizar. Entretanto, isso não basta. O fato é que o que temos em mãos não nos basta. Então recorreremos a dois itinerários. É aqui que Lavelle nos será útil.

Em Lavelle, a alegria, realização e contentamento se dá pela *atenção* dada às coisas que nos são entregues pela Providência - o que, em partes, concorda com Epicuro no que tange à atenção ao presente. Antagônica à *atenção* está a *distração*, que nos move o espírito para longe da fruição, em Deus, das dádivas do mundo. Segundo o filósofo, “... ela [a distração] espera a felicidade de um objeto exterior a mim que não pode dar-me nenhum contentamento”<sup>379</sup> e, em seguida completa: “A distração passa sem cessar de um objeto a outro, porque busca sempre uma satisfação perfeita que nenhum objeto particular é capaz de proporcionar.”<sup>380</sup> Ou seja, admite-se, aqui, que vagamos, errantes pelo mundo, à procura de algo que possa nos satisfazer. Estamos inquietos diante do que temos, não podendo fruí-lo por julgá-lo impertinente aos nossos anseios - e de fato o são na medida em que os anseios são idolátricos, de modo que nunca atendem às expectativas. Em outras palavras, Lavelle diz claramente que “A distração [...] é um sinal de consciência pesada e de tristeza interior.”<sup>381</sup> Ela é fundamentalmente um

---

378 EPICURO, *Sentenças Vaticanas*, Tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2014, st. 35.

379 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 75.

380 *Ibid.*

381 *Ibid.*

produto de nossa insatisfação, é motivada pela falta de alegria e consiste justamente na sua busca mundo afora. A típica insatisfação com o presente do idólatra, a qual se converte em distração, é explicada pelo filósofo se referindo tanto ao passado quanto ao futuro. Entretanto, nesse pensador, há uma menor atenção no que diz respeito ao passado - embora aí Lavelle seja bastante inovador. Começemos, pois, por ele:

Sente-se tédio diante do presente, deseja-se languidamente uma situação na qual não se está e que também aborrecerá quando nela se estiver, tal como a outra. Esta, por sua vez, será objeto de nostalgia, já que verdadeiramente a imaginação se nutre do irreal, do passado ou do futuro...<sup>382</sup>

Notemos a intrincada forma que Lavelle lê a alma humana a se enganar. A imaginação faz com que tomemos o estado que, no presente, julgamos insuficiente e até tedioso como desejável na lembrança, nos fazendo esquecer justamente de como não estávamos satisfeitos nele. Transforma-o, pois, em nostalgia. Seus relances pela memória são enfeitados, abstraídos da sensação que tínhamos de fato. Talvez alguns detalhes ruins sejam ignorados, obstruídos ou subvalorizados em nome desta nova expectativa de regresso. O passado, portanto, é idealizado, romantizado, e volta a ser objeto de desejo. Mas se chegarmos nele, voltaremos ao mesmo aborrecimento e então poderemos ser enlaçados por outra nostalgia. Essa é uma forma de *distração* que nos faz perder o presente. É um dos dois itinerários. Em certo sentido, envolve o futuro por estar relacionada aos nossos desejos, mas os desejos são do tipo 'reacionário', i. e., são voltados a uma recuperação do passado.

Entretanto, para muitas pessoas, o passado é deixado de lado em sua busca pela felicidade, e assim, não serve como paradigma de molde dos desejos e anseios. Para essas pessoas, as palavras de F. M. Cornford são bastante descritivas de suas almas:

... assim que passamos a considerar nossas vidas, nossos pensamentos estão quase sempre voltados para o futuro. O passado não pode ser mudado e os nossos mais fortes instintos impelem-nos a voltar as costas

---

382 *Ibid.*, p. 146.

para ele e olhar para o porvir. No futuro ficam os fins que desejamos e esperamos encampar por meio do exercício da vontade e da escolha. O futuro mostra-se como o reino da contingência e da liberdade, e, não, como o passado, um registro fechado da necessidade imutável.<sup>383</sup>

Isso nos faz ter de considerar a questão do futuro. Apresentemos, pois, as reflexões em torno da distração em relação ao futuro. O filósofo francês começa assim:

Mas também me evado do presente pela espera do futuro. Há pessoas que esperam a vida inteira um futuro em que poderão, enfim, começar a viver: ora, esse futuro não ocorrerá jamais. Seu pensamento sempre se adianta ao que não existe, mas é impotente diante do que existe.<sup>384</sup>

O filósofo fala de alguém que aguarda algo no futuro, que projeta uma esperança, articulada ou não, numa realização vindoura. Uma posse que finalmente satisfará o coração. A idealização, a romantização é lançada para frente. Mas ela nunca chega, pois se espera no lugar errado. Mas a imaginação é poderosa para conceber um estado de felicidade que, como o filósofo bem observou, se alcançado se torna novamente insatisfação. É possível, também, que o filósofo se refira a uma expectativa sem nitidez, uma esperança nebulosa em que não se sabe nem mesmo ao certo o que espera. De todo modo, o argumento funciona, e o indivíduo vive projetando-se no futuro.

Michel de Montaigne faz uma observação similar no proveitoso ensaio *Dos Nossos Ódios e Afeições*: “Nunca estamos em nós; estamos sempre além. O temor, o desejo, a esperança jogam-nos sempre para o futuro, sonegando-nos o sentimento e o exame do que é, para distrair-nos com o que será, embora então já não sejamos mais.”<sup>385</sup> O filósofo nota que quando nos projetamos no futuro por meio de nossos temores, desejos e esperanças, perdemos de vista o que é, i. e., trocamos o que é pelo que será, o presente pelo futuro, no qual já não somos, apenas esperamos ser mas não é uma realidade. A realidade com a qual podemos lidar é a do presente, mas a perdemos de vista em função do futuro.

---

383 CORNFORD, F. M. *Antes e Depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 30.

384 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 147.

385 MONTAIGNE, *Ensaio*. Dos Nossos Ódios e Afeições. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Nova Cultural, 4 ed., vol. 1, 1987,

Na esteira de Montaigne, temos certamente a figura de Pascal - ambos podendo ser vistos como prógonos de Lavelle. “O sentimento da falsidade dos prazeres presentes e a ignorância da vaidade dos prazeres ausentes causam a inconstância”<sup>386</sup> Esse estado de inconstância - que nos faz lembrar da *intranquilidade* à qual faz referência Agostinho -, em outras palavras, é derivado da percepção de que os prazeres presentes são insuficientes, mas isso não nos faz sossegar, desistir de buscá-los. Antes, ignoramos a vaidade dos ausentes e vamos a eles, nos recusando a admitir que estão na mesma categoria essencial destes que nos decepcionaram, i. e., na categoria daqueles bens que não são o que procuramos, que não podem saciar a nossa sede. Somos movidos, pois, à futuridade pela qual ansiamos pela nossa realização. Nos embarçamos, pois, na esperança idealizada de que ‘chegaremos lá’. Noutra fragmento do mesmo filósofo, podemos ver claramente a análise da condição do homem enclausurado em suas ilusões::

Como a natureza nos torna sempre infelizes em todos os estados, os nossos desejos nos figuram um estado feliz porque juntam ao estado em que estamos os prazeres do estado em que não estamos e, ainda quando chegássemos a esses prazeres, nem por isso seríamos felizes, porque teríamos outros desejos conformes a esse novo estado.<sup>387</sup>

Aqui, para Pascal, a nossa situação natural é a de insatisfação e projeção. O estado em que nos encontrarmos nunca nos satisfará, mas o desejo por outra condição sempre estará presente nos convidando à perspectiva de uma completude utópica e inalcançável, formando-se um evidente ciclo vicioso e uma sede insaciável.

Com efeito, Lavelle poderia muito bem contar como mais uma testemunha do argumento da frustração de Agostinho. Mas o deslocamos para cá justamente por seu raciocínio ser melhor compreendido à luz do contexto que acabamos de apresentar. Então, podemos complementar sua argumentação e manter e seguir nossa argumentação da distração rumo ao futuro.

---

386 PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 73 (110).

387 *Ibid.*, 639 (109 bis).

O contemporâneo filósofo francês diz que “o próprio desejo só é um mal porque é o princípio da distração”<sup>388</sup>, e então o distingue do amor. Seu argumento principal é o de que o amor não é tal como o desejo, pois o amor não se extingue na posse para renascer logo em seguida, nunca nos satisfazendo, como o faz o desejo - e vemos aí a natureza da fruição idolátrica do mundo. Para demonstrar essa dessemelhança, argumenta:

... se o amor não passa de um movimento dirigido a uma finalidade, tão logo essa finalidade é alcançada e ele pode exercer-se sem obstáculo, deixa de existir. Já não tem objeto assim que encontrou seu objeto. Por isso o amor é perceptível à consciência sobretudo quando é infeliz, quando é uma aspiração poderosa e insatisfeita. Então uma dualidade violenta aparece em nós entre o que desejamos e o que possuímos: e nesse dilaceramento de nós mesmos se revela a profundidade da paixão.<sup>389</sup>

O argumento nos parece muito interessante. Quando alcançamos o objeto do nosso desejo, o desejo cessa, mas quando alcançamos o objeto do amor, ele, o amor, não deixa de existir. Quando encontramos o objeto do desejo, i. e., quando o temos sob nossa posse, nessa busca idolátrica por satisfação no mundo, logo nos deparamos com a dualidade desejo/posse, i. e., a diferença entre o que desejamos e o que possuímos, que nunca parece ser o que realmente desejamos. Em outras palavras, na idolatria, o anseio visceral e religioso é transformado em paixão, e está sempre em contradição com a posse. Não há, na paixão, harmonização entre posse e desejo. O resultado não pode ser outro senão o *dilaceramento* de nós mesmos, a frustração. Essa frustração é descrita pelo filósofo da seguinte maneira:

Para a maioria dos homens o amor não se prolonga além da posse; quando esta está assegurada, suscita o tédio, a fadiga e a aversão. Precisam de crises de incerteza e do ciúme para que sua sensibilidade seja sacudida. Buscam amores turbulentos que só vivem de esperança e de temor, que se aguçam com os obstáculos, e em que o desejo é temperado pela impaciência, e a posse pela ansiedade.<sup>390</sup>

---

388 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 75.

389 *Ibid.*, p. 121.

390 *Ibid.*, p. 121-122.

Notemos os resultados da paixão que percebe Lavelle. *Tédio, fadiga e aversão*. Essa é a experiência do idólatra. Para ele, a coisa perde seu encanto e entramos nesse enigmático estado de espírito que é o tédio. Também podemos nos cansar das coisas e, na pior das hipóteses, até mesmo passar a ter aversão por elas. As expectativas grandes causam grandes frustrações e isso pode levar a um injusto sentimento negativo para com a coisa, condenando-a por não dar o que ela, em si, nunca prometeu nos dar (o pessimismo do qual fala Chesterton). Segundo Lavelle, a maioria dos homens não experimentam o amor verdadeiro, senão esse seu simulacro que é o desejo desregrado, que apenas nos distrai, nos impedindo de usufruir das coisas, de amar de verdade o mundo. Lado outro, na medida em que conhecemos o amor, na medida em que está devidamente hierarquizada a *ordo amoris* em nosso coração, nos regozijamos nas dádivas das mãos celestiais. Ou, nas palavras de Lavelle: “Os que conhecem melhor o amor não são aqueles cujo desejo é mais forte, pois a posse os decepciona, mas os que sabem abraçar, na posse, a colheita mais rica.”<sup>391</sup> É, pois, quem pode viver o momento, apreciar o que está diante de si, sem deslocar-se para o futuro ou para o passado.

Notemos como o filósofo termina o trecho. Esperança e temor, desejo impaciente e posse ansiosa. Interessa-nos, neste momento, destacar a Esperança e o desejo impaciente, que se referem à projeção do indivíduo. Entretanto, um dos fatores para o esvaecer do valor do alcançado é justamente o fato de que sua posse não é tida sem temor. Todavia, novamente, adiemos este último aspecto. A grande questão aqui é que o indivíduo é tomado pela impaciência, como o doente anseia pela cura e quer se livrar de seu mal-estar.

E assim é arrastado o idólatra pela imaginação e pelo tempo, e no final das contas acaba perdendo a vida, pois o que está à sua disposição não recebe uma atenção real, e esse é um dos grandes motivos para que as coisas sejam frustrantes, pois elas não podem nem mesmo ser apreciadas pela alma *inquieta*, a alma que está distante de Deus.

### 3.1.5 - A Ponte Transcendente

Já argumentamos que a *inquiétude* naturalmente experienciada pelo

---

391 *Ibid*, p. 122.

homem não se trata de uma maldição, mas de uma bênção.<sup>392</sup> Acontece que a recusa do homem de voltar-se para Deus torna tal inquietação num tormento, o qual acaba prejudicando toda a nossa experiência em relação ao mundo. Agora, argumentaremos que mesmo essa frustração pode também servir de *ponte transcendente*, i. e., de uma forma de nos dirigir para Deus. Ainda em Lavelle, há outra feliz colocação nas seguintes palavras:

Uma vez existente o amor, é preciso, portanto, que se eleve até o infinito; mas, se ele se desprende de sua fonte universal e espiritual, se, em vez de atravessar o ser finito para ultrapassá-lo, ele o transforma em infinito, é inevitável que produza o desastre e a morte, como o cristianismo o afirma...<sup>393</sup>

Destaquemos duas coisas: o aspecto de ultrapassar o finito, atravessando-o, e a infinitização do finito. Aquela refere-se ao ultrapassamento que consideramos na teoria do *uso e desfrute*<sup>394</sup>, i. e., é encarar as coisas como produtos divinos, essencialmente e, considerando seu bem, ultrapassá-los para alcançar a própria divindade, indo de bem em bem até alcançarmos o sumo bem que é a própria fonte de todos os bens<sup>395</sup>. Esta última, por sua vez, refere-se justamente ao que temos denominado de *idolatria*. É a deificação do finito. O resultado não pode ser outro senão o desastre e a morte, como se tem argumentado à exaustão. É um grave engano em relação à própria coisa, é uma fatal decepção. Elas não apenas devem ser usufruídas com uma real perspectiva, como devem apontar para algo mais.

E é justamente neste ponto que nos parece pertinente nos lembrarmos do muito conhecido argumento exposto também no século XX, por C. S. Lewis, que traz um raciocínio muito semelhante numa famosa porção de um dos seus mais celebrados títulos, a saber, *Cristianismo Puro e Simples*. Ele arrazoa a partir do argumento da insatisfação com o mundo e da busca da felicidade se expressando assim:

---

392 Cf. 1.1.3

393 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 132.

394 cf. 2.4 desta dissertação.

395 Aqui, podemos aludir à ascensão mística proposta por Sócrates no *Banquete*. Cf. PLATÃO, *Banquete*. 210a-e.

Dizem os cristãos: “As criaturas não nascem com desejos que não podem ser satisfeitos. Um bebê sente fome: bem, existe o alimento. Um patinho gosta de nadar: existe a água. O homem sente o desejo sexual: existe o sexo. Se descobro em mim um desejo que nenhuma experiência deste mundo pode satisfazer, a explicação mais provável é que fui criado para um outro mundo. Se nenhum dos prazeres terrenos satisfaz esses desejos, isso não prova que o universo é uma tremenda enganação. Provavelmente, esses prazeres não existem para satisfazer esse desejo, mas só para despertá-lo e sugerir a verdadeira satisfação. Se assim for, tenho de tomar cuidado, por um lado, para nunca desprezar as bênçãos terrenas nem deixar de ser grato por elas; por outro, para nunca tomá-las pelo ‘algo a mais’ do qual são apenas a cópia, o eco ou a imagem. Tenho de manter viva em mim a chama do desejo pela minha verdadeira terra natal... [...]”<sup>396</sup>

Essa fala de Lewis sintetiza bem tudo o que foi dito e é perfeitamente harmonizada à argumentação agostiniana. Ela mostra que há um desejo que só se satisfaz em Deus, como Agostinho aponta no argumento da inquietação, ao mesmo tempo que aponta que o problema não são as coisas em si, mas, antes, que elas são sinais de que queremos algo mais e que elas não podem satisfazer ou substituir tal coisa. São escadas para irmos a Deus, são - em termos agostinianos - *usos e não deleites*.

## 3.2 - Os Bens Fugazes e as Vicissitudes da Vida

### 3.2.1 - O Argumento Agostiniano

Ainda sobre o desencanto dos ídolos, cabe reforçar o aspecto já mencionado da fugacidade dos bens temporais e a vicissitude da vida, apontando-os de forma mais enfática como obstáculos à plena satisfação, cuja ausência é o apanágio da vida sem Deus. É aqui que Agostinho emerge num tom que pode parecer surpreendentemente pessimista, principalmente se lido fora do seu contexto. No meio do *Livro X* encontramos esta intrigante porção:

---

396 LEWIS, C. S. *Cristianismo Puro e Simples*. p. 181-182.

Por acaso não é uma provação a vida humana sobre a terra? Quem desejaria moléstias e dificuldades? Ordenas que as toleremos, não que as amemos. Ninguém ama o que tolera, embora ame tolerar. Na verdade, ainda que se regozije em tolerar, prefere, no entanto, não haver o que tolerar. Desejo a prosperidade na adversidade, temo a adversidade na prosperidade. Que meio termo há entre essas coisas, onde a vida humana não seja provação? Ai das prosperidades do século, uma e outra vez, por causa do temor da adversidade e da corrupção da alegria! Ai das adversidades do século, uma primeira, uma segunda e uma terceira vez, por causa do desejo de prosperidade e, porque é dura a própria adversidade, que não se rompa a paciência! Acaso a vida sobre a terra não é uma tentação sem pausa alguma?<sup>397</sup>

Agostinho, por meio de perguntas retóricas, afirma ser a vida sobre a terra provação - e o faz por duas vezes neste pequeno trecho - e tentação sem pausa alguma! E já trata de corrigir o equívoco dos que podem dizer achar deleite nas lutas. Podemos amar o tolerar, i. e., a virtude, a fortitude, a permanência, mas seria muito melhor se não houvesse o que demandasse essas virtudes de resistência à adversidade, assim como podemos nos sentir felizes por termos tido coragem para enfrentar nossos inimigos quando, na verdade, era melhor não ter tido inimigos. Por isso, trata-se de uma confusão quem diz se deleitar nas vicissitudes da vida. Os resultados que elas produzem, sim, ou o que evocam de dentro de nós - dado por Deus. Mas elas mesmas são necessariamente, e por definição, males, são coisas desagradáveis pelas quais passamos.

Mas há aí ainda outro aspecto que merece destaque, e que é o que mais nos interesse nesta subseção, a saber, a fugacidade e efemeridade das coisas. “Desejo a prosperidade na adversidade, temo a adversidade na prosperidade”. Notemos como a prosperidade é vista como contingente. Quando estamos em adversidade, ansiamos pelos dias de prosperidade, mas esses não podem ser vividos sem que tenhamos que cessem, e voltem os dias de adversidade. Este é o primeiro golpe dado na pretensão de alegria neste mundo. Certamente era do conhecimento do bispo de Hipona passagens de Cícero <sup>398</sup>como esta:

---

397 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxviii, 39.

398 Temos de nos lembrar que Agostinho teve contato com Cícero desde muito jovem, na sua formação intelectual da adolescência e início da juventude, tendo sido despertado para a filosofia por meio de um de seus livros, e mesmo depois, mais tarde, quando já havia abandonado o

Realmente, quem poderia ter confiança na firmeza do corpo ou na estabilidade da fortuna? E ninguém pode ser feliz a não ser com um bem fixo, estável e permanente. Logo, de que espécie é a posição desses? [...] ...persiste a dúvida de que nada deve ser possuído daquele tipo de coisas, pelo qual se integre a vida feliz, se ele pode ser perdido? Pois nada deve secar inteiramente, nada deve ser extinto, nada deve decair daquilo em que consiste a vida feliz. De fato, quem temer que venha a perder algo do citado, não poderá ser feliz.<sup>399</sup>

Portanto, segundo Cícero, não se pode ser feliz se o que temos nos pode ser tirado. Inclusive, numa das porções das *Tusculanas*, surge até mesmo a seguinte e deprimente sugestão:

Em vista disso, quando a prosperidade estiver no auge, então maximamente convém meditar consigo mesmo de que modo possa ela trazer uma tribulação no sentido contrário. Voltando do estrangeiro, sempre pense consigo mesmo nos perigos e nos prejuízos ou no erro do filho ou na morte da esposa ou na doença da filha, e que isso é comum...<sup>400</sup>

Supõe-se, neste argumento, que tais antecipações poderão prevenir a alma de um choque maior - no que não entraremos nos méritos aqui, para desenvolver o que está em nosso escopo. Basta observar que essa é uma perspectiva realista, em alguma medida. Ela está inevitavelmente no fundo de nossas considerações sobre todas as coisas temporais que nos alegam - quer o admitamos ou, nos enganando, não o façamos. Talvez seja justamente aquilo que mais ignoramos voluntariamente para não sucumbirmos à loucura. O fato é que com esses bens contingentes, temos uma alegria misturada a um medo.

Há outro filósofo que pode ter inspirado em Agostinho tal argumento. Ele encontra similaridade muito grande em Sêneca, excetuando o que consideram o objeto fixo e que não pode ser perdido. Por exemplo, Sêneca começa se expressando assim: “Recordo que também tu expressaste o mesmo conceito melhor e com mais concisão: ‘Não é teu isto que a sorte fez teu.’ Mas quero citar

---

maniqueísmo e, então, em Milão (384 d. C.) voltava-se para os estudos ciceronianos em busca de respostas. cf. BROWN, Peter, p. 42, 49, 95. cf. e. g. AUGUSTINE, *Confessions* III, iv, 7 e V, x, 19.

399 CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões Tusculanas*. V, xiv, 40.

400 *Ibid.* III, xix, 30.

esta tua outra máxima ainda melhor: ‘Um bem que pode ser dado também pode ser tomado’.”<sup>401</sup> Ou seja, aquilo adquirido pela fortuna pode nos ser tomado. Por isso, também diz: “Não acredites que um homem possa ser feliz se a sua estabilidade depende de sua fortuna. Apóia-se em bases frágeis quem faz sua felicidade depender de elementos externos.”<sup>402</sup> Mas, se este é o caso, como podemos desfrutar dessas coisas? Daí, vem a máxima: “Temer a perda de algo é o mesmo que já não tê-lo mais consigo”<sup>403</sup>, pois a coisa não é desfrutada com o mesmo gosto, mas na eminência de ser perdida. Daí que se pode lamentar a situação daqueles que baseiam sua felicidade nas coisas fugazes, pois “adquirem penosamente aquilo que desejam, possuem com apreensão o que adquiriram.”<sup>404</sup>

Agostinho, no trecho referido que inaugura esta seção, pois, alude a este clássico argumento da filosofia antiga, a saber, o da possibilidade sempre presente do infortúnio, da adversidade, que nos rouba a paz - quando sua própria experiência não rompe qualquer paciência! Sêneca, mais uma vez, expressa muito bem este sentimento:

Os seus prazeres são inquietos e abalados por aflitos terrores, e, mesmo nos momentos de maior alegria, este pensamento inoportuno aparece no seu íntimo: ‘Até quando isso durará?’. Nesse estado de ânimo, os reis lastimaram o seu poderio, não os consolou a grandeza da sua sorte, mas os aterrorizou o fim da sua ventura. [...] E então, as alegrias deles são ansiosas? É que não se apoiam sobre fundamentos sólidos, mas são perturbadas pela mesma inutilidade que as origina.<sup>405</sup>

Certamente esses autores influenciaram o hiponense. Mas isso não foi se manifestar apenas posteriormente, nas *Confissões*. Acontece que Agostinho já havia se expressado claramente sobre isso bem no início de sua carreira literária, no *A Vida Feliz*. Por exemplo, após ter acordado com Mônica que quem quer que seja que não tenha o que quer, desde que o que quer seja em si bom, não pode ser feliz, Agostinho afirma uma nova condição para a felicidade:

---

401 SÊNECA. *Aprendendo a Viver*. p. 19.

402 *Ibid*, p. 99.

403 *Ibid*. p. 100.

404 SÊNECA. *Da Brevidade da Vida*. Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas, Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 73.

405 *Ibid.*, p. 72-73.

Imagino eu que tal homem desejoso da felicidade deva obter tudo quanto pode querer, à sua vontade? [...] Isso significa ser necessário que se procure um bem permanente, livre das variações da sorte e das vicissitudes da vida. Ora, não podemos adquirir à nossa vontade, tampouco conservar para sempre, aquilo que é perecível e passageiro.<sup>406</sup>

Contra tal resolução, Trigésio levanta uma objeção, mas é logo respondido por Agostinho:

Há muitos homens afortunados que possuem em grande abundância tais bens frágeis e sujeitos ao acaso e, no entanto, levam vida muito agradável. Nada lhes falta de tudo quanto desejam. [Ao que objeta Agostinho] [...] Na tua opinião, disse-lhe eu, achas poder ser feliz o homem sujeito a receios? [...] E poderá viver sem receio, quem pode vir a perder o que ama? [...] Ora, todos esses bens sujeitos à mudança podem vir a ser perdidos. Por conseguinte, aquele que os ama e possui não pode ser feliz de modo absoluto.<sup>407</sup>

Esse tipo de argumentação vai reaparecer entre os modernos franceses, como Montaigne e Pascal. O primeiro nota como os pobres têm uma vantagem em relação aos ricos, uma vez que estão privados de bens, os quais podem ser perdidos, bem como vivem numa situação de luxo e comodidade, enquanto os pobres já viviam em uma situação difícil. Nas suas palavras no ensaio intitulado *Do Medo*, o filósofo diz assim:

Os que têm motivo para temer a perda de seus bens, o exílio ou a servidão, vivem em constante angústia. Não comem, nem bebem, nem dormem, enquanto em idênticas circunstâncias, os pobres, os banidos, os servos, continuam a viver, não raro tão alegremente como de costume.<sup>408</sup>

É claro que, por outro lado, mesmo os pobres têm o que temer, e ainda que não seja necessariamente alguma propriedade material, possuem seus entes queridos e sua própria vida. Esses são temas a serem desenvolvidos no decorrer desse texto. Adiando essas considerações, pois, podemos recorrer aos ecos deste novo argumento agostiniano na pena de Pascal, o qual argumentou: “Todas as

---

406 AGOSTINHO, *A Vida Feliz*. II, 11.

407 *Ibid.*

408 MONTAIGNE, *Ensaio*, v. I, *Do Medo*.

ocupações dos homens buscam ter bens e não podem apresentar nenhum título para mostrar que os possuem por justiça, pois só têm a fantasia dos homens, não força para possuí-los com segurança.”<sup>409</sup> O que o filósofo quis dizer com isso, ao que nos parece, é que o conceito de propriedade que temos são concepções humanas, e as posses nos são conferidas graças ao consenso humano. De um ponto de vista materialista<sup>410</sup>, nós não temos algo além da fantasia dos homens que possa nos garantir o direito a essas coisas e muito menos alguma forma de garantir uma posse segura. Os próprios homens podem alterar suas leis e, por algum subterfúgio ideológico, nos expropriar, sejam eles do nosso país ou não - como em uma guerra. De todo modo, nos parece que há aqui justamente uma referência a essa argumentação agostiniana que estamos a explorar.

*In terra brasilis* encontramos outro filósofo na contemporaneidade que possui uma argumentação similar no que diz respeito a essa faceta pessimista do raciocínio. Trata-se do dr. Arcângelo Buzzi, o qual nota:

Dizem que nosso laço de união [com as coisas] não é necessário, mas apenas possível. Isso equivale a dizer que a existência humana é trágica porque todas as suas possibilidades, além de serem *possibilidades-de-sim*, são também *possibilidades-de-não*.<sup>411</sup>

Novamente, parece-nos haver o mesmo arrazoado com termos diferentes. Buzzi diz que não há um laço necessário que nos une aos nossos bens, às coisas que estimamos, de modo que está aberta a possibilidade de as perdermos. É, com efeito, uma possibilidade muito real e, se formos parar para pensar, não há muitas garantias de probabilidades favoráveis. As estatísticas podem não ajudar se pensarmos que nós podemos ser aqueles azarados que correspondem ao pequeno número dos que sofrem esta ou aquela perda. Por isso, é interessante como este autor retrata, pois, a vida humana: trágica. Daí, Buzzi segue:

O possível, tomado em sua essência, *não* oferece nenhuma garantia. Debaixo de toda possibilidade humana se esconde sempre a ameaça do

---

409 PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, 28 (436).

410 No sentido metafísico.

411 BUZZI, Arcângelo R. *Introdução ao Pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem*. Petrópolis: Editora Vozes. 23 ed., 1995, p. 170.

insucesso, do fracasso e da morte. [...] ... *no possível nada é impossível*; a possibilidade favorável não detém mais crédito que a possibilidade desastrosa.<sup>412</sup>

Que alternativa resta senão o medo? Nada que está no mundo, pois, pode ser nosso bem último, nosso objeto de desfrute que finalmente nos faz repousar a alma e alcançar a tranquilidade. Dessa forma, na concepção de Agostinho, fica estabelecido que só Deus é o bem imperecível e, portanto, o verdadeiro bem da alma. Tudo o mais que possuímos o fazemos mais ou menos conscientes de que pode nos ser tirado. Já Deus é um bem que não nos pode ser subtraído. É bem imutável, e nada nesse mundo nos pode arrebatá-lo da alma.

Esse argumento parece estar pressuposto no *A Verdadeira Religião* quando o filósofo diz: “Com efeito, não será vencido senão aquele a quem o adversário lhe arrebatou as coisas que ele ama. Então, aquele que ama somente aquilo que não lhe pode ser arrebatado, é incontestavelmente invencível.”<sup>413</sup> O que está de acordo com a conclusão de Brachtendorf: “Agostinho é a da opinião de que o sumo bem, para realmente poder significar uma realização última, deve ser eterno e imperecível. Por isso, apenas Deus entra em questão como *summum bonum*.”<sup>414</sup> Igualmente concorda o prof. João Paulo Lima quando, primeiro, correlaciona o tema à ilustração do peso da alma<sup>415</sup> ao dizer:

O homem [...] possui um peso natural (o amor) que o impele ao seu lugar de repouso. Tal repouso só é possível com a satisfação dos desejos, ou seja, no direcionamento do amor àquilo que satisfaz inteiramente o homem. Portanto, faz-se mister amar não aquilo que é passageiro, mas um bem durável, que não passa com o tempo. A verdadeira felicidade terrena se torna possível quando depositamos nosso amor naquilo que é eterno.<sup>416</sup>

Novamente, postula-se a necessidade de um bem durável, permanente, necessário e imperecível, o qual o tempo não poderá levar. Se nosso coração pender para um amor que não tenha essas características, estará fadado à infelicidade. Daí o mesmo articulista prossegue observando que nossa própria

---

412 *Ibid.*

413 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, VI, xlvii, 86.

414 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 93.

415 cf. 1.1.1.4

416 LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. *Ordo Amoris*, p. 147.

expectativa de satisfação está vinculada a essa qualidade do que é absolutamente e de forma incorruptível:

... é possível afirmar que a felicidade confunde-se com o repouso dos desejos naquilo que satisfaz o homem plenamente. Somente é feliz quem encontra o lugar para o qual sempre esteve atraído, e o único bem que pode oferecer repouso ao homem é aquele que é eterno.<sup>417</sup>

Este último aspecto relacionado à *satisfação* merece alguma atenção. No *A Verdadeira Religião*, Agostinho traz novamente o argumento da futilidade e angústia relacionadas ao apego último, absoluto, às coisas transitórias - observando-se, aqui, que o diferencial argumentativo agora recai não na insatisfação inerente da experiência idolátrica, mas no fato de que as coisas transitórias carregam, por serem transitórias, um intrínseco problema:

Assim, sem o saber, amam essas coisas temporais, na esperança de conseguir a felicidade. Mas, forçosamente, queira ou não, o homem é servo daquelas mesmas coisas com que aspira ser feliz. Aonde quer que o levem, ele as segue, chega a tremer diante da menor suspeita de que elas possam lhe ser tiradas. Ora, para isso se dar, bastaria uma centelha de fogo ou um pequenino inseto. Enfim, sem falar de inúmeras adversidades, o próprio tempo leva fatalmente tudo o que é transitório.<sup>418</sup>

A menor suspeita de perdê-las, delas nos serem tiradas de alguma maneira - seja por algum "lance do destino", roubo, catástrofe, acidente ou sua própria perecibilidade inerente e natural- , é extremamente apavorante na medida em que as amamos. Todavia, breves instantes de reflexão, desfazendo as cortinas de fumaça que usamos para desviar tais pensamentos, revelam que a posse que temos é frágil. Essas coisas podem ser tiradas por uma centelha de fogo ou um inseto, diz o filósofo. Coisas ínfimas, em suma, podem subtraí-las de nossas mãos. Há, com efeito, uma infinidade de possibilidades que poderiam ser imaginadas. Mas, seja como for, essas coisas são finitas e, mesmo que nada mais aconteça, virão inevitavelmente a desaparecer, e nesse dia choraremos.

---

417 *Ibid.*

418 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*. III, xxxviii, 69.

O ponto dessa argumentação de Agostinho é que não é possível um desfrute tranquilo de qualquer coisa deste mundo justamente por conta desse iminente perigo. Qualquer apreciação é maculada pela ciência de que mais cedo ou mais tarde a alegria agora experimentada pode se converter em tristeza. Assim, novamente, vemos que a idolatria faz com que nem mesmo as coisas possam ser desfrutadas, afinal, este medo terrível é particularmente característico de quem se apega a algo deste mundo, i. e., faz de seu Sumo Bem algo que é da natureza fugaz da qual estamos a falar. A idolatria, portanto, nos rouba o presente, pois o presente é para o idólatra uma inevitável abertura para o seu pior pesadelo. Esse é um aspecto que Arendt observa com grande felicidade:

Na medida que desejamos coisas temporais, estamos constantemente sob essa ameaça, e nosso temor de perder sempre corresponde a nosso desejo de ter. Bens temporais originam e perecem independentemente do homem, que está amarrado a eles pelo seu desejo. Constantemente ligado pelo anseio e medo a um futuro cheio de incertezas, privamos cada momento presente de sua calma, sua importância intrínseca, o qual somos incapazes de desfrutar. E assim, o futuro destrói o presente. O que quer que puder ser levado embora de um prazer duradouro em função de si mesmo não pode possivelmente ser o adequado objeto do desejo.<sup>419</sup>

Percebamos aqui que a perda do presente é colocada por um prisma diferente do que argumentamos que apresentamos anteriormente a esta subseção<sup>420</sup>, a saber, não se trata da perda do agora pela constante expectativa, experiência, frustração e nova busca, mas pela própria experiência em si que não pode ser inteiramente deleitosa quando é misturada ao medo. É próxima a essa constatação que Arendt acrescenta: “Não é a falta da posse mas a segurança da posse que está em jogo.”<sup>421</sup>. Seja o que for que se encaixe nesta categoria não pode ser considerado como o ideal para nos dar alegria. Agostinho, no *Do Livre Arbítrio*, expressa exatamente essa constatação de Arendt a respeito dos bens deste mundo:

---

419 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033132.

420 Cf. 3.1 desta dissertação.

421 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033132.

Pois as coisas temporais nada são antes de existirem; ao existirem, passam; e tendo passado, voltam ao nada. Logo, quando são futuras ainda não existem; ao terem passado não existirão mais. Como pois retê-las a fim de que permaneçam, essas realidades para as quais iniciar a existir é idêntico a caminhar para o nada?<sup>422</sup>

É por isso que Deus aparece novamente com outro ponto a seu favor em termos de ser considerado o verdadeiro objeto de nossos anseios por felicidade. É, também, por isso que a idolatria é intrinsecamente frustrante e até mesmo carrega um dissabor em nossa experiência com o mundo, pois não só o nosso suposto bem maior pode nos escapar como, por ser estimado de tal forma, a mera ideia - quanto mais a experiência - da perda de sua posse é um completo pesadelo e isso atormenta o indivíduo.

### 3.2.2 - Um Contraponto ao Argumento de Agostinho

Enquanto Agostinho, pois, encara que a iminência da perda desvaloriza os bens transitórios, há quem argumente justamente o contrário. Embora esse seja um argumento que possa ser encontrado nos lábios de descrentes, Chesterton, num período de transição entre o ateísmo e o cristianismo, oferece uma formulação bastante atraente do argumento:

Pois a vantagem de toda a privação é que ela intensifica a idéia do valor; e talvez esta seja, afinal, a razão do enigma da morte. Em um mundo melhor, talvez possamos possuir permanentemente e manter-nos permanentemente espantados com a posse. Em algum estranho estado além das estrelas pode ser que consigamos ao mesmo tempo ter e gozar a posse. Mas neste mundo, por causa de alguma doença na raiz da psicologia, temos de ser lembrados de que uma coisa é nossa por seu poder de desaparecer. Para nós o valor da vida é um grande e glorioso brado dos moribundos; é sempre 'morituri te salutant'<sup>423, 424</sup>.

Em certo sentido, é verdade que na maioria das vezes nós só valorizamos as coisas transitórias quando notamos que podemos perdê-las.

---

422 AGOSTINHO, *O Livre Arbítrio*. III, vii, 21.

423 "Os que vão morrer te saúdam!".

424 CHESTERTON, *A Loucura e as Letras*, p. 23.

Entretanto, o argumento de Agostinho não nos parece vencido diante desse fenômeno. Antes o explica e o complementa. Da mesma forma que nós nos atentamos para o valor das coisas quando nos lembramos que elas podem ser perdidas, igualmente somos tomados pelo temor de que elas sejam levadas. Com isso, as valorizamos mais, certamente, mas isso não nos faz ter alívio e paz. Quando as valorizamos mais corremos o risco de ser tomados por uma ansiedade proporcional a essa valorização. Na medida em que apreciamos algo, queremos continuar com aquilo, e a ideia da perda certamente é preocupante e desgostosa. Portanto, essa valorização da coisa não é uma bênção, mas uma maldição.

Além disso, o fato de precisarmos dessa conscientização da dádiva do que temos como posse provisória para, então, valorizarmos as coisas só pode ser compreendido à luz da questão do valor esvaecente que mencionamos anteriormente<sup>425</sup>. Nos acostumamos com as coisas ao nosso redor e, então, elas deixam de nos impressionar. E isso porque se estamos buscando a Beleza mais elevada, logo percebemos que essas coisas nos decepcionam e, assim, vão perdendo a graça. Mas, então, nos vemos envolvidos nesses subterfúgios psicológicos de valorização, que só depõem contra a forma com a qual as encaramos e dão razão a Agostinho. Com efeito, Lavelle pode, mais uma vez, endossar o hiponense:

Para a maioria dos homens o amor não se prolonga além da posse; quando esta está assegurada, suscita o tédio, a fadiga e a aversão. Precisam de crises de incerteza e do ciúme para que sua sensibilidade seja sacudida. Buscam amores turbulentos que só vivem de esperança e de temor, que se aguçam com os obstáculos, e em que o desejo é temperado pela impaciência, e a posse pela ansiedade.<sup>426</sup>

Lavelle também acrescenta, aí, uma perspicaz percepção sobre a forma como os homens buscam reavivar seu interesse pelas coisas. Os homens voltam a dar algum valor ao que possuem quando temem que essas coisas sejam perdidas. Essa incerteza desperta neles a sensibilidade para o dado. Mas os envolvem numa posse temerosa que não os pode satisfazer de fato. O filósofo também vê nos próprios obstáculos uma forma de valorização, mas aqui nos voltamos para as

---

425 Cf. 3.1.3 desta dissertação.

426 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 121-122.

expectativas. E, de fato, como já observou, ficamos flutuando entre o desejo impaciente e a posse ansiosa<sup>427</sup>. Um deprimente retrato da humanidade, que não consegue alcançar algo que satisfaça de fato e tem de se submeter a tais subterfúgios artificiais de valorização do que se tem, sem alcançar, com tudo isso, o alívio do medo da perda e nem a satisfação final. Em tudo isso não podemos ver justamente as cores da argumentação agostiniana tal como temos seguido? Parece-nos inequívoca a harmonia das teses no que tange a esses elementos psicológicos e existenciais.

É importante observar que, com essa refutação à objeção, não nos parece sem significado esse aspecto da valorização. Muitas vezes é bom para nós sermos sacudido por alguma privação ou mesmo pela ameaça de uma para que nos despertemos para o valor das coisas que temos. Por isso, Chesterton tem razão quando diz:

Este mundo e todos os nossos poderes nele são muito mais terríveis e belos do que até mesmo nós sabemos, até que algum acidente no-lo recorde. Se você deseja perceber aquela felicidade sem limites, limite-se mesmo que apenas por um momento. Se deseja perceber quão tímida e maravilhosamente você foi criado à imagem de Deus, fique de pé sobre uma só perna. Se quer dar-se conta da esplêndida visão de todas as coisas visíveis - pisque um olho.<sup>428</sup>

Entretanto, o problema reside na postura idolátrica em relação aos bens. Eles têm mesmo valor, e valores que muitas vezes não percebemos, como já argumentamos.<sup>429</sup> É muitas vezes não nos atentamos para isso. Ainda assim, se atribuímos às coisas deste mundo um papel inadequado para a nossa felicidade, inevitavelmente nos colocaremos numa situação muito delicada de ansiedade, medo e desespero quando a perda chegar ao invés de tristeza somada à gratidão pelo que tivemos, mas a felicidade mantida porque o que há de melhor permanece.

### 3.2.3 - O Idólatra Enlutado

---

427 cf. 3.1.4 desta dissertação.

428 CHESTERTON, *Tremendas Trivialidades*, p. 55.

429 cf. 2.2.1 - 2.2.6.

Ainda num livro precedente, nas próprias *Confissões*, mais precisamente o Livro IV, vemos o eco dessa constatação que estamos abordando. E aqui ele ganha uma conotação ainda mais chocante, pois não se trata de apego a qualquer coisa inanimada, nem mesmo a um animal de estimação, mas do apego idolátrico a pessoas - tema que havíamos pré-anunciado. Agostinho conta de um grande amigo que acabou falecendo. Tal morte o deixou absolutamente desolado a ponto de ele perder completamente o gosto pela vida. A resposta que o filósofo dá à questão só faz sentido dentro de todo o quadro teórico que estamos trabalhando, principalmente à luz dos conceitos de idolatria e de *ordo amoris*. Do contrário, podemos entender errado como o fez C. S. Lewis, que não percebeu ser esse trecho perfeitamente compatível com sua própria perspectiva contra a idolatria exposta no *Os Quatro Amores*. Diz assim o pensador inglês:

Santo Agostinho descreve a desolação em que a morte de seu amigo Nebridius<sup>430</sup> o lançou (*Confissões*, IV, 10). Então ele deriva disso uma lição. É o que acontece, diz ele, quando se dá o coração a qualquer outra coisa que não seja Deus. Todas as pessoas morrem. Não deixe sua felicidade depender de alguma coisa que você poderá perder. Se o amor é para ser uma bênção, e não uma tristeza, ele deve ser dedicado à única pessoa Amada que nunca morrerá. É claro que isso faz muito sentido. Não ponha sua água numa caneca furada, e não gaste muito numa casa da qual você poderá ser desalojado.<sup>431</sup>

Aqui, Lewis pode parecer ter, em partes, compreendido a porção, pois parece mesmo muito próximo do que argumenta Agostinho. Mas falta algo substancial que, por não ter visto, fez o irlandês prosseguir com sua crítica dizendo, primeiro: "Para que alguém consiga fazer esse tipo de cálculo, seria necessário estar do lado de fora do mundo do amor, de todos os amores."<sup>432</sup> Ou seja, se alguém adotar essa perspectiva do hiponense, amar a qualquer coisa nesse mundo seria, portanto, uma irracionalidade e, daí, Lewis entende que Agostinho propõe

---

430 Não sabemos o nome desse amigo que morreu, mas nos parece que Lewis confundiu-o com outro dos amigos do bispo hiponense que tinha esse nome. Segundo Peter Brown, Nebrídio faleceu em 390 a. C., o que é posterior ao caso em questão, da juventude de Agostinho. Cf. BROWN, Peter, *Santo Agostinho*, p. 82.

431 LEWIS, C. S., *Os Quatro Amores*, p. 105.

432 *Ibid*, p. 105-106

justamente que não amemos a nada mais. Acompanhemos mais um trecho da mordaz crítica:

Não existe saída seguindo as linhas sugeridas por Santo Agostinho, nem por qualquer outra linha. Não existe investimento seguro. O simples fato de se amar é uma vulnerabilidade. Ame alguma coisa e seu coração certamente ficará apertado e possivelmente partido. Se quiser ter certeza de que seu coração ficará intacto, não deve oferecê-lo a ninguém, nem mesmo a um animal.<sup>433</sup>

Diante disso, já tendo reconhecido toda a sua dívida com Agostinho, Lewis tenta salvá-lo de qualquer desprezo por tal erro grosseiro, e principalmente salvar a própria fé cristã de ser criticada como algo simplesmente desumano - se isso que estava a denunciar fosse sua proposta -, afirma:

Acredito que essa passagem das *Confissões* é menos uma parte da cristandade de Santo Agostinho do que uma ressaca das filosofias pagãs de mente elevada nas quais ele cresceu. Está muito mais próximo da apatia estóica ou do misticismo platônico que da caridade.<sup>434</sup>

Ou seja, o suposto equívoco de Agostinho deveria ser resquício pagão em seu pensamento, não reflexo de suas reflexões cristãs. Entretanto, é evidente que não é este o caso para Agostinho. Não neste trecho. O problema para o filósofo latino-africano é o apego idolátrico às pessoas. Isso pode ser visto quando explica que tal força do luto o atingiu de forma tão avassaladora por conta da idolatria, como fica claro quando diz: “Aliás, como poderia tão facilmente ter atingido o mais íntimo do meu ser aquele sofrimento, senão por haver eu derramado a alma na areia, amando uma criatura mortal, como se imortal fosse?”<sup>435</sup> Com efeito, pode ser desagradável pensarmos nos nossos entes queridos dessa forma - afinal, não deve ser agradável pensar na sua morte - , mas é loucura nos esquecermos que eles também são mortais e, portanto - para não mencionar outros fatores -, não podem ser nosso bem último. É claro que podemos e devemos lamentar a sua morte como

---

433 *Ibid*, p. 106

434 *Ibid*.

435 AGOSTINHO, *Confissões*. IV, viii, 13.

um produto do pecado, como algo ruim em si, mas já não se trata de um lamento de desespero e desapego à vida por causa dessa perda.

Recorrendo à doutrina do uso e desfrute<sup>436</sup>, Brachtendorf chega à mesma conclusão que temos apresentado aqui em sua interpretação do Livro IV. Primeiramente, é preciso nos lembrar que a intenção de Agostinho neste próprio livro é justamente nos mostrar - ainda que pelo exemplo negativo, mas certamente em suas explícitas considerações a respeito - como lidar com o transitório, não apegando-se a ele idolatricamente<sup>437</sup>. Nas palavras do comentarista:

Como tema do quarto livro, Agostinho indaga como o ser humano deve se comportar em relação ao transitório. Sua tese é que o amor a Deus não exclui de modo nenhum o amor ao transitório, mas apenas o ordena em função de Deus. Portanto, o amor a Deus não nega o amor ao mundo. A oposição decisiva é, antes, entre o amor (falso) ao finito em si e o amor (correto) ao finito em Deus e em função de Deus.<sup>438</sup>

Como já observamos acima<sup>439</sup>, Agostinho não está propondo nenhuma exclusão do amor a qualquer coisa deste mundo, muito menos às pessoas. Não é isso que ele ensina no geral e muito menos é o que ensina nessa passagem. É uma questão de como encaramos as coisas, e do amor indevido. Portanto, Agostinho considerou o amigo, na época com a estima que se deve dar a Deus. Ou seja, ele buscou fruir o que é passageiro, aquilo que pode escapar, que inerentemente é finito, mortal. Em outras palavras, o que o filósofo fez foi deixar de amar o amigo *em* Deus para amá-lo *como* Deus, como bem coloca Brachtendorf:

O erro de Agostinho estava em amar o amigo como se ele não fosse humano e não devesse morrer. Na terminologia do *De Doctrina Christiana*: Agostinho quis fruir o amigo, não usá-lo. Agostinho não colocou o amigo, como ser finito que era, em relação com Deus, mas tratou-o como se ele fosse o sumo bem, que traz felicidade. Agostinho não amara o amigo *em* Deus, mas *como* Deus.<sup>440</sup>

---

436 cf. 2.3 deste trabalho.

437 cf. Apêndice B onde falaremos mais sobre as intenções do autor e a natureza da obra.

438 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 87.

439 Cf. 2.2 e 2.3.

440 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 95.

Ama-o como Deus por lhe atribuir o que é essencialmente divino. Não só a imortalidade, mas também a própria noção de *sumo bem*, aquele em quem repousa a felicidade. Deixou de amá-lo em Deus como dádiva divina, como criatura, e furtou a própria divindade de tamanha estima e devoção. Um último trecho de Brachtendorf a esse respeito nos parece ainda pertinente para arrematar a questão:

Segundo Agostinho, uma pessoa, por mais que a amemos, jamais pode ser o *summum bonum*, pois sempre se constata que essa pessoa será perdida, ou por sua própria morte ou pela nossa morte. Querer fruir um ser humano significa, para Agostinho, ama-lo de tal forma como se ele (ou quem o ama) jamais devesse morrer; e essa forma de amor certamente não seria adequada ao que o outro é em si, a saber, um ser perecível. De acordo com Agostinho, o próximo não pode ser fruído. Visto que o uso, no esquema *uti/frui* de Agostinho, representa a única alternativa à fruição, a conclusão é que o próximo deve ser amado na forma do uso. Por isso, negativamente, a idéia agostiniana do uso como modo correto do amor ao próximo almeja impedir uma divinização da pessoa amada. Para Agostinho, o amor ao próximo só pode ser correto se permanece consciente da finitude e da mortalidade da pessoa amada.<sup>441</sup>

E mesmo um intérprete como Peter Kreeft, que, em seu comentário às *Confissões* tenta analisar com bastante generosidade toda a consideração de Agostinho pelo seu amigo, acaba confessando que aqui se encontra exatamente o diagnóstico que temos dado, a saber, que o problema de Agostinho ali foi justamente o amor idolátrico:

Imagine o choque se você soubesse que o Deus que você adora tivesse morrido para sempre. Esse é o choque que todos os idólatras tomam, pois todos os ídolos morrem. Isso é verdade até do que é talvez o melhor de todos os ídolos, nossos amados amigos. Amar qualquer coisa como se ela nunca morresse é amá-la como se fosse Deus. E isso é idolatria. E os melhores ídolos são os piores, os mais perigosos.<sup>442</sup>

Curiosamente, o próprio Lewis chega à mesma conclusão no mesmo livro em que tece as críticas a Agostinho, quando arrazoia sobre o luto como planejado por Deus como algo espiritualmente pedagógico:

---

441 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 93-94.

442 KREEFT, *I Burned For Your Peace*, p. 107.

Aqui embaixo, tudo é perda e renúncia. O propósito específico do luto (do modo como nos afeta) pode ter sido para nos conscientizar disso. Estamos, portanto, compelidos a tentar crer no que ainda não podemos sentir, ou seja, que Deus é o nossa verdadeira pessoa Amada.<sup>443</sup>

Lewis poderia até ser considerado pessimista por um pensador agostiniano ao fazer tal observação. Mas, tal como estamos fazendo justiça a Agostinho, temos que fazer o mesmo ao pensador contemporâneo que fala sobre isso na perspectiva da perda de ente-queridos também pelo prisma da idolatria. O ponto é que Lewis vê o luto como que nos levando a perceber o bem último da alma, que não pode ser perdido - Deus. No fim, vemos que se Lewis tivesse percebido o que estamos apontando, veria que, na verdade, poderia ter usado Agostinho para endossar seus pontos. Bastaria alguns acréscimos naquela primeira fala de Lewis e a enfileiraríamos aqui como mais um eco agostiniano na obra do irlandês. No supracitado trecho onde Lewis diz: “É o que acontece, diz ele, quando se dá o coração a qualquer outra coisa que não seja Deus. Toda as pessoas morrem. Não deixe sua felicidade depender de alguma coisa que você poderá perder.”<sup>444</sup>, deveria ter dito “se dá *completamente* o coração” e “não deixe sua felicidade depender *última e totalmente*” e Agostinho mesmo - a partir de todos os argumentos que estamos aventando nesta seção - aprovaria o texto prontamente.

E se os trechos supracitados de Agostinho já não mostraram ser este o seu ponto, ajuntemos outra porção que circundam as reflexões do filósofo sobre o episódio da morte do amigo e que são ainda mais esclarecedoras:

Que minha alma te louve por tudo isso, ó meu Deus, criador de todas as coisas, mas a elas não se deixa apegar por amor aos sentidos. Elas caminham para o seu destino, para deixarem de existir e dilaceram a alma com paixões pestilentas, porque o desejo da alma é existir e repousar no objeto que ama. Mas ele não encontra lugar de repouso nas coisas, porque não são estáveis: fogem.<sup>445</sup>

---

443 LEWIS, C. S., *Os Quatro Amores*, p. 120-121.

444 *Ibid.*, p. 105.

445 AGOSTINHO, *Confissões*. IV, x, 15.

Há, aqui, uma sobeja conclusão nas reflexões a respeito desse assunto. Primeiramente, corrige uma impressão tremendamente equivocada que alguém, apressadamente, pode ter, a saber, que o reconhecimento da finitude e contingência de tudo, inclusive das pessoas, nos deve fazer não nos apegarmos de forma alguma a qualquer coisa que não seja Deus. A doutrina da *ordo amoris* já demonstrou a contento que não é isso que Agostinho pensava no seu pensamento já maduro. Aqui vemos outra afirmação do mesmo ponto, ou uma ratificação. Agostinho convida sua alma a louvar a Deus por essas coisas e pessoas. Elas são boas e certamente nos foram entregues também para a nossa alegria. Todavia, qualquer que seja o agrado que causam aos sentidos e ao coração - seja como for que expressam sua beleza -, o apego final a elas sempre irá nos dilacerar o coração, pois o destino delas é a fuga da existência, a morte, a corrupção.

Aqui cabe recorrer brevemente à bela pena de Lavelle, que sintetiza muito bem o que está tem sido elaborado: “Corrompemos todos os bens que recebemos pelos esforços que fazemos para retê-los e pela insistência com a qual buscamos esgotar a fruição.”<sup>446</sup> Temos que nos regozijar no que há neste mundo com equilíbrio e cientes, em alguma medida, de que não são eternas. Não perceber isso é que nos leva à infelicidade, segundo Lewis, que segue o mesmo ritmo ao dizer:

Pois o tempo todo, essa ilusão à qual a natureza se apega como seu último tesouro, esse fingimento de que temos alguma coisa de nós mesmos ou que poderíamos, por uma hora, reter com nossa própria força alguma bondade que Deus fez com que caísse sobre nós, tem nos privado de ser felizes.<sup>447</sup>

Como o coração quer repousar no que ama, se ele repousa sobre o que se vai, perderá o precário repouso quando ele deixar de existir e retomará sua inquietação. Dissemos *precário repouso* por conta dessas coisas não poderem, nem mesmo na sua posse, nos satisfazer de fato, não com aquela satisfação que só Deus pode dar. Quando competem com a saciedade na divindade, são paliativos enquanto estão presentes, e um precipício quando se ausentam. Disso, Agostinho também estava muito bem ciente, como fica claro ao dizer: “Eu era infeliz, como

---

446 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 42.

447 LEWIS, C. S., *Os Quatro Amores*, p. 113.

infeliz é todo espírito subjugado pelo amor às coisas mortais, cuja perda o dilacera, e então deixa perceber a extensão da infelicidade que já o oprimia antes de perdê-las".<sup>448</sup>

Julgamos pertinente acrescentar neste instante uma importante consideração de Lavelle que nos parece coadunar com toda essa argumentação da perspectiva agostiniana a respeito da efemeridade dos bens:

Todos os bens materiais nos oprimem e nos ofuscam. É que não podem dar-nos o sentido da posse verdadeira. [...] Os únicos bens que têm valor são os que não podemos perder: são, portanto, os bens que trazemos em nós e sempre levamos conosco; é a faculdade de produzir todos eles. Todos os outros nos tornam escravos e fazem pesar sobre nós o medo de que nos deixem. Quando já não temos esse temor, é porque os deixamos e nos elevamos acima deles. Assim, todas as nossas desgraças vêm de buscarmos fora de nós e longe de nós bens que estão perto de nós e em nós.<sup>449</sup>

Antes de mais nada, notemos que ele se refere ao medo de que os bens nos deixem. É desse medo que Agostinho falava. Mas Lavelle fala que devemos encontrar os bens em nós, pois esses não podem ser perdidos - e só os bens que não podem ser perdidos é que têm esse real valor último. Quais bens? Os bens espirituais, culminando em e referindo-se a Deus<sup>450</sup>. Deus, o bem, a justiça, a bondade, a paz, em suma: as virtudes, estão à nossa disposição, perto de nós, mas fugimos disso para buscar tal bem inexorável fora e longe. No entanto, tudo isso pode ser encontrado assim que nos voltamos para dentro para, na sequência, - na linguagem lavelliana - nos ultrapassarmos em direção a Deus e, daí, para o fluxo do cosmos - o que é o mesmíssimo caminho de beatitude do hiponense.<sup>451</sup>

Precisamos reforçar. Nem Agostinho nem Lavelle propõem um desprezo absoluto aos bens transitórios<sup>452</sup>. Eles são rejeitados enquanto se candidatam, em

---

448 AGOSTINHO, *Confissões*. IV, vi, 11.

449 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 175.

450 Aqui poderíamos supor uma interpretação estoíca de *autarquia*, i. e., de suficiência em si mesmo - e, admitimos, muitas vezes as expressões de Lavelle dão essa aparência. Todavia, uma leitura mais abrangente mostra clara dependência da graça e da Providência, e que não nos bastamos a nós mesmos senão quando estamos em união com Deus - e Lavelle também distingue essa união de uma dissolução do ser no Todo, como propõem os místicos panteístas.

451 Sobre a introspecção e o ultrapassamento, cf. Capítulo 5. Sobre a ida a Deus para depois voltarmos ao mundo, cf. 2.2-3 e 3.1.3 e 3.1.5.

452 Cf. Capítulo 2 desta dissertação.

nosso coração, a bens infinitos justamente por não o serem. São rejeitados como objetos adequados para neles nos debruçarmos e descansarmos, como objetos dignos de todo o nosso afeto e esperanças. Quando forem encarados assim, a preocupação inerente ao fato de sabermos que são finitos e contingentes nos escravizará ao medo e ao receio.

Em suma, o que devemos recordar é que, seja quais forem os bens que tomarmos por deuses, está vinculada à concepção que temos deles sua constituição ontológica enquanto ente contingente, ou seja, sabemos que essas coisas são finitas e perecem, e jamais podemos gozá-las com plena segurança. Esse é mais um dos grandes motivos pelos quais os ídolos jamais podem trazer *tranquilidade* à alma. Enquanto neles buscarmos o repouso do nosso espírito, permaneceremos *inquieta*s. E isso inclui o amor que devotamos a outros seres humanos.

### 3.2.4 - O Santo Enlutado

Em oposição à morte do amigo, Brachtendorf é feliz ao observar o valor de contraste da outra cena de luto nas *Confissões*. Agostinho, no Livro IX, conta-nos sobre a morte de sua mãe. Esta é uma observação muito sagaz e que pode facilmente nos passar despercebida. O próprio Peter Brown, e. g., ao narrar o ocorrido<sup>453</sup>, não nota o que Brachtendorf foi astuto ao perceber, a saber:

Agostinho, contrastando as cenas de morte, mostra como ele próprio aprendeu a chorar corretamente com o auxílio de Deus, para que também o leitor, que indubitavelmente tem experiências de perda semelhantes, aprenda a chorar de maneira certa.<sup>454</sup>

Para verificarmos a veracidade da teoria, acompanhemos o próprio relato de Agostinho. Mônica, em Óstia, caiu enferma. Num dado momento, enquanto estava acordada e lúcida, disse que lá a enterrariam<sup>455</sup>. Agostinho conta-nos: “Permaneci mudo, procurando conter as lágrimas.”<sup>456</sup> Aqui já podemos vê-lo nos

---

453 cf. BROWN, *Santo Agostinho*, p. 157-161.

454 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 89.

455 AGOSTINHO, *Confissões*, IX, xi, 27.

456 *Ibid.*, *Confissões*, IX, xi, 27.

primeiros exercícios de conter a entrega aos sentimentos que teve naquela outra ocasião. Então, finalmente no dia em que sua estimada mãe veio a falecer, o filósofo nos conta:

Fechei os olhos, e uma tristeza infinita invadiu-me a alma. Estava prestes a transbordar em torrentes de lágrimas. Contudo, por um violento ato de vontade, meus olhos as absorveram até secar-lhes a fonte. Eu me senti mal ao fazer tal esforço. Quando ela exalou o último suspiro, o jovem Adeodato prorrompeu em soluços, mas instado por nós, calou-se. Assim, também eu, naquele resto de infância que tendia a manifestar-se em lágrimas, também eu calava, vencido pela voz do adulto, pela voz do espírito.<sup>457</sup>

Aqui fica clara a atitude de Agostinho. Ele estava fazendo todo o esforço possível para não se entregar às lágrimas e ao desespero. Lutava dentro de si mesmo e reprimia a profusão de sentimentos revoltosos que clamavam irromper numa torrente. Dentre os motivos para tal atitude, estava um que o próprio filósofo nos conta:

De fato, não nos parecia justo celebrar o funeral com lamentos e choros, pois essas demonstrações serem usualmente para deplorar a morte como infelicidade ou como aniquilamento total, ao passo que essa morte não era uma desgraça, nem era para sempre. Estávamos certos disso pelo testemunho de seus costumes, pela sinceridade de sua fé, e por outros motivos bem fundados.<sup>458</sup>

Não fazia sentido lamentar-se por ela. Ela não estava em vergonhosa ou terrível situação. Estava finalmente “em casa”. Repousava finalmente com o Senhor. Mais do que isso, haveria de ressuscitar. Como é que se poderia prantear tal destino? Como é que se poderia ter pesar por ela como se tivesse perecido para sempre, ou estivesse em desgraça? A dor, no entanto, era por causa de sua ausência, mas não por causa de seu destino, como o próprio autor o confirma: “O que é que me fazia então sofrer interiormente, senão a chaga recente causada pela ruptura inopinada de um hábito tão suave e querido da vida em comum?”<sup>459</sup>

---

457 *Ibid.*, IX,xii, 29.

458 *Ibid.*

459 *Ibid.*, IX,xii, 30.

Mas Agostinho manteve-se firme em seu propósito, e ao menos exteriormente conseguiu manter uma postura adequada. Aliás, manteve-se aparentemente tão firme que alguns até suspeitaram que ele nem mesmo estava a sofrer, como nos conta:

E enquanto cuidavam dos funerais os que deviam fazê-lo, conforme os costumes, eu me retirava para um lugar conveniente, com os amigos que nesse momento desejavam ficar perto de mim, e conversávamos sobre assuntos adequados à circunstância. O bálsamo da verdade era lenitivo do sofrimento, que apenas tu conhecias. Os outros o ignoravam e me ouviam atentos, convencidos de que eu não sofria. Mas eu, pertinho de ti, onde ninguém podia ouvir-me, reprovava minha fraqueza e reprimia as lágrimas; estas cediam um pouco, mas logo voltavam pela força da dor. Eu não chegava a romper em pranto, nem mudava a expressão, mas eu sabia o que estava sentindo no coração.<sup>460</sup>

Internamente, estava plenamente ciente de que o conflito estava ali. A despeito do controle exercido exteriormente, por dentro havia um impulso muito forte para entregar-se aos sentimentos. E tal fraqueza o incomodava muito, trazendo uma segunda tristeza para ser somada à que já estava sentindo com a dor da perda, como ele mesmo o diz: “Desagradava-me muito que essas fraquezas humanas, inevitáveis na ordem da natureza e em nossa condição humana, tivessem tão grande poder sobre mim; e uma nova dor vinha exacerbar a minha dor, e afligia-me assim com dupla tristeza.”<sup>461</sup>

Resistente, Agostinho diz não ter chorado durante o próprio enterro<sup>462</sup>, mas durante todo aquele dia suplicava internamente para que Deus aliviasse sua dor, porém sem ser atendido, como também o relata:

No entanto, durante o dia todo, me oprimia uma dor íntima e, com o coração perturbado, eu te suplicava, quanto podia, que aliviasses meu sofrimento. E tu não o fizeste, creio que para gravar-me bem na memória, também por essa experiência, como são os laços do costume, até na alma que já se alimenta da palavra da verdade.<sup>463</sup>

---

460 *Ibid.*, IX,xii, 31.

461 *Ibid.*

462 *Ibid.*, IX,xii, 32.

463 *Ibid.*

Os tais 'laços do costume' com os quais Agostinho julga ter Deus lidado com aquela experiência que foi forçado a sofrer eram os laços do costume para com o outro, do costume para com Mônica. Eram os mesmos laços que o haviam prendido tão fortemente ao seu falecido amigo. A forma idolátrica com a qual ele havia lidado agora precisava ser abandonada, e esta era a dor inerente a tal *iconoclastia espiritual*. Então, depois de um banho para tentar aliviar a dor, pôs-se a repousar e isso sim fez com que ele conseguisse algum alívio: "Depois adormeci. Quando acordei, a dor era bem menor."<sup>464</sup> Até então, não havia se entregado às lágrimas. Agora, com os ânimos equilibrados, era o momento em que poderia ceder, e foi o que fez:

Depois, pouco a pouco, voltava a recordar os primeiros pensamentos sobre tua serva, seu comportamento piedoso para contigo, tão solícito e discreto para conosco, e do qual eu fora subitamente privado; e queria ainda chorar diante de ti, a respeito dela e por ela, a respeito de mim e por mim. Afinal, não mais reprimi as lágrimas, que correram à vontade; e sobre elas pousei o coração, que nelas encontrou repouso. Só tu as compreendias...<sup>465</sup>

Há aqui um grande diferencial. Assim como se deve amar o outro *em Deus*, ele a pranteou *em Deus e coram Deo*. Só Deus compreendia essa dor, estava cômico, e era diante dele mesmo que se pôs a derramar livremente suas lágrimas. Além disso, a forma como ele encarava as coisas tinha agora uma teo-referência. Este é o ponto que Brachtendorf com felicidade destaca:

Agostinho pode deixar as lágrimas correr [sic.], porque compreendeu como chora o homem convertido, a saber, em face de Deus. Quando estive de luto pelo amigo, ele chorou "diante de si mesmo". Na morte de Mônica, ele inicialmente reprime as lágrimas, porque sente que novamente choraria diante de si mesmo, se cedesse ao primeiro impulso. Quando finalmente rompe em lágrimas, ele o faz diante de Deus, isto é, não chora sua perda como se ela não devesse morrer jamais, ou como ele considerasse a si próprio Deus, de quem nada pode ser tomado. Ele chora, antes, na consciência de que Mônica era um ser mortal. Como ele entendeu que o outro não deve ser fruído, mas amado em Deus, e como ele vê o outro de

---

464 *Ibid.*

465 *Ibid.*, IX,xii, 33.

outra perspectiva, que inclui Deus, ele pode agora chorar legitimamente, isto é, “diante de Deus”.<sup>466</sup>

Agostinho havia aprendido a lição. Não tinha mais perdido o gosto pela vida por causa disso. Ainda temia dar alguns passos por essas veredas, mas já não há aquele tom de desespero completo e total desilusão que teve naquela outra ocasião. Mônica lhe era querida, e sua ausência seria desgostosa, mas não era seu Deus, nem seu Sumo Bem. Sua alma pranteou, mas Agostinho estava vivo e não sentiu escoar-se sua alma a ponto de dispersar-se sem sentido no mundo tal como o fez naquela outra ocasião. Agostinho foi levado a reconhecer o transitório como transitório, a fazer de Deus seu bem último, o bem imutável, e o fundamento final de sua alegria.

### 3.2.5 - A Visão Agostiniana do Sofrimento

Este capítulo é interessante para nos fazer pensar em como lidar com a dor. Não se propõe nenhum tipo de apatia estoica em relação aos sofrimentos. Ela está presente na vida e é inerente a ela. Com efeito, Agostinho diz que “estamos lançados neste mundo, como em mar tempestuoso”.<sup>467</sup> Certamente, isso acaba por oferecer um empecilho à alegria e à felicidade. Mas, na forma como o pensador desenvolve os pensamentos, o desespero, o ataque agudo e avassalador das perdas só se dá quando há idolatria. Fora dela, experimentamos tristeza, mas não num nível que destrua nossa felicidade, que, em último lugar, repousa fora e naquilo que não perece nem nos pode ser tirado. De fato, Keller está de acordo com isso quando diz que “existe uma grande diferença entre o pesar e o desespero, uma vez que o desespero é um pesar insuportável. na maioria dos casos, a diferença entre os dois é a idolatria.”<sup>468</sup> Agostinho, por sua vez, diria, se estivesse de posse de tal termo, que sempre é a idolatria.

A visão cristã de mundo e de espiritualidade está atrelada à realidade e, portanto, não ignora nem a realidade do pecado que subsiste no crente<sup>469</sup>, nem as dores que subsistem na vida cristã. Abandonar o caminho da idolatria e voltar-se

---

466 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 201.

467 AGOSTINHO, *Da Vida Feliz*, I, 1.

468 KELLER, Timothy. *Deuses Falsos*, p. 20.

469 Cf. o Capítulo 6 deste trabalho.

para Deus não significa um desapego tal das coisas que não mais sofreremos suas perdas. Significa apenas a ausência do apego absoluto, o que faz com que soframos sem nos desfalecermos.

Mas, mais do que isso, Agostinho considera que Deus usa essa dor até mesmo para nos conduzir a Ele mesmo. A desilusão pode ser a ocasião para elevarmos nossos olhos em busca de algo sublime, permanente. Agostinho, após a morte do amigo, relata um pensamento interessante que lhe ocorreu: “Tornei-me um grande problema para mim mesmo e perguntava à minha alma por que estava tão triste e angustiado, mas não tinha resposta.”<sup>470</sup> A morte do amigo, a perda, fez ele se chocar com a efemeridade do mundo e isso certamente teve efeito sobre sua alma.

Logo no início, após sua conversão, Agostinho já tinha uma perspectiva nessa direção. Em ordem cronológica, temos essa perspectiva já na primeira obra, a saber, no *Contra os Acadêmicos*. Dirigindo-se a Romaniano logo no início da obra, o filósofo observa que seu amigo teria sucumbido às riquezas não fossem os ventos providenciais o afastando delas:

Estas [as riquezas] facilmente teriam absorvido tua idade e teu espírito - o qual buscava seguir avidamente as coisas que pareciam belas e honestas - por um turbilhão sedutor, se não fossem aqueles ventos, considerados como contrários à fortuna, que te arrebataram quando estavas a ponto de afogar-te.<sup>471</sup>

Os supostos ventos contrários à fortuna foram a salvação de Romaniano. Ele, então, pôde se voltar das riquezas para a sabedoria. Não fosse tal infortúnio que parece ter feito seu amigo perder as condições que tinha, ele talvez teria se fechado à verdadeira vida feliz e se dado à ilusão dos encantos da riqueza com suas promessas vãs. Com efeito, Agostinho narra as condições de seu amigo e fala sobre esse obstáculo das muitas posses para alguém como aquele a quem se dirigia:

Se tudo transcorresse assim, enquanto tu vives em enormes e belíssimas edificações, no esplendor dos balneários, gozando de todo tipo de jogos

---

470 AGOSTINHO, *Confissões*, IV, iv, 9.

471 AGOSTINHO, *Contra os Acadêmicos*, I, i, 1.

que são consentidos pela honestidade, nas caçadas, nos festins, sendo celebrado pela boca de teus clientes, pela boca de teus concidadãos, enfim, pela boca dos povos como o mais humaníssimo dos homens, o mais generoso, o mais distinto, o mais afortunado, como realmente o foste. Quem poderia ousar, ó Romaniano, que, pergunto novamente, poderia ousar recordar-te daquela outra vida feliz, a única vida realmente feliz? Quem, pois, poderia persuadir-te não só de que não eras feliz, mas que eras tanto mais miserável quando menos te consideravas sê-lo?<sup>472</sup>

Esse era Romaniano. Alguém, pois, de grande prestígio e honra, eivado de riquezas e que tinha à sua disposição todos os bens que os homens vivem a buscar na tentativa de ser feliz. Alguém em tão elevado pedestal poderia ter enormes dificuldades para reconhecer que a felicidade não estava nas posses e no status. Dizer a alguém assim que não há felicidade nas coisas poderia facilmente se assemelhar a uma grande ousadia. Todas essas conquistas poderiam cegar o indivíduo e torná-lo surdo ao discurso sobre a fugacidade dos bens. A indivíduos assim, as perdas são, na verdade, um grande bem, um enorme benefício:

Mas, agora, num breve espaço de tempo, quão grande admoestação tivestes, pelo sofrimento de tantas e tais adversidade. De fato, não precisas ser persuadidos por exemplos provindos de outros sobre o quão fugidio, frágil e eivado de calamidades é tudo aquilo que os mortais qualificam como bens.<sup>473</sup>

Toda a argumentação que desenvolvemos neste capítulo pode não ser ouvida por aqueles rodeados dos bens deste mundo. Por um tempo, podem dar a impressão de verdadeira felicidade, e ao dizermos a essas pessoas que essas coisas não as podem satisfazer, podemos soar como loucos ou até mesmo invejosos. Entretanto, de muitas formas, mesmo os ricos sabem-se infelizes, apesar de fingirem que não. E eis que vieram sobre Romaniano dificuldades tais que o fizeram reconhecer a fugacidade e efemeridade dos bens finitos e mortais, do bem que não é Deus. E o próprio Agostinho diz ter passado por isso. Além da própria morte do amigo que o levou a tão salutares questionamentos sobre a vida e sobre si, ele ainda fala, no *Contra os Acadêmicos*, de outro episódio:

---

472 *Ibid*, I, i, 2.

473 *Ibid*.

Muito te alegrarás, creia-me, que os dons deste mundo não te atraíam através de praticamente nenhuma prosperidade, por meio do que são seduzidos os incautos. Esses mesmos se esforçavam e teriam capturado também a mim próprio, que diariamente os exaltava, se uma dor pungente no peito não me houvesse forçado a afastar-me dessa profissão vã, refugiando-me no seio da filosofia.<sup>474</sup>

Os dons deste mundo o teriam atraído e capturado se ele não tivesse tido que, pela providência, abandonar o seu ofício. Agostinho conta, já no início de sua conversão, no Livro IX, que havia se decidido abandonar o ofício pelo qual tanto batalhara e se dedicara. Todavia, jamais o poderia ter feito sem a desculpa perfeita que essa doença lhe proporcionou. Conta-nos o bispo que:

Nesse mesmo verão, um de meus pulmões começara a sofrer do excessivo cansaço provocado pelas aulas. Respirava com dificuldade, e as dores no peito revelavam uma lesão. Não conseguia mais falar alto, nem durante longo tempo. Fiquei angustiado num primeiro momento, ao pensar que seria forçado a abandonar o ensino, ou pelo menos interrompê-lo, para poder tratar-me e convalescer. Mas em mim nasceu então e se consolidou a firme vontade de dedicar-me à consideração de “que tu és o Senhor”. Aí, tu bem sabes, meu Deus, como me alegrou encontrar essa desculpa não capciosa para suavizar o desgosto daqueles que, por causa de seus filhos, não me teriam nunca permitido ser livre.<sup>475</sup>

Eis, pois, um claro exemplo de como as vicissitudes da vida, sob o governo de Deus, nos são, na verdade, benefícios e formas de nos abençoar. São formas de nos movermos para Deus.<sup>476</sup> Essa noção estava no *Contra os Acadêmicos* e também no *Da Vida Feliz*. Neste último, igualmente no início da obra, Agostinho, usando a metáfora da vida como navegação em mares revoltosos, afirma que

Poucos saberiam qual o caminho do retorno ou que esforços empenhar, caso não se levantasse alguma tempestade - considerada pelos insensatos

---

474 *Ibid*, I, i, 3.

475 AGOSTINHO, *Confissões*, IX, ii, 4.

476 Observemos como Agostinho diz no *Contra os Acadêmicos* que foi movido por tal infortúnio à filosofia e, agora, nas *Confissões*, diz ter sido movido ao reconhecimento de Deus como Senhor.

como calamitosa -, para dirigi-lo à terra de suas ardentes aspirações. Pois são navegantes ignorantes e erradios.<sup>477</sup>

Ou seja, a maioria dos homens precisa que algum mal lhe sobrevenha para que considere voltar-se para aquele lugar onde será feliz, que corresponde ao que ele realmente deseja de todo o coração, para se voltar para Deus. Essa concepção de Agostinho sobre a dor pode ser vista claramente na pena de C. S. Lewis, no livro em que o norte-irlandês versa justamente sobre o assunto, a saber, no *O Problema do Sofrimento*. Para Lewis, Deus usa a dor justamente para nos despertar da ilusão de que tudo está bem, como segue dizendo:

O espírito humano jamais tentará renunciar à voluntariosidade enquanto tudo parecer bem com ele. Ora, tanto o erro quanto o pecado têm esta propriedade: a de que quanto mais entranhados se encontram, menos sua vítima suspeita de sua existência - elas são o mal mascarado, o sofrimento é o mal desmascarado, inequívoco. Todo homem sabe que algo está errado quando está sendo ferido.<sup>478</sup>

Assim, muitas vezes as privações surgem justamente para que nós entendamos que há errado conosco e que precisamos mudar de postura. Não raro, somos enredados pelas ilusões da posse e da esperança, e tentamos nos acomodar às alegrias inferiores e insuficientes dos bens menores. Deus, ao nos amar, não poderia querer o mesmo para nós e por isso mesmo tem de nos despertar. Embora nossa alma continue clamando para nos voltarmos para Ele, podemos obstinadamente nos recusar e, assim, a bendita Providência usa a dor para que consigamos ouvir o que Deus fala ao coração: que ele não pode aquietar-se enquanto não repousar em Deus (*fecisti*). Daí a célebre colocação deste texto lewisiano: “Deus nos sussurra em nossos prazeres, fala em nossa consciência, mas brada em nosso sofrimento: o sofrimento é o megafone de Deus para despertar um mundo surdo.”<sup>479</sup>

Há ainda outra passagem do mesmo livro de Lewis que merece ser referenciada, pois claramente trata da questão em termos que fazem clara alusão

---

477 AGOSTINHO, *Da Vida Feliz*, I, 1.

478 LEWIS, *O Problema do Sofrimento*, Tradução de Alípio de Franca Neto. São Paulo: Editora Vida, 2009, p. 105.

479 *Ibid.*, p. 106.

ou referência às doutrinas agostinianas que temos estudado. Trata-se da seguinte passagem:

Prossigo ao longo da estrada da vida em minha condição comum, satisfatoriamente decaída e sem Deus, absorvido numa reunião alegre com meus amigos a manhã toda ou em um pouco de trabalho que hoje satisfaz minha vaidade, nas férias ou em um novo livro, quando de repente uma dor no abdômen em forma de estocada, renunciando grave doença, ou a manchete nos jornais, que nos ameaça com alguma destruição, põe abaixo todo esse castelo de cartas. A princípio, vejo-me oprimido, e toda a minha pouca felicidade ganha a aparência de brinquedos quebrados. Então, lenta e relutantemente, de mansinho, tento chegar a uma disposição de espírito que devo demonstrar em todos os momentos. Lembro-me de que todos esses brinquedos nunca foram projetados para dominar meu coração, que meu verdadeiro bem pertence a outro mundo e que meu único tesouro real é Cristo.<sup>480</sup>

A situação é justamente essa. A dor leva Lewis, embora não num primeiro momento, a notar que as coisas pelas quais tanto chora não são para se chorar tanto - como disse Agostinho. A dor serve para nos ensinar que nosso grande bem não pertence a este mundo, que nosso tesouro real está em Deus, que nossa maior riqueza é Cristo. E como tendemos a nos esquecer disso, nos enredamos em caminhos perigosos de infelicidade, dos quais somos despertados por Deus mesmo. A prof. Regineide Menezes está coberta de razão, pois, quando diz: “Talvez fosse de bom alvitre perguntar o porquê da angústia na trajetória humana, e por certo, ouvir-se-ia a voz dos mais experientes na angústia que declarariam que há nela a excelência do caráter pedagógico, porque esta educa e ensina.”<sup>481</sup> Deve-se acrescentar, pois, que trata-se de um corretivo do próprio Deus.<sup>482</sup>

Voltando ao *Da Vida Feliz*, temos que três tipos de indivíduos chegam ao ditoso destino, mas apenas um simplesmente prescinde de tais “tempestades”. Os outros dois tipos subdividem-se em dois subtipos, a saber, primeiro, (a) os francamente expostos à idolatria dos prazeres (b) e das honras e, segundo, (c) aqueles inconstantes que até reconhecem a sublimidade da sabedoria mas não se

---

480 *Ibid.*, p. 120.

481 LIMA, Regineide Menezes de. *Finitude e Transcendência*, p. 125.

482 cf. Hebreus 12:5-13.

deixam conduzir para seus rumos, sendo desviados por distrações. Àqueles que estão chafurdados no lodo hedônico e no anseio de status ('a' e 'b'), Agostinho diz:

A tais enfatuados, o que se pode desejar de mais benéfico do que algum revés ou contrariedade? E se tal não fosse suficiente, augurar que caia sobre eles forte tempestade, soprem ventos adversos para os levar de volta - mesmo chorando e gemendo - às alegrias firmes e seguras.<sup>483</sup>

Semelhantemente, aos do terceiro subtipo (c), diz:

A tais homens sucede, por vezes, que alguma infelicidade advém, em meios às suas frágeis prosperidades, como, por exemplo, uma tempestade a desbaratar seus projetos. Serão assim reconduzidos à desejadíssima e aprazível pátria, onde recuperarão o sossego.<sup>484</sup>

Todos são idólatras. Substituem, em seu coração, o lugar de Deus por outra coisa - embora os primeiros sejam idólatras mais explícitos, mais facilmente reconhecíveis. Seja como for, a providência, aqui, tem o papel de *iconoclastia espiritual*. Ela trabalha em destruir a imagem divinizada das coisas, a qual desconsidera sua finitude. Tal pode ser, de imediato, motivo de grande tristeza, mas é o que nos leva a repousar a alma onde ela realmente deveria estar. E assim Deus procederá com os seus, pensa Agostinho. Assim o bispo acredita que Deus mesmo o conduziu. Essa é sua forma de lidar como que pastoralmente com nossas dores. Por trás de toda a dor, o bispo acredita que Deus está conduzindo as coisas para que nosso coração encontre a verdadeira felicidade. Se isso significa o rompimento dos falsos amores, a interrupção na falsa adoração, ele o efetuará e providencialmente nos fará abrir os olhos, ainda que pela dor. Em outras palavras - em termos agostinianos -, Deus trabalhará para ordenar nossos amores nos mostrando as coisas como são - i. e., finitas - e nos fará ver que não podemos fruí-las em definitivo. E, com tal realismo, teremos ordenados adequadamente nossos afetos e expectativas de modo até mesmo a encarar o sofrimento de outra maneira.

---

483 AGOSTINHO, *Da Vida Feliz*, I, 2.

484 *Ibid.*

### 3.2.6 - A Fugacidade da Vida

Para finalizar, temos de trabalhar um último aspecto da fugacidade e efemeridade das coisas, o qual diz respeito ao risco do bem mais *fundamental* dentre todos que nos são dados aqui neste mundo, a saber, a própria vida. É Hannah Arendt quem nos abriu os olhos para perceber esse aspecto. Este elemento deve ser separado dos demais por não se encaixar exatamente nalgo externo ao qual podemos nos apegar e perder, experimentando, assim, dor. Não está, pois, na categoria da tristeza e dor da perda das coisas, a qual vivenciamos nesta existência terrena. Mas, como já observamos<sup>485</sup>, certamente se trata da perda de um bem, e um bem que é basilar para todos os demais bens. E é obviamente um bem que podemos perder pois, afinal, somos mortais. A iminência da morte igualmente pode nos prejudicar a apreciação de qualquer bem quando estamos atrelados ao espírito idólatra. Vejamos como a filósofa alemã coloca a questão:

O que está no fim da estrada em que seguimos caminhando toda a nossa vida é a morte. Todo momento presente é governado por essa iminência. A vida humana é sempre “ainda não”. Todo “ter” é governado pelo medo, todo “não ter” pelo desejo. Assim o futuro no qual o homem vive é sempre o futuro esperado, totalmente determinado pelos desejos ou medos presentes. O futuro não é desconhecido por caminho algum uma vez que é nada senão o ameaçar ou cumprir do “ainda não” do presente. Contudo, todo cumprimento é somente aparente porque no fim avança a morte, a perda radical. Isso significa que o futuro, o “ainda não” do presente, é o que sempre devemos temer.<sup>486</sup>

A morte é a “perda radical”. Seja qual for o bem que possamos almejar desfrutar, ela é definitivamente o encerramento dessa experiência. Ela coloca fim em qualquer experiência positiva de regozijo. E como sabemos-nos mortais, sua iminência faz com que o que quer que estejamos experimentando possa não só ser perdido pela remoção do objeto, mas também do próprio sujeito - i. e., de nós mesmos. E sabemos, obviamente, que sujeito e objeto são necessários para a ditosa experiência do deleite. Igualmente, estamos cientes de que, ao querer

---

485 Cf. 1.3 desta dissertação, inclusive para uma melhor apreciação do argumento que se segue, o qual irá pressupor as considerações estabelecidas ali.

486 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033135.

qualquer experiência de alegria e felicidade, também queremos simultaneamente viver. É por isso que a ameaça da morte surge como uma ameaça evidente à felicidade. É por isso que o apego idolátrico ao mundo é um caminho de frustração, como reforça a filósofa: “Um amor que busca qualquer coisa segura e descartável na terra é constantemente frustrado, porque todas as coisas são condenadas à morte.”<sup>487</sup>

Arendt observa que a vida que é caracterizada pelo desejo ao que não se tem, espera o cumprimento do futuro onde se espera alcançar este objeto almejado. Simultaneamente, como foi argumentado, o objeto possuído é carregado do medo da desposse. Mas todo cumprimento do futuro, sabemos, é contingente. Não perdurará. O que quer que nos traga, será tirado de nós, senão em vida, na morte. Assim, quem estiver preso em seus anseios aos bens temporais inevitavelmente estará enredado no tenebroso quadro pessimista pintado naquelas palavras de Arendt, bem como nestas:

A vida não dura e não permanece idêntica. Não é sempre-presente e, de fato, nunca é presente, uma vez que é sempre “ainda não” e “não mais”. Nenhum bem mundano pode dar suporte à instabilidade da vida. O futuro a despirá de todos eles e na morte ela perderá a si mesma junto com suas aquisições.<sup>488</sup>

Contra essa perspectiva apresentada aqui, tentando dar alguma nobreza à morte podemos ver algo mais ou menos no teor existencialista ateu de Heidegger e Sartre no argumento de Buzzi, o qual diz:

A inautenticidade humana consiste em não se comportar como convém na angústia, isto é, diante da morte. O ser autêntico não *dissimula* nem falseia este fim que lhe é próprio. A morte nos dá a conhecer a possibilidade privilegiada da existência. Preocupar-se com a morte, no percurso de todas as possibilidades da existência, é sua autenticidade.<sup>489</sup>

É claro que uma discussão existencial aqui seria muito mais ampla do que podemos ensejar neste trabalho, mas uma pequena consideração nos parece

---

487 *Ibid.*, B:033135.

488 *Ibid.*, B:033138.

489 BUZZI, Arcângelo R. *Introdução ao Pensar*, p. 171.

valer a pena. Com razão, Buzzi nota que devemos ser autênticos e, portanto, devemos lidar com a morte. Não podemos evitar pensar sobre ela. E ela certamente nos dá a noção do privilégio da existência. Tudo isso é verdade, mas não é tudo o que se tem a dizer. Há algumas semelhanças entre o que temos a dizer aqui e o que dissemos acima, quando consideramos o argumento da valorização das coisas em função de sua perda<sup>490</sup>. O fato é que essa valorização não nos pode extirpar o terrível fato de que iremos perecer e abandonar o que amamos, e isso não pode, de forma alguma, ser mais desejável do que não ter a necessidade de perder o que de fato amamos em uma eterna comunhão feliz.

Uma vez, porém, superada a idolatria, a qual nos ata a este mundo, não apenas a perda dessas coisas não nos levará ao desespero pois, por mais que nos sejam estimadas, não serão deuses em nosso coração, como também a nossa própria morte não nos furtará o nosso maior bem, uma vez que voltamos para ele depois de morrermos, de modo que continuamos a desfrutar de sua presença na alma, bem como, na ressurreição, teremos a própria vida novamente, e uma vida que não mais findará.<sup>491</sup>

#### 4 - A TRÍADE JOANINA DAS TENTAÇÕES

Já mencionou-se alhures a relação entre idolatria e a *concupiscência da carne*, bem como a sua relação com a *soberba da vida*. Queremos, no entanto, nos aprofundar nessa questão e mostrar o vínculo de toda essa discussão a outro tema que amiúde se apresenta nos textos agostinianos. O filósofo sumariza a questão do que foi discutido e abre espaço para o que discutiremos neste capítulo:

Assim, pois, a vontade obtém, no aderir ao Bem imutável e universal, os primeiros e maiores bens do homem, embora ela mesma não seja senão um bem médio. Em contraposição, ela peca, ao se afastar do Bem imutável

---

490 cf. 3.2.2.

491 Hannah Arendt explora toda a questão principalmente vinculada a essa questão da eternidade e imortalidade. A questão ganha proeminência nos escritos posteriores às *Confissões*, como no *Da Cidade de Deus* e *Da Trindade*. Não que essas teses que estamos expondo neste trabalho sejam ignoradas - antes, são reforçadas -, mas que o filósofo acrescenta outro prisma. Infelizmente, no nosso entender, Arendt, ao focar esse aspecto da imortalidade, acaba perdendo de vista os demais temas que estamos abordando. Para mais considerações críticas sobre a dissertação de Arendt, cf. 1.3 e 2 desta nossa dissertação.

e comum, para se voltar para o seu próprio bem particular, seja exterior, seja inferior. Ela volta-se para seu bem particular, quando quer ser senhora de si mesma; para um bem exterior, quando se aplica a apropriar-se de coisas alheias, ou de tudo o que não lhe diz respeito; e volta-se para um bem inferior, quando ama os prazeres do corpo. Desse modo, o homem torna-se orgulhoso, curioso e dissoluto; e fica sujeito a um tipo de vida a qual, em comparação à vida superior anteriormente descrita, é antes morte.<sup>492</sup>

Pode passar despercebido o fato de que, nesta porção de *O Livre Arbítrio*, Agostinho esteja se referindo à famosa tríade joanina das tentações cósmicas. Na primeira epístola universal de João, o apóstolo diz:

Não ameis o mundo nem as coisas que há no mundo. Se alguém amar o mundo, o amor do Pai não está nele; porque tudo que há no mundo, a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida, não procede do Pai, mas procede do mundo.<sup>493</sup>

Ao se afastar do *Bem Imutável*, a vontade nos leva para a *idolatria*. E Agostinho discerne três categorias máximas de tentação idolátrica na *tríade joanina*. Ao se voltar para o seu próprio bem particular querendo se tornar senhora de si mesma e, assim, o homem se torna orgulhoso - é a *soberba da vida*; quando ela se volta para um bem exterior, aplicando-se em apropriar-se de coisas alheias ou aquilo que não diz respeito ao homem, o homem se torna curioso - é a *concupiscência dos olhos*; e, finalmente, ao se voltar para os bens inferiores, amando os prazeres, o homem se torna dissoluto - é a *concupiscência da carne*.

Essas são, pois, as três coisas que nos prendem ao mundo. que nos impedem de ultrapassá-lo e de nos voltarmos para Deus, ou seja, são como que as três gênesis de todos os ídolos. Ou, como coloca Jansenius, "... estas são as três fontes de todos os vícios e de toda a corrupção do homem"<sup>494</sup>. Em outras palavras, os ídolos surgirão a partir de uma dessas três categorias e, portanto, compreendê-las é fundamental para escaparmos de seu domínio.

É preciso também observar que não se está subjugado a apenas uma

---

492 AGOSTINHO, *O Livre Arbítrio*. II, xix, 53.

493 1 João 2:15-16.

494 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, Tradução e Comentário de Andrei Venturini Martins; Prefácio de Ricardo Reali Taurisano. São Paulo: Filocalia, 2016 p. 61.

delas. Com efeito, Agostinho diz que “Na verdade, estão os homens reduzidos à extrema miséria. Padecem sob o jugo de suas paixões: a sensualidade, o orgulho e a curiosidade. Quer seja por duas dessas concupiscências, quer por todas elas.”<sup>495</sup> Isso quer dizer que Agostinho reconhecia não

Blaise Pascal também, evidentemente, versa sobre o assunto, e sua perspectiva anuncia uma guerra contra esses três rios que levam as coisas temporais que caracteriza a vida humana em geral e não exclui o cristão da peleja - antes faz dele o único que resiste ao fluxo e aguarda a salvação da parte do Senhor:

Infeliz a terra da maldição a que esses três rios de fogo [concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho da vida] abrasam mais do que regam. Felizes aqueles que, estando sobre esses rios, não mergulhados, não arrastados, mas imovelmente firmes sobre esses rios, não de pé, mas sentados, numa base baixa e segura, de onde não se levantam antes da luz, mas depois de se terem repousado em paz, estendem a mão para aquele que deve erguê-los para fazê-los ficar de pé e firmes nos pórticos da santa Jerusalém onde o orgulho não mais poderá combatê-los nem abatê-los, e que no entanto choram, não de ver escoarem-se todas as coisas perecíveis que essas torrentes arrastam, mas na recordação de sua querida pátria da Jerusalém celeste, de que se lembram sem cessar na longa duração de seu exílio.<sup>496</sup>

Certamente, somente quem não percebeu a força do ídolo pode não entender a figura proposta pelo filósofo francês. Nela temos a resistência às tentações idolátricas, a súplica por ajuda, o anseio para nos vermos livres, no porvir, de nossas paixões. A exposição delas se encarregará, esperamos, de reforçar o ponto.

No Livro X das *Confissões*, Agostinho é particularmente extenso em tratar o assunto. Ali, Agostinho anuncia claramente a *tríade joanina* quando diz “Ordenas, certamente, que eu me detenha da concupiscência da carne e da concupiscência dos olhos, bem como da ambição do século.”<sup>497</sup> Ela corresponde à psicologia do

---

495 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, VI, xxxviii, 70.

496 PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 545 (458).

497 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxx, 41. 1 Jo 2:16 [*quoniam omne quod est in mundo, concupiscentia carnis est, et concupiscentia oculorum et supervia vitae: quae non est ex Patre, sed ex mundo est.*].

pecado e do que afasta o homem de Deus e o filósofo se põe a explorá-la, como veremos a seguir. O interesse é, evidentemente, entender a natureza humana e aprender a lidar com ela. Ou, nas palavras de Jansenius:

É por isso que todas as pessoas virtuosas que trabalham para purificar a sua alma e para renovar seu espírito, conforme a imagem daquele que as criou, devem estudar-se para reconhecer a natureza e os efeitos destas paixões, instruir-se com cuidado sobre a ordem e as regras que foram estabelecidas para as curar, a fim de que possam recuperar a pureza que perderam.<sup>498</sup>

Por isso, tratemos de estudar a tríade em Agostinho e acompanhar seus arrazoados de como lidar com a corrupção de nossa própria alma.

#### 4.1 - A Concupiscência da Carne

Esta é a primeira categoria das tentações. Trata-se da tentação hedônica, dos anseios por prazeres corporais que atingem os sentidos. Diz respeito ao mais óbvio que temos em termos de tentações, i. e., aquilo que assedia nossos instintos básicos, como o sexo, comida, conforto e coisas similares. Jansenius, admitidamente agostiniano, observa com sagacidade:

A concupiscência da carne é a primeira inimiga com que nos deparamos para combater desde que entramos na via desta reforma espiritual. É também a primeira paixão que todos aqueles que desejam ser virtuosos procuram regar e domar pelo freio da temperança, sendo a mais grosseira e a mais sensível àqueles que se esforçam para passar das trevas à luz e a mais simples de vencer para aqueles que são fracos.<sup>499</sup>

Ao buscarmos colocar as coisas nos seus devidos lugares em nossa alma, nos depararemos logo de início com este primeiro inimigo, a primeira tarefa com a qual teremos de lidar: regar e domar essas paixões. É a ferramenta para

---

498 JANSENIUS, Cornélius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. .65.

499 *Ibid.*

lidar com isso é justamente a virtude da *temperança*. Com efeito, trata-se daquelas coisas mais evidentemente identificadas como pecaminosas e por isso mesmo são as primeiras coisas com as quais temos de lidar. Daqui surgem os ídolos dos prazeres carnis, aqueles que geram em nossas almas imagens de felicidade estritamente relacionadas ao alcance de sensações corpóreas. Geralmente todos as reconhecem como pecaminosas. Luxúria, gula e afins são as formas típicas aqui inseridas.

O filósofo nota que, no processo de santificação, de purificação da alma, essas paixões carnis são as primeiras coisas para as quais olhamos na intenção de envidar esforços para erradicar. Jansenius bem observa que, curiosamente, são não apenas as primeiras coisas, mas as mais fáceis de lidar no processo de *iconoclastia espiritual* - provavelmente por serem as demais mais sutis, como haveremos de ver.

Jansenius é outra vez útil para definir com maior precisão o que é tal concupiscência. No seu *Discurso*, assim se expressa:

... a alma [...] combate as santas intenções da temperança através de movimentos desregrados que a agitam e que a enganam; um certo desejo de volúpia a impele, embora com repugnância e mesmo contra a vontade, ao gozo das coisas onde o ardor de sua inclinação a direciona. Esse movimento tão violento não é nada senão uma paixão geral e um desejo desregrado de sentir, de qualquer maneira que seja, os prazeres que não se é permitir amar.<sup>500</sup>

Trata-se, pois, de um anseio por alguma sensação, e um que desconsidera os custos e obstáculos. É um apetite tal que força a alma a ir em uma direção mesmo que ela a desaprove moralmente e contrarie seu desejo pelo bem, justo e certo.<sup>501</sup> Portanto, se trata daqueles impulsos animais que temos, desregrados por causa da condição pecaminosa que nos encontramos, por conta dos efeitos da *Queda*, de modo que fazem guerra contra nosso espírito. São as formas mais bárbaras e baixas, as mais destituídas de nobreza, de se buscar a felicidade, as que mais nos aproximam de uma condição bestial e animalesca.

---

500 *Ibid.*, p. 67.

501 Pode-se notar aqui alguma similaridade entre o conflito do *id* e do *superego* tal como descrito por Freud. Cf. FREUD, Sigmund. *O Id e o Ego e Outros Trabalhos (1926-1925)*. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica; Vera Ribeiro. Comentários e notas de James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 1996, 360p.

Tal entrega desenfreada às paixões carnis é reconhecida como uma forma de bestialização do homem até mesmo por um ateu como Theodore Dalrymple. Criticando o hedonismo progressista do século XX, que propunha a quebra de todas as barreiras sexuais como chave para a felicidade - ou seja, a entrega explícita à concupiscência da carne -, nota que a proposta que encara tais desejos como algo puro e simplesmente biológico, leva a uma desumanização substituída por uma animalização. Em suas palavras:

O que resta, a não ser capricho pessoal, na determinação dessa conduta sexual? Semelhante a todas as outras funções naturais no ser humano, é precisamente o envolvimento do sexo com uma aura de significados mais profundos que confere humanidade ao homem, distinguindo-o do resto da natureza animal. Remover esse significado, reduzir o sexo a uma função biológica, como todos os revolucionários sexuais fazem na prática, é retroceder ao nível do comportamento primitivo, do qual não temos registro na história humana. Todos os animais fazem sexo, mas só os seres humanos fazem amor.<sup>502</sup>

Mais interessante ainda é notar que Dalrymple vê não só o enfado inerente à experiência do temporal deificado, como aquilo que Pascal disse sobre nós pensarmos que o fenômeno não nos satisfaz por ter faltado algum detalhe, ao invés de considerar a própria categoria de experiência como essencialmente insatisfatória<sup>503</sup>. Nas suas palavras:

Quando o sexo fica privado dos significados que apenas as convenções sociais, tabus religiosos e contenções pessoais, tão desprezados pelos revolucionários sexuais [...], podem infundir, tudo o que resta é a incessante busca - fundamentalmente enfadonha e sem sentido - pelo orgasmo transcendente. Ao ser afetado pela falsa perspectiva de felicidade por meio do sexo ilimitado, o homem moderno conclui, quando não está feliz com sua vida, que sua vida sexual não foi suficientemente explorada. Logo, se o bem-estar social não elimina a miséria, precisamos de mais bem-estar; se o sexo não gera felicidade, necessitamos de mais sexo.<sup>504</sup>

---

502 DALRYMPLE, Theodore. *Nossa Cultura... Ou O Que Restou Dela*: 26 ensaios sobre a degradação dos valores. Tradução de Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 290.

503 Cf. 3.1.2 deste trabalho.

504 DALRYMPLE, Theodore. *Nossa Cultura... Ou O Que Restou Dela*, p. 290.

E assim o homem vai se emaranhando cada vez mais na sua animalidade, embrutecendo sua alma e se afundando cada vez mais em desgosto. Cada vez mais vai perdendo o gosto pelas coisas sensíveis e tentando recuperar sua satisfação através de doses sempre mais intensas e extensas, afundando-se mais e mais em sua própria degeneração moral e entenebrecendo sua própria alma, prendendo-a cada vez mais ao degradante, vendo se afastar a cada nova etapa o *telos* que poderia realizá-lo por se ver cada vez mais escravizado aos reclames do corpo. Agostinho nota seu colossal poder escravizador quando disserta sobre o hábito, formando como que uma segunda natureza da qual não podemos nos livrar:

Também eu queria fazer o mesmo, porém era impedido, não por grilhões alheios, mas por minha própria vontade férrea. O inimigo dominava-me o querer e forjava uma cadeia que me mantinha preso. Da vontade pervertida nasce a paixão; servido à paixão, adquire-se o hábito, e, não resistindo ao hábito, cria-se a necessidade. Com essa espécie de anéis entrelaçados (por isso falei de cadeia), mantinha-me ligado à dura escravidão.<sup>505</sup>

Eis uma situação muitíssimo complicada. Cedemos à paixão, e ela como que se insere em nossa memória, nos sugerindo-se novamente, até que fique habitual, até que se torne um percurso comum e praticamente automático. E depois, torna-se como que uma *necessidade*, ela domina nossa alma a tal ponto de parecermos, como diz claramente Agostinho, escravizados, presos, em grilhões. Tornamo-nos servos e o processo vai nos reduzindo cada vez mais à bestialidade, nos fazendo cada vez mais insensíveis à nossa consciência moral, aos nossos valores e a todo distintivo humano em relação às feras.

Ao lermos o livro X das *Confissões*, perceberemos que Agostinho fala sobre o problema de ceder nos sonhos. Não é tanto nosso objetivo observar tais questões, senão no que diz respeito à questão sobre onde está a *razão* nessa condição de dormência, revelando que ele atribui à razão o papel de nos mover à continência. “Onde está, então, a razão, com a qual resiste, quando acordado, a tais sugestões, e que permanece inabalável, se as próprias coisas se lhe apresentam?”<sup>506</sup> - diz o bispo.

Isso também é dito no *A Verdadeira Religião*. Basicamente, Agostinho

---

505 AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, v, 10.

506 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xxx, 41.

propõe que usemos a razão para analisar com cuidado os prazeres carnis e, então, ultrapassar o aparente, notar o que de sublime há no mundo e apreciá-lo de forma racional. A partir da observação, notaremos o número relacionado a todas as coisas e, então, alcançaremos a noção da harmonia e, finalmente, chegaremos a pensar em Deus. Após todo esse percurso, veremos a sublimidade de nosso ser enquanto entes racionais, e que nossa realização está na razão, não nas sensações, como se fôssemos meros animais.<sup>507</sup> Sumariza, assim, Agostinho:

Eis como no próprio prazer corporal, nós encontramos como aprender a desprezá-lo. Não que o corpo seja mau por natureza<sup>508</sup>, mas porque é vergonhoso revolver-se no apego aos últimos bens, quando nos é permitido apegar-nos a bens mais altos e deles fruir.<sup>509</sup>

Mas Agostinho é um cristão, e ele entende que não basta a razão para fugir à concupiscência, havendo a necessidade da graça, que pode fazê-lo resistir até mesmo no sono, quando a razão parece inoperante. “Por acaso, ó Deus onipotente, não é tua mão que pode curar todas as enfermidades da minha alma, e também pode extinguir, por tua graça muito abundante, os movimentos lascivos do meu sono?”<sup>510</sup>. E, finalmente, em adendo a este ponto, Agostinho recorda o tema da ‘parcialidade’ de nossa redenção no presente, o qual menciona no início do livro X das *Confissões*:

Agora, porém, o que até agora sou, nesse gênero de mal que é o meu, já te disse, ao meu bom Deus, exultando com tremor naquilo que me deste, e lamentando-me naquilo que não compreendi, esperando que completes em mim tuas misericórdias, até à plena paz, que em ti sou no meu interior e no meu exterior, quando a morte for absorvida na vitória.<sup>511</sup>

Aqui os dois temas anteriores se inter cruzam, e ele diz que há coisas que não compreendeu, bem como que a misericórdia será completada, conjugando, assim, a razão e a graça. Mas é evidente que ele também concebe esta conjunção entre a vontade e a graça, como, quando comentando sobre as tentações dos

---

507 cf. AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, VI, xviii, 79 - xlv, 82.

508 cf. 2.2.1-2.2.3 deste trabalho.

509 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, VI, xlv, 83.

510 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxx, 42. cf. última parte de X, xxxiii, 50.

511 *Ibid.*

olhos<sup>512</sup>, diz:

Resisto às seduções dos olhos para que meus pés não se embaracem com os quais percorro teu caminho, e levanto para ti meus olhos invisíveis, para que tu arranques meus pés do laço. Tu os livras, imediatamente, um após outro, pois estão enlaçados. Tu não cessas de os livrar, embora eu, frequentemente, detenha-me em emboscadas dispersas em todo lugar, porque não dormirás e nem adormecerás aquele que guarda Israel.<sup>513</sup>

Ao mesmo tempo que o filósofo se diz atuante na resistência às tentações, recorre a Deus em busca de auxílio para percorrer o caminho dEle mesmo. Tentações dizem respeito à vontade e, portanto, Agostinho não só se esforça para domar sua vontade como espera que Deus o ajude a fazê-lo e de fato nos conta que o faz constantemente.

Agostinho fala dos desejos naturais como males do corpo e que nós os sanamos por meio das dádivas divinas - que fazem da criação o instrumento para tal consolo - e, ao fazê-lo, chamamos isso, essa experiência, de “delícias”.<sup>514</sup> Contudo, o filósofo parece depreciar tais bens e tal deleite não em si mesmos, mas enquanto objetos que podem nos aprisionar nessa satisfação menor, que armam laços pela concupiscência<sup>515</sup>, que podem se tornar *ídolos* quando tomados com mais estima do que a adequada<sup>516</sup> e até mesmo como o sumo bem. Pouco adiante, apresenta uma breve explicação de como isso se dá (já pressupondo, devemos notar, que a passagem da necessidade para a satisfação é prazerosa). Diz o filósofo:

... na verdade, o que é bastante para a saúde é pouco para o deleite, e, frequentemente, se faz incerto, se é preocupação necessária do corpo que solicita socorro, ou se o engano voluptuoso do desejo que está à disposição para ser servido. Diante dessa incerteza, a alma, infeliz, começa a se alegrar, e nisso prepara a justificação de sua desculpa, alegrando-se por não aparecer o que é bastante para a moderação da saúde, para que se oculte o embaraço do prazer sob pretexto de saúde.<sup>517</sup>

---

512 Não confundir com a *concupiscência dos olhos*, a qual veremos em 4.2 deste trabalho.

513 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xxxix, 52.

514 *Ibid.*, X, xxxi, 43.

515 *Ibid.*, X, xxxi, 44.

516 Cf. Capítulo 2 deste trabalho.

517 AUGUSTINE. *Confessions*. X, xxxi, 44.

Há uma certa dificuldade em precisar o que é necessário para a nossa nutrição - o que pode muito bem ser acompanhado pelo prazer, que estimula a busca pela manutenção de nossa saúde - e o que já se extrapola em mero prazer por si mesmo e até mesmo em gula - poderíamos acrescentar. E nossa inclinação para o mal usa como desculpa a necessidade e a saúde para se esbaldar sem propósito, e até contra a própria saúde. Por isso, diz até mesmo buscar subjugar o seu corpo por meio de privações auto-impostas, como os jejuns, a fim de tentar educar sua alma a não se entregar aos prazeres da carne, e anuncia o momento em que a incorruptibilidade nos livrará dessas dores, apontando para a nítida esperança escatológica<sup>518</sup>.

Numa interessante porção do *Da Doutrina Cristã*, Agostinho está argumentando sobre o fato de nós naturalmente nos amarmos e amarmos o nosso corpo - o que, deve-se destacar, não carrega nada de errado se estiver devidamente localizado na *ordo amoris* -, e se depara com a objeção de alguns que dizem odiar seu corpo, o que supostamente seria atestado como possibilidade principalmente por aqueles que como que o 'maltratam'. Por maltrato estamos podemos nos referir às privações auto-impostas, como jejuns e negações daqueles impulsos, o que justamente caracteriza a luta contra esta concupiscência, bem como a exercícios físicos e afins. Diante dessa problemática, a primeira coisa que o bispo filósofo observa é:

E quando algumas pessoas dizem que preferem ficar sem um corpo, elas enganam inteiramente a si mesmas. Pois não é seu corpo, mas sua corrupção e peso, que eles odeiam. E assim não é nenhum corpo, mas um corpo incorrompido e muito leve, que eles querem.<sup>519</sup>

Algo semelhante acontece quando nós criticamos qualquer condição accidental de algo, confundindo-a com a essência de tal. Por exemplo, quando alguém diz que viver em determinada cidade é ruim, quando na verdade pode ser a experiência particular dela - morando num lugar menos interessante da cidade, ou estando particularmente sem emprego ali, ou mesmo não tendo tido oportunidade de fazer amigos ou visitar os lugares mais interessantes. O que tal pessoa quer não

---

518 *Ibid.*, X, xxxi, 43.

519 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*. I, xxiv, 24.

é necessariamente outra cidade, mas uma alteração de sua condição, podendo muito bem ser apenas uma outra experiência nesta mesma cidade.

Outro exemplo possível é o dos maldizentes do matrimônio - o que já se tornou uma piada muito bem aceita em nosso meio. Muitos tomam experiências pecaminosas, cheia de egoísmo e ausência de piedade, para amaldiçoar o casamento em si, quando é este ou aquele (ainda que plurais) casamento que é ruim. O que tais pessoas querem, na verdade, é um casamento bom, cheio de virtudes como a lealdade, fidelidade, carinho, sacrifício mútuo, dedicação mútua, perdão, paciência e assim por diante. Tanto é que uma vez, ao se casarem, acreditaram, nem que por um pouco, no casamento. O problema é que experimentaram algo ruim - ou criaram expectativas idolátricas.

O ponto é que os que supostamente odeiam seus corpos na verdade odeiam a situação e condição em que se encontram na posse deles. É claro que alguns podem se colocar sob privações com o espírito incorreto, enganados por raciocínio falazes, de modo que agem contra si mesmos em autodestruição. Mas os que se privam com espírito correto estão não buscando o mal do corpo, mas seu bem, como claramente diz o filósofo no que se segue:

E quanto ao fato de que eles parecem de alguma maneira flagelar seus corpos pela abstinência e fadiga, aqueles que fazem isso no correto espírito fazem-no não para que possam se livrar de seus corpos, mas para que possam tê-lo em sujeição e pronto para todo trabalho necessário. Pois eles se esforçam por um tipo de exercício do corpo árduo em si mesmo, a fim de erradicar aquelas luxúrias que são nocivas a seus corpos, i. e., aqueles hábitos e afeições da alma que conduzem ao deleite dos objetos indignos<sup>520</sup>

Ou seja, tais lutas contra a concupiscência visam combater os hábitos da alma que a conduzem à desordem dos amores e até à idolatria, ou seja, visa vencer aquilo que a faz amar com maior força o que deveria ser amado com menos força - e é justamente nessa força inadequada que a coisa é buscada em grau e intensidade maiores do que seria saudável. Não ceder a todo reclame do corpo é feito na intenção de subjugá-lo à alma, ao espírito.

É justamente isso que, logo na sequência, Agostinho explicará ao lidar

---

520 *Ibid.*

com uma interpretação equivocada de Gálatas 5:17, onde o apóstolo diz: “Porque a carne milita contra o Espírito, e o Espírito, contra a carne, porque são opostos entre si; para que não façais o que, porventura, seja do vosso querer.”.

Pois isso é dito do hábito carnal ainda não-subjugado, contra qual o espírito cobiça, não para destruir o corpo, mas para erradicar a luxúria do corpo - i. e., seu hábito mal - e assim fazê-lo sujeito ao espírito, que é o que a ordem da natureza demanda. Porquanto, depois da ressurreição, o corpo, tendo se tornado totalmente sujeito ao espírito, viverá em perfeita paz para toda a eternidade. Mesmo nessa vida devemos fazer disso um objetivo, ter o hábito carnal mudado para melhor, de modo que suas desordenadas afeições possam não guerrear contra a alma.<sup>521</sup>

Veja-se que o ‘hábito carnal’ mudado para melhor implica em ordenamento das afeições, o que nos remete novamente para a *ordo amoris*. Em outras palavras, não ser guiado pela carne não é detestar nosso corpo, mas amá-lo, é não deixarmos a ‘parte animal’ tomar conta de nós - o que nos levaria à ruína, tanto nesta vida quanto na próxima. Uma vez que as afeições são ordenadas, podemos usufruir do corpo adequadamente, inclusive em alegria.

Aqui, é interessante a observação de Chesterton sobre o assunto. Respondendo às críticas de um ateu que afirmava ser nossa crítica à supressão da religião baseada precipuamente no resultado da indisciplina para com os prazeres - i. e., no hedonismo -, o pensador britânico faz uma observação que, mediante os arrazoados agostinianos que temos trabalhado aqui, pode ser compreendida. Referindo-se a tal homem, diz:

McCabe erra ao supor que o perigo do desaparecimento da religião que anteverjo seja o aumento da sensualidade. Ao contrário, tendo a prever um declínio na sensualidade, pois contemplo o declínio da vida. [...] Nossa objeção ao ceticismo é que ele remove a força motriz. O materialismo não é algo que destrói meras barreira. O próprio materialismo é a grande barreira.<sup>522</sup>

---

521 *Ibid.*, I, xxiv, 25.

522 CHESTERTON, G. K. *Hereges*, p. 221.

O ponto é justamente aquele que já analisamos<sup>523</sup>, a saber, essa perspectiva materialista provoca não só a desestimulante perda do significado das coisas, como a própria decepção inerente à experiência do temporal e essas coisas tendem ao tédio e ao dissabor do mundo. Dito de outro modo e em relação à verdade oposta, uma vez adequadamente assentadas as coisas em nosso coração, teremos condições de usufruir do mundo - inclusive da sensualidade - de maneira adequada e satisfatória, pertinente aos anseios do coração.

Para lidar com esta concupiscência, como já foi observado, a virtude da *temperança*, da *moderação*, naturalmente é evocada. Mas é neste ponto, de forma clara, onde Agostinho diz que ela só pode vir por graça. "... terás misericórdia para que ela se afaste de mim. Ninguém, pois, pode ser moderado, se tu não o concede."<sup>524</sup> O motivo é justamente o ardil da alma corrompida para converter em mal esses desejos legítimos. Jansenius é outra vez feliz para falar a respeito<sup>525</sup>:

E assim como é simples dizer que podemos fazer várias coisas com prazer, sem contudo apegar-nos a elas, do mesmo modo é difícil estar tão atento a todas as ações, de tal modo que não se faça nada por um único movimento do prazer e pelo prazer.<sup>526</sup>

A concupiscência, observam esses filósofos, é ardilosa e engenhosa. Ela está à espreita de uma oportunidade para se insinuar. A alma não habituada à santificação é muito mais facilmente enredada à devoção das coisas, à perversão do amor pelas coisas, desequilibrando e desarmonizando a *ordo amoris* do coração e nos fazendo experimentar algo do mundo com autonomia, com distanciamento de Deus do nosso coração e mente.

Sendo assim, o filósofo, a partir do Apóstolo Paulo, anuncia a nossa suficiência em Deus para enfrentar as privações e não depender de nada para estarmos contentes.<sup>527</sup> Tudo isso está fundamentado no repetido moto que sintetiza a perspectiva de Agostinho a esse respeito: *da quod iubes et iube quod vis*<sup>528</sup>.

Ainda respirando Paulo, o filósofo é perspicaz para notar que o problema

---

523 Cf. Capítulo 3 deste trabalho.

524 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxi, 45. cf. X, xxxi, 47- xxxii, 48.

525 Embora Jansenius adote uma perspectiva mais pessimista, beirando ao *cinismo*.

526 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 73.

527 1 Coríntios 8:8, Filipenses 4:11-13.

528 I. e., "dá o que ordenas e ordenas o que queres". cf. AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxix, 40; xxxi, 45 e xxxvii, 60.

envolvido na intemperança não está nas coisas em si - que nem são más em si<sup>529</sup> e nem nos santificam por si mesmas<sup>530</sup> -, mas no homem que come com *ofensa* ou *escândalo*<sup>531</sup>, ou seja, está em como encaramos e com que espírito desfrutamos as coisas<sup>532</sup>. No mesmo espírito, quando fala da visão e suas tentações, ressalta esse aspecto de bondade das coisas visíveis, mas destaca que elas são boas em função de Deus as dotar de beleza, de modo que a beleza vem dEle, e, por isso, Ele, em última instância, é nosso bem ao qual devemos nos apegar maximamente. “Os olhos amam formas belas e diferentes, as cores nítidas e agradáveis. Que essas coisas não possuam minha alma; que a tenha Deus, que, certamente, fez essas coisas muito boas, visto que ele mesmo é meu bem, e não essas coisas”<sup>533</sup>. Da mesma forma, estabelece-se que não se deve julgar a espiritualidade de alguém meramente por ela comer ou deixar de comer, beber ou deixar de beber<sup>534</sup>. Daí que o filósofo se expressa de forma precisa ao dizer “Eu não temo a impureza do alimento, mas a impureza dos desejos.”<sup>535</sup> Então, anota uma série de observações bíblicas para fundamentar muito bem essas colocações paulinas.

Sei que foi permitido a Noé comer de toda carne que pudesse servir de comida; e que Elias se restabeleceu com alimento de carne; também sei que João, munido de maravilhosa abstinência, não foi contaminado pelos animais, isto é, os gafanhotos que lhe serviram como comida; e sei que Esaú foi enganado pelo fome de lentilhas; e que Davi, por causa do desejo de água, repreendeu-se a si mesmo; e que o nosso rei não foi tentado com carne, mas com pão. E também, por esse motivo, o povo no deserto mereceu ser desaprovado, não porque desejou carne, mas porque, por causa do desejo de comida, murmurou contra o Senhor.<sup>536</sup>

No Livro X das *Confissões*, o leitor perceberá que Agostinho entra em muitos outros detalhes a respeito de cada sentido e sua relação com o tema. Dentre as tentações da *concupiscências da carne*, as mais brandas parecem ser as

---

529 Há uma clara referência a Tito 1:15 e 1 Timóteo 4:4. cf. AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxi, 46.

530 Referência a 1 Coríntios 8:8. AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxi, 46.

531 Referência a Romanos 14:20. cf. AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxi, 46.

532 Nos demais capítulos (32-34) observações similares são destinadas aos prazeres dos demais sentidos.

533 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxiv, 51.

534 Referência a Colossenses 2:16 e Romanos 14:3. cf. AUGUSTINE. *Confessions*. X, xxxi, 46.

535 AUGUSTINE. *Confessions*. X, xxxi, 46.

536 *Ibid.*

tentações do olfato, e as mais poderosas as do paladar e/ou as dos olhos. Ainda vale lembrar que para cada sentido, como já anunciado alhures, há uma analogia com a satisfação em Deus. Não pretendemos explorar esse ponto que pode ser muito facilmente compreendido pela mera leitura. Só o mencionamos a título de completude.

O que precisa ser destacado é que a *concupiscência da carne* é que faz com que o mundo seja de tal modo corrompido para nós em termos de incitação dos sentidos e prazeres. Uma vez que o coração esteja devidamente satisfeito em Deus, e que as próprias coisas do mundo sejam encaradas como dádivas divinas, as dádivas dos sentidos e os próprios prazeres serão fruídos de modo a nos trazer as satisfações que podem trazer, sem frustração ou decepção. Simplesmente alegria no mundo.

## 4.2 - A Concupiscência dos Olhos

### 4.2.1 - Determinando esta *Concupiscência*

É preciso perspicácia para perceber a distinção entre a *concupiscência da carne* e aquela outra que, de certo modo, também se incide sobre nós pelos sentidos do corpo mas é distinta da primeira. Agostinho chega a considerar esta nova tentação como uma muito mais perigosa!<sup>537</sup> Em suas palavras, “entra na alma pelos mesmos sentidos do corpo, um certo desejo vão e curioso, que não se satisfaz na carne, mas que se experimenta pela carne disfarçado sob o nome de conhecimento e ciência.”<sup>538</sup> Jansenius reforça este último ponto ao dizer: “É a esta curiosidade sempre inquieta, que foi chamada por este nome devido ao vão desejo que ela tem de saber, que dissimulamos com o nome de *ciência*.”<sup>539</sup> Percebamos, pois, que a grande sutileza desta tentação é que ela está sob roupagens nobres de busca do saber, de interesse pelo conhecimento e pela instrução.

É chamada de *concupiscência dos olhos* por ser o ‘ver’ ou o ‘olhar’ o

---

537 *Ibid.*, Livro X, xxxv, 54.

538 *Ibid.*, X, xxxv, 54.

539 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 75.

principal ato do conhecer por meio dos sentidos, e de fato se toma os termos relativos ao ver como sinônimo análogos do conhecer - inclusive nos demais atos sensitivos. A tentação correspondente é a da vã curiosidade. Ao passo que o prazer busca por objeto as coisas belas, harmoniosas, suaves, saborosas, macias e afins, a curiosidade pode buscar coisas até mesmo opostas a essas, não por interesse em algum prejuízo ou desagrado, mas pela paixão de experimentar e conhecer, tal como quando nos movemos apressadamente a espiar um cadáver despedaçado que causa horror<sup>540</sup>. Na explicação de Jansenius:

Se vós quereis reconhecer que diferença há entre os movimentos da volúpia e aqueles desta paixão, não tendes senão que notar que a volúpia carnal não tem por fim senão as coisas agradáveis, ao passo que a curiosidade encaminha-se na direção daquelas que não o são, comprazendo-se em procurar, experimentar e conhecer tudo aquilo que ignora.<sup>541</sup>

Com efeito, “Por causa dessa doença da curiosidade, expõem-se nos espetáculos as coisas mais espantosas.”<sup>542</sup> E é o mesmo espírito que nos faz buscar perscrutar a natureza em busca de conhecimentos que não têm proveito algum, e que são conhecidos pelo mero desejo de conhecer, sem referência à fruição do eu. Hannah Arendt nos parece ter a mais completa explicação sobre essa categoria máxima de tentação:

Essa perda de si acontece pela curiosidade, uma estranhamente altruísta “concupiscência dos olhos” (1 João 2:16), a qual é atraída pelas coisas do mundo. A concupiscência dos olhos deseja conhecer as coisas do mundo em função de si mesmas, sem qualquer reflexão sobre o eu e sem o mínimo de buscar ao prazer de qualquer tipo. Pois o prazer, o prazer sensual (*voluptas*), busca o que quer que seja prazeroso aos sentidos quando a beleza está agradando os olhos, a melodia agradando os ouvidos, a suavidade ao toque, e a fragrância ao sentido do olfato. Contudo, a visão é distinguida dos outros sentidos no que é conhecido de uma tentação “de longe mais perigosa” do que a mera atração pela beleza. Os olhos são o único sentido que também deseja ver o que pode ser contrário ao prazer, “não em função de sofrer dor, mas por um desejo de

---

540 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxv, 55.

541 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 77.

542 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxv, 55.

experimental e de saber.” Enquanto o prazer sensual é refletido de volta sobre o perseguidor do prazer, de modo que, para melhor ou pior, ele nunca pode perder-se completamente, o desejo de conhecer, mesmo se alcança seu objetivo, não traz qualquer benefício para o eu. No saber ou na busca por conhecimento, não estou interessado em mim mesmo no fim das contas.<sup>543</sup>

A curiosidade volta-se para fora de tal maneira que faz com que a alma perca toda a atenção introspectiva e, portanto, derrame-se no mundo. Seu desejo de saber está totalmente desassociado de si mesma de modo que até mesmo do prazer ou benefício para si ela pode se apartar na busca de satisfazer sua curiosidade. Tudo bem que poderíamos alegar haver algum prazer na satisfação da curiosidade, mas ela também pode incluir a descoberta de coisas desagradáveis ou até mesmo inúteis, de modo que o deleite que busca é de um tipo especial e distinto das meras sensações agradáveis.

Aliás, a respeito das coisas inúteis, sem proveito e totalmente externas à alma, há uma interessante porção em Sêneca que pode muito bem ilustrar o que queremos dizer. No *Da Brevidade da Vida*, o filósofo latino diz:

Ninguém duvida serem muitos os que se cansam sem nada fazer, como os que se dedicam a inúteis estudos de literatura. [...] ... se os tens para ti, em nada te gratificam e, se os tornas público, não serás considerado mais sábio, senão mais enfadonho. Eis que essa paixão de aprender coisas inúteis tomou conta dos romanos. [...] Tal ciência não traz nenhum benefício, apesar de chamar a atenção pela frivolidade da façanha.<sup>544</sup>

E como exemplo, Sêneca menciona o número de remadores com o qual contava Ulisses, qual foi o primeiro indivíduo a realizar tal e tal façanha, como vencer uma batalha naval, como levar elefantes ao cortejo funeral ou convencer os romanos a embarcarem em navios... e etc. Daí, arremata o capítulo questionando sobre tais saberes banais: “... isso ajudará a diminuir os enganos de quem? Irá refrear as paixões de alguém? A quem tornará mais generoso, mais corajoso ou mais justo?”<sup>545</sup>

Chesterton também nos oferece, em um pequeno parágrafo, uma

---

543 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033148-49.

544 SÊNECA, Lúcio A. *Da Brevidade da Vida*. p. 59-60.

545 *Ibid.*

poderosa ilustração do tema sobre o qual estamos a discursar. Ao relevar, de forma breve, seu período de estudante, fala sobre a diferença entre a sua postura e a de muitos dos seus colegas nos seguintes termos:

Eu era ocioso porque estava muito ocupado: estava envolvido naquela época em descobrir, para minha extrema e duradoura surpresa, que não era ateu. Mas havia outros desocupados que estavam envolvidos em descobrir como Carlyle chamava (acho que com desnecessária delicadeza) o fato de que o gengibre é picante ao paladar.<sup>546</sup>

Com os paradoxos que lhe são característicos, ele observa que colocava-se sob aquela velha condição do *otium cum dignitate* e voltava-se a investigar a mais relevante das questões, aquilo que a tudo determina: se Deus existe ou não. Enquanto isso, seus amigos se entregavam a investigar uma mera curiosidade, uma questiúncula que mesmo que não rivalizasse com um tema tão sublime quanto aquele que Chesterton se punha a investigar, ainda assim não mereceria que a ele se devotasse tanta atenção.

Esses exemplos de Sêneca e Chesterton materializam, concretizam a questão para nós. Não é verdade que muitos dos nossos conhecimentos são inúteis e não visam a nenhum bem? Para ficarmos em poucos exemplos, pensemos juntos nestes: A) quantos de nós conhecemos até mesmo particularidades das vidas de artistas e esportistas e praticamente não conhecemos nada sobre grandes pensadores, inclusive, cristãos nada sabem dos grandes homens e pensadores cristãos? A própria leitura deste livro sobre Agostinho pode ser feita nesse espírito de mera curiosidade. Nós mesmos nos debruçamos sobre os estudos do bispo de Hipona no interesse de que ele pudesse nos dar luzes sobre o assunto. Sua fama o precede e pareceu prudente olhar o que ele tinha a dizer. Se o interesse do leitor diferir disso, terá ensejado uma leitura vã e tola. B) E de quantos detalhes não sabemos de algum filme ou série em contraste com quão poucos detalhes conhecemos sobre a história de Israel no Antigo Testamento, a história de Jesus nos Evangelhos, das vidas de Paulo ou da história da Igreja (que seja da história da Patrística, dos Medievais, da Reforma, dos Puritanos, dos Huguenotes... etc.). Não ver o quão interessantes e edificantes são essas últimas coisas pode já revelar o

---

546 CHESTERTON, *Tremendas Trivialidades*, p. 212.

estado de embotamento de nossa alma. Mas mesmo nelas podemos nos inserir por pura curiosidade, e não para qualquer benefício de nossa alma e qualquer interesse pelo bem.

Qual é o interesse para com a investigação de alguma coisa? Temos que escolher os conhecimentos mais sublimes, dirigir nossa atenção para o que é mais importante. Não raro, até o professamos fazer, mas Agostinho é sagaz o bastante para perceber que nosso procedimento revela a futilidade do nosso coração e nos contradiz:

Achamo-nos submersos em tantas frivolidades e torpezas que, caso nos perguntem o que é melhor: o verdadeiro ou o falso, unanimemente, responderíamos ser melhor o verdadeiro. Contudo, somos mais propensos a nos entreter com brincadeiras e jogos nos quais o que nos seduz não é a verdade pura. Assim, por nossa boca a juízos condenamo-nos a nós mesmos, aprovando uma coisa com a razão, e seguindo outra com a nossa vaidade.<sup>547</sup>

Deste modo, nosso procedimento revela o pouco apreço que damos às verdades, principalmente às verdades sublimes e mais dignas da nossa atenção. As distrações com toda futilidade mostram como nosso desejo de saber está desajustado.

#### 4.2.2 - Uma Ilustração a Partir do Cassiciaco

Há um episódio particularmente interessante que ocorrera no Cassiciaco<sup>548</sup> e que serve muito bem para ilustrar isso. Trata-se de um ocorrido que tomamos ciência pela leitura do *Contra os Acadêmicos*. Depois de uma certa altura da discussão, resolveram (Agostinho, Licêncio, Trigésio, Alípio) ceder a um breve recesso e, depois, retornaram à discussão. Então, acontece o seguinte:

---

547 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, V, xlix, 95. Quanto a esse quesito de negar por nosso procedimento o que anunciamos com os lábios, cf. nosso estudo sobre a *paralaxe cognitiva* em OLIVEIRA, Lucio Antônio. *Crença sem Corpo: levando Olavo ao L'Abri*.

548 Logo após sua conversão, Agostinho resolve abandonar sua carreira promissora como professor de retórica e, provavelmente, um político, e junto à mãe, um irmão mais velho, primos e amigos, retira-se para a propriedade de um amigo e lá dedicam-se aos estudos, à oração e aos diálogos e meditações, de onde surgem os livros: *Contra os Acadêmicos*, *Da Vida Feliz*, *Da Ordem* e *Solilóquios*. Para mais informações a respeito deste período, confira BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 141-153.

Ao retornarmos, encontramos Licêncio<sup>549</sup>, todo absorto compondo versos, cuja sede jamais poderia ser saciada nem por Helicon. [...] Ao que eu lhe disse: Desejo, pois, que algum dia possas possuir perfeitamente essa poesia que tanto desejas, não porque essa habilidade me agrada muito, mas porque vejo que estás de tal modo empenhado nisso que só poderás ser libertado através do fastio. Isso costuma acontecer facilmente após alcançar a perfeição de alguma coisa.<sup>550</sup>

Aqui, Agostinho faz a importante observação de que, tal como as coisas da concupiscência da carne perdem seu valor quando as alcançamos, igualmente os objetos da concupiscência dos olhos acabam por perder seu brilho, acabam por ficar progressivamente menos interessantes. Mas o outro ponto que não pode ser perdido aqui é que Agostinho estava repreendendo a Licêncio, o que fica ainda mais claro na sequência:

Admoesto-te a que vás beber, se queres, e retornes a nossa escola, se Hortênsio e a filosofia mereceram alguma consideração da tua parte. Naquela disputa que anteriormente empreendestes já sorvestes primícias dulcíssimas destes que mencionei, que te fizeram avançar de forma mais viva do que essa poética à ciência de coisas grandiosas e das coisas verdadeiramente fecundas.<sup>551</sup>

Agostinho admoesta a Licêncio que se deixasse logo ser absorvido pela ciência mais importante, que o levava às coisas grandiosas e verdadeiramente fecundas. Não eram os seus conhecimentos poéticos, mas os conhecimentos filosóficos, a sabedoria, que deveriam ter prioridade. Por isso, o filósofo ironiza que se a filosofia merecesse alguma consideração da parte dele, que ele se entregasse para essa curiosidade para com a poesia e então voltasse para o que realmente interessa. Nota-se claramente a admoestação nos termos do combate à *concupiscência dos olhos*. Ainda que o conhecimento poético tivesse algum lugar de utilidade, ele não pode ser preferido ao conhecimento das coisas superiores, das

---

549 Brown nos informa que Licêncio, o filho de Romaniano e discípulo de Agostinho, era de fato um grande entusiasta da poesia e que “pretendia fazer fortuna em Roma, com o apoio de senadores pagãos, e era capaz de sonhar - tal era a força do mundo antigo - que se tornaria cônsul e pontífice pagão.” (BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 145, cf. 144-145).

550 AGOSTINHO, *Contra os Acadêmicos*, Livro III, 4.7.

551 *Ibid.*

coisas sublimes, das coisas divinas. Deixar a discussão que ensejavam (sobre a relação entre o conhecimento da verdade e da vida feliz, bem como da possibilidade de se conhecer alguma coisa) para se voltar para a poética era certamente escolher o de menor valor. E, com efeito, Agostinho já havia declarado no início do Livro Terceiro - de onde as citações foram tiradas - esta preocupação para com Licêncio, de modo que, se olharmos para o que ele fala ali, não restará dúvida do tom com que falou sobre as coisas que destacamos nessas últimas citações:

... Licêncio perambulou compondo versos. Ele é movido de tal modo pelo amor à poesia que julguei proferir esse sermão acima de tudo por causa dele, a fim de que a filosofia ocupe e reivindique uma parte maior em seu ânimo (pois já é tempo), e não apenas a poética ou qualquer uma das outras disciplinas.<sup>552</sup>

#### 4.2.3 - Curiosidade e Vocação

Se as coisas não estão suficientemente claras, recorramos mais uma vez a Jansenius, que é, outra vez, elucidativo quando coloca as seguintes notas a respeito de exemplos de curiosidades vãs:

Pois porque nós, que somos particulares e não estamos de modo algum misturados com o governo do Estado, colocamo-nos em dificuldade para saber aquilo que acontece na Ásia, quais companhias compõem a França e qual princesa o rei da Polônia quer esposar? Enfim, qual a necessidade que temos de ser informados de tudo aquilo que se passa dentro e fora de nosso país, ou sobre a terra, ou sobre o mar? Se o exercício de um ministério público demanda que sejamos instruídos de todas as novidades que acontecem, então isto não é um vão desejo de saber, mas uma justa obrigação de realizar seu encargo.<sup>553</sup>

Além da utilidade do próprio exemplo, esta porção nos destaca uma observação interessante, uma ressalva que, se não for feita, pode nos fazer entender equivocadamente o espírito desta concupiscência da qual tratamos agora. O conhecimento se torna útil ou inútil de acordo com nossas vocações - e as

552 *Ibid.*, Livro III, 1.1. cf. *Da Ordem*, I, iii, 8-9; iv, 10 e viii, 23.. No Parágrafo 9 deste último livro citado, inclusive, depois de uma repreensão de Agostinho, admite a proeminência da filosofia. Isso dá a entender que, ao menos temporariamente as repreensões surtiram efeito.

553 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 79.

vocações se tornam piedosas quando realizadas no espírito de servir ao Senhor. O que para uma pessoa se configura num conhecimento inútil, para outros pode ser muito útil. Saber das coisas às quais Jansenius se referiu é uma obrigação, por exemplo, para o estadista. Mas não para o matemático.

Daí cabe encerrar acrescentar uma resolução muito pertinente do filósofo belga:

Pois, em tudo isto, a regra da vida cristã é não mudar em uma má e supérflua curiosidade o cuidado de aprender e conhecer aquilo que ignoramos, mas dele nos servir pela necessidade que temos de aprovar ou desaprovar as coisas, a fim de estarmos instruídos daquilo que devemos buscar, ou fugir, para viver como cristãos e cumprir nosso dever.<sup>554</sup>

Atentemo-nos à advertência sagaz de Jansenius, a saber, que combater essa concupiscência é conduzir para o bem o nosso desejo de conhecer, é domar nossa curiosidade e fazer com que ela nos sirva - nem que seja para servir ao outro -, ao invés de nos tornarmos escravos dela. É principalmente usufruir dessa inclinação e potência para a glória de Deus, conhecendo-o, conhecendo sua vontade e adquirindo a ciência do mundo de acordo com o que Deus mesmo quer que façamos em nossas vidas.

#### 4.2.4 - Curiosidade e Perversão da Fé

Igualmente, deve-se dizer, a título de completude na exposição de Agostinho, que é a mesma concupiscência dos olhos que nos faz buscar as ciências perversas das artes ocultas ou até mesmo um sinal e prodígio da parte de Deus não para a salvação, santificação, adoração ou algum outro bem, mas tão somente pela mera experiência.<sup>555</sup> Já no *Da Ordem*, Agostinho havia se expressado a respeito quando disse:

Aqui, deve-se temer a extraordinária capacidade trapaceira dos espíritos malignos que pairam nos ares, aos quais, através de algumas adivinhações de coisas pertencentes à percepção dos sentidos e por alguns poderes, conseguiram enganar facilmente as almas curiosas pela atração das

---

<sup>554</sup> *Ibid.*, 79-81.

<sup>555</sup> AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxv, 55.

fortunas transitórias prognosticadas por sortilégios, ou ambiciosas de poderes frágeis, ou temerosas de milagres vãos.<sup>556</sup>

Assim, pela pura curiosidade, os homens acabam se entregando às artimanhas diabólicas e são enredados nas atratividades dos demônios. Ainda mais quando essas coisas parecem misturadas a outros anseios, como o de riquezas, tal como coloca o bispo de Hipona. Sobre os *milagres vãos*, é Jansenius que dá um sagaz destaque ao dizer:

Disto veio aquela execrável curiosidade da arte mágica, da qual provêm aqueles movimentos de tentar Deus dentro da religião cristã, com os quais o diabo inspira os homens, levando, mesmo as pessoas santas, a solicitar de Deus milagres somente pelo desejo de vê-los e não pela utilidade que deles deve nascer.<sup>557</sup>

Ou seja, mesmo dentro do cristianismo e longe do paganismo, muitos podem se colocar a demandar milagres da parte de Deus como quem pretende simplesmente ver um espetáculo, um show, uma apresentação, um entretenimento. Este é justamente o espírito da *concupiscência dos olhos* do qual mesmo os cristãos devem se prevenir.

#### 4.2.5 - Agostinho é Contrário à Ciência?

De fato, esta é uma tentação sempre presente, que a qualquer instante pode nos fisgar. Qualquer coisa que simplesmente nos arrebate e nos distraia, tomando nossa curiosidade e nos enchendo de preocupações vãs se encaixa no quadro dessas tentações, como assevera o filósofo:

...e, no entanto, quando ousarei dizer, uma vez que em toda à volta uma tão grande quantidade de coisas desta espécie atormenta nossa vida cotidiana, quando ousarei dizer que nenhuma de tais coisas me atrai para eu observar e ser carregado em preocupação vã?<sup>558</sup>

E, logo adiante, de forma ainda mais ilustrativa, o filósofo exemplifica o que

---

556 AGOSTINHO, *Da Ordem*, II, ix, 27.

557 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 77.

558 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxv, 56.

está querendo dizer numa longa porção que merece ser citada na íntegra:

Na verdade, entretanto, quem enumerará a grande quantidade de coisas pequeníssimas e desprezíveis com que, cotidianamente, é tentada nossa curiosidade e quantas vezes caímos? [...] ... no campo, se por ventura eu transite, uma caçada possivelmente desvia-me até de alguma grande cogitação e para ela se volta para si minha atenção, compelindo-me a desviar não o corpo do jumento, mas a inclinação do coração, e, também, se tu não me admoesta rapidamente, revelando minha enfermidade, ou a que me eleve dessa visão a ti, por meio de alguma consideração, ou despreze isso e passe adiante, empalideço-me com o que é vão. O que dizer quando, sentado em casa, frequentes vezes absorve minha atenção um lagarto capturando moscas ou aranhas que enreda as que se precipitam em suas redes? Por acaso, por serem animais pequenos, a mesma coisa não é igualmente gerada. Daqui, passo a louvar-te, Criador admirável, e ordenador de todas as coisas, mas não é por isso que começo a prestar atenção. [...] Quando, pois, o nosso coração se torna receptáculo de coisas dessa natureza, e porta multidões de vaidades abundantes, por causa disso nossas orações muitas vezes são interrompidas e perturbadas, e, diante de teu rosto, quando dirigimos a voz de nosso coração a teus ouvidos, não sei como é abreviada ação tão elevada com pensamentos inúteis que se precipitam.<sup>559</sup>

Agostinho aqui estabelece de forma clara a questão. No primeiro caso, temos alguém a cavalo em cogitações elevadas interrompidas por qualquer distração, movida pela mera curiosidade. Com isso, perdemos as coisas mais sublimes por uma tentação tola do espírito, um desejo de conhecer algo sem sentido, sem proveito, simplesmente para satisfazer o desejo de ver, e um preterir do que realmente carece de nossa mais detida atenção.

No segundo exemplo deste último trecho que citamos das *Confissões*, embora a observação das ações dos animais o moveram à adoração posterior, a grande questão é que não foi essa a motivação para que a atenção fosse capturada. Com isso, Agostinho deixa claro que os pecados aqui não dizem respeito ao desejo de conhecer o mundo, mas o desejo de conhecê-lo por si mesmo, a pura, simples e mera curiosidade que não é motivada pela glória de Deus. É uma forma de encarar o mundo e suas belezas e coisas admiráveis como se essas coisas

---

559 *Ibid.*, X, xxxv, 57.

fossem o que são por si mesmas. A atitude correta, aqui, é aquela que o cientista deve ter para investigar os fenômenos naturais, a saber, investigar e perscrutar a criação com um anseio estético que redundava em admiração pelo poder de Deus, como a de quem espera deparar-se com uma obra de arte ou uma demonstração de sabedoria.

No *Da Ordem*, Agostinho dá um exemplo de como isso deveria se dar. Ele e Licêncio acabam se deparando com dois galos brigando. O que poderia nos parecer banal é enxergado de outra forma por Agostinho, como se segue:

Deu-nos vontade de assistir. Pois o que não sodam e por onde não percorrem os olhos dos que amam, para onde sinaliza a beleza da razão que regula e governa tudo o que tem ciência e tudo o que não tem ciência, beleza esta que atrai a si os seus admiradores e seguidores e lhes ordena que a busquem em qualquer parte e por todo lugar? De onde e onde ela não pode dar sinal de si? Assim era também naqueles mesmos galos... [...] tudo isso manifesta beleza e harmonia com as leis da natureza.<sup>560</sup>

Já havia-se admitido que toda ordem provinha de Deus<sup>561</sup>, de modo que observar todas as sutilezas da natureza tornou-se um ato de adoração. E quem melhor do que um bom observador, e até mesmo um cientista para perceber tal admirável ordem no cosmos? Isso, ressalta-se, desde que ele o faça interpretando o mundo como criação, encara-o da forma correta e alcança um significado mais sublime na contemplação do mundo, tal como contemplamos uma obra de arte.

O cientista também, evidentemente, pode viabilizar tal estudo em prol de produzir tecnologia para o bem-estar dos homens, dando utilidade a seu conhecimento, e fazendo-o num espírito de vocação, como serviço prestado a Deus ao prestar um serviço para o Homem. Com tal perspectiva, igualmente, o cientista não está enredado em uma mera curiosidade vã e sem propósito, e transcende o objeto de sua própria investigação.

Tais observações são particularmente interessantes quando notamos que há intérpretes que julgam ter Agostinho proposto um embargo à investigação científica, condenando-a como, em si, uma atitude pecaminosa. Na verdade, pelo contrário, ele dá a esta atividade uma orientação e um significado mais profundo, e

---

<sup>560</sup> AGOSTINHO, *Da Ordem*. I, viii, 25.

<sup>561</sup> cf. *Ibid.*, I, v, 14, e. g.

observa os perigos de isso não ser feito assim. A importância de colocar as coisas dessa maneira é tal que ele pode dar impulso à investigação científica como de alguma forma um ato de praticar o bem, ou mesmo que ela não tenha perspectiva de utilidade prática, como bem observa Brachtendorf, apropriadamente refutando acusações de anti-cientificidade no bispo de Hipona:

O emprego da natureza pela técnica é perfeitamente compatível com Agostinho. A pesquisa dos fundamentos das ciências naturais também pode, com base nisso, ser justificada como um esforço que, em última análise, é empreendido por causa de uma utilidade esperada, ainda que seu benefício específico ainda não possa ser estimado. Se deixarmos de lado a perspectiva da aplicação, a investigação natural pode, segundo Agostinho, conduzir a um conhecimento natural de Deus, na medida em que a ordenação das coisas segundo “medida, número e peso” indica um criador e ordenador do mundo. Especialmente a descoberta da determinação numérica das coisas é apropriada para levar à consideração dos números puros e da esfera inteligível, que já pertence à sabedoria divina.<sup>562</sup>

Em suma, haveria na investigação da natureza, a partir de uma perspectiva cristã, como que uma teleologia que aponta para o Criador. Ela é o retrato de sua engenhosidade e a partir dela podemos, nota o comentarista, até mesmo ser levados à perspectiva matematizante que nos faça elevar o pensamento do sensível para o inteligível. Com efeito, no *Da Verdadeira Religião*, Agostinho explicita essa perspectiva:

É preciso não ser em vão nem inútil o exercício da contemplação da natureza: a beleza do céu, a disposição dos astros, o esplendor da luz, a alternância dos dias e noites, o ciclo mensal da lua, a distribuição do ano em quatro estações, análoga à divisão dos quatro elementos, o prodigioso poder dos gérmenes geradores das espécies e dos números, a existência de todos os seres, enfim, pois cada um grada sua própria característica e natureza. Esse espetáculo não é feito para exercermos sobre ele vã e transitória curiosidade. Mas sim para nos elevar gradualmente até as realidades imperecíveis e permanentes.<sup>563</sup>

---

562 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 230.

563 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, V, xxix, 52. Na verdade, toda essa Quinta Parte apresentará esse caminho de ascensão da razão para a contemplação de Deus. Como isso

Diante de tudo isso podemos trazer uma resolução a título de ressaltar o que pode não ter sido claramente apreendido, mas que é de vital importância para entendermos o mal que está aqui. Temos que notar como a curiosidade nos prende ao mundo. Ela nos distrai com as coisas daqui de modo que nosso desejo de conhecer não se dirige nunca ou quase nunca para as coisas que precisamos saber para a nossa vocação, muito menos para as coisas sublimes que transcendem a esse mundo - e, em certo sentido, a vocação mesma deve ser encarada de uma perspectiva que transcende o mundo e a experiência particular. Dito de outro modo, quem está preso em interesses inúteis não se volta aos saberes realmente significativos para a sua vida e dos demais, não se aprimora no que realmente precisa saber, e não eleva sua alma de fato para o que é transcendente, senão numa curiosidade que faz a alma não subir, mas ver à distância.

#### 4.2.6 - Curiosidade e a Perda de Si

Há ainda um interessante e último desdobramento pontuado por Arendt a partir desta última consideração, e que precisamos apontar nessas reflexões para enriquecê-la. Ela observa que esse aprisionamento da alma no mundo faz com que percamos a atenção a nós mesmos. O conhecimento de si e de Deus, como vimos, é correlacionado, e assim não só perdemos a Deus como perdemos a nós mesmos - o nosso eu essencial, não o eu histórico disperso no mundo<sup>564</sup>. Assim, a filósofa coloca:

Pelo desejo e dependência das coisas “externas a mim mesmo”, i. e., nas próprias coisas que não sou, perco a unidade que me sustenta junto pela virtude do que eu posso dizer “sou eu”. Assim, torno-me disperso na multiplicidade do mundo e perdido na interminável multiplicidade dos dados mundanos.<sup>565</sup>

Essa observação de Arendt nos parece coadunar com as preocupações de Agostinho no *Da Ordem*, mas a pensadora nota também, com felicidade, essa

---

ultrapassa os temas de nossa investigação, recomendamos o tratamento mais abrangente em GILSON, Étienne, *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*, p. 59-220 e 351-411.

564 Versamos a respeito em 1.2.1-1.2.3.

565 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033148.

questão no prólogo do livro II das *Confissões*, onde Agostinho diz: "... quero recompor minha unidade depois dos dilaceramentos interiores que sofri quando me perdi em tantas bagatelas, ao afastar-me de tua Unidade."<sup>566</sup> Portanto, a insatisfação inerente provocada pela idolatria movida pela *concupiscência dos olhos*, pela curiosidade, é a perda da própria identidade, pela qual nos realizamos. Assim, a busca da realização pela completa externalização de nossa atenção, além de nos prender do mundo e nos impedir de transcendê-lo, furtam-nos da própria auto-compreensão.

#### 4.2.7 - Curiosidade e Vaidade

A propósito, em certo sentido, podemos tomar a *concupiscência dos olhos* como uma distração, no sentido lavelliano. "Ao passo que na distração o espírito é ocupado por um objeto ilusório que não basta para enganá-lo, mas que o impede de acolher o que quer que seja. Tudo pode ser matéria para distração, mesmo o objeto mais nobre e mais puro."<sup>567</sup> Em suma, o que deveríamos ver não o vemos por conta da atenção voltada e cooptada para outra coisa - ainda que ela seja boa. Poderíamos até dizer - correlacionando este ponto com o sistema agostiniano - que escolher dar atenção para o que menos merece atenção é ter a própria *ordo amoris* desajustada.

Tal distração das coisas mais elevadas muitas vezes se dá por um desajuste de nossos valores, o que nos leva a dar atenção às coisas que podem dar algum prestígio. Com efeito, preferimos, não raro, nos dar às curiosidades distantes ao invés de lidar com as coisas da vida e da verdadeira sabedoria e que estão à nossa disposição justamente por buscar aquilo que é mais glorioso *para nós* (não em si), i. e., que confere maior prestígio diante dos homens, como bem nota Lavelle:

O número de conhecimentos suficiente para proporcionar sabedoria é muito pequeno; e trata-se de conhecimentos muito simples, acompanhados de uma evidência a um só tempo muito profunda e muito doce. São eles, no entanto, que somos levados a esquecer ou a desprezar em prol de certos

---

566 AGOSTINHO, *Confissões*, II, i, 1.

567 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 76.

conhecimentos curiosos e distantes, sem relação com nossa vida, sobre os quais se pensa que devem impressionar o outro e dar-nos celebridade.<sup>568</sup>

Com isso, vinculamos o vício da curiosidade ao da vaidade. Somos motivados pela celebridade, pelo desejo de angariar do outro admiração, e não pela verdade ou pela sabedoria em primeiro lugar. E, dentre as opções, buscamos as coisas que despertam nossa curiosidade e não têm nada que ver com as coisas mais importantes da vida. Assim, Lewis sintetiza os dois perigos com os quais devemos ficar alertas: "... podemos vir a amar o conhecimento - o *nosso* conhecer - mais que o objeto conhecido: deleitar-nos não no exercício de nossos talentos, mas no fato de que eles nos pertencem, ou mesmo na fama que eles nos proporcionam."<sup>569</sup> Ou seja, podemos, no final das contas, amar o fato de sermos conhecedores de algo, e a própria experiência do prazer de conhecer, de desvendar alguma curiosidade, ou ainda amar o saber em função do prestígio que ele nos confere diante de outras pessoas - e nesse último quesito, está em uníssono com Lavelle. A propósito - temos de pontuar a respeito dessa última citação do filósofo francês -, poderíamos concordar que Lavelle pode estar cometendo algum exagero ao dizer que o que é preciso saber para alcançar a sabedoria é muito pouca coisa, bem como se trata de coisas simples, mas certamente ele tem razão ao observar que se trata de coisas que não estão distantes de nós, que estão ao nosso alcance. E já que falamos sobre a vaidade, nos compete fazer a transição para a *soberba da vida* e compreender melhor este que é o grande problema do homem.

### 4.3 - A Soberba da Vida

#### 4.3.1 - O Conceito de 'Soberba da Vida'

O último elemento da *tríade joanina* é o da *soberba da vida*, vinculado ao orgulho. Seguiremos, nesta seção, os argumentos do filósofo mais ou menos na ordem que eles aparecem no texto do Livro X das *Confissões*. Mas, primeiro, conceituemos do que se trata tal categoria de tentação. Ela está vinculada primordial e radicalmente no coração, o qual está voltado para si mesmo em amor

---

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 36.

<sup>569</sup> LEWIS, C. S. *O Peso de Glória*, p. 60.

idolátrico a si. É o ter-se em tão alta-estima e consideração que não resta outra coisa senão a soberba, a altivez, o orgulho, o egoísmo e egocentrismo. E, tomando-se como alguém tão especial e digno, desejamos que os outros nos amem, respeitem, se submetam a nós, nos estimem e até que dependam de nós. Outra vez, notemos que essas coisas em si não são necessariamente ruins - antes, são naturais e boas -, mas é a condição em que elas são desejadas - de forma devota e máxima em função do máximo valor que atribuímos a nós mesmos - que as torna pecaminosas, vis, idolátricas, malignas. Há um certo sentido em que somos mesmo especiais, bem como o desejo de amor é natural em relação ao cônjuge, filhos, netos, pais, amigos. Encontraremos alguma legitimidade em buscar ser respeitados e até obedecidos por nossos filhos, funcionários, alunos e afins. Mas há uma linha que demarca o grau em que a alma pode permanecer hígida em todas essas demandas. Quando a ultrapassamos - e nossa tendência é ultrapassá-la quando não repousamos nosso coração em Deus - estamos no terreno da *soberba da vida*.

Alain de Botton, no seu interessante livro *Desejo de Status* - cuja a parte que nos pareceu mais bem escrita e filosoficamente robusta é justamente a do começo, onde o autor trata especificamente dos motivos que nos fazem ansiar por status - com rara felicidade, assim se manifesta:

Existem suposições comuns sobre os motivos que nos levam a procurar um status elevado; entre eles, a ânsia por dinheiro, fama e influência. Como alternativa, pode ser melhor resumir o que estamos buscando em uma palavra raramente utilizada em teoria política: amor. Com a garantia de alimento e abrigo, o impulso que subjaz ao nosso desejo de sucesso na hierarquia social talvez não seja tanto nos bens que podemos adquirir ou no poder que conseguimos exercer, mas no amor que recebemos como consequência de nosso status elevado. Dinheiro, fama e influência podem ser avaliados mais como provas de amor - e um meio de se chegar a ele - do que como fins em si mesmos.<sup>570</sup>

Em suma, o desejo de status é o desejo de amor, e as demais coisas que procuramos o fazemos em função disso. É claro que buscamos sobreviver também, mas o que mais aperfeiçoa a existência é certamente um anseio por amor, é ela que faz da sobrevivência algo a mais, uma vida feliz, não apenas um estar vivo. É o que

---

570 BOTTON, Alain de. *Desejo de Status*, p. 13.

torna a vida mais do que mera βίος (bíos), i. e., o que converte a βίος em ζωή (zoe), como bem nota C. S. Lewis.<sup>571</sup> Mas o que seria o amor que tanto desejamos? Botton tenta defini-lo assim:

Talvez consigamos definir amor, em suas manifestações familiares, sexuais e mundanas, como uma espécie de respeito, uma sensibilidade à existência do outro. Ser objeto de amor é sentir-se objeto de preocupação. Nossa presença é notada, nosso nome é registrado, nossas opiniões são ouvidas, nossos fracassos são tratados com indulgência e nossas necessidades são atendidas.<sup>572</sup>

Ser ouvido parece incluir a noção de respeito. Quem ama certamente respeita, mas respeitar não é o mesmo que amar. Tanto isso quanto ter nossa presença notada pode se dar em função do medo, não do amor. Mas ter tal generosidade na avaliação de nossos erros e atenção para com nossas necessidades e até mesmo, devemos acrescentar, para com nossos caprichos é certamente algo especial. Mas talvez estejamos ainda tateando ao tentar identificar esse difícil conceito. Não pretendemos nos estender nessa questão. Em alguma medida sabemos mais ou menos do que se trata, ainda que não estejamos plenamente cientes e nem saibamos articular com precisão. Geralmente, uma definição abrange aspectos que parecem não cobrir toda a essência. No caso do amor, é muito comum que isso aconteça. De todo modo, há algo a mais nas considerações de Botton. Ele nota que:

Pode-se dizer que receber a atenção dos outros é importante principalmente porque somos afetados por uma incerteza congênita em relação ao nosso próprio valor - e, como resultado disso, o que os outros pensam de nós vem a ter um papel determinante no modo como conseguimos nos ver. Nosso senso de identidade torna-se cativo da opinião daqueles com quem convivemos.<sup>573</sup>

Percebamos que o amor que desejamos da parte do outro está focado especialmente numa preocupação para com nosso próprio *eu*. É particularmente para uma auto-afirmação que ele se dirige. Prosseguindo nessa perspectiva, Botton

---

571 cf. LEWIS, C. S. *Cristianismo Puro e Simples*, p. 210-211.

572 BOTTON, Alain de. *Desejo de Status*, p. 13.

573 *Ibid.*, p. 16-17.

vê que a própria relação que temos para com as demais pessoas é afetada por essas razões, e parece ampliar a perspectiva para além das pessoas com quem convivemos, encontrando a sociedade em que estamos como um todo:

... carregamos internamente visões conflitantes quanto ao nosso caráter. Temos provas de inteligência e estupidez, humor e tédio, importância e inutilidade. E, nessas condições inconstantes, a atitude da sociedade passa a definir o quanto somos importantes. O desprezo acentua a avaliação negativa que fazemos de nós mesmos, enquanto um sorriso ou um cumprimento rapidamente revelam o contrário.<sup>574</sup>

Como nos deparamos com um *eu* que não nos impressiona em todos os seus aspectos, podemos experimentar alguma insegurança em relação a nós mesmos, a qual demanda uma que a sociedade nos forneça os subsídios necessários para a concretização de nosso valor. A partir daí, Botton seguirá em uma direção que não nos interessa para essa pesquisa<sup>575</sup>, mas é interessante notar como o fenômeno que estamos para considerar é percebido mesmo por um filósofo ateu. Essa análise feita por esse filósofo francês dos nossos dias é bastante rica e pertinente em muitos aspectos. Entretanto, ela vai ao âmago da questão. Será que é possível recuar ainda um pouco mais para entender de forma mais profunda este estranho e enigmático aspecto de nossa alma? Será que essa descrição abrange tudo o que está envolto, essencialmente, na busca por status. Acreditamos que não. Botton proporá, por exemplo, uma forma de nos desvincularmos de uma referência baseada no outro para uma referência baseada em nós mesmos - o que, como veremos, não é muito melhor. Ele não nota as reais pretensões dessa centralidade do *eu*. O grande filósofo conservador da Inglaterra de nossos dias, Sir Roger Scruton, este sim um cristão, é sagaz o bastante para notar essa centralidade. Embora em um conceito distinto, ele percebe o fenômeno que nos assedia:

Como um agente racional, vejo o mundo como um teatro de ação em que eu e meus objetivos assumimos um papel central. Eu atuo para aumentar meu poder, para adquirir os meios de realizar meus objetivos, para trazer os outros para o meu lado e trabalhar com eles a fim de superar os obstáculos que me atrapalham. Essa atitude do “eu” está implantada

---

574 *Ibid.*, p. 17.

575 E com a qual, *en passant*, não concordamos.

profundamente na psique. O “eu” alcança o futuro e assevera sua prerrogativa. Ele é infinito em termos de ambição e não reconhece nenhum limite, somente os obstáculos. Nas emergências o “eu” assume o controle e agarra qualquer coisa que possa aumentar seu poder ou ampliar seu alcance. Tudo o que a engenhosidade humana possa descobrir ele voluntariamente usará em seu favor, pesando o custo e o benefício, mas sem considerar coisa alguma como inarredavelmente fixa, e nenhum obstáculo como algo além de um obstáculo.<sup>576</sup>

Esta é realmente uma visão assustadoramente realista de nossas pretensões. E guarda, como veremos, uma proximidade muito grande da concepção agostiniana. Este mesmo eu está entranhado de forma quase camuflada no texto de Botton. As duas perspectivas se complementam, e embora Scruton seja mais profundo, Botton nota seus efeitos espalhados na vivência e na experiência humana. Entretanto, por mais profunda que sejam essas análises, ainda falta algo. Scruton não percebe como essa tendência está vinculada à idolatria que assedia o coração. Sua solução baseada numa perspectiva de igualdade perante os membros de uma comunidade<sup>577</sup>, bem como pertencimento à mesma, não pode, para Agostinho, ser completamente realizada, pois trata-se de algo muito profundo e arraigado ao coração, de modo que nos é praticamente impossível nos livrar dessa *perspectiva do eu*. Mas mais do que isso, é preciso entender essa perspectiva em relação à idolatria. E é isso que nosso filósofo norte-africano faz. Portanto, uma leitura de Agostinho e daquela comitiva que parte dele para nós no decorrer dos séculos (de parte dela, pelo menos) poderá nos dar uma percepção mais abrangente, complexa e radical (ou fundamental, visceral) do que se passa no nosso coração.

Pois, olhemos, agora, como o bispo de Hipona desenvolve o assunto. Logo de início, ao tratar da questão na seção reservada para tal no Livro X das *Confissões*, Agostinho aponta para o tema de forma sutil mas pujante tal como se segue:

...tu que primeiramente me tornas são do desejo de reivindicar coisas para mim, para que te tornes brando às minhas outras iniquidades, e sanes todas as minhas doenças, e redimas da corrupção minha vida, e me coroes

---

576 SCRUTON, Roger. *As Vantagens do Pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. Tradução de Fábio Faria. São Paulo: É Realizações, 2015, p. 20.

577 cf. *ibid*, p. 20-21.

com compaixão e misericórdia, e me sacies meu desejo de bens, tu que derrubaste com o temor a ti minha soberba, e domaste com teu jugo minha cerviz.<sup>578</sup>

Temos que destacar os vários aspectos aqui apresentados que podem passar despercebidos. Primeiro, diz o filósofo que Deus o livrou de reivindicar coisas para si mesmo, e tal reivindicação provém, certamente, do fato de nos acharmos especiais, dignos e importantes, merecedores de sermos premiados e, talvez, paradoxalmente, até mesmo de sermos agraciados<sup>579</sup>. Também é dito que Deus havia domado sua cerviz - uma clara referência ao conceito hebraico de orgulho quando se fala da “dura cerviz”<sup>580</sup>. Já está aqui, pois, a clara referência à *soberba da vida*. Mas, no próprio texto é dito que Deus derrubou a soberba de Agostinho mediante o temor que causou nele, i. e., mediante a visão da grandiosidade de Deus, que o fez perceber sua pequenez. Neste ponto a referência a esta tentação está nominalmente presente, não restando dúvidas minimamente plausíveis de que é justamente ela que está em jogo. E uma vez que o orgulho tivesse sido quebrado, Deus poderia se compadecer de suas demais fraquezas - inclusive a questão do insaciável (por ser idolátrico) “desejo de bens” -, pois só depois disso pode haver qualquer evolução na erradicação do mal em nós. Com efeito, tal prioridade se dá tanto pelo fato de Deus resistir aos soberbos quanto pelo fato de que o soberbo viver tal como quer - o que, em outras palavras, implica em ele resistir a Deus. Tudo isso será compreendido na sequência da exposição.

Então, temos que nos voltar para o que Agostinho já havia dito anteriormente, no *Da Doutrina Cristã*, para captar todo o peso desta passagem das *Confissões* supracitada. Num determinado momento é dito pelo filósofo: “Pois é inerente à alma pecadora desejar sobre todas as coisas, e reivindicar como devido a ela mesma, aquilo que é propriamente devido a Deus somente.”<sup>581</sup> Este pequeno ponto não é extensivamente explorado aqui nas *Confissões*, mas é inevitável para entender as considerações subsequentes e certamente está pressuposto por

---

578 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxvi, 58.

579 Dissemos ‘paradoxalmente’ pelo fato de não poder haver méritos para ser agraciado, uma vez que se houver já não é um favor imerecido, que caracteriza a própria graça, i. e., está no âmago do seu conceito. Todavia, o coração corrompido pode ainda preservar a terminologia da graça no seu discurso ao mesmo tempo que sustenta uma ideia de merecê-la.

580 cf. e. g. Deuteronômio 9:13; 10:16; Êxodo 32:9; Provérbios 29:1.

581 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxxiii, 23.

Agostinho para o arcabouço teórico de seus leitores enquanto acompanham este texto de nossa presente análise - i. e., aquele do Livro X das *Confissões*. Este ponto do *Da Doutrina Cristã* está no cerne da *soberba da vida*. Mas ele precisa ser compreendido em suas várias vertentes e formas de manifestação. O que é devido a Deus? Certamente, honra máxima, glória máxima, máximo amor, máximo respeito, máxima obediência, máxima admiração - à qual ele faz jus - e assim por diante. A alma quer uma ou todas essas coisas para si. E é por isso que reivindica coisas para si, pois se vê com máximo merecimento.

No *A Verdadeira Religião*, o ponto também já havia sido claramente mencionado quando Agostinho diz:

Com muita razão, encontramos esse desejo de felicidade no apetite à fama e honrarias, na pompa ilusória e em toda soberba deste mundo. O que procura o homem nisso tudo, a não ser se tornar - se tal fosse possível - o único a quem tudo lhe seja submetido, numa perversa imitação do Deus todo-poderoso?<sup>582</sup>

Esse ponto precisa ser considerado com alguma calma. Há, pelo menos, duas afirmações de suma importância. A primeira é que há um anseio de encontrar a felicidade na 'fama', nas 'honrarias', na 'pompa ilusória'. Essas são coisas que só conseguimos diante dos outros. Essas coisas fazem com que vivamos à luz dos olhos alheios. Isso parece conduzir ao que Botton se referia, e mais específica e tecnicamente ao que o Dr. Madureira denomina de *alterreferência*:

Alterreferência é o ato de tomar o outro como referência para o autoconhecimento. Na dinâmica da alterreferência, o indivíduo dedica toda a sua vida - em alguns casos, desde a infância - a atender às expectativas dos outros: cônjuge, pai, mãe, irmãos, avós, chefes, professores, pastores etc. Nesse sentido, o que dá significado à vida é se tornar o que os outros querem que sejamos.<sup>583</sup>

Percebamos que alguém que assim se vê, constitui-se a si mesmo para si, de certa forma, pela constituição provenientes concepções dos outros sobre si. Estamos cientes de que o autor se refere à concepção de si no contexto da

---

582 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, VI, xlv, 84.

583 MADUREIRA, Jonas. *A Inteligência Humilhada*, p. 192-193

formação da identidade e do valor da autenticidade. Mas nos apropriamos da observação do fenômeno para refletir sobre o papel da egolatria nesse contexto. Como o indivíduo se tem em máxima consideração, acaba se voltando a buscar viver segundo o que as outras pessoas esperam que ele seja para que elas também o considerem tal como ele mesmo o faz. Essa é a expectativa daquilo que trará fama e honras. Só se tem essas coisas se a imagem pública estiver de acordo com as coisas estimadas pelas pessoas em geral - ou por um número significativo delas, ou mesmo pelas que mais importam ao indivíduo. Pretende-se, assim, alcançar aquelas coisas que farão os homens amá-lo, que irá angariar respeito, que granjeará dos outros seja lá qual imagem que o indivíduo julgue adequada para si.

#### **4.3.2 - O Enfrentamento Pessoal de Agostinho**

O Livro VIII das *Confissões*, que é conhecido por apresentar a teoria geral da vontade de Agostinho, também narra, finalmente, sua conversão. Mas não antes de contar sobre dois casos de conversão que certamente impressionaram sua alma. Os relatos apresentam confrontos justamente à *soberba da vida*, particularmente aos elementos de anseio idolátricos por honra, fama e glória, típicos do orgulhoso. Certamente não pode haver conversão sem tal mortificação do ego. Daí que Agostinho narra tais relatos, i. e., dada a relevância para a sua própria decisão. Uma que particularmente nos parece pertinente de ser mencionada é a primeira.

A primeira história é a de Vitorino. Em meio às suas inquietações internas, Agostinho foi buscar o mestre de Ambrósio, Simpliciano, para contar de seus dramas. Ao contar-lhe sobre sua leitura dos platônicos por meio da tradução de Vitorino, o assunto voltou-se para o próprio Vitorino. Agostinho disse que ouviu falar que ele havia morrido cristão. Simpliciano, por sua vez, coincidentemente o havia conhecido intimamente quando esteve em Roma. Era homem de grande erudição filosófica e muito douto nas artes liberais, tendo inclusive sido preceptor de senadores ilustres, conquistando tamanho prestígio que fora presenteado com a considerada grande honraria de ter uma estátua sua no Fórum, como homenagem.

Além de tudo isso, tinha sido entusiasta e hábil defensor de divindades pagãs típicas da adoração dos nobres.<sup>584</sup> Todavia, Vitorino passou a estudar as Escrituras e os escritos cristãos até se tornar cristão. Segredava-o a Simpliciano que lhe desafiava a professar publicamente essa fé indo à Igreja, ao que Vitorino replicava que as paredes não faziam cristãos - e isso por diversas vezes. A verdade é que ele temia que tal atitude afastasse seus amigos, a quem estimava. Era, pois, claramente em nome de um amor menor que ele recusava o amor maior. Mesmo a honra e estima entre os seus íntimos lhe eram ainda caras<sup>585</sup>. Mas Vitorino havia mesmo se convertido, e dentro de algum tempo mudou sua postura, como expõe Agostinho, seguindo o relato de Simpliciano:

Mas depois, lendo e relendo, chegou a uma decisão: temeu ser negado por Cristo diante dos santos anjos, se receasse confessá-lo diante dos homens<sup>586</sup>. Sentiu-se culpado de grave crime por envergonhar-se dos sagrados mistérios de humildade do teu Servo, e não envergonhar-se dos ritos sacrílegos dos soberbos demônios que ele, em sua soberba, aceitara imitar.<sup>587</sup>

Então, Simpliciano conta que Vitorino foi à igreja, ingressou à catequese, e moveu-se para o batismo e pública profissão de fé<sup>588</sup> - a qual ele recusou que fosse de portas fechadas, tendo a intenção clara de manifestar-se publicamente diante dos cristãos<sup>589</sup>. Certamente, uma atitude que lhe custaria aquilo pelo qual tinha tanto labutado e pelo qual se identificava, como bem coloca Brachtendorf: “Ele, portanto, renunciou não apenas à estátua, mas também a seu magistério, cujo exercício era interdito aos cristãos segundo a legislação do imperador Juliano.”<sup>590</sup>

Por isso, Agostinho fala da conversão de Vitorino em termos de humildade - que é o oposto do orgulho -, ou, em outros termos, de vencer a soberba, ou ainda, nas suas próprias palavras, de “dobrar-se ao jugo da humildade”:

---

584 Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, ii, 3.

585 Cf. *Ibid.*, VIII, ii, 4.

586 Portanto, todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu Pai, que está nos céus; mas aquele que me negar diante dos homens, também eu o negarei diante de meu Pai, que está nos céus. (Mateus 10: 32-33)

587 AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, ii, 4.

588 Cf. *Ibid.*, VIII, ii, 4.

589 Cf. *Ibid.*, VIII, ii, 5.

590 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 158.

O velho Vitorino, que por tantos anos as defendera com eloquência impressionante, não se acanhou de tornar-se servo do teu Cristo e criança na tua fonte, dobrando a cabeça ao jugo da humildade e inclinando a fronte diante do opróbrio da cruz.<sup>591</sup>

Como dissemos, tal narrativa teve efeitos importantes na alma de Agostinho, como ele mesmo o confessa: “Logo que teu servo Simpliciano me contou esses fatos sobre Vitorino, senti imenso desejo de imitá-lo. Aliás, era o que sua narração tinha em vista.”<sup>592</sup> Ou seja, era inclusive o propósito de Simpliciano trazer tal narrativa para encorajar Agostinho. Brachtendorf endossa este ponto, ampliando o argumento:

Vitorino seguramente serviu de exemplo nos planos de carreira de Agostinho. Ele é professor de retórica como Agostinho e alcançou aquele alto grau de fama e reconhecimento a que aspirou o jovem Agostinho. Mas é justamente Vitorino que se decide pela renúncia a essas coisas, para se tornar cristão. O relato sobre a conversão de Vitorino abala, pois, o próprio desejo de fama e honra de Agostinho e põe seus valores em questão. [...] Em seu anseio por fama, como também em sua polêmica anticristã, Vitorino revela ser soberbo, mas na conversão ele encontra a coragem para a humildade...<sup>593</sup>

Ou seja, Agostinho tinha em Vitorino alguém que havia alcançado aquelas coisas que ele almejava e pelas quais estava dedicando sua vida, i. e., aqueles bens que acreditava poderem fazê-lo feliz. Se alguém tinha aberto mão do que ele almejava, talvez isso mesmo que fora preterido não fosse tudo aquilo que ele esperava. Mais do que isso, Agostinho aí pode ter se deparado com a própria *soberba da vida* que o prendia ao mundo e o impedia de subir a Deus definitivamente. Era preciso que o seu *ego* morresse, tal como o matou, finalmente, Mário Vitorino.

#### 4.3.3 - Soberba e Vocação

Michel de Montaigne é muito feliz ao perceber a correlação entre o

---

591 AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, ii, 3.

592 *Ibid.*, VIII, v, 10.

593 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 158.

conhecimento de nós mesmos e a pertinente ocupação, i. e., entre o conhecimento de si e a vocação. Nos seus famosos ensaios, pois, recordando o ‘conhece-te a ti mesmo’ de Platão (γνῶθι σεαυτόν em grego; *Nosce te ipsum* em latim), assim se manifesta:

Faze aquilo para que és feito e conhece-te a ti mesmo”, eis um grande preceito amiúde citado em Platão. E cada um dos membros dessa proposição já nos aponta nosso dever, e traz em si o outro. Quem se aplicasse em fazer aquilo para que é feito perceberia que lhe é necessário adquirir antes de mais nada o conhecimento de si próprio e daquilo a que está apto. E quem se conhece não erra acerca de sua capacidade, porque se aprecia a si mesmo e procura melhorar, recusando as ocupações supérfluas, os pensamentos e os projetos inúteis.<sup>594</sup>

Com efeito, Agostinho e aqueles que estão na esteira do seu pensamento não tirariam uma vírgula dessa colocação. Entretanto, haveria coisas a serem acrescentadas. Já vimos como Agostinho correlaciona o conhecimento de si ao conhecimento de Deus<sup>595</sup>. Também aprendemos que o que é considerado supérfluo e inútil é determinado segundo a ordenação dos amores em nosso coração<sup>596</sup>. Mas para além desses acréscimos, é preciso entender o mecanismo pelo qual os homens se negam a dar ouvidos a tão salutar orientação. É o que pretendemos esclarecer a partir do tema desta seção.

Lavelle nota que, em função da *soberba da vida*, perdemos até mesmo a nossa realização vocacional. Da perspectiva cristã, fomos feitos para cumprir um determinado papel na história. Há uma infinidade de responsabilidades que Deus colocou em nossas mãos, e ele mesmo nos dotou com certas capacidades para realizá-las, ou com a oportunidade para desenvolvê-las. Fazer o que Deus quer que façamos está intimamente ligado à nossa realização, ao modo como devemos viver a vida. Mas a soberba e o orgulho são um embargo para isso, como explica o filósofo francês:

Toda infelicidade dos homens vem de que não existe nada mais difícil, para cada um deles, do que discernir seu próprio gênio. Quase todos o

---

594 MONTAIGNE, *Ensaios*, v. I, Dos Nossos Ódios e Afeições.

595 cf. 1.2 deste trabalho.

596 cf. 2.2 deste trabalho.

desconhecem, desconfiam dele, são ingratos para com ele. Empenham-se até em destruí-lo para colocar em seu lugar uma personalidade de empréstimo que lhes parece mais espetacular. Todo o segredo da potência e da alegria consiste em descobrir-se e em ser fiel a si mesmo, tanto nas menores coisas como nas maiores.<sup>597</sup>

Aqui é preciso que façamos uma pequena digressão para explicar o que nos parece tratar-se de dois planos distintos para a felicidade. Uma coisa é a realização ontológica estática e outra a dinâmica. Elas estão correlacionadas, a primeira fundamentando a segunda, mas não correspondendo exatamente a ela. A primeira diz respeito à ordenação dos amores, o encontro da alma com Deus e sua realização enquanto ser humano em si. A segunda diz respeito à realização histórica, a da vida, no dia a dia, no percurso de nossa existência. Qualquer realização do segundo tipo é insuficiente e até mesmo uma distração sem a primeira. Mas uma vez alcançada a primeira, devemos correr para a segunda. A primeira, inclusive, viabiliza ou inviabiliza a segunda, i. e., a condiciona ou até mesmo a determina em certo sentido. É preciso que uma teoria da felicidade dê conta de nossos anseios viscerais e de como essa felicidade particular se traduz na própria vivência. A infelicidade da qual Lavelle fala é justamente a do segundo tipo ou estágio da busca da felicidade. E é propriamente a falta de resolução adequada da primeira que leva a este embaraço na “segunda felicidade”, i. e., a vocacional.

Pois bem, o que o filósofo denomina de *amor-próprio*, o orgulho, nos impede de fazermos o que deveríamos fazer porque buscamos algo que seja mais ‘espetacular’, i. e., queremos algo que traga glória a nós mesmos, e não que glorifique a Deus e colabore com seus planos na história de acordo com o que há para nós mesmos realizarmos. Submetemos o dever, o serviço prestado ao outro, o reino de Deus e tudo mais a nós mesmos e à nossa imagem. Mas é aí que nos deslocamos da realidade, e do plano divino para nós. Assim, o filósofo conclui:

Se a profissão nem sempre está de acordo com a vocação, não raro isso é efeito de uma escolha ruim, mais do que um destino ruim. [...] É quase sempre uma ilusão produzida pela vaidade, por falta de atenção ao presente, pela necessidade de distração, pelo preconceito de se achar

---

597 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 65

reservado a um destino mais belo.<sup>598</sup>

Por nos acharmos especiais demais, julgamos, muitas vezes que aquilo que nos é destinado não é digno de nossa magnitude e, assim, desprezamos o chamado para realizarmos o que deveríamos fazer. Reivindicamos mais, mas não por amor a Deus e aos homens, e sim por um amor idolátrico a nós mesmos. Queremos algo mais grandioso e significativa não em função da glória de Deus ou do quanto isso beneficiaria outras pessoas, mas porque isso faria com que as pessoas nos estimassem tanto quanto julgamos ser devido. Essa é a grande questão.

Então surge outro problema mesmo quando escolhemos nobremente ceder ao chamado da vocação. Ou seja, não estamos livres da *soberba da vida* ao nos evadirmos da falseação vocacional em busca de glória. Com efeito, é diante deste novo problema que, no livro X das *Confissões*, Agostinho questiona a Deus se o querer ser amado e temido pelos homens, esperando que daí venha a alegria, pode realmente cessar nessa vida, pois mesmo em meio a situação absolutamente legítimas e de acordo com o chamado que temos para agir no mundo, ela bate à porta e nos ameaça arruinar a alma. Afinal, quem de fato cede a essa tentação de, acima de tudo, desejar ser amado, não consegue amar a Deus sobre todas as coisas nem temê-lo honestamente, e por isso Deus resiste a ele. Tal indivíduo como que entra, em sua própria alma, em competição com Deus, de modo que seu coração se perde e O perde.

O motivo para tal alarde é tal como se segue: Agostinho nota que os deveres e responsabilidades na sociedade - trabalho, ocupações e demais papéis e funções sociais que desempenhamos - que demandam sermos temidos e respeitados (como um chefe, militar de alta patente e afins) ou amados (um artista, e.g.) são ocasiões para que nosso ego seja massageado e que nós tentemos roubar a glória de Deus, à semelhança do Diabo:

E, assim, por causa de deveres da sociedade humana, é necessário ser amado e temido pelos homens, o adversário da nossa verdadeira felicidade ameaça, espalhando em todo lugar nos seus laços um 'Muito bem! Muito bem!', para que, enquanto pensamos nisso avidamente, sejamos imprudentemente atraídos, e renunciemos a nossa alegria da verdade, e a

---

598 *Ibid.*, p. 74.

coloquemos na falácia dos homens, e nos agrade ser amados e temidos não por causa de ti, mas em lugar de ti, e, deste modo, tenha consigo aqueles que se tornaram semelhantes a ele, não para a concórdia do amor, mas para participação do suplício...<sup>599</sup>

O fato de, por necessidade vocacional, termos de ser não raro respeitados, amados e afins, coloca para nós uma armadilha. Mas a armadilha pare do nosso coração, particularmente do nosso orgulho, inclusive no fato de as pessoas recorrerem a nós para serem ajudadas. No *Da Doutrina Cristã*, Agostinho já havia notado isso: “Agora, o homem e o anjo orgulhosos arrogam para eles mesmos, e estão felizes de ter a esperança dos outros fixada sobre eles.”<sup>600</sup> Essa é apenas uma outra maneira de roubarem a glória de Deus através das qualidades que possuem. É alegrar-se sobremaneira no fato das pessoas dependerem de nós, não em função de poder ajudá-las, mas por conta do prestígio e estima que angariamos em seus corações. Deve-se notar que mesmo um crente professo em Deus, e que alegam buscar a glória de Deus, pode estar apenas dissimulando seu orgulho e soberba. Pascal vai direto ao ponto ao mostrar a contradição daqueles que mesmo ao professarem ser de Deus a glória, vivem a buscá-la para si:

Eles acreditam que só Deus é digno de ser amado e de ser admirado, e desejaram ser amados e admirados pelos homens... [...]. Mas se isso os repugna, se não (têm) outro pensamento que não seja querer estabelecer-se na estima dos homens, e se por toda perfeição, façam apenas com que, sem forçar os homens, estes ponham a sua felicidade em amá-los, direi que essa perfeição é horrível. Como, eles conheceram a Deus e não desejaram unicamente que os homens o amassem, (mas sim) que os homens parassem neles. Quiseram ser o objeto da felicidade voluntária dos homens.<sup>601</sup>

Pascal, pois, denuncia a subversão egolátrica do *fecisti*. Tais homens aos quais denuncia querem ser eles mesmos o *telos* humano, aquele em quem devem repousar sua alma para encontrar tranquilidade. Esses tais gostariam que os homens se realizassem em tê-los, em amá-los, admirá-los, respeitá-los. São, pois,

---

599 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxvi, 59.

600 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxxiii, 36.

601 PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. 142 (463). Outra vez a contradição entre crenças e práxis de vida que remetem ao conceito de *Paralaxe Cognitiva* que expusemos no livro *Crença Sem Corpo*.

usurpadores do trono divino.

#### 4.3.4 - A Soberba da Vida e a Inveja e Ciúme em relação a Deus

Em certo sentido, o que Jonas Madureira chama de *egorreferência* também pode ser envolvido no mecanismo da egolatria. Ele a define assim: “Egorreferência é o ato de tomar a própria expectativa de si como referência para determinação da identidade.<sup>602</sup>” Fazendo o mesmo movimento teórico que fizemos na adaptação da *alterreferência* para o tema da *soberba da vida*, alguém que já se toma na mais alto-estima pode buscar alcançar para si justamente aquilo que ele mesmo acredita ser pertinente para tão excelso ente que é ele mesmo. Em ambos os casos, busca-se alcançar expectativas para que o *ego* esteja devidamente contemplado com aquilo que julga merecer. Seja a fama pelo que nos é oferecido, seja aquela que nós mesmos julgamos apropriada para nós mesmos, e que nos move às conquistas pessoais, em ambos os casos o homem está a reivindicar o que julga ser pertinente para si, ou seja, seja pelos caminhos trilhados propostos pelos outros, seja pelos nossos próprios, buscamos a fama, a honra, a pompa, a glória.

E o que o homem quer com tudo isso? É basicamente um anseio *teomimético*<sup>603</sup>, i. e., é uma imitação de Deus pela qual supõem encontrar a felicidade. Deus, que por direito e de fato tem todas as coisas submetidas a si é invejado pelo ególatra, que procura, tanto quanto pode, submeter o que puder a si mesmo. Em certo sentido, quanto maior for a fama que tivermos, quanto maiores forem as nossas honras, mais os homens se nos submetem e, assim, mais temos o mundo prostrado diante de nós. Com efeito, em nossa desvairada pompa, queremos justamente que o mundo sirva aos nossos caprichos, que dê o melhor de si a fim de nos agradar, como se nosso agrado e nossos interesses fossem da mais alta urgência e importância.

Essa *teomimesis* pode até mesmo gerar ciúmes, além da inveja de Deus. Muitas vezes queremos um amor absolutamente devoto da parte das outras pessoas, e quando os vemos converterem-se a Deus, fazendo dele o objeto máximo de seus afetos, podemos ser tentados a nos aborrecer com isso. É por isso que

---

602 MADUREIRA, Jonas. *A Inteligência Humilhada*, p. 194.

603 O termo é uma junção de θεός (*Théos*= Deus) + μίμησις (*mímesis*= imitação).

Lewis diz que, para o idólatra, Deus é visto como o grande Rival:

A rivalidade entre o amor natural e o amor de Deus é algo que o cristão não deve ousar esquecer. Deus é o grande Rival, o objeto definitivo do ciúme humano; aquela beleza, terrível como a da Medusa, que a qualquer momento poderá me roubar - ou parecer que rouba - o coração da esposa, do marido ou da filha.<sup>604</sup>

Em outras palavras, sob um determinado prisma, queremos ser como deuses para o outro quando vemos Deus dessa forma. Tanto na situação que Lewis coloca - a de algum familiar que se converte - quanto em situações entre crentes que vemos aquele que amamos preferir Deus a nós mesmos -, o sentimento de ciúmes é revelador de tal *egolatria*, de tal *teomimesis*. Mas a mesma *teomimesis* tem outras faces, como veremos na sequência.

#### 4.3.5 - Soberba da Vida e Auto-Engano<sup>605</sup>

Então surge outro desdobramento a ser considerado. É preciso também, sendo fiéis ao método cumulativo que estamos utilizando para estudar o texto de nossa análise, que recobremos outra porção já citada do *Da Doutrina Cristã* para evidenciar e justificar ainda mais o que iremos expor na sequência, a saber:

... é necessário ter nossos corações subjugados pela piedade, para não correremos contra as Escrituras Sagradas, seja quando, entendida, ela bater em algum de nossos pecados ou, quando não entendida, sentirmos como se pudéssemos ser mais sábios e dar melhores mandamentos a nós mesmos.<sup>606</sup>

A porção, como observamos, trata da piedade como condição para sermos bons leitores das Escrituras. Há duas situações aqui, a saber, o daquele que não admite que seus erros sejam apontados e daquele que se julga sábio o bastante para dar os próprios rumos de seus caminhos. Esses são os dois aspectos

---

604 LEWIS, C. S., *Os Quatro Amores*, p. 38

605 Começamos a abordar o assunto do auto-engano em 1.2.2.1 deste trabalho, de modo que o que abordamos aqui e lá se complementa.

606 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, II, vii, 7.

da soberba da vida que trabalharemos agora.

Para a primeira *situação* ou primeiro *caso*, parece-nos interessante começar com as penetrantes considerações de Pascal em relação ao amor próprio, tão essencialmente característico da *soberba da vida*. Num dos fragmentos mais completos dos *Pensamentos*, o francês diz:

A natureza do amor-próprio e desse 'eu' humano está em não amar senão a si e em não considerar senão a si. Mas que fará ele? Não poderá impedir que esse objeto de seu amor seja cheio de defeitos e de miséria; quer ser grande, vê-se pequeno; quer ser feliz, vê-se miserável; quer ser perfeito, vê-se cheio de imperfeições; quer ser objeto do amor e da estima dos homens, e vê que seus defeitos só merecem a aversão e o desprezo deles. Esse embaraço em que se encontra produz a mais injusta e a mais criminosa paixão que se possa imaginar; pois ele concebe um ódio mortal contra essa verdade que o repreende e que o convence de seus defeitos. Desejaria aniquilá-la e, não podendo destruí-la em si mesma, ele a destrói, tanto quanto pode, no seu conhecimento e no dos outros; quer dizer que coloca todo o cuidado em encobrir os próprios defeitos tanto aos outros como a si mesmo, e que não pode tolerar que os façam ver ou que os vejam.<sup>607</sup>

A primeira dificuldade aqui considerada é que amamos maximamente, religiosamente, um objeto indigno da glória que reivindica e, às vezes, até mesmo recebe, i. e., nós mesmos, o *ego*, prenhe de defeitos. O que esperaríamos diante de alguém que julgava ser algo completamente digno de todo amor e consideração até que o vê repleto de propriedades que contrariam a possibilidade de tal estima? Não seria o pronto abandono desse objeto como indigno de tão elevadas afeições? Mas não é isso que acontece com o homem. Ele, antes, passa a odiar a verdade do que ele de fato é. Suprime-a no coração e tenta escondê-la de todos os demais homens. É o que também nota a professora Regineide Lima no seu artigo sobre Agostinho:

Sob o prisma antropológico o ser humano tem a tendência de ocultar, disfarçar suas fragilidades, utilizando-se muitas vezes da ilusão para esconder sua essência. A falsidade e a verdade estabelecem verdadeira

---

607 PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, 978.

guerra. Há no homem um desconforto em mostrar-se tal qual ele é. 'Falsificamos' nossa identidade.<sup>608</sup>

A tendência, pois, é negarmos quem nós realmente somos tanto para nós mesmos quanto para os outros. Se alguém o percebe ou anuncia, é logo tomado como inimigo mortal e é visto, se possível, como alguém que deve ser eliminado. Que isso é uma loucura das mais vis fica ainda mais claro quando Pascal prossegue dizendo:

Não há dúvida de que é um mal estar cheio de defeitos; mas é um mal ainda maior estar cheio deles e não querer reconhecê-los, pois que é acrescentar-lhes ainda o de uma ilusão voluntária. Não queremos que os outros nos enganem; não achamos justo que queiram ser estimados por nós mais do que merecem: portanto não é justo tampouco que os enganemos e queiramos que nos estimem mais do que merecemos. [...] Que devemos então dizer do nosso [coração] ao ver nele uma disposição totalmente contrária? Não é certo que odiamos a verdade e aqueles que no-la dizem, e que gostamos que se enganem em benefício nosso, e que queremos ser estimados como se fôssemos outros e não aquilo que realmente somos?<sup>609</sup>

Essa é uma passagem muito assustadora quanto ao nível da corrupção do *ego* e como ele se põe para si mesmo como Deus a ponto de rejeitar a própria verdade em nome da sua autoestima. Essa auto-imagem deificada está em franca contradição com o que o indivíduo vê, mas ele, por sua soberba, nega-se a abandoná-la a qualquer custo. Daí que se torna pertinente a breve observação de Lewis: "A humildade, depois do primeiro choque, é uma virtude alegre: triste mesmo é o descrente arrogante, que tenta desesperadamente, a despeito das repetidas decepções, reter sua 'fé na natureza humana'."<sup>610</sup> É evidente que há um custo para que o *ego* renuncie a tal auto-deificação em humilde consideração sobre si<sup>611</sup>, mas essa não é uma virtude associada à tristeza, pois abre as portas para a alegria. A verdade é que a situação realmente deplorável é a insistência no engano em relação a si mesmo, um mero mortal, um homem, um indivíduo repleto de defeitos,

---

608 LIMA, Regineide Menezes de. *Finitude e Transcendência*, p. 127.

609 PASCAL, Blaise. *Pensamentos*, 978.

610 LEWIS, *O Problema do Sofrimento*, p. 78.

611 Falaremos sobre isso em 4.3.7 deste mesmo capítulo.

como alguma coisa de tão excelsa dignidade. É manter esse otimismo ingênuo em relação à 'natureza humana'.<sup>612</sup>

Tal argumento pascaliano está certamente presente noutro francês que certamente o leu, a saber, Lavelle. O filósofo percebe que o *amor-próprio* é capaz de utilizar todas as suas potências cognitivas para camuflar a verdade caso ela não seja agradável, caso não sirva ao projeto de auto-glorificação:

Existe na prontidão para raciocinar uma espécie de volúpia que ainda é uma volúpia do amor-próprio, da carne e do mundo. Não se vê homem algum, se for bem-sucedido nisso, que não experimente satisfação nos jogos sutis da dialética: é que esses jogos demonstram sua habilidade e lhe prometem uma vitória. Existe menos gosto da verdade, cuja evidência o humilha, do que do argumento, cuja invenção o lisonjeia.<sup>613</sup>

Analisemos o argumento. Lavelle fala da prontidão para raciocinar, da disposição para lidar com raciocínios, teses e teorias. Isso não manifesta, necessariamente, um gosto pela verdade. Pode até coexistir com ele, mas o que prevalece no coração orgulho é o amor a si mesmo. Então, os jogos dialéticos podem ser empregados justamente para a vanglória. Não só a de se ver como alguém muito inteligente, mas também para esconder verdades sobre si mesmo que o humilha, tais como essas que Pascal está a denunciar.

Tais observações apresentadas pelos franceses não escaparam ao tratamento direto do bispo de Hipona, naquela porção do livro X das *Confissões*, onde está o Tratado da Memória e no qual se analisa a relação entre a felicidade e a verdade.<sup>614</sup> Logo no início desta seção, Agostinho aponta o paradoxal ódio à verdade que os indivíduos têm quando esta o desaprova:

Por que, porém, a verdade gera o ódio, e o homem fez-se inimigo para aquele que proclama o verídico, quando a vida feliz é amada, a qual não é senão a felicidade que vem da verdade, senão porque a verdade é amada de modo que todos que amam outra coisa querem que seja verdade aquilo que amam, e porque não queriam ser enganados, não querem saber que estão equivocados? E assim odeiam a verdade por causa da coisa que

---

612 É evidente que, aqui, Lewis não está desconsiderando a sublimidade do homem em si, mas sim em relação ao ideal de perfeição, o qual aponta para Deus.

613 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 34.

614 Para uma exposição desta porção em especial, cf. 5.5 deste trabalho.

amam em favor da verdade. Amam-na quando ilumina, odeiam-na quando censura. Pois, porque não querem ser enganados, e querem enganar, amam-na quando ela mesma se revela, e odeiam-na quando ela mesma os delata. Daí que ela lhes retribuirá, aqueles que não querem ser revelados por ela, ela os revele ainda que não queiram, e ela mesma não se lhes revela.<sup>615</sup>

Agostinho dá claramente as razões para o ódio à verdade, que em última instância não é admitida deste modo. Ninguém diz preferir a mentira. O que é feito, na verdade, é o idólatra perverter a própria percepção da realidade, convertendo o que é verdade em mentira, enganando-se a si mesmo para que as coisas sejam conforme seus desejos e reflitam seu amor-próprio.

Mas não se trata de um ódio em absoluto à verdade, pois não se manifesta em toda e qualquer ocasião. Primeiramente, há um apreço por ela quando ela afaga o seu ego, vem em forma de lisonja, quando ela agrada. Lado outro, há uma completa ojeriza quando ela censura, quando ela reprova. E onde mais isso se fundamentaria senão na *soberba da vida*, que é capaz de odiar os próprios fatos quando eles não a servem? No final das contas, o amor à verdade é submetido ao amor a si, e ela só é amada, portanto, quando serve ao eu.

Em segundo lugar, ela mesma, quando não se dirige a revelá-los, é considerada abertamente como de valor. Quando ela se revela, aplaudem prontamente. Mas há uma exceção, uma condição para que ela seja assim apreciada, a saber, não delatar o indivíduo. É essa a verdade insuportável para nosso coração ególatra. Há de se notar a bela construção do texto ao dizer que amam-na quando ela se revela mas a odeiam quando os revela.

Ainda segundo Agostinho, o pior de tudo - para os ególatras - é que ela, a verdade, os revelará, mas não se revelará a eles. O idólatra, por amar mais a si do que à verdade, acabará não a encontrando, ao passo que ela mesma o revelará, ela mesma acabará por confrontá-lo e por denunciá-lo. Como é que ela o revelará? Agostinho não esclarece. Certamente, uma das formas é que tal auto-engano se chocará com o real. A própria realidade, aqui, move-se de forma contrária a tal perspectiva enganosa do indivíduo em relação a si e mais cedo ou mais tarde, o

---

615 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xxii, 34.

indivíduo acabará sendo delatado, ainda que a contra-gosto<sup>616</sup>. E certamente o será de forma inescapável e muito mais abrangente no próprio juízo final. Assim, em outras palavras, ao querer que ela se revele mas não que o revele, será outra vez frustrado pois obterá o oposto do que deseja.

Acontece que a manifestação real do nosso ser é a grande questão que se impõe sobre nós quando somos intimados à confissão. Nesta prática, estaremos *coram Deo*, e tudo estará revelado. Este é um ato, portanto, em que o indivíduo se dispõe a se revelar, e que se opõe ao auto-engano que caracteriza a *soberba da vida*. Sobre isso, o Dr. Fábio Dalpra é muito feliz quando tece as seguintes considerações:

A humildade incitada por Agostinho se traduz na postura do ser humano que reconhece seu lugar na ordem da criação, sendo a confissão, portanto, o próprio exercício dessa humildade, através do qual se torna possível o desvencilhamento da malignidade da soberba. Desse modo, a confissão se confronta com o princípio maior do pecado, a saber, a atitude de orgulho ocasionada pelo anseio de assemelhar-se a Deus. [...] A humildade, praticada no ato da confissão, redireciona o ser humano à unidade rechaçada pela soberba, restabelecendo-o, na sua forma e na sua ordem, ao plano magno da criação.<sup>617</sup>

Dalpra aponta a confissão como o apanágio da humildade e, conseqüentemente, como o exercício *par excellence* de mortificação do ego, de confrontação à soberba que em seu ápice manifesta a diabólica *teomimesis*. É, pois, *conditio sine qua non* para que o indivíduo reencontre seu lugar na ordem do cosmos e volte-se para Deus.

A grande pergunta, portanto, que temos que nos fazer é se a realidade da revelação de nós mesmos diante de Deus nos incomoda ou não. Se nos incomoda, então certamente somos idólatras e fugiremos da verdade, pois certamente estaremos comprometidos a esconder nossos defeitos de quem quer que seja, inclusive daquele que tudo vê. Outra vez, recorreremos a Kreeft para reforçar este ponto:

---

616 Nós exploramos essa questão no nosso livro *Crença Sem Corpo* (cf. especialmente os capítulos 1, 2, 3, 6 e 7).

617 DALPRA, Fábio. *O Sentido do termo Confiteri*, p. 66.

Uma vez que percebemos que Deus sabe todas as coisas em nós, [...] e que não há como possamos alguma vez esconder alguma coisa dele, isso nos dá alegria, ou nos irrita ou até mesmo nos tortura? Quando, ao invés de tentar brilhar a luz de nossa mente sobre Deus para revelá-lo a nós, encontrarmos a luz de Deus revelando-nos a Ele, amamos isso ou odiamos isso e tentamos escapar disso? Nos alegramos até mesmo quando o que a luz revela é nossa escuridão, nossas tolices, nossos pecados, especialmente nossa feiúra embaraçosa, [...] como a covardia e mentiras e preguiça e lamurioso egoísmo?<sup>618</sup>

Somente quem ama a Deus, ao bem e à verdade pode se comprazer com tal revelação. Somente quem não está comprometido visceralmente com a auto-glorificação é que poderá perceber os motivos pelos quais o desnudar da alma *coram Deo* não se trata de uma tortura, mas do caminho para a felicidade. O motivo, o Dr. Joel Gracioso explica:

...há algo no homem que pode atrapalhá-lo intensamente nessa sua busca pelo seu fim último: o orgulho. Este produz na criatura humana uma cegueira peculiar, cujo resultado é a impossibilidade de se conseguir ver a verdadeira condição do ser humano após o pecado de Adão, e o verdadeiro caminho que o leva até a pátria da bem-aventurança. O homem ou não olha para si buscando se conhecer, ou olha para si com um olhar enfermo, gerando, dessa maneira, um diagnóstico deturpado da sua real condição.<sup>619</sup>

Com efeito, como já observamos<sup>620</sup>, o caminho da felicidade perpassa o conhecimento de si, o reconhecimento de nossa condição insuficiente e desgraçada e a busca pelo bem maior, o Sumo Bem<sup>621</sup>. Nada disso poderá ser feito por aquele que, tomado pela soberba, recusar-se a olhar de forma honesta para si mesmo.

#### 4.3.6 - A Pretensão de Autonomia

A *Soberba da Vida* pode ser vista sob o prisma da prisma da pretensão de autonomia no coração humano, a qual, por sua vez, se manifesta em dois

---

618 KREEFT, *I Burned for Your Peace*, p. 229-230.

619 GRACIOSO, Joel. *A Dimensão Teológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho*, p. 14.

620 cf. 1.2 deste trabalho.

621 cf. 1.1, 2.2 deste trabalho.

instantes subsequentes: ‘a soberania do indivíduo sobre si’ e a ‘soberania do indivíduo sobre o outro’.

#### 4.3.6.1 - A Soberania do Indivíduo sobre Si Mesmo

Enquanto Pascal, no que vimos na subseção imediatamente anterior, dá um enfoque à questão da busca do indivíduo por prestígio, Jansenius é muito feliz em expor essa verdade inaceitável ao coração do homem natural por outro prisma, o que nos conduz à segunda situação mencionada por Agostinho na última passagem que citamos da *Doutrina Cristã*<sup>622</sup>. Para entendê-la, comecemos por esta consideração:

É uma qualidade própria de Deus, incomunicável a qualquer outro senão a ele, ser senhor de si mesmo, não ter nenhuma outra regra senão a sua vontade e de governar-se somente pelas leis de seu poder absoluto e soberano. E é tão justo, quanto o é necessário, que aquele, que não é dominado por ninguém, domine por sua onipotência todas as criaturas.<sup>623</sup>

Neste passo, como dissemos, o prógono de Pascal dirige a questão para o outro aspecto que está incluso nas raízes do orgulho, a saber, o do anseio por autonomia<sup>624</sup>. Em contraste com a verdade que Jansenius acabou de apresentar, temos essa atitude humana que quer se passar por Deus. Nas muito precisas palavras de Jansenius, “...há um desejo de independência gravado no fundo da alma e escondido nos recônditos mais ocultos da vontade, pelo qual ela se compraz de só existir para si e não estar submetida a nenhum outro, nem mesmo a Deus.”<sup>625</sup> Este é o ponto nevrálgico, que patrocina todo o desejo de ser senhor de si mesmo, ignorando o direito e a sabedoria de Deus de governar nossas vidas. Esse anseio por independência em relação a Deus pode até mesmo ser acalentado por alguém que acredita em Deus - ainda que possa ser um dos principais motivos psicológicos para a descrença -, e isso é muito bem apresentado por C. S. Lewis, com sua peculiar habilidade de traduzir temas complexos em palavras mais acessíveis sem,

622 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, II, vii, 7.

623 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 87.

624 A porção supracitada diz: “... ou, quando não entendida, sentirmos como se pudéssemos ser mais sábios e dar melhores mandamentos a nós mesmos.” AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, II, vii, 7.

625 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 83.

com isso, perder a profundidade da consideração. O filósofo irlandês assim se manifesta:

Assim como o jovem quer uma mesada regular do pai que possa considerar como sua e dentro da qual possa fazer os próprios planos (e corretamente, pois o pai, afinal de contas, é uma criatura semelhante), elas desejam ser independentes, tomar conta do próprio futuro, fazer planos para o prazer e a segurança, ter um *meum* do qual, sem dúvida, pagariam algum tributo razoável a Deus em forma de tempo, atenção e amor, mas que, não obstante isso, lhes pertencesse, e não a Ele. Queriam, como dizemos, “chamar sua alma de sua”. Mas isso significa viver uma mentira, pois nossa alma não é, com efeito, nossa. Eles queriam algum canto no Universo do qual pudessem dizer a Deus: “Isto é da nossa conta, não da sua”, mas não há um canto assim.<sup>626</sup>

O anseio de algo privado, de não ter de prestar contas a ninguém, nem ao soberano do universo, e de traçar seus próprios rumos conforme lhe aprouver sem qualquer paradigma ao qual se conformar senão o de seu próprio alvitre: é isso que ímpios em geral desejam, e isso está na essência do próprio pecado. Com efeito, o pai do jansenismo acredita que esse tenha sido o fundamento no coração dos pais da humanidade e o que ensejou a *Queda* no final das contas. Quanto a isso, expressa-se da seguinte maneira:

Mas o espírito humano, distanciando-se desta sabedoria, desta verdade e desta vontade imutável, em direção ao império e à conduta da qual ele é naturalmente submisso, não quis depender mais de ninguém além de si mesmo e não reconhecer mais esta vontade soberana e eterna como regra da sua: mas reinar por si mesmo, sobre si mesmo e governar-se por sua própria autoridade, em vez de continuar submisso a Deus, o que certamente era o cúmulo do orgulho e da insolência.<sup>627</sup>

E esta é a nossa herança maldita. Somos essencialmente *ególatras* e criamos nossos próprios caminhos, reivindicamos o senhorio sobre nós mesmos. Somos, aos nossos próprios olhos, os nossos juízes e criadores. Somos quem quisermos ser. É claro que nos frustraremos - como, é bom lembrar, é frustrante

---

626 LEWIS, *O Problema do Sofrimento*, p. 91.

627 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 83.

toda idolatria. Por isso, são valorosas as palavras do dr. Madureira:

... “ser criador e juiz de si mesmo” não passa de uma ilusão constatada por todo aquele que se depara com o hóspede desagradável e inevitável de seu coração: a miséria ou [...] a infelicidade que, mesmo em meio a bem-estar e abundância, faz o homem experimentar sua vida como vazia e sem sentido.<sup>628</sup>

E isso porque nosso anseio visceral por Deus ainda reclamaria a máxima atenção, e não nos realizaríamos nessa determinação absoluta de tudo por nós mesmos. Certamente é um caminho muito distante de Deus a ação de declarar-se a si mesmo, para si mesmo, como um deus.

Há um famoso episódio na vida de Agostinho, narrado nas próprias *Confissões*, que ilustra muito bem essa condição do coração humano pretender autonomia e que, na avaliação do próprio bispo de Hipona, apontava de uma maneira geral para o anseio *teomimético*. Trata-se do episódio narrado no Livro II, a saber, o famoso roubo das pêras na adolescência do nosso filósofo. Antes de mais nada, já se deve esclarecer: “Por que essa passagem é tão famosa? Certamente não porque roubar peras fosse um tão terrível pecado ou que Agostinho pensasse isso. Isso nos fascina porque sonda um grande mistério: a origem do mal, a motivação para o pecado.”<sup>629</sup> Ou seja, o filósofo está tomando um episódio do qual guarda vívida recordação, que aparentemente não tem tanto significado e importância, para analisar mais profundamente o que se passa no coração humano mesmo naqueles atos aparentemente mais inocentes ou pouco relevantes.

É somente com um olhar tão penetrante que podemos entender a atenção que Agostinho deu ao episódio. Do contrário, presos à superfície, veremos apenas as travessuras e peripécias de adolescentes desocupados, às quais, embora não sejam desculpáveis no todo, ainda assim estão longe de ser a pior coisa que existe. Por outro lado, quando lançamos luzes sobre a questão, i. e., quando julgamos a intenção do coração, poderemos ver muito maior maldade até mesmo nessas coisas. Kreeft, pois, faz outra advertência digna de nota:

---

628 MADUREIRA, Jonas. *A Inteligência Humilhada*, p. 98.

629 KREEFT, Peter. *I Burned for Your Peace*, p. 65.

Como com todos os santos<sup>630</sup>, as atitudes de Agostinho em direção a seus próprios pecados parecem extremas para nós. [...] Quanto mais perto estivermos da Luz, mais entenebrecidos e mais profundos os buracos em nossa alma parecem; e quanto mais longe da Luz estivermos, mais auto-satisfeitos estaremos, como os fariseus ou os psicólogos pop.<sup>631</sup>

Feitas, pois, essas considerações iniciais para não nos desviarmos do raciocínio julgando haver qualquer exagero, vamos ao relato. Deixemos o próprio filósofo contar o que houve. O relato do fato, em si, é relativamente curto. São as considerações e análises que demandarão um maior espaço. Agostinho nos narra os fatos da seguinte maneira:

Havia, perto da nossa vinha, uma pereira carregada de frutos nada atraentes, nem pela beleza nem pelo sabor. Certa noite, depois de prolongados divertimentos pelas praças até altas horas, como de costume, fomos, jovens malvados que éramos, sacudir a árvore para lhe roubarmos os frutos. Colhemos quantidade considerável, não para nos banquetearmos, se bem que provamos algumas, mas para jogá-las aos porcos.<sup>632</sup>

Agostinho deixa claro que o objetivo não era qualquer interesse nas peras em si. Não havia nada senão a própria ilicitude que o atraiu, a própria maldade. Isso é nítida e claramente declarado. Por exemplo: “Roubei de fato coisas que já possuía em abundância e da melhor qualidade; e não para desfrutar do que roubava, mas pelo gosto de roubar, pelo pecado em si. [...] Nosso prazer era apenas praticar o que era proibido.”<sup>633</sup>

Antes que alguém pudesse supor que poderia justificar a ação dos garotos com alguma desculpa multiculturalista, ou qualquer outra escusa pensável,

---

630 Aqui vale uma ressalva. Kreeft é um filósofo católico. Sua concepção de ‘santo’ aqui é diferente de como um protestante conota. A concepção católica é razoavelmente bem conhecida. Já a concepção protestante toma o termo referindo-se a todos os cristãos verdadeiramente convertidos. Mas acontece de às vezes se referir aos homens com algum destaque, aos indivíduos piedosos - tanto de outrora como de hoje em dia, incluindo vários dos indivíduos presentes nas igrejas. Curiosamente, apesar de Kreeft estar provavelmente fazendo referência à concepção católica, a frase pode ser lida por um protestante guardando suas concepções do significado do termo sem qualquer prejuízo.

631 KREEFT, Peter. *I Burned for Your Peace*, p. 61.

632 AGOSTINHO, *Confissões*, II, iv, 9.

633 *Ibid.*, II, iv, 9.

Agostinho antecipa-se dizendo haver uma Lei moral no coração dos homens pela qual sabem que não é lícito roubar, e que na prática isso se evidencia<sup>634</sup>:

Tua lei, Senhor, condena certamente o furto, como também o faz a lei inscrita no coração humano, e que a própria iniquidade não consegue apagar. Nem mesmo um ladrão tolera ser roubado, ainda que seja rico e o outro cometa o furto obrigado pela miséria. E eu quis roubar, e o fiz, não por necessidade, mas por falta de justiça e aversão a ela por excesso de maldade.<sup>635</sup>

Deste modo, não há escapatória. Fizeram o que fizeram por pura maldade. Não era um roubo cuja culpa se amenizasse pela fome, escassez de recursos ou algo do tipo. Para frisar, reforçar e dirimir qualquer discussão nesse aspecto, permitam-nos uma última confissão aberta disso da parte do próprio filósofo:

Sim, eram belas aquelas frutas, mas não era a elas que minha alma infeliz cobiçava, eu as possuía em abundância e melhores. Eu as colhi somente para roubar, e uma vez colhidas atirei-as fora para saciar-me apenas com a minha maldade, saboreada com alegria.<sup>636</sup>

E essa é a questão intrigante. Que tipo de ação insana é essa que busca a maldade pela maldade, sabendo-a má? Não se trata de algo inocente, como vimos, nem muito menos de um juízo equivocado que julgava ser tal ato algo justo. As próprias pêras não eram o atrativo, mas a ocasião. Era o ilícito, a própria transgressão, a sensação de transgressão que atraiu e seduziu Agostinho. Esse é o motivo do fato intrigá-lo. As velhas e usuais explicações que apontam o intrínseco bem no objeto que nos move ao pecado - como a atratividade da mulher, do bem alheio e afins - não bastariam para explicar o que aconteceu aqui. O que, pois, o teria movido a tal ação? Qual a atratividade presente na ilicitude? Esta é justamente a questão difícil que Peter Kreeft coloca ao interpretar essas porções:

---

634 Para uma defesa dessa posição, cf. LEWIS, C. S., *Cristianismo Puro e Simples*, Livro I. Sobre a prática dos indivíduos denunciar suas crenças morais, cf. nosso livro *Crença sem Corpo*. Cf. Romanos 2:14-15 também.

635 AGOSTINHO, *Confissões*, II, iv, 9.

636 *Ibid.*, II, vi, 12.

Aparentemente, essa ação maligna foi feita simplesmente em função do mal, simplesmente porque era mal, pois se as peras não tivessem sido proibidas, Agostinho e seus amigos não as teriam tomado. Elas não eram comestíveis ou vendáveis ou aprazíveis. Foi somente o ato de roubá-las, o ato mal, que foi desfrutado. Frutas proibidas têm um gosto mais doce. Mas por quê? Como pode o mal aparecer como bom precisamente porque é mal? Isso é uma contradição tanto lógica quanto psicológica.<sup>637</sup>

Agostinho, refletindo sobre a questão, nota algo assustador - e que justifica o alarde em torno da questão. Há aqui a origem do mal, o próprio fundamento de toda pecaminosidade justamente no que tivemos trabalhando neste último tópico, a saber, a pretensão de autonomia e, mais ao fundo, a autonomia que prescindiu de Deus, que rejeita sua autoridade e senhorio, que pretende-se, assim, colocar-se no lugar de Deus e que se constitui, no final das contas, numa forma de *teomimesis*.

O próprio autor, nos seus próprios termos, o admite. Primeiro, diz: “A soberba quer imitar a grandeza, enquanto somente tu és o Deus altíssimo que estás sobre todas as coisas.”<sup>638</sup> Se olharmos atentamente para o que aí está sendo dito, veremos que há, primeiro, uma clara referência à imitação. E quem almeja imitar é a própria soberba. O anseio do soberbo é querer ser maior, e ele persegue a grandeza para poder olhar de cima a tudo o mais e a todos - ou a tantos quanto puder. A maior grandeza de todas é justamente a de Deus. Deus é altíssimo e está sobre todas as coisas. Segue-se que a soberba pretende, pois, alcançar a grandeza e altura divina, faz do homem um usurpador do trono divino. Como não é possível superar a grandeza suprema e infinita de Deus, a soberba move o homem a querer ser Deus, a imitá-lo, à *teomimesis*.

Sendo Deus luz e o padrão moral, não temos, no ato de santificação, que imitá-lo? Sim, de certo modo, há uma imitação verdadeira, santa e não só recomendável como imperativa. Temos que buscar imitá-lo moralmente. Isso não é o mesmo que a imitação que condenamos na *teomimesis*, que se trata, como dissemos, de uma imitação que visa à usurpação, e arroga para si direitos e atributos que não podem ser comunicados à criatura. O nosso dever de imitar a Deus não implica em buscarmos ser deuses, mas sermos santos. Temos de imitar a

---

637 KREEFT, Peter. *I Burned for Your Peace*, p. 66.

638 AGOSTINHO, *Confissões*, II, vi, 13.

Deus em sua pureza. Por isso, Agostinho diz: “Todos aqueles que se afastam de ti e contra ti se rebelam, a ti estão imitando de forma pervertida.”<sup>639</sup> Percebamos o “de forma pervertida”. Essa é a imitação pecaminosa e que ultrapassa os limites do que deve ser imitado, daquilo que devemos buscar refletir.

Mas qual foi a imitação pretendida por aquele roubo de pêras? Uma questão difícil e que demanda um processo de investigação de si mesmo. Essa é a questão que Agostinho se faz e prontamente responde:

Mas o que foi que achei naquele roubo, em que foi que imitei o meu Senhor, ainda que mal e pervertidamente? Talvez eu tenha sentido prazer em agir contra a lei pela fraude, já que não o podia fazer pela força, para imitar, escravo que era, uma falsa liberdade, praticando impunemente o que não me era lícito, mediante uma tenebrosa paródia de tua onipotência.<sup>640</sup>

Agostinho esclarece que visava imitar a liberdade divina fruto de sua onipotência. Deus, o Criador, foi quem a tudo estabeleceu, inclusive a sua Lei que determina como as coisas devem ser.<sup>641</sup> Nesse sentido, ao pecar, podemos querer arrogar para nós mesmos o direito legislativo, nos colocando como quem faz as leis para nós mesmos. E diante do confronto da Lei divina, podemos querer enfrentá-las justamente para vindicar nossa autoridade pessoal, nossa autonomia. Por outro lado, Agostinho pode querer se referir, ao mencionar a impunidade, justamente seu poder para poder fazer o que bem entendia sem ser punido, como que num desafio à divindade. Daí, pretende-se, novamente, colocar-se no seu lugar de certa forma como legislador, juiz e executor. No final, as duas interpretações vão para a mesma direção, a de pretender autonomia, de reivindicar senhorio sobre si mesmo<sup>642</sup>. Em

---

639 *Ibid.*, II, vi, 14.

640 *Ibid.*

641 Aqui, poderíamos, noutra oportunidade, lidar com o que Charles Hodge distinguiu em sua *Teologia Sistemática* a respeito dos graus ontológicos da Lei. Tal como Agostinho, Hodge defende que há aspectos da lei moral que são eternos, e não foram determinados pela vontade ou poder de Deus, uma vez que correspondem à sua própria natureza. Essas seriam as leis de primeiro grau e corresponderiam às virtudes, como a justiça, a pureza e afins. Mas em termos criacionais, há leis que correspondem à criação, e como Deus a organizou, e que poderiam ser diferentes se Deus houvesse criado o mundo de forma distinta. São as leis de segundo grau. Há também leis temporárias, para uma determinada situação, e leis especiais, para um indivíduo, como uma ordem especial de Deus para alguém ou para um grupo. É a partir do segundo grau que o argumento de Agostinho aqui poderia fazer sentido. cf. HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*, p. 1222-1223.

642 cf. AGOSTINHO, *Confissões*, II, vi, 13, onde Agostinho expõe várias formas de contraste e perversa imitação à divindade.

certo sentido, é basicamente o que Brachtendorf define: “Agostinho, com base no episódio do roubo de peras, investiga o lado subjetivo e encontra, como motivo mais profundo atuante nessa avidez de reconhecimento, o desejo de ser Deus.”<sup>643</sup>

A propósito, essa mesma percepção de Brachtendorf é, inclusive, a interpretação geral dada por Peter Kreeft a tal episódio nos seus respectivos comentários às *Confissões*. Kreeft, e. g., entende que a grande questão aqui é justamente a reivindicação de soberania sobre si:

“Eu sou o chefe”, “eu estou no comando aqui”, “eu faço as regras aqui”. Isso é o que gostaríamos de dizer. É o poder e autoridade de Deus que invejamos. Nós nos irritamos com isso, ansiamos superá-lo. Uma vez que nós realmente não podemos, fingimos que podemos, como um prisioneiro dando a seus raptos um gesto obsceno quando eles viram suas costas. Mas Deus não tem costas; Ele é todo face.<sup>644</sup>

Dessa forma, a questão se torna claramente um ato de rebeldia e revolta contra o Senhorio divino, e a transgressão não é outra coisa senão um manifesto de independência, ou de pretensão, uma ataque e ofensa a Deus não pela proibição de algo específico que muito desejamos, mas o anseio mais geral de não devermos obediência alguma a Deus. Todavia, como Kreeft bem observa - e o que Agostinho viria a perceber - , esta é uma manifestação de repúdio e ódio que só pode ser feita igualmente *coram Deo*. É um desafio aberto a Deus. É uma forma de apontar o dedo na sua face, em colossal ousadia, para dizer-lhe que não nos manda e que não tem direito sobre nós. Isso explicita de forma clara o porquê de Agostinho se alarmar tanto em relação ao que foi feito, ao invés da interpretação de que tenha sido apenas uma ninharia.

Brachtendorf bem nota que já havia em Platão a denúncia de que o homem vicioso - e, por isso, infeliz - era aquele que não deixava a sua alma ser guiada pela razão, não permitia que os próprios apetites, a parte mais baixa da alma, fossem domados pela mente racional<sup>645</sup>. Essa inversão é que pervertia todas as coisas. Agostinho, no entanto, vai mais longe e considera que essa própria

643 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 69.

644 KREEFT, Peter. *I Burned for Your Peace*, p. 70.

645 cf. e. g. PLATÃO, *República* 431a-b (PLATÃO. *A República*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2020, 496p.); *Fedro* 246a - 247e (PLATÃO. *Diálogos III: Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. Tradução, edição e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 280p.

inversão tinha um fundamento mais profundo, galgado na própria idolatria, particularmente na *teomimesis*, na *soberba da vida*. Assim disserta o comentarista:

Em Platão, por exemplo, a inversão da ordem natural da alma conduz à execução do mal. A razão, que deve dominar os apetites, é, em vez disso, dominada por eles. Agostinho também constata no pecador a inversão de razão e apetites, mas ele a remete a uma perversão mais fundamental, a saber, à tentativa de uma inversão da relação criador-criatura. Como ser infinito, o criador está sempre acima da criatura sempre finita, mas o homem quer alterar essa ordem e ser Deus ele próprio. A conservação da hierarquia interna natural, como Platão a descreve, só é possível, segundo Agostinho, se o homem aceita sua condição de criatura e reconhece Deus como Senhor. Inversamente, a perda da ordem da alma resulta, de acordo com Agostinho, de um desprezo à hierarquia entre Deus e o homem.<sup>646</sup>

Há, aqui, uma outra forma de colocar as coisas, a saber, a que envolve olhar para o fenômeno a partir do conceito de *hierarquia*. Pela *soberba da vida*, rejeita-se a realidade ao se rebelar contra a hierarquia das coisas, a qual estabelece a proeminência infinita de Deus e nossa condição essencialmente subalterna a Ele enquanto criaturas finitas diante de seu Criador absoluto, entre os demais contrastes que distinguem Deus e o homem em absoluto - como sua onipotência em contraste com nossa impotência ou poderes extremamente limitados, ou sua sabedoria infinita e nossa parca compreensão das coisas, inclusive de nós mesmos. E o que o homem perde com isso? Perde a felicidade. Não é possível repousar em Deus se não admitirmos essa hierarquia, como complementa Brachtendorf:

Fundamentalmente, a natureza do homem consiste em ser criado por Deus. O homem que reconhece isso vive segundo a natureza. Ele concebe Deus como sumo bem e se torna feliz na obtenção desse bem. Em contrapartida, o homem que deseja ser como Deus e, em conformidade com isso, procura a quietude e a felicidade em si mesmo cai numa contradição com sua própria essência, que provoca desordem da alma, conduz a equívocos a respeito da verdadeira hierarquia dos bens e, por fim, à infelicidade.<sup>647</sup>

---

646 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 70.

647 *Ibid.*

Isso nos remete, mais uma vez, à questão da *ordo amoris*, que é determinada pela nossa percepção das coisas. O ególatra perverte a realidade das coisas da pior maneira possível, fingindo para si mesmo que ele é o mais elevado e digno ser de apreciação e perdendo de vista, assim, o verdadeiro bem ao qual deveria dedicar seu amor. E o seu objeto de amor prova-se deveras decepcionante.

#### 4.3.6.2 - A Soberania do Indivíduo sobre o Outro

Mas a situação é ainda pior. O fato é que nosso anseio *teomimético* não se contenta com o senhorio do eu sobre si mesmo. Quiçá, se nos fosse possível, reivindicaríamos o senhorio sobre o mundo todo. Há, com efeito, em nosso anseio por auto-deificação, um desejo tal de ser respeitado pelos homens que, se pudéssemos, reivindicaríamos domínio sobre todos os demais - tema que não escapa à pena de Jansenius:

... não considerando ser nada tão vergonhoso quanto obedecer, nem tão glorioso quanto comandar, do mesmo modo todos os homens em geral, tendo sacudido o jugo desta verdade e desta vontade onipotente, comprazem-se inicialmente de serem senhores de si mesmos e cada um deles deseja em seguida, se possível, ser o único senhor de todos os outros. Assim o homem, violando todas as regras da razão e da natureza, quer imitar a onipotência Divina...<sup>648</sup>

Intuitivamente tomamos o obedecer em si como um ato de vilipêndio à nossa excelsa figura, algo indigno de nós. E do outro lado, encaramos o ato de ordenar e ser obedecido como adequados ao valor que damos a nós mesmos. Assim, logo após reivindicarmos autonomia sobre nós, pleiteamos a soberania sobre o outro. O próprio ato de reivindicar autonomia já nos coloca na condição de tal pleito, pois para tal reivindicação temos de nos valorizar sobremaneira, e uma vez que isso é feito naturalmente passamos a ver o outro como possuindo menos valor do que o pretendo grande Eu. Daí que geralmente a busca por status e riqueza são feitas em prol de nos angariar tal poder. É o que nota o professor João Paulo Lima:

---

648 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 87.

É um erro comum à humanidade considerar a boa vida aquela em que nos tornamos superiores, seja pelo status ou pelas riquezas. A maior vitória consistiria em cercar-se de servos e dominar os que por natureza estão ao nosso lado, ou seja, ocupando o mesmo patamar na escala dos seres. A raiz desse mal e de tantos outros é o orgulho, o desejo de tentar se elevar além da sua condição natural e tentar subjugar o próximo. Daí, conforme pensa Agostinho, derivam os tormentos e perturbações que afligem uma alma corrupta, pois o verdadeiro cuidado com a alma reside unicamente no apego solidário a um bem superior, em outras palavras, a alma não se mantém hígida no aferro aos bens transitórios, mas somente ao contemplar um bem verdadeiramente superior: Deus.<sup>649</sup>

Lima acrescenta que essa é a fonte das perturbações da alma, e não poderia ser diferente, como já vimos, pois trata-se de uma via idolátrica. E isso porque nos rouba o verdadeiro anseio da alma, que é o sumo bem. Mas mais do que isso, a própria experiência com qualquer bem inferior como se fosse um bem superior é frustrante, e nós mesmos somos um bem inferior. Por isso, Lima complementa:

O desejo das glórias terrenas e a vontade de subjugar aqueles que por natureza nos são iguais, são características que não nos tornam superiores, mas miseráveis. E o que motiva tais infortúnios são os movimentos irracionais da alma, chamados paixões.<sup>650</sup>

A verdade é que tal anseio de superioridade na verdade nos torna inferiores, pois nos faz miseráveis. Seremos menores do que alguém que está ciente de sua condição humana quando nos pensarmos superiores. Além de todos os nossos defeitos, teremos ainda o de sermos pobres iludidos.

Mas quando Lima diz que o que nos motiva a isso são as paixões, talvez não tenha sido suficientemente preciso. É particularmente da *soberba da vida* que estamos falando, e sendo ainda mais precisos, temos de referir tal loucura à *teomimesis* que contamina todo o coração humana.

#### 4.3.6.3 - O Remédio da Humildade

---

649 LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. *Ordo Amoris*, p. 150.

650 *Ibid.*, p. 144.

É por isso que temos que ser constantemente advertidos por Deus para não perdermos de vista quem somos e quem Deus é. A *teomíesis* é a maior pretensão humana e o cerne do pecado. Até mesmo os maiores santos têm de ser advertidos a respeito disso - e o próprio Agostinho, no Livro X das *Confissões*, percebe como essa é a tentação permanente do coração e o último inimigo no progresso moral, como temos visto -, como nota Kreeft:

Quando vemos isso assim simples e claramente, ficamos embaraçados por ter perdido algo tão óbvio. Mas o Diabo não quer nos deixar ver isso tão simples e claramente. Deus, repetidamente, tem que lembrar até mesmo seus santos [...] das duas mais óbvias verdades de todas: “Eu sou Deus e você não é.”<sup>651</sup>

O homem precisa reconhecer-se como homem, como criatura divina, como mortal, por um lado, e Deus como o ser perfeito, eterno e puríssimo do outro. Enquanto ele, por outro lado, estiver entregue a apreciação ilusória de si, não voltará seus olhos para reconhecer a superioridade divina. É justamente a ela que ele recusa. Por isso, havia um antigo costume entre os romanos que é muito salutar a esses propósitos. Diante de uma grande conquista militar e a subsequente apoteose na marcha para a vitória, era costume que um escravo estivesse ao lado do grande general para lembrá-lo de sua real condição, como nos conta Chesterton: “... está certo que algum escravo sussurrasse o *hominem memento te* [Lembra-te de que és homem.]. Aquele que parece mais do que um homem deve ser lembrado de que é apenas homem.”<sup>652</sup>

Todos esses desejos de reivindicação, mencionados naquela primeira citação das *Confissões* desta seção<sup>653</sup>, encontram seu fim, anuncia Agostinho, pela contemplação do próprio Deus. Mas, mais do que isso, fazendo-o temer a Deus, sua soberba foi lançada ao chão. Isso se dá ao percebermos a grandiosidade de Deus, em comparação com a qual nós nos percebemos pequenos, insignificantes, tanto moral quanto ontologicamente, ou seja, notamos que somos maus e finitos, indignos

---

651 KREEFT, Peter. *I Burned for Your Peace*, p. 70.

652 CHESTERTON, *A Loucura e as Letras*, p. 154.

653 A saber: “...tu que primeiramente me tornas são do desejo de reivindicar coisas para mim, para que te tornes brando às minhas outras iniquidades, e sanes todas as minhas doenças, e redimas da corrupção minha vida, e me coroes com compaixão e misericórdia, e me sacies meu desejo de bens, tu que derrubaste com o temor a ti minha soberba, e domaste com teu jugo minha cerviz.” AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxvi, 58.

e inglórios. É daqui que surge a tão estimada virtude da *humildade*, tão crucial e fundamental para os cristãos, como bem nota, outra vez, Cornelius Jansenius:

Disto provém que a humildade é tão honrada na cidade de nosso Deus e tão recomendada a seus cidadãos, estes que são estrangeiros sobre a terra; ela é ainda mais célebre pelo exemplo de seu rei, o qual é o modelo de qualquer sorte de reforma.<sup>654</sup>

Quando o próprio rei, que tinha todos os motivos para a exaltação, o único que não era apenas homem e mortal, abdicou-se de sua glória para nos dar o exemplo de humildade, fica evidente quão importante é essa virtude para a fé cristã. A luz do que temos visto, então, percebe-se que ela é absolutamente crucial.

#### 4.3.7 - O Verdadeiro e Santo Amor-Próprio

Há ainda uma última parte, no mesmo parágrafo de onde tiramos a aquela primeira citação desta seção, que é teoricamente muito significativa. Agostinho diz que "... agora posto isso, e é suave para mim, porque assim prometeste e fizeste; e verdadeiramente era assim, e eu não sabia, quando eu temia submeter-me a isso."<sup>655</sup> Ou seja, a quebra do orgulho, que parecia algo terrível por envolver uma certa morte do ego, agora é o que ele carregava e era suave, embora ele o ignorasse enquanto resistia. E é certamente essa resistência que ele lamenta ter mantido ao declarar "Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei!"<sup>656</sup>. É como se estivesse a prantear a estultice de ter permanecido por tanto tempo envolto na terrível idolatria que lhe furtou a apreciação da verdadeira beleza, aquela que é primeira do que todas - e de onde todas derivam sua beleza - e que continuamente resplandece diante de nós como se fosse uma beleza ainda não contemplada, tamanha sua infinita luz.

Com efeito, há uma grande resistência por parte das pessoas, por diversos motivos que se resumem em pensar que a conversão implicará na ruptura

---

654 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 91. É claro que a *humildade* pode ser severamente confundida e obscurecida. Como não nos cabe, aqui, uma exposição extensa sobre o assunto, recomendamos veementemente o capítulo III do *Ortodoxia* e o capítulo V do *Hereges*, ambos de Chesterton, bem como capítulo 8 do Livro III do *Cristianismo Puro e Simples* de C. S. Lewis.

655 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxvi, 58.

656 *Ibid.*, X, xxvii, 38.

com a felicidade, para se entregarem a Deus. Norman Geisler e Frank Turek sintetizam muito bem esse sentimento nas subseqüentes palavras:

... muitos acreditam que aceitar a verdade do cristianismo exige que mudem sua forma de pensar, amizades, prioridades, estilo de vida ou moral, e essas pessoas não estão muito dispostas a abdicar do controle sobre a sua vida com o objetivo de fazer essas mudanças. Elas acreditam que a vida seria mais fácil e mais alegre sem tantas mudanças. Talvez percebam que, embora o cristianismo esteja diretamente relacionado a perdão, ele também diz respeito a negar-se a si mesmo e carregar a cruz. Na verdade, o cristianismo é gratuito, mas ele pode custar-lhe a vida.<sup>657</sup>

Certamente há mudanças de pensamento, bem como nas prioridades, e não raro no estilo de vida e nas amizades. Entretanto, há muitas coisas que nada têm que ver com o que realmente implica uma conversão. Muitas coisas que pensávamos antes serão mantidas. Se considerávamos que o adultério e a promiscuidade é mau, que perder todo o nosso tempo com coisas supérfluas e inúteis é tolice, e que a soberba e arrogância são repugnantes, e. g., há um reforço, uma ratificação poderosa, não uma negação dessa forma de pensar. Mas se considerávamos que está tudo bem adular só no coração, só na fantasia, certamente seremos confrontados a ampliar aquele mesmo princípio que já apreciávamos, a levá-lo mais a sério. É bem possível que muitas coisas não consideradas inúteis passem a ser vistas agora pelo menos como dignas de menos atenção e tempo. Talvez a prioridade em torno de ganhar dinheiro e fama em prol de glorificar o eu ceda lugar, por exemplo, à dedicação à família. E é certo que a pretensão de autonomia absoluta diante de Deus, que normalmente nem mesmo era admitida e percebida, se incluía dentro dos aspectos de arrogância a ser deplorada. Mas uma coisa é certa: é falso que a vida é mais fácil se essas mudanças não forem feitas. É disso que Agostinho falava. É um pensamento comum, mas que deve ser enfrentado.

Entretanto, a mudança é mais profunda do que se pensa. A negação não são só dessas coisas acidentais da vida, mas daquilo que é mais essencial e profundo. Quando as pessoas entenderem o que está em questão, sentirão ainda

---

657 GEISLER, Norman; TUREK, Frank. Não tenho fé suficiente para ser ateu. Tradução de Emerson Justino. Editora São Paulo: Vida Acadêmica. 2ª ed., 2006, p. 31.

mais aversão. Sentirão que perderão muita coisa, principalmente este princípio fundamental da felicidade que é egocentrado. Custará a vida para achar vida, como bem disse Jesus naquele maravilhoso paradoxo: “Porquanto, quem quiser salvar a sua vida perdê-la-á; e quem perder a vida por minha causa achá-la-á.”<sup>658</sup>

Agostinho já nos deu o argumento que ratifica a fala de Jesus: o que ele temia não era verdade, mas uma ilusão. A beleza que ele julgava perder se voltasse seu coração para Deus não bastava e não era a verdadeira Beleza. Portanto, valia a pena, mais do que tudo, tal perda para tal ganho. É o maior e melhor investimento que temos de fazer. Mas é possível acrescentar alguns argumentos a seu favor. Por exemplo, enquanto o bispo de Hipona argumenta em torno de onde está a verdadeira felicidade, certamente sua filosofia, pelo que já vimos, também aprovaria o argumento de C. S. Lewis:

O homem está em fuga. Ele está deliberadamente evitando descobrir se o cristianismo é verdadeiro ou falso, pois antevê problemas intermináveis caso seja verdadeiro. Ele é semelhante àquele que se “esquece” de verificar o quadro de avisos porque, se o fizesse, correria o risco de encontrar seu nome atribuído a alguma tarefa desagradável. É semelhante àquele que não consulta seu saldo bancário por medo do que poderia encontrar ali. É semelhante àquele que não vai ao médico quando sente uma dor misteriosa por ter medo do que poderia descobrir.<sup>659</sup>

No argumento de Lewis o enfoque está no aspecto negativo da experiência humana, e volta-se para a cessação da inquietação. O homem está mau, está enfermo em seu espírito, não apenas no sentido moral - i. e., eivado de corrupção e pecados - mas no sentido existencial, i. e., está *inquieta*, mas em função de seus ídolos, recusa-se a considerar essa verdade aterradora e, portanto, vive em fuga. Foi o que o próprio hiponense fez e que inclusive o levou a dizer “Concede-me castidade e continência, mas não agora”<sup>660</sup>. Essas ainda são as palavras de um homem em fuga, embora Deus estivesse em seu encalço.

Parece-nos interessante também reforçar o ponto com uma menção a Lavelle, o qual se dirige propriamente ao embargo do ego à felicidade, em harmonia

---

658 Mateus 16:25.

659 LEWIS, *Deus no Banco dos Réus*, Tradução de Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018, p. 139-140.

660 AGOSTINHO, *Confissões*, VIII, vii, 17. Tradução de Mammì.

com o que estamos trabalhando. O filósofo francês toma o *amor-próprio* como o grande inimigo da felicidade, e faz observações muito semelhantes:

É quando o amor-próprio é mais forte que ele experimenta mais alegria em se perder, como se, perdendo-se, ele se ampliasse indefinidamente. [...] Assim se explica o aparente paradoxo: quem sente mais intensamente a miséria e as feridas do amor-próprio é mais capaz de renunciar a ele e sacrificá-lo.<sup>661</sup>

Ou seja, se, por um lado notarmos (ou melhor, reconhecemos, admitirmos) o quão danosa é a auto-deificação, o quão tolo nós somos para dar a nós os passos que devem ser dados, para decidir o que é bom para nós mesmos, se percebermos que vivemos num mundo que não é regido segundo nossos desejos e conforme nossas regras, e se notarmos que nós não somos nem de longe dignos para tão excelsa estima como demandamos da parte dos homens; e por outro vimos Deus como o criador deste mundo, que sábia e soberanamente o governa e nos convoca à obediência, se notarmos que sua própria perfeição nos convida a ver nele o objeto por excelência onde devemos repousar nosso amor, então veremos que é doce a morte do ego e que o temor de nos submetermos é nossa maior estultice, enquanto fazê-lo é essencialmente sábio.

Lavelle reforça a apologia à auto-negação, à morte de si - ou à morte do *amor-próprio*, nos termos do filósofo francês -, com um acréscimo salutar para a argumentação:

Mas sempre é possível voltar o amor-próprio contra ele mesmo fazendo-lhe sentir que seu verdadeiro interesse lhe ordena que se esqueça. Pois aqueles que renunciaram aos prazeres do amor-próprio desconhecem também suas perturbações, que são mais numerosas e mais vivas: só com isso já ganham mais do que perdem. E deixam terreno livre para outros prazeres, que não se alteram com os acontecimentos e não dependem dos outros homens.<sup>662</sup>

Se é do interesse do ego buscar uma beleza maior, também é possível convencê-lo a abandonar-se a si mesmo em função da inerente decepção e

---

661 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 96

662 *Ibid.*, p. 94. O assunto do *auto-engano* foi trabalhado também em 1.2 deste livro e complementam, lá, as considerações feitas aqui.

infelicidade que é seguir-se. As perturbações que acompanham a *egolatria* são desconhecidas por quem a abandonou. Assim, como coloca o francês, “só com isso já ganham mais do que perdem”. Mas mais do que esse ganho negativo, o coração se abre para os prazeres e deleites da alma que não dependem das circunstâncias e nem de outras pessoas. Num contexto agostiniano, isso envolve não apenas o deleite no próprio Deus, mas também o verdadeiro deleite espiritual no mundo pela harmonia realista da *ordo amoris*, como o próprio contentamento com o que nos é dado<sup>663</sup>.

#### 4.3.8 - A Soberba e o Elogio

Mas esta é uma tentação tão artilosa, por conta de sua possibilidade de sutileza e furtividade, que Agostinho lamenta não só não saber se está livre, mas também de ter enorme dificuldade até mesmo para poder saber, como podemos ver neste trecho:

E não sei, pois, facilmente, se estou limpo desta calamidade, e temo muito meus segredos, que os teus olhos conhecem, mas não os meus. Há, pois, um certo tipo de faculdade em mim que me permite explorar noutros gêneros de tentações, mas nesse há quase nenhuma. Na verdade, vejo o quanto compreendi o que se deve conhecer, tanto dos desejos da carne quanto da curiosidade supérflua, que possa refrear meu espírito, quando não careço dessas coisas, ou por minha vontade ou por ausência delas. Então, pois, pergunto-me se é mais ou menos molesto para mim não as ter.<sup>664</sup>

Muito mais do que isso, enfrentar a *soberba da vida* é uma tarefa realmente complicada, pois esta é uma tentação da qual a fuga não está no oposto de forma simples. Outra vez, Agostinho, com destreza e habilidade, penetra o âmago da questão:

Na verdade, para que careçamos dos louvores e nele experimentemos o que podemos, acaso se deve viver de forma injusta, e tão indigna e horrível, que todos que nos conheçam nos abominem? Que maior demência pode ser dita ou pensada? E se o louvor costuma e deve ser os

---

663 cf. 2.2-2.3 desta dissertação..

664 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxvii, 60.

companheiros da boa vida e das boas obras, não convém abandonar nem a sua companhia nem a sua própria boa vida.<sup>665</sup>

Contra a curiosidade devemos nos recusar a dar atenção ao supérfluo; contra os desejos carnis, devemos nos recusar a ceder. Basta não olhar, basta não fazer. Mas e contra a soberba que vem pelo bem agir? Ou seja, para fugir ao orgulho, uma vez que ele vem pelas coisas boas e nobres pelas quais podemos ser tentados a nos orgulhar, não devemos buscar o oposto, nas coisas vergonhosas de modo que ninguém tenha algo para nos elogiar. Temos que estar na condição de ser elogiados ao mesmo tempo que devemos considerar que os elogios se dirigem às coisas que procedem de Deus. É isso que deveríamos fazer, mas não é assim que geralmente fazemos. Elogios podem até nos incentivar a sermos melhores para a glória de Deus, reconhecendo que o bem que há em nós provém das mãos de Deus. Mas, reforça-se, não é isso que fazemos. Nosso coração perverso tem a tendência de cooptá-los para o revigoração do ego, do amor-próprio, como aponta Lavelle:

O elogio pode dar confiança e força, despertar a atividade, tirá-la do isolamento e dar-lhe o apoio da comunhão humana. Mas essas vantagens são rapidamente perdidas, e mais que isso. Por que, ao desfrutar do elogio, o amor-próprio se fecha em si mesmo e de novo se separa. Seguros da potência que existe em nós e que foi confirmada pelo sucesso, nela repousamos.<sup>666</sup>

Lavelle até reconhece os bons efeitos que podem gerar o elogio, mas logo nota que o orgulho pode macular quaisquer desses benefícios, reforçando a egolatria no indivíduo. E é justamente por conta do orgulho ser tão tentador justamente quando somos bons que Jansenius nota ser essa a mais perigosa e enganosa das tentações. Ela surge poderosa quando estamos na condição de sermos elogiados - inclusive por nós mesmos! Com efeito, superando as duas anteriores concupiscências, esta dá suas caras:

Tendo sido purificado nosso espírito, superando estas duas paixões, sua própria vitória fará nascer uma terceira, que o Apóstolo nomeia orgulho da

---

<sup>665</sup> *Ibid.*

<sup>666</sup> LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 60.

vida e que é mais enganosa e mais temível que todas as outras. Porque quando o homem se rejubila de ter superado aquelas duas primeiras inimigas da virtude, ou mesmo esta última paixão, outra eleva-se da alegria que temos desta vitória e lhe diz: por que triunfas? Eu ainda vivo, e vivo porque tu triunfas.<sup>667</sup>

Notemos aqui o ‘Muito bem! Muito bem!’ ao qual Agostinho se refere alhures. Com efeito, o orgulho nos assedia de tal maneira que as “... palavras, porém, procedentes da boca, e as ações que se tornam conhecidas aos homens têm uma tentação perigosíssima por causa do amor ao elogio...”<sup>668</sup>

Daí o desespero de Agostinho de saber se isso poderá alguma vez ser superado, se pode até mesmo ser identificado. Mais recentemente, o mesmo tema de Jansenius surge noutro filósofo, Louis Lavelle, que percebe o mesmo fenômeno, o mesmo ardil do amor-próprio em perverter nossas realizações, parabenizar e afagar o ego:

O maior perigo da virtude é dar-nos a vaidade da virtude: assim, a virtude pode separar, em vez de unir, e a alma, ao se elevar, já começa a descer. Quando os bens espirituais se oferecem a nós, só podemos perdê-los se quisermos que o amor-próprio desfrute deles. A fonte da atividade interior se esgota assim que é captada pelo amor-próprio para irrigar sua glória.<sup>669</sup>

Ou seja, os bens que nos são oferecidos são pervertidos pelo uso que o *amor-próprio* faz deles. Servem à sua glória. São assim encarados por ele e, assim, perdem não só o seu verdadeiro desfrute como o motivo pelos quais existem eles, os dons, e nós mesmos: a glória de Deus.

Ainda, nesse sentido que estamos a analisar nesta subseção, de forma interessante, Agostinho, nas *Confissões*, nota que nossa relação para com as dádivas (dons e talentos) divinas é grandemente reveladora, e analisar nossa atitude para com elas irá mostrar se estamos ou não imersos no pecado do orgulho. Diz o bispo que...

... será louvado o homem por causa de alguma dádiva que lhe deste, e ele se alegra mais em ser louvado do que em ter esse dom por que é louvado

---

667 JANSENIUS, *Cornelius. Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 81.

668 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xxxviii, 63.

669 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 170.

[...] e aquele que o louvou é melhor que aquele que foi louvado. Agradou àquele o presente de Deus no homem, agradou-lhe mais o dom do homem do que o de Deus.<sup>670</sup>

Ou seja, a situação de impiedade é tão tola que gostamos mais do dom que temos não pelo seu valor intrínseco, mas pelo seu valor aos olhos dos outros, ao louvor que angariamos por causa dele. Quem louva o indivíduo com o dom tem, pois, mais chances de ser ele mesmo mais louvável por apreciar o dom em si e não seu valor no prestígio social. E tal anseio pelo louvor dos homens é algo que o próprio Agostinho viu de perto enquanto crescia em Tagaste. Segundo Peter Brown, a vida pública da cidade “tratava-se de uma vida pública, na qual o homem tinha sobretudo o compromisso de manter sua reputação: ‘viver eternamente na boca do povo’ era a ambição do africano de sucesso.”<sup>671</sup>

Louvar o dom em alguém não é um problema para o que louva - pode (e deve) até ser, da parte de quem louva, uma forma de louvar a Deus, de quem tal dom veio. O problema surge quando o louvado prefere o dom do homem (o louvor) ao dom de Deus (o próprio motivo pelo qual alguém é louvado), quando na verdade deveria tomar o dom como vocação para servir, e deveria esperar do outro o reconhecimento da fonte divina do benefício, de modo que um homem “agradando ao outro” o faz em função de Deus para ambos, como coloca o filósofo em sua exposição à *Epístola aos Gálatas*: “... para que Deus agrade e seja glorificado, quando seus dons são reconhecidos no homem ou são recebidos pelo ministério do homem; mas quando o homem agrada ao homem desse modo, não é mais ao homem que se agrada, mas sim a Deus”.<sup>672</sup>

Com isso, Agostinho nota que é vital para lidarmos com o orgulho a percepção de que o que temos que mereça algum louvor nos foi dado, i. e., não é nosso por necessidade ontológica. Somente uma mentalidade tola não perceberia pelo menos que suas principais qualidades, de alguma maneira, lhe foram dadas e ele mesmo não tem méritos por elas. Mesmo um naturalista terá de recorrer à noção de sorte para pensar nas condições favoráveis do nascimento e até mesmo nas características genéticas favoráveis, bem como na ocasião oportuna para aquelas

670 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxxvi, 59.

671 BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 37.

672 AGOSTINHO, [*Explicação da Carta aos Gálatas*] *Exposição de Algumas Proposições da Carta aos Romanos/Explicação da Carta aos Gálatas/Explicação Incoada da Carta aos Romanos*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Editora Paulus. 2019, Parágrafo 5.

qualidades surgirem na vida do indivíduo, para não falar da boa influência dos pais e tantas outras coisas que nos influenciam na configuração de nosso destino. Para o cristão, então, é (ou deveria ser) claro - ao menos do ponto de vista teórico - que o que o indivíduo tem é oriundo da Divina Providência.

Talvez seja justamente esse mesmo espírito de buscar a apreciação alheia que submeta os homens até mesmo à paradoxal dissimulação da alegria como uma forma de buscar alegria na apreciação do outro. Fingir estar feliz para outras pessoas para conseguir nisso alguma felicidade. É exatamente aquela típica tentativa de ostentação dos sorrisos que não correspondem ao real estado da alma do indivíduo. Sêneca havia feito a denúncia de tal insanidade: "... aqueles que são chamados felizes mostram uma alegria fingida, enquanto sua tristeza é pesada e doentia, porque não podem, muitas vezes, se mostrar abertamente tristes, mas devem, entre o que lhes corrói o próprio coração, parecer felizes".<sup>673</sup> Parecer feliz, bem sucedido, alguém com tudo resolvido, granjeia louvores e apreciação.

#### 4.3.9 - Diagnóstico da Soberba da Vida

Diante dessa obscuridade, precisamos de modos para avaliar nosso próprio coração, e Agostinho está com a pena pronta para nos oferecer auxílio. Um bom 'teste' talvez seria nos perguntarmos o que faríamos na seguinte situação:

Na verdade, se me for proposto que eu prefiro estar fora de mim e errando em todas as coisas, ser louvado por todos os homens, ou estar firme e certíssimo na verdade, ser vituperado por todos, vejo o que escolheria. Na verdade, não gostaria que a aprovação de qualquer bem meu, por boca alheia, aumentasse minha felicidade. Mas, reconheço, não só que a aprovação aumenta a satisfação, mas também o vitupério a diminui.<sup>674</sup>

Eis um ponto muitíssimo interessante. É o louvor alheio que nos motiva - não raro majoritária ou até exclusivamente. E é aí que reside o problema. Agostinho, então, nos propõe um exercício de imaginação. Se recebêssemos todo o ódio do mundo ao nos firmarmos na verdade, nos manteríamos nela? Sustentaríamos a verdade diante do oposto do que queremos e ansiamos dos homens, i. e., sua mais

---

673 SÊNECA, Lúcio A. *Aprendendo a Viver*, p. 78.

674 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xxxvii, 61.

alta estima? Faríamos o certo ainda que disso resultasse inimigos por toda parte? E quando o sustentar da verdade ou o fazer o certo não rende elogios, sentimo-nos menos realizados?

Talvez Agostinho tivesse em mente algo que havia dito antes em sua exposição à epístola do Apóstolo Paulo aos Gálatas, na passagem bíblica que diz: “Porventura, procuro eu, agora, o favor dos homens ou o de Deus? Ou procuro agradar a homens? Se agradasse ainda a homens, não seria servo de Cristo.”<sup>675</sup> O contexto é o da pregação do Evangelho. A mais nobre verdade a ser sustentada para o filósofo, certamente. Mas pode acontecer de ela não ser bem recebida, principalmente por ser essencialmente um ataque mortal ao *ego*, o qual é tão avesso a qualquer verdade que o humilha, como já vimos.

Nessa exposição, Agostinho de antemão já nos lembra que o intuito não é ser desagradável aos homens, mas ser antes de mais nada, principalmente, agradável a Deus. Se isso agradar aos homens, pois bem. Do contrário, seguindo ao apóstolo, devemos manter nossa posição. Notemos as palavras do bispo de Hipona:

Pois aquele que agrada aos homens, não esperando deles sua glória, mas a de Deus para se salvarem, agrada a Deus e não mais aos homens; ou, certamente, quando agrada a Deus e, ao mesmo tempo, aos homens, ou, na verdade, não agrada aos homens. Pois uma coisa é agradar aos homens, e outra, agradar tanto a Deus como aos homens. Do mesmo modo, o que agrada aos homens por amor à verdade, já não é ele mesmo a agradar-lhes, mas a verdade é que lhes agrada.<sup>676</sup>

Deste modo, se falando a verdade agradamos aos homens, eles se agradam por causa da verdade e, com isso, não a estamos traindo em função do agrado aos homens. Todavia, o compromisso último do coração não estava aí. Estava em agradar a Deus. Acontece que, por vezes, agradar a Deus produzirá agrado também aos homens. Mas, aconteça o que acontecer, nosso dever será sempre o buscar agradar a Deus e isso independe da resposta humana em relação à verdade que proclamamos em seu nome.

Logo adiante, no mesmo parágrafo 5 da exposição à *Epístola aos*

---

675 Gálatas 1:10.

676 AGOSTINHO, *Explicação da Carta aos Gálatas*, Parágrafo 5.

*Gálatas*, Agostinho correlaciona explicitamente a busca do agrado aos homens como intento primordial como uma busca à glória pessoal:

Se ainda procurasse agradar aos homens, não seria servo de Cristo. Pois ele ordena a seus servos que aprendam dele a ser mansos e humildes de coração (cf. Mt 11,29). Isso, de forma alguma, é possível àquele que procura agradar aos homens por si mesmo, ou seja, na busca de glória como que privativa e própria.<sup>677</sup>

Tal postura está obviamente em oposição à humildade que Cristo propõe para os seus seguidores. Essa humildade contradiz a busca por “glória como que privativa e própria”. Se buscamos agradar aos homens é certamente por querermos deles a estima acima de qualquer outra coisa. Com isso, estamos servindo a nós mesmos e não a Cristo.

Em perfeita consonância com o princípio da “analogia da fé”, exposto no *Da Doutrina Cristã*<sup>678</sup>, neste mesmo parágrafo que estamos a analisar, Agostinho se move para outra epístola paulina para complementar o ponto que está a tratar aqui, e dirimir uma possível contradição no texto bíblico, a saber:

Portanto, não deve impressionar o que disse em outra passagem: “Assim como eu mesmo me esforço para agradar a todos em todas as coisas”, com efeito acrescenta, “não procurando meus interesses pessoais, mas os do maior número, a fim de que sejam salvos” (1Cor 10,33). Mas a ninguém aproveita para a salvação, se o homem procura agradar ao homem, buscando seus interesses, ao qual não agrada com proveito a não ser procurando agradar por Deus.<sup>679</sup>

É, pois, verdade que Paulo, na *Primeira Epístola aos Coríntios*, diz que busca agradar aos homens, mas não o faz pelos seus próprios interesses. Ele o faz em função do amor às pessoas. Ao se importar com os interesses do outro, busca primordialmente a salvação de sua alma, e nada disso é feito em busca de louvores para afagar o ego. Busca-se, naturalmente, ser agradável, compreensivo, cordial e gentil na exposição dessas verdades. Busca-se tais coisas, inclusive, por amor, em si, ao próximo. E final e ultimamente, busca-se por amor a Deus que

---

677 *Ibid.*

678 cf. AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, II, ix, 14

679 AGOSTINHO, *Explicação da Carta aos Gálatas*, Parágrafo 5.

subsequentemente se traduz em amor ao próximo. Só não tem nada que ver com buscar “glória privativa e própria”.

A propósito, bem nota nesta última passagem que, enquanto buscarmos nossa glória não poderemos ser realmente úteis para a salvação do outro. Com efeito, é na medida que buscamos agradar a Deus que poderemos realmente atender “com proveito” aos anseios daqueles a quem nos dirigimos. Agostinho parece deixar soar nas entrelinhas que o motivo para tal é justamente que quem busca agradar aos homens para a própria glória acabará por não falar a verdade que poderá ser desagradável ao ouvido rebelde e ímpio, ao coração tomado pela egolatria. Quem não tem compromisso último com a verdade e com Deus, mas com o próprio ego, acabará por perverter a verdade.<sup>680</sup>

Sendo pois a estima do outro o que mais buscamos, i. e., o ser louvado, parece-nos caber aqui mencionar a forma do teste que C. S. Lewis propõe, a saber: “Quanto me desagrada que os outros me tratem como inferior, ou não notem minha presença, ou interfiram nos meus negócios, ou me tratem com condescendência, ou se exibam na minha frente?”<sup>681</sup> Se essas coisas nos causam grande repulsa, é bem possível que estejamos acima de tudo buscando os louvores das outras pessoas. A não ser, é claro, que tenhamos algum ofício ou função que demande um tratamento especial - como a de um capitão do exército em relação a um soldado -, o que nos faz querer ser tratados como superiores senão esse orgulho do qual Agostinho está falando? Se não formos especialmente notados, se não houver destaque à nossa pessoa, qual é o problema que nos aflige? É claro que seria terrível não sermos notados por nossa família ou amigos, como se fôssemos um estranho ou alguém com quem ninguém se importa. Mas nos parece não ser esse o caso em que há em nós um especial e pecaminoso anseio por atenção e louvor, e sim naqueles casos em que diante de algum público que não nos deve nada, mas do qual esperamos alguma voluntária e espontânea apreciação mediante nossas qualidades. E quando alguém, então, exhibe suas qualidades diante de nós podemos ficar bastante inquietos. O motivo, talvez, não seria o fato de que a atenção e os elogios estão sendo dirigidos a tal indivíduo quando gostaríamos que fossem entregues a nós? Assim, em situações corriqueiras, se nos atentarmos para os nossos próprios sentimentos, perceberemos a *soberba da vida* agindo abertamente em nosso

---

680 Sobre a importância da verdade, cf. Capítulo 5 deste livro.

681 LEWIS, C. S. *Cristianismo Puro e Simples*, p. 162.

coração.

Quando não somos elogiados ou quando somos vituperados, naturalmente nos chateamos. E é possível que justifiquemos nossa ação dizendo que se trata de uma injustiça e uma falsidade, principalmente quando há uma objetiva qualidade sendo desmerecida. Entretanto, ainda aí o ardil do coração pode atuar. Com efeito, aqui temos uma nova forma de testar nosso coração, apontada por Agostinho da seguinte maneira:

Se sou movido pela utilidade ao próximo nos meus louvores, por que sou movido menos se alguém é vituperado injustamente do que quando sou eu? Por que atormenta mais a mim essa afronta que é lançada contra mim que aquela que, com a mesma iniquidade, é lançada contra outro diante de mim?<sup>682</sup>

Tal observação destaca algo sintomático em nosso coração. O verdadeiro motivo pelo qual ficamos enfurecidos com uma afronta contra nós é o orgulho, não a injustiça em relação às qualidades. Se fosse este último caso, ficaríamos igualmente chateados quando a mesma injusta afronta é dirigida a outro. Assim, nos enganamos até mesmo na manifestação de indignação contra essas injustiças.

#### **4.3.10 - Duas Ilustrações de Confronto à Soberba da Vida**

Há, em Agostinho, pelo menos dois bons exemplos contrários à atitude da soberba da vida. Já mencionamos um episódio no *Contra os Acadêmicos*. Dessa vez, outro episódio da vida de Agostinho e seus amigos pode ser aventado à guisa de lição. No *Da Ordem*, Agostinho está incitando uma discussão quando seus dois então jovens pupilos, Licêncio e Trigésio, entram num perigoso campo sobre a pessoa de Cristo. Como Trigésio havia sido infeliz em uma colocação, quis que suas palavras não fossem registradas, tal como combinado. Licêncio insistiu e foi repreendido por Agostinho, o que, por sua vez, moveu Trigésio ao regozijo. Então, Agostinho os repreende duramente, dizendo que “Assim vocês... [...] tentam introduzir e semear na filosofia e no modo de vida, que me alegro de haver

---

682 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xxxvii, 62.

empreendido, o último, porém, mais nocivo desvario que todos os outros, o da rivalidade destruidora e da arrogância vazia.”<sup>683</sup> Ou seja, todo aquele procedimento em busca de fama ou em fuga da infâmia era justamente a motivação que os desviaria do caminho para a verdade, para Deus. Reconhecendo o erro, com o acordo de Licêncio, concordam em manter tudo o que ocorreu escrito para sua vergonha:

Deve permanecer escrito para castigo nosso, para que a mesma fama que nos seduz, pelo seu próprio chicote nos afaste do seu amor. Mesmo que estes escritos chegem ao conhecimento apenas de nossos amigos e familiares, não será pouco o que suaremos de vergonha.<sup>684</sup>

Nobre atitude que os devolveu ao lugar correto e ao espírito adequado para lidarem com as coisas. O ponto é que podemos ver nesse episódio um exemplo de como o anseio por louvor pode nos mover à ação que perverte as coisas boas. É uma amostra do quanto estamos preocupados com nossa imagem em níveis tão tolos e vaidosos que ficamos cegos ao que realmente interessa. Uma disputa produtiva para o esclarecimento de todos havia sido interrompida pela arrogância estúpida dos dois jovens que, felizmente, logo se emendam após as reprimendas do mestre Agostinho - que, portanto, desde cedo percebia o poder avassalador do *ego*. Aceitar a publicação do livro mesmo que a eles não gerasse boa fama foi certamente um bom golpe no *ego*. Poderíamos fazer o mesmo?

Chegamos, então, à segunda ilustração. Quanto ao que diz respeito à pessoa do bispo de Hipona, tomemos a observação sagaz de Jonas Madureira não sobre um trecho específico de alguma obra do filósofo, mas sobre as próprias *Confissões* em si:

Quando chegamos a determinada idade, como a de Agostinho, por exemplo, ainda que comecemos a pensar sobre tudo o que fizemos de errado, parece que a nossa tendência - não que isso seja louvável - é esconder cada vez mais nossos deslizes em nome da vanglória. Parece que a aparência de um indivíduo equilibrado, que nunca falha, é o que se pretende evidenciar a todo custo. Mas Agostinho resolve fazer o contrário: ele abre seu coração para Deus e, diante dos homens, assume sua

---

683 AUGUSTINE, *Da Ordem*. I, x, 30.

684 *Ibid.*

fragilidade e suas limitações ao narrar cada momento significativo do seu passado.<sup>685</sup>

Com efeito, se o que dominava Agostinho ao escrever as *Confissões* fosse o ímpeto pela fama e pela glória, certamente ele nunca teria relatado o que relatou, nunca teria escrito esse livro tal como o temos em mãos. Teria selecionado apenas seus sucessos e pensamentos nobres, e se aí houvesse algum pensamento ruim a ser relatado, certamente só serviria para enaltecer um arrependimento posterior, ou seria um erro menor selecionado para dar uma impressão de estar sendo realista. A tendência do nosso coração corrupto é, o quanto nos for possível e na medida em que for plausível, a de obliterar nossas falhas na composição de uma autobiografia e no interesse de angariar glória, prestígio e admiração. O fato de Agostinho ter composto essa obra revela uma ação que se dirige para o lado oposto, como uma verdadeira afronta ao *ego*, guiado pelo máximo interesse da glória de Deus.

O nosso filósofo, no entanto, a título de uma consideração completa sobre o assunto, indo para outro aspecto, nota como se processa o desagradar dos louvores. Primeiro, diz que: "...também, às vezes, entristeço-me com os louvores, quando ou são louvadas em mim aquelas coisas em que eu mesmo me desagrado, ou também são mais estimadas os bens menores e insignificantes do que deviam sê-lo."<sup>686</sup> Assim, e. g., para o primeiro caso alguém poderia louvar nossa bravura e coragem numa resposta ríspida quando sabemos que foi desmedida e fruto de nossa irascibilidade; e para o segundo caso, poderíamos ter alguém louvando, no nosso belo e produtivo discurso, o timbre de nossa voz, ignorando o que foi dito, o conteúdo de nossas palavras.

Pouco adiante esclarece a razão pela qual as coisas são assim: "De algum modo, pois, eu mesmo não sou louvado, quando não é louvado minha avaliação sobre mim, visto que, ou são louvadas mais aquelas coisas que me desagradam, ou aquelas que menos me agradam."<sup>687</sup> I. e., não são coisas que nós mesmos louvamos ou não são as que mais consideramos louváveis em nós mesmos. Pode ser extremamente desagradável que louvem o que reprovamos em nós, ou que notem o que é de menor valor. No primeiro caso, mesmo alguém ávido

---

685 MADUREIRA, Jonas. *A Inteligência Humilhada*, p. 36.

686 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xxxvii, 61.

687 *Ibid.*

por elogios poderia se decepcionar justamente por tal elogio ao que ele reprova ser a ocasião para destacar isso que se tenta obliterar. Se estamos envergonhados com algo, por exemplo, não queremos que isso seja notado ou lembrado. E já observamos como o amor-próprio nos leva a ofuscar aquilo em nós que sabemos ser ruim. Para alguém dominado por uma perspectiva *egorreferente*, principalmente, a apreciação disso por parte dos outros não será o bastante para alegrar. Talvez para o *alterreferente*, que pode, então, fingir que aquilo é bom desde que lhe renda louvores. No segundo caso, temos a atenção dos outros desviada para algo menor, e sentimos como se nossas melhores qualidades fossem preteridas. Novamente, o *egorreferente* não poderá se contentar, mas é possível que o *alterreferente* se adapte. De todo modo, o orgulho pode levar qualquer um a ter no mínimo um desapontamento.

#### 4.3.11 - A Paradoxal Humildade Soberba

Como se as coisas não estivessem suficientemente complexas, Agostinho ainda dá outro passo para mostrar os mais profundos e terríveis ardis desta tentação, pois ela pode nos fazer nos gloriarmos no próprio desprezo e renúncia à glória! Nas palavras do próprio filósofo: "... tenta-me, e quando por mim e em mim é denunciada, pelo mesmo fato de ser denunciada e, frequentemente, pelo próprio desprezo da glória se gloria pela glória vã: pois não a despreza quando é gloriada."<sup>688</sup> Ou seja, mesmo nesse último estágio, mais próximo à consideração santa, somos tentados a não encarar as coisas de maneira adequada, i. e., a encarmos tudo segundo o espírito da *soberba da vida* e, no final das contas, naufragarmos.

Nosso filósofo já havia se atentado para esse perigo desde o início da sua vida cristã, pois o veremos tratar disso no famoso texto do Cassiciaco em que trata especificamente da felicidade: o *Da Vida Feliz*. Mencionamos os três navegadores<sup>689</sup> quando falávamos das pessoas que se colocam nos rumos da sabedoria. Alguns prontamente se dirigem para as terras do saber, as terras da felicidade. Outros, no entanto, voltam-se para o mundo e perdem-se em hedonismo e busca por honras até que alguma tempestade os faça voltarem-se para as

---

688 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xxxviii, 63.

689 CF. 3.2 deste trabalho.

“alegrias firmes e seguras”. Outros, inconstantes e sem resolução firme, são igualmente levados por alguma infelicidade à “desejadíssima e aprazível pátria, onde recuperarão o sossego.”<sup>690</sup> Notemos que, naqueles que buscam por honras, já podemos ver uma primeira aparição da *soberba da vida*. Mas ela não se encontra como obstáculo apenas no caminho para a felicidade. Acontece que há um obstáculo perigosíssimo sobre o qual nos adverte o bispo. Ainda valendo-se da imagem da navegação nos mares revoltosos da vida em busca da terra segura da felicidade, assim se expressa o bispo:

Ora, todos esses navegantes levados de diversas maneiras à terra firme da vida feliz hão de temer com veemência e evitar com suma cautela, alto escolho que se ergue na entrada mesma do porto, oferecendo grandes perigos aos que aí ingressam. Ele resplandece, está revestido de tão enganosa luz, que não somente aos que chegam e se encontram na iminência do ingresso se apresenta como terra amena, prometendo satisfazer suas aspirações à terra venturosa. De igual modo, cativa e alucina os que já se encontram no porto. Isso por sua bela altura de onde os que lá se encontram comprazem-se em considerar com desdém os demais. Entretanto, fazem sinais aos que se aproximam daquela terra, para evitarem os escolhos ocultos na água. Ou, ainda, apregoam ser fácil a subida até o cimo onde se acham colocados. Indicam até com benevolência por onde devem bordejar sem perigo. Cheios de vanglória com que se pavoneiam, mostram aos outros um lugar de segurança no porto.<sup>691</sup>

Aqui, Agostinho mostra claramente que o orgulho seduzia tanto os que buscavam as terras da vida feliz, como também aqueles que já nela chegaram e que, por isso, acabam desdenhando dos que não estavam e que estavam chegando. Esta armadilha está às portas da Terra da Felicidade, e muitos acabam ficando por ali mesmo, julgando-se melhores do que aqueles que ainda não chegaram. Mais do que isso, esses que ali ficam igualmente convidam os homens que se aproximam para que se unam a eles em sua condição soberba. Portanto, esse é o ponto do naufrágio de muitos, a saber, o de acabar julgando-se bons demais por terem se acertado com o caminho da sabedoria. Agostinho, posteriormente, mostrará que evadir-se disso só pode se dar pela assistência da

---

690 AGOSTINHO, *Da Vida Feliz*, I, 2.

691 *Ibid.*, I, 3.

graça, mas mesmo aqui já mostrava sinais de que não haveria espaço para tal vanglória, tanto por conta da providência ter guiado o indivíduo a tal porto, como pela própria condenação explícita ao orgulho como pecaminoso e nocivo. Se o indivíduo chegar à sabedoria e se inchar, acabará sendo desviado da própria sabedoria. É justamente isso que Agostinho diz logo na sequência:

... esse rochedo é oco interiormente e sem consistência. os que se arriscam a caminhar sobre ele, abre-se o solo a tragá-los e sorvê-los, submergindo-os em profundas trevas. Desvia-os assim da esplêndida mansão que haviam apenas entrevisto.<sup>692</sup>

Portanto, desde bem cedo, o filósofo estava muito ciente de que mesmo à beira da vida feliz, da piedade, da sabedoria, está sempre presente a tentação do orgulho. E é justamente esse o ponto aqui. Se considerarmos o papel da graça no coração e da providência, o caminho da felicidade é certamente um caminho da graça e, portanto, é um caminho de humildade. Mas o indivíduo pode perder-se às portas da felicidade justamente porque a soberba pode corromper até mesmo a humildade que o levou até ali.

C. S. Lewis é particularmente sagaz para notar tal corrupção da própria humildade. Primeiro, nota que podemos, como cristãos, rejeitar a típica atitude pagã de pensar-se preche de méritos que acabam por granjear a inclinação divina a nosso favor:

Assim que cremos que Deus nos ama, haverá um impulso para crer que ele o faz não porque é Amor, mas porque somos intrinsecamente amáveis. Os pagãos obedeciam a esse impulso descaradamente; um bom homem era “querido pelos deuses” porque era bom.<sup>693</sup>

Portanto, teoricamente, declaramos que os méritos estão todos em Deus. Esse é o discurso. Somos tendenciosos a discursar como um bom agostiniano devido à doutrina que aprendemos. Mas é na própria prática da piedade que, de repente, nos vemos agindo como que não aceitando humildemente a pura Graça. Voltemos a palavra para Lewis:

---

692 *Ibid.*

693 LEWIS, C. S., *Os Quatro Amores*, p. 113.

Como somos mais bem ensinados, recorremos a um subterfúgio. Longe de nós pensarmos que temos virtudes pelas quais Deus pudesse nos amar. Mas, então, como nos arrependemos de modo magnífico! [...] ... oferecemos a nossa própria humildade para a admiração de Deus. [...] Ou, se não isso, nosso nítido e humilde reconhecimento de que ainda precisamos [de] humildade. Assim, camada por camada e sutileza por sutileza, ainda resta uma ideia persistente de nossa própria, muito própria, atratividade.<sup>694</sup>

Portanto, tal como Agostinho aponta que nos gloriamos no desprezo à glória, Lewis nota que nos gloriamos, paradoxalmente, na nossa humildade, ou mesmo no nosso reconhecimento de que precisamos ser mais humildes. Assim, mesmo que já tenhamos, em alguma medida, nos submetido voluntariamente ao senhorio de Cristo, permanecemos buscando fugir à completa humildade, temos o *ego* como que rastejando, buscando reivindicar seu valor, seus méritos, alguma glória.

#### 4.3.12 - Soberba da Vida e Inveja

Há aqueles que, mesmo que não pratiquem o orgulho diante dos outros, o praticam para si mesmos. Estes não só se agradam com aquilo que não é bom, mas encaram as próprias coisas boas como inerentemente suas, não como dadas por Deus, ou como se fossem recebidas de Deus por méritos, ou, por fim, como se fossem recebidas pela graça mas a tomam para causar inveja em outras pessoas, ao invés de para compartilhar alegria.<sup>695</sup>

Esse último ponto nos leva a analisar mais um desdobramento da *soberba da vida*, mais uma armadilha do coração. O interesse em causar inveja nos homens é, sem dúvidas, derivado do orgulho. Essa é uma atitude que nos aprisiona e nos torna miseráveis, como bem coloca Lavelle ao notar que o *amor-próprio* "... não para de nos comparar aos outros e não à mais alta ideia que podemos conceber de nós mesmos; e extrai dessa comparação as alegrias e as dores enfermigas que, ao ocupar-nos por inteiro, nos tornam igualmente miseráveis. "<sup>696</sup> Não queremos ser o melhor de nós mesmos. Queremos simplesmente ser melhor

---

694 *Ibid.*

695 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xxxix, 64.

696 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 92 - 93

do que os outros, e toda a satisfação é buscada nessa opaca disputa que fazemos internamente. O pior de tudo é que isso faz com que desprezemos a própria busca do que é bom, ou desfrutemos as boas dádivas que possuímos. Quem enveredou-se por essa via da *egolatria* terá a expectativa de que lhe bastará se ver de alguma maneira em superioridade, como, outra vez, Lavelle explica:

No entanto, o amor-próprio é incapaz de sentir os bens que pertencem a todos; ao contrário, orgulha-se dos bens mais miseráveis, contanto que os outros sejam deles destituídos. É preciso que o que ele possui se eleve acima do outro: ou seja, ele se regozija menos com o que tem do que com o que os outros não tem; desprende-se dos maiores bens assim que os vê compartilhados. Não é capaz de experimentar a fruição senão quando persegue alguma vantagem exclusiva para si; e, se, no âmbito em que se estabeleceu, superou seus rivais, isso lhe basta.<sup>697</sup>

Aqui há menos alegria na própria dádiva em função da busca por superioridade. Dentro dessa perspectiva, é preciso ser ou ter mais que o outro para se sentir bem. O ponto é tal que a dádiva pode até mesmo ser dispensada se não mais nos oferecer tal glória. Elas são convertidas em símbolos, em moedas para a nossa glorificação. Perde-se aí, mais uma vez, não só a alegria de encontrar-se com Deus, como também a própria fruição do mundo - e este é o derradeiro fim de toda idolatria. Curiosamente, outra vez o filósofo ateu Alain de Botton capta muito bem esse último aspecto, a saber, o do dissabor do mundo mediante a comparação:

Se nascemos e vivemos em uma cabana insalubre e vulnerável ao vento, nos curvamos ao governo severo de um aristocrata que mora num castelo grande e bem aquecido [,] mas observamos que todos os nossos iguais vivem como nós, então nossa situação parecerá normal; lamentável, certamente, mas não um terreno fértil para a inveja. Se temos uma casa de campo e um emprego apazível, mas tomamos conhecimento, pelo comparecimento imprudente a um encontro de ex-alunos, que alguns de nossos velhos amigos (não existe grupo de referência mais forte) agora vivem em casas maiores que a nossa, compradas com a renda de cargos mais atraentes, provavelmente voltaremos para casa nutrindo um violento sentimento de infelicidade.<sup>698</sup>

---

697 *Ibid.*, p. 94

698 BOTTON, Alain. *Desejo de Status*, p. 42.

É claro que Botton não faz o mesmo diagnóstico final, i. e., não busca o contentamento e a alegria da mesma forma que Agostinho e os demais filósofos. Não entende que a ansiedade está fundamentada na *soberba da vida*. É esse mesmo espírito que faz com que jamais consigamos nos alegrar com o que o outro tem, i. e., é a fonte e origem da inveja, da cobiça e do ressentimento. E isso não se dá apenas com a posse dos bens materiais, mas também com os próprios bens espirituais, como a alegria, a paz, a consciência tranquila, Deus, salvação. Sobre essas coisas, temos outra vez uma boa colocação de Lavelle: "... o amor-próprio sempre contesta ao outro sua posse, não por pensar que não sejam os únicos bens, mas porque, sendo incapaz de obtê-los, inveja outro ser que deles pode orgulhar-se, como se, lá onde eles existem, todo amor-próprio não devesse ser abdicado."<sup>699</sup> A ironia paradoxal é explícita. O ególatra inveja e cobiça a posse dos bens espirituais, como se o outro que as possui se gabasse deles, se orgulhasse deles, não percebendo que esse espírito é justamente o embargo a elas. Portanto, quanto mais se esforça fundamentado em suas próprias forças, mais distante está daquilo que demanda rendição.

#### 4.3.13 - A Origem do Mal

É preciso trabalhar, também, um muito importante aspecto presente nessas exposições agostinianas a respeito da *soberba da vida*, a saber, de forma clara e direta, a teoria de que esta é a origem do mal, i. e., a negação do divino em absoluto e que nos faz guiar a vida segundo nosso próprio alvitre. É por isso que Jansenius diz:

Se não tivéssemos de modo algum esta inclinação, não teríamos dificuldade alguma para cumprir seus mandamentos e o homem teria rejeitado sem dificuldade este desejo de independência quando o conheceu pela primeira vez. Sendo visível que ele não desejou outra coisa ao pecar exceto não ser mais dominado por ninguém, já que a única proibição de Deus, que tinha a dominação sobre ele, devia impedi-lo de cometer o crime que cometeu.<sup>700</sup>

---

699 LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*, p. 62.

700 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 83.

Ou seja, peca-se por querer ser dono de si, por ansiar por ser o próprio senhor absoluto dos seus atos e aquele que determina para si o que é bom e o que é mau. Deste modo, pois, foi a transgressão adâmica, que, sem qualquer necessidade, quis desafiar a única proibição divina direta. Se reconhecêssemos o senhorio divino, prontamente nos submeteríamos a Deus, confiaríamos na sua Lei e na sua sabedoria para vivermos a vida tal como ele diz que é boa. Estaríamos felizes com nossa condição de criatura - o reconheceríamos sem fazer disso um problema. Diante de tudo o que foi exposto, podemos compreender as palavras de Lewis, bem na esteira do que disse Jansenius, quando diz:

De acordo com os mestres cristãos, o vício fundamental, o mal supremo, é o orgulho. A devassidão, a ira, a cobiça, a embriaguez e tudo o mais não passam de ninharias comparadas com ele. [...] O orgulho leva a todos os outros vícios; é o estado mental mais oposto a Deus que existe.<sup>701</sup>

Esse é evidentemente um caminho frustrante em vários níveis. Primeiro que, como notamos em Pascal, nós não somos dignos de tal estima e sabemos disso. Portanto, forçamos a percepção da realidade para tentar nos enaltecer, o que é certamente uma frustrante experiência de auto-engano. Mas, além disso, nós acabamos tentando fazer o mundo servir a nós, e perdemos de vista a nossa realização em Deus, o *telos* para o qual fomos essencialmente criados. Este é o mais profundo cerne da idolatria, a *egolatria* presente em toda idolatria<sup>702</sup>. Somos

---

701 LEWIS, C. S., *Cristianismo Puro e Simples*, p. 162.

702 Aqui é interessante as resoluções do Dr. Felipe Fontes a respeito das três dimensões da idolatria. Segundo este autor, toda idolatria começa com egolatria, com a visão restrita e centralizado no *ego* e na busca por fazer todas as coisas servi-lo como o máximo da realização pessoal. Em seguida, elegemos alguma categoria de nossas carências e anseios naturais e a elevamos no lugar do anseio por Deus, de modo que a busquemos com inapropriada e exagerada esperança. Esta seria a segunda dimensão. Por fim, temos a terceira dimensão, que é a eleição de algo concreto para servir à segunda dimensão e, então, satisfazer o *ego*, que é o centro ao redor do qual toda a existência gira. A primeira dimensão é invariável, a segunda é raramente variável e a terceira é mais maleável. A frustração geralmente altera a terceira e com mais dificuldade altera a segunda. Mas o coração insiste em servir ao *ego* sempre. Esta é uma ótima forma de ver como a *soberba da vida* é o fundamento de todo o mal moral. cf. FONTES, Felipe. *Idolatria do Coração: um inimigo ignorado*. Fortaleza: Editora 371, 2020, p. 51-53. O Dr. Mauro Meister possui concepções que se harmonizam às de Fontes ao correlacionar a segunda e a terceira dimensão da idolatria à primeira ao dizer: "Os homens nessa condição fazem de objeto de culto tudo o que está relacionado a eles próprios e, com isso, suas práticas em diversas áreas da vida revelam-se loucas, enganosas e irracionais, "pois substituíram a verdade de Deus pela mentira e adoraram e serviram à criatura em lugar do Criador" (Rm 1.25). Todos os outros falsos deuses, o dinheiro, a riqueza, o poder, o sexo, são cultuados com

essencialmente ególatras. Por isso, é perfeitamente correto o que Lewis diz:

Trata-se da queda na vida de todo indivíduo e, em cada dia de vida de todo indivíduo, o pecado fundamental por trás de todos os pecados particulares. Neste exato momento, eu e você ou o estamos cometendo, ou estamos prestes a cometê-lo, ou estamos nos arrependendo dele.<sup>703</sup>

Enquanto muitas pessoas estão prontas a admitir que são pecadoras, que não são perfeitas, não estão tão convictas assim de que são idólatras, e mais ainda, ególatras e egocêntricas. Entretanto, esta é a mais pura verdade. Se não fosse o nosso caso, certamente não pecaríamos. Se admitimos que há outros vícios no nosso coração, conseqüentemente temos de reconhecer essa fonte de todos eles. Se formos sinceros e nos voltarmos para nós mesmos teremos condições de concordar com o Dr. Meister:

... eu sou idólatra. Se eu não fosse assim, não pecaria contra Deus. Se eu amasse o Senhor com todo o meu coração, não cometeria pecado contra ele. Mas minha experiência cotidiana me revela que sou pecador - desde a hora em que me levanto e, às vezes, até antes disso!<sup>704</sup>

Ou seja, reforçando o que já dissemos, admitir que somos pecadores, que somos maus, é, no final das contas, admitir que somos não apenas idólatras, mas ególatras. Pecamos por pretensão de autonomia, reivindicação de independência e supervalorização de nossos desejos e opiniões. Pecamos por desconsiderar que Deus seja Deus e nós apenas homens.

Chesterton, falando sobre os pagãos, possui uma resolução muito interessante que serve ao que estamos discutindo - e, com efeito, é melhor compreendida nesse contexto -, a saber: "Ora, a descoberta psicológica é simplesmente esta: já que supuseram que o máximo de prazer possível é encontrado no prolongamento infinito do ego, a verdade é que a plenitude possível do prazer é obtida pela redução do ego a zero."<sup>705</sup> Valendo-nos do que já

---

o objetivo de servir ao deus "maior", o próprio homem." (MEISTER, Mauro. *A Origem da Idolatria*, p. 61). Cf. também nas páginas 27, 37 e na mesma página 61, onde há mais referências que se voltam para o tema da egolatria ser o fundamento de toda idolatria e a idolatria primordial.

703 LEWIS, *O Problema do Sofrimento*, p. 86.

704 MEISTER, Mauro. *A Origem da Idolatria*, p. 44.

705 CHESTERTON. G. K. *Hereges*, p. 171.

observamos até aqui<sup>706</sup>, podemos compreender o que Chesterton quis dizer com isso. A questão é que é o que nós enxergamos como o fundamento último da realidade, a razão pela qual tudo existe, em prol do que tudo se volta e o que merece o mais profundo afeto de todos os seres racionais. Ou colocamos a nós mesmos - e essa é a essência da *soberba da vida*, embora haja formas variadas de o fazer - ou observamos que Deus é o principal e proeminente. E isso determinará todos os aspectos de nossa vida, como encararemos tudo. Ou, aproveitando mais uma vez Chesterton: “Gostemos ou não, sempre temos uma idéia geral sobre a existência. E tal visão, gostemos o não, altera, ou, mais precisamente, cria e envolve tudo o que dizemos ou fazemos.”<sup>707</sup> Assim, o que colocamos no trono da nossa concepção de existência, *ego* ou Deus, mudará tudo o mais.<sup>708</sup>

Com efeito, Lewis aprofunda a nossa percepção desse prolongamento infinito do eu do qual fala Chesterton, demonstrando não apenas a punição que lhe é devida, mas seu destino natural, o fim do caminho que o ego, nessa situação, resolve trilhar. Numa das passagens mais pesadas e sombrias sobre o assunto, ele associa tal prolongamento ao inferno da forma como se segue:

A característica das almas perdidas é “sua rejeição de tudo que simplesmente elas mesmas não são”.<sup>709</sup> Nosso egoísta imaginário tentou transformar tudo que ele encontrava em um ramo ou prolongamento do eu. O gosto pelo *outro*, ou seja, a própria capacidade de usufruir o bem, é apagado nele, exceto na medida em que seu corpo ainda o impele a algum contato rudimentar com um mundo exterior. A morte elimina esse último contato. Ele satisfaz seu desejo - permanecer inteiramente no eu e tirar o melhor proveito do que lá encontra. E o que lá encontra é o Inferno.<sup>710</sup>

No início desta subseção, observamos, por meio de Roger Scruton, como o eu impõe-se sobre tudo e vê o mundo apenas como o que quer, o que pode levá-lo ao que quer (uma espécie de colaborador), ou um obstáculo. Mas tudo se relaciona ao indivíduo<sup>711</sup>. Vimos, no decorrer do nosso texto, que trata-se da

---

706 Principalmente o que foi discutido nos capítulos 2 e 3.

707 CHESTERTON, G. K. *Hereges*, p. 281.

708 Determinará a *ordo amoris*, como observamos em 2.2.

709 O próprio autor nos diz que a frase é de V. Hügel, no livro *Essays and Addresses*, mas não nos dá uma referência completa.

710 LEWIS, *O Problema do Sofrimento*, p. 138-139.

711 cf. 4.3.1 deste trabalho.

*teomimesis* que faz do ego o centro da existência, da valorização à nível de divindade do próprio eu, reivindicando glória, amor, respeito, obediência. Esse é o espírito que faz de tudo o que há um “ramo ou prolongamento do eu”. Lewis e Scruton estão falando uma língua muito similar. Mas tal situação faz com que tal indivíduo na verdade esteja enclausurado em si, sendo incapaz de ir ao mundo mesmo. Tudo que ele tem de contado é um impulso do corpo, são as sensações. Mas toda a percepção do mundo, toda a forma de contato está contaminado do ego não de uma forma tal que diríamos que se está diante do mundo que lhe aparece. Há, na verdade, uma síntese falso-simétrica em que o ego lança-se de tal maneira na constituição desse mundo que praticamente o oblitera. De fato, na medida em que o ego crescer, mais se lançará na percepção do mundo. A morte, finalmente, impedirá o contato do corpo que o faz ter algum contato com a realidade, e o resultado será o ensimesmamento absoluto do *ego*, a perda de contato com tudo e a contemplação desgraçada deste falso deus. O inferno é visto na perspectiva cristã como uma ausência absoluta de Deus, como uma forma de Deus mesmo cobrir sua face do homem para que ele se distancie finalmente da visão beatífica, da Beleza e do Bem que almeja contemplar e se defina no desgosto da decepcionante visão de um pseudo-Eu-sou vil e hodiendo.

Uma vez considerada tal perspectiva, podemos enxergar claramente o quão terrível é a soberba da vida e como ela se opõe à piedade e a Deus de forma essencial, fundamental. Isso nos permite entender a Nietzsche de uma perspectiva agostiniana, i. e., nos lança uma irônica releitura do pensador a partir do pensamento daquele antigo. É preciso considerar que não há maior sinceridade a respeito do homem natural do que aquela encontrada em nesse contemporâneo, que, sem qualquer subterfúgio ou dissimulação, admite pronta e explicitamente a terrível pretensão da *teomimesis*, de onde ele tira uma estranha consequência: “Mas é preciso que vos revele tudo o que tenho no coração, meus amigos. Se existissem deuses, como poderia eu suportar não ser um deus? Por conseguinte, não há deuses.”<sup>712</sup> É este impulso de colocar o *ego* no trono divino que torna inaceitável que haja outro a quem devamos nos submeter, a quem pertence toda a glória e a quem tudo se submete. Deus surge como o oposto de toda a pretensão humana. Todos diriam o que o filósofo alemão disse caso tivessem a mesma ousadia. E o

---

712 NIETZSCHE, Friedrich. *Assim Falou Zarathustra*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala. [s.d.], p. 82.

'por conseguinte' expressa, isso sim, um desejo, bem como a motivação teórica para todo ateísmo. Em suma, Nietzsche está apenas explicitando o que toda a doutrina agostiniana finalmente afirma: que o homem quer ser Deus a ponto de, se possível, matá-lo para isso. Depois de tudo o que vimos, fica evidente que esta é a origem de todo o mal.

#### 4.3.14 - O Paradoxo do Amor e Ódio ao Eu

Antes de terminar, precisamos lidar com uma confusão que pode ser lançada como possível objeção a toda essa exposição teórica na *soberba da vida* como elemento essencial da psicologia agostiniana, a saber, o fato de que alguém pode se odiar, de modo que não estaria fundamentando o mal no amor-próprio. Aqui, algumas palavras de Arendt podem lançar bem o ponto que queremos estabelecer:

A atitude do homem em direção ao seu eu não está decidida sobre o amor ou o ódio. Antes, o amor ou ódio são quase que resultados automáticos da estima geral ao mundo ao qual o eu pertence no presente. A fonte dessa estima é "sumo bem" e a ordenada regulação que é derivada dele. Nessa ordem o 'eu' é como tudo o mais - uma mera "coisa" a ser usada para a verdadeira vida que vem. O fato de que o mundo é feito relativo envolve o indivíduo também, na medida em que ele "vê" a si mesmo como parte do mundo fora de si mesmo, como o objeto de seu esforço.<sup>713</sup>

A primeira observação é a de que o apreço que temos por nós é determinado pela *ordo amoris* a partir do nosso ídolo. Ou seja, o eu mesmo é visto como um dos itens a ser ordenado nessa ordem do amor determinada por aquilo que mais amamos e sonhamos. Repetindo, isso não contraria a tese da proeminência e precedência da *soberba da vida* na gênese do pecado, no princípio do mal? Basta olharmos de forma um pouco mais atenta e perceberemos que não. Antes, esse é mais um fenômeno fundamentado no eu. Para compreender, precisamos apenas distinguir entre o eu histórico e concreto do presente e aquele que pretendemos por julgar o adequado à *ordo amoris* estabelecida. Quando odiamos o nosso eu no presente é certamente por ele não ter chegado ao patamar

---

713 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033167.

almejado e digno da própria concepção do indivíduo sobre si (ego-referência), ou por não ter alcançado o reconhecimento do que já julga ser (alter-referência). Mas há sempre a imagem de um “eu prospecto” que terá a devida glória - seja por evolução pessoal, seja pelo alcance do reconhecimento dos demais. Permanece, pois, o espírito *teomimético* pelo qual o indivíduo se vê dotado de direitos soberbos e, se possível, até mesmo de veneração e obediência.

Neste mesmo caminho, C. S. Lewis faz uma distinção interessante. Enquanto distinguimos o *eu histórico* ao qual o ególatra pode odiar mesmo amando maximamente ao *eu essencial*, Lewis nota que este mesmo último eu, de uma perspectiva bíblicamente orientada, i. e., numa visão cristã do homem, deve ser amado enquanto criatura ao passo que ele se perverte no *eu histórico* quando busca sua proeminência. Nas palavras do autor:

Ora, o eu pode ser considerado de duas maneiras. Por um lado, é criatura de Deus, motivo de amor e regozijo; mesmo que no presente, porém, encontre-se em condição detestável, apenas digno de pena e necessitado de cura. Por outro lado, é aquele eu, dentre todos os outros, chamado *eu* - que, por este motivo, faz uma reivindicação irracional de preferência. Esta reivindicação deve ser não apenas odiada, mas simplesmente eliminada...<sup>714</sup>

Por um lado, temos de considerar o eu em sua sublimidade e magnitude: um ser criado por Deus - e criado à sua imagem -, o qual, enquanto tal, é motivo de amor a despeito de sua condição histórica deplorável. Do outro lado, temos este eu manifestando historicamente pela soberba da vida, reivindicando supremacia. A isso devemos, de fato, odiar. Essa reivindicação do nosso *ego* é o que verdadeiramente deve ser odiada. Portanto, o ególatra desvia o foco do verdadeiro e justo ódio. Ele não odeia essa tendência *teomimética* do coração, mas o *eu histórico* que não faz jus a ela. O resultado disso é catastrófico, como bem mostra Lewis:

Aquele outro tipo de ódio próprio, ao contrário, odeia o eu propriamente dito. Ele começa aceitando o valor especial do *eu* pessoal; então, com o orgulho ferido ao descobrir que tal objeto querido é tão decepcionante, procura vingança - primeiro neste mesmo eu, depois em todos os outros. Profundamente egoísta, mas agora com um egoísmo invertido, ele usa o

---

714 LEWIS, *Deus no Banco dos Réus*, p. 241.

revelador argumento “Eu não faço pouco a mim mesmo” - com a implicação de que “logo, *a fortiori*, não preciso poupar os outros” - e torna-se como o centurião de Tácito, *toleraverat immitior quia* [Mais implacável porque ele o havia suportado].<sup>715</sup>

Vejamos como esse processo acaba culminando no ódio aos homens. Depois de atribuir um valor especial a si mesmo, o homem se depara, como já notamos<sup>716</sup>, com um *eu histórico* que não atende às suas expectativas. O resultado, claro, é o orgulho ferido e uma grande decepção. Assim, começa a se vingar de si mesmo, a se revoltar com o *eu* que se apresenta. E a partir daí, pode muito bem ver uma justificativa para ser cruel com o próximo, pois uma vez que aplicou tal crueldade a si mesmo, a quem mais estimava, entende que o próximo também a pode merecer. Se ele, enquanto se louva, julga que o que o outro tem é ainda muito mais direito dele ter - daí nasce a inveja, como também já estudamos<sup>717</sup> -, da mesma forma, ao depreciar-se, entende ser o outro ainda mais digno de depreciação. Tudo isso tem por fundamento, no entanto, o primeiro passo *teomimético*, a soberba da vida, sem a qual não se revoltaria contra o *eu histórico* e nem com o outro enquanto outro - não quando o outro faz algo realmente revoltante, mas por ser diferente do ‘eu’ e, portanto, de menor valor.

Logo, a condição para que possamos nos amar verdadeiramente, para que tenhamos alegria na consideração sobre o nosso próprio *eu*, temos de odiar nossa pretensão de divindade, como bem nota G. K. Chesterton ser tipicamente o espírito cristão:

Os últimos pagãos haviam adorado a si mesmos. Os primeiros cristãos haviam sido forçados a ultrajar a si mesmos. Quando começaram a fazê-lo, começaram a esquecer-se de si. Quando começaram a esquecer-se de si, começaram a apreciar a si mesmos.<sup>718</sup>

Portanto, enquanto não fizermos o *ego* morrer e colocarmos, para nós<sup>719</sup>, Deus, não a nós mesmos, no centro da existência, estaremos enxergando as coisas

---

715 *Ibid.*

716 cf. 4.3.5 acima.

717 cf. 4.3.12 deste trabalho.

718 CHESTERTON, *A Loucura e as Letras*, p. 110.

719 Afinal, Deus está, percebamos ou não, no centro da existência. A grande questão é nós o percebermos assim.

de forma disforme e desarmônica, e certamente nossa experiência com o mundo será a de um esgotamento da alegria do mundo. Em outras palavras, se inflarmos o ego na busca de realizá-lo no mundo, perderemos o mundo e a nós mesmos. Este é o fatídico desfecho da *soberba da vida*.<sup>720</sup>

## 5 - O ARGUMENTO DA FELICIDADE PELA REMINISCÊNCIA

Neste capítulo, exploraremos o chamado ‘tratado da memória’ no Livro X das *Confissões*, o qual nos dará diretrizes mais positivas a respeito do assunto, i. e., sobre o caminho da felicidade que se encontra em Deus - enquanto o próximo capítulo nos dará um vislumbre da condição do indivíduo após esse encontro. Para compreendermos esta argumentação de Agostinho no décimo livro, precisamos olhar para o livro I novamente, e abranger algumas porções que não exploramos nos capítulos precedentes, mas que estão estritamente vinculadas a este de uma forma muito direta. Ao redor do *fecisti*<sup>721</sup> há outros aspectos que precisam ser explorados para entendermos principalmente como esta porção que pretendemos analisar agora se encaixa harmonicamente no projeto da obra.

Retomemos a própria porção principal que analisamos no primeiro capítulo. Se nos recordarmos, veremos que o ‘descansar em ti’ ou ‘repousar em ti’ (*requiescat in te*) é a parte positiva da sentença. Se tomarmos seu o contexto, teremos o nosso autor afirmando, pouco antes, que o homem deseja louvar a Deus - “E quer louvar-te o homem...”<sup>722</sup>. Portanto, ao se referir a dois desejos - o de quietude e o de louvar a Deus -, podemos supor que estejam, de alguma forma, relacionados, pois Agostinho nos parece estar falando de uma mesma realidade, ainda que sob prismas distintos. Portanto, trabalharemos sob a tese de que essas

---

720 Recomendamos a leitura de *Macbeth* de Shakespeare (SHAKESPEARE, William. *MacBeth*. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2020, 144p.), observando particularmente a ambição de Macbeth à luz do conceito de *soberba da vida*. Indicamos também a análise que Theodore Dalrymple faz da obra no capítulo *Por Que Shakespeare é Universal* no livro *Nossa Cultura... Ou o que Restou Dela*. Para uma análise da idolatria romântica, que anseia se fazer pelo amor romântico de outra pessoa, recomendamos a leitura de *Os Sofrimentos do Jovem Werther*, de Johann Wolfgang von Goethe (GOETHE, J. W. von. *Os Sofrimentos do Jovem Werther*. Tradução de Leonardo César Lack. São Paulo: Abril, 2010, 176p.), dando especial atenção a como Werther troca os idílios poéticos que louvavam a Deus pelos lamentos românticos e o amor a Charlotte.

721 “nos fizeste para ti...”

722 AGOSTINHO, *Confissões*, I, i, 1.

coisas estão correlacionadas. Seja o que for tal descanso, está vinculado ao louvar a Deus, e louvar a Deus não pode se desvincular da questão da tranquilidade da alma.

Louvar é basicamente uma contemplação de alegria, de admiração, espanto, assombro e perplexidade. Louvar é aquele elogio espontâneo diante de algo com características que arrancam de nós uma expressão correspondente. Em certo sentido, há nisso uma espécie de consideração estética - desde que se abarque na Beleza a admiração pela Bondade e Grandeza Ontológica. Para louvá-lo, pois, é preciso 'vê-lo', é preciso conhecê-lo. Há, pois, um desejo por conhecê-lo.

### 5.1 - O Distanciamento Ontológico-Moral

No entanto, Agostinho nos revela um primeiro problema, um grande impasse, uma condição desfavorável para realizar tal desejo. Em suas palavras:

E quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação; o homem carregado com sua condição mortal, carregado com o testemunho de seu pecado e com o testemunho de que resistes aos soberbos; e, mesmo assim, quer louvar-te o homem, esta parcela de tua criação.<sup>723</sup>

Notemos com cautela as coisas que o bispo de Hipona diz aqui. Somos míseros seres finitos - por duas vezes o bispo nos considera uma 'parcela da criação', o que também reforça o contraste entre nós e Deus, uma vez que, como nota Brachtendorf, somos criatura e ele o Criador<sup>724</sup> - bem como estamos chafurdados em nossos pecados. Agostinho ainda menciona a soberba, e afirma que temos testemunho da resistência da parte do Senhor para com esta. O que se mostra arrogante, aqui, é a pretensão de quisermos ver a Deus para louvá-lo, pois o abismo ontológico e moral nos separa dele. Portanto, seria uma grande ousaria querer até mesmo dirigir nossa palavra ao Senhor do universo. Se há uma situação em que não temos nem mesmo a dignidade de dirigir a palavra a alguém, esta é ainda muitíssimo maior - infinitamente maior, poderíamos dizer sem receios. Se ainda assim insistimos, parece um ato de enorme soberba, de falta de humildade para nos colocar em nosso lugar. E como Deus resiste aos soberbos,

---

<sup>723</sup> *Ibid.*

<sup>724</sup> BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 41

acrescentamos mais um peso contra nós. É válido notar que Agostinho fala, pois, de três pesos, de três contras que carregamos como um porém ao nosso desejo de louvar a Deus: carregamos nossa finitude e pequenez, nossa mediocridade moral, e nossa ousadia nada bem vinda. Para Brachtendorf, esses elementos se correlacionam da seguinte maneira:

Agostinho não interpreta a mortalidade como mero dado da natureza, mas sobretudo contra o pano de fundo de uma distância ética entre homem e Deus. O homem [...] pecou por soberba e se tornou mortal para testemunho disso, de modo que a mortalidade já não deriva de sua condição de criatura, mas representa uma consequência de seu pecado, um castigo, portanto.<sup>725</sup>

O homem, este ser distinto e distante metafísica e moralmente de Deus, que por sua soberba pecou, recebe o testemunho das consequências do pecado que distanciou o homem de Deus, a saber, a morte. Há, porém, como pensar nas três coisas com um pouco mais de atenção para notarmos algo além dessa relação. O homem porta uma condição mortal, pecaminosa e soberba. Mas para as duas últimas é que é dito explicitamente que carregamos um testemunho - talvez porque não fosse preciso dizer que temos o testemunho da morte, ou por ela não poder ser experimentada pessoalmente para que haja algo a ser feito além. De todo modo, há um testemunho diante de nós tanto de nossa pecaminosidade quanto da resistência de Deus em relação à nossa soberba. Isso parece apontar para o fato de que enquanto nos virmos soberbos, não conseguiremos encontrar a Deus para louvá-lo, que de alguma forma sabemos que só poderemos ir a Deus quando dobrarmos nossos joelhos.<sup>726</sup>

O fato que permanece é, pois, que embora haja aquele anseio de louvar a Deus, para além do próprio distanciamento ontológico, temos sobretudo um distanciamento ético em relação a Deus. Esse distanciamento é superado pelo exercício da graça que nos torna aptos para vencermos a nós mesmos, i. e., de nos apartarmos da soberba (uma graça potencializadora), bem como os nossos pecados que nos apartam de Deus são perdoados em Cristo (graça perdoadora).

---

<sup>725</sup> *Ibid.*, p. 41-42.

<sup>726</sup> O que fica muito claro à luz da exposição em 4.3 deste trabalho.

Esse é um tema que por si só mereceria um tratamento teológico-filosófico especial, mas que não atende aos contornos deste trabalho.

## 5.2 - O Impasse Gnosiológico

Com efeito, existem outros pontos neste próêmio do Livro I que levantam problemas que são solucionados no Livro X, e é neles, agora, que queremos apresentar com o propósito de dar uma visão geral das tensões filosóficas ali apresentadas, principalmente que giram em torno do *fecisti*. Pois bem, uma vez que o homem quer louvar a Deus e repousar sua alma nEle, depara-se com uma série de dificuldades, de embargos. Já vimos como a distância ontológico-moral é resolvida. Agora, Agostinho observa um problema de ordem gnosiológica, e este é o real problema ao qual visa este capítulo. Observemos uma primeira tensão que o filósofo levanta, a saber, a questão sobre a precedência lógica entre invocar e louvar, bem como entre conhecer e invocar. Em suas palavras:

Dá-me, Senhor, saber e compreender qual seja o primeiro: invocar-te ou louvar-te; conhecer-te ou invocar-te. Mas, quem te invocará sem te conhecer? Por ignorá-lo, poderá invocar alguém em lugar de outro. Ou será que é melhor seres invocado, para seres conhecido?<sup>727</sup>

Notemos a conexão entre os pares a partir do termo “invocar”. Certamente, invocamos primeiro antes de louvar - o que Agostinho parece tomar por óbvio -, mas invocamos ou conhecemos primeiro? Como invocar a quem não conhecemos? Por um acaso não podemos invocar algum outro que não Deus? Nessa direção segue Emmanuel Berman ao dizer:

Uma vez legitimado o desejo de louvar Deus, como realizá-lo? Por onde começar? Agostinho pergunta se a primeira coisa a se fazer é invocar Deus (isto é, chamá-lo em si) ou louvá-lo. A resposta implícita à questão é que inicialmente se deve invocá-lo - o que tem como efeito o adiamento do início do louvor. Isso é deduzido a partir de uma *segunda questão* de Agostinho, a qual se segue imediatamente à formulação da primeira: o que vem primeiro é conhecer Deus ou invocá-lo? Aqui, há uma dificuldade, pois,

---

<sup>727</sup> AGOSTINHO, *Confissões*, I, i, 1.

se Deus não for conhecido, não há risco de invocar um outro qualquer em seu lugar? Assim, poderia haver engano na invocação.<sup>728</sup>

Entretanto, se, pois, a invocação demanda conhecimento, o inverso também não é verdadeiro? Para o conhecermos, não temos que chamar por Ele para que ele se apresente? Agostinho, em tudo isso, levanta apenas questões. São questões instigantes, certamente, mas as respostas ele deixará para o Livro X. Todavia, já antecipa algo aqui:

Como, porém, invocarão aquele em quem não crêem? E como terão fé sem ter quem anuncie? Louvarão o Senhor aqueles que o procuram”. Quem o procura o encontra, e, tendo-o encontrado, o louvará. Que eu te busque, Senhor, invocando-te; e que eu te invoque, crendo em ti...<sup>729</sup>

Diz Agostinho, baseado no verso 14 do capítulo X da Epístola do Apóstolo Paulo aos Romanos, que é preciso haver quem anuncie, quem pregue para que se creia e, a partir disso, se invoque. Mas a relação que o bispo faz parece diferir um pouco. Ele está dizendo que esses a quem se prega devem, por sua vez, procurar. Só após procurá-lo e encontrá-lo, poderão - e inevitavelmente o farão - louvá-lo. É preciso, pois, dispor-se a buscá-lo invocando-o, e para invocá-lo é preciso crer nele. O motivo é que não o invocaremos de fato se não crermos nele. Afinal, quem realmente chama aquilo que não crê existir? Ao crermos, o invocaremos. Daí que o dr. Bermon conclui:

Aqui Agostinho contenta-se em afirmar o primado da crença em relação à invocação, ao conhecimento e ao louvor. Logo, a confissão da fé (*confessio fidei*) é a primeira segundo a ordem das razões, ao passo que, segundo a ordem subjetiva, o que é primeiro é a vontade de louvar.<sup>730</sup>

Quando Agostinho diz “Que eu te busque, Senhor, invocando-te; e que eu te invoque, crendo em ti”, parece haver razão para essa conclusão de Bermon. A proeminência parece ser simplesmente dada à fé - o que é bem coerente com a

---

728 BERMON, Emmanuel. As Aporias das Confissões Agostinianas. Revista Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora. v. 2, n. 21, p. 120, dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17861>.

729 AGOSTINHO, *Confissões*, I, i, 1.

730 BERMON, Emmanuel. *As Aporias das Confissões Agostinianas*, p. 121.

perspectiva do *credo ut intelligam* do autor<sup>731</sup>. Os termos aqui são bastante traiçoeiros dadas as suas polissemias, portanto, é preciso explicitá-los. Fé é tanto o ato de crer quanto o conteúdo doutrinário ao qual se dá assentimento ou não. Deste modo, há uma fé na fé. A fé na fé está num estatuto gnosiológico do conhecimento da fé. Podemos crer nos artigos de fé ou buscar justificá-los, tornando-os em conhecimento. Em certo sentido, deve haver o conhecimento do que dizem os artigos de fé. São proposicionais. Então, o conhecimento ainda está em cena mesmo quando se crê. Mas ainda devemos distinguir entre conhecimento teórico e conhecimento experiencial desses artigos de fé, especialmente de Deus. Deve-se conhecer proposicionalmente a fé e então crer nessas coisas. Mas um conhecimento de Deus se dá apenas pela experiência, que se dá no encontro da alma com Ele. Para isso, é preciso invocá-lo. É claro que o problema anterior - o de que poderíamos invocar um falso deus - é resolvido se nos restringirmos aos artigos de fé que delimitam quem Deus é. Mas é a experiência da fé que nos garante que esse é o Deus verdadeiro e aquilo que nossa alma busca e que, portanto, nos confere a fé na fé.

E então temos o mesmo problema inicial. Não havia Agostinho questionado se poderíamos invocar sem conhecer? Como invocar sem conhecer? Ao mesmo tempo, se queremos conhecer, não devemos invocar *para* conhecer? Afinal, invocar é o ato de aproximar Deus dos olhos da mente para que possamos vê-lo. Mas como chamar o que não se conhece? Parece que a aporia está estabelecida.

Este problema está estritamente vinculado à questão que estamos trabalhando neste capítulo. Uma vez que nosso coração está inquieto, e sai a buscar aquilo que o tranquilizará, surge justamente a questão sobre sabermos ou não o que nos trará tal repouso. Sendo Deus, como Agostinho prontamente o declara, como sabemos? Para buscarmos a Deus para alcançar a quietude da alma, temos que já conhecer que ele é aquilo que ansiamos. Mas isso não implicaria em já o conhecermos? Esta dificuldade é exposta em outras palavras por Brachtendorf:

Quem busca algo já deve dispor de um conhecimento do que é buscado, pois de outro modo não seria possível diferenciar o buscado do que não é

---

731 À qual não poderemos, aqui, explorar melhor do que o que se segue, pois fugiria também ao escopo de nossa pesquisa.

buscado, e quem busca, mesmo que casualmente depare com o buscado, não poderia sequer reconhecê-lo como o que estava buscando.<sup>732</sup>

Essa questão, como bem nota Peter Kreeft<sup>733</sup>, remonta à aporia do *Menon* de Platão, o qual Agostinho provavelmente não conhecia diretamente, mas pode ter conhecido pelos neoplatônicos e certamente é um grande argumento em favor da reminiscência. A certa altura do diálogo, Mênon indaga:

E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te procurar que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontraste o é aquilo que não conhecias?<sup>734</sup>

Se buscar demanda conhecimento para que haja possibilidade de reconhecimento, então o conhecimento deve, naturalmente, preceder qualquer busca. E aí Sócrates nota um problema igualmente incômodo, uma aporia inquietante do ponto de vista teórico, a saber:

Compreendo que tipo de coisa queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece — pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura — nem o que não conhece — pois nem sequer sabe o que deve procurar.<sup>735</sup>

### 5.3 - A Solução pela Reminiscência

Assim, pois, se estabelece o problema que Agostinho pretende resolver. O argumento da reminiscência, de Agostinho, começa com uma mudança de inclinação no seu coração. No sexto parágrafo do Livro X ele diz: “Amo-te, Senhor, não com a consciência dúbia, mas decidida. Afligiste meu coração com tua palavra,

732 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 43.

733 KREEFT, *I Burned For Your Peace*, p. 24-25.

734 PLATÃO, *Menon*, 80d. PLATÃO. *Diálogos V: O Banquete; Mênon; Timeu; Crítias*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 288p.

735 *Ibid.*, 80e.

e eu te amei.”<sup>736</sup> Deus o feriu, afetou seu coração e ele passou a amá-lo. Algo aconteceu no seu interior. Deus agiu sobre ele para que as disposições fundamentais do seu coração se dirigissem para o Criador. Todavia, isso se dá numa dimensão pré-teórica. A graça, aqui, parece agir de forma a quebrar o encanto dos ídolos, e voltar o coração para a direção divina de modo que a busca se torna desobstruída e a alma possa realmente admitir o amor fundamental e devoto para o qual ela foi feita<sup>737</sup>. Mas ainda assim ela não chegou lá. Por isso, ele pergunta: “*Quid autem amo, cum te amo?*”<sup>738</sup> É aí que ele é movido à investigação. Devemos notar aqui a mesma ambiguidade que há no impasse gnosiológico do Livro I. Ele ama a Deus, mas não está certo do que ama ao amá-lo, embora ao amar a algo deva haver algum objeto que amamos. Mas como amar tal objeto sem saber o que ele é?

Precisamos de um breve resumo do caminho teórico da análise que Agostinho faz da memória. Brachtendorf é sagaz ao colocar a estrutura do que se segue da seguinte maneira. Primeiro, Agostinho lida com a memória das coisas sensíveis; em seguida, com a memória das coisas inteligíveis - às quais ele encontrou no estudo das artes liberais -; e a memória de Deus<sup>739</sup>. O caminho que percorre é basicamente como se segue: ele procura no mundo o objeto de seu amor, mas tudo - terra e céus, bem como os elementos da natureza, onde há uma clara referência à busca da ἀρχή<sup>740</sup> pelos filósofos que chamamos de pré-socráticos - lhe diz que não é Deus, não é o que ele busca<sup>741</sup>. Ele passa, então, a olhar para si, e se vê distinto de todas as coisas, superando-as como ente vivo - superior, pois, aos seres inanimados - e racional - superior, assim, aos animais. Então, finalmente, numa brilhante introspecção, adentra ao *Palácio das Memórias*<sup>742</sup>, onde não só as imagens das coisas externas de toda a sua experiência se encontram, mas também as idéias, noções, estão igualmente presentes, sendo que umas são acessadas com facilidade e outras apenas com muito esforço - podendo até mesmo algumas estarem tão escondidas que não as conseguimos acessar. Após refletir sobre os

736 AUGUSTINE, *Confessions*. X, vi, 8. *Non dubia, sed certa conscientia, Domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te.*

737 Cf. 1.1 desta dissertação.

738 AUGUSTINE, *Confessions*. X, vi, 8. O que, porém, amo quando te amo?

739 cf. BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 209-213.

740 Transliterado a grafia se torna *arché*, mas o termo é de difícil tradução. Significa, na filosofia antiga, basicamente o princípio constituinte de todas as coisas.

741 AUGUSTINE, *Confessions*, X, vi, 8-10.

742 *Ibid.*, X, viii, 12.

poderes da memória e sobre Deus, Agostinho nota duas questões. A primeira diz respeito à necessidade de ultrapassar a memória para alcançar a Deus e visa responder justamente ao que amamos quando amamos a Deus<sup>743</sup>:

Transpassarei também esta minha força, que se chama memória, transpassá-la-ei para que eu chegue a ti, doce luz. O que me dizes? Eu, ascendendo pelo meu espírito a ti, que permaneces acima de mim, transpassarei também minha própria força, que se chama memória, querendo atingir-te pelo modo como podes ser atingido, e me prender a ti, onde é possível estar preso em ti.<sup>744</sup>

Para entendermos o motivo de tal conclusão, temos que nos voltar ao que foi considerado no próêmio do Livro I como contexto geral. No Capítulo II, parágrafo segundo, Agostinho retoma o tema da invocação a Deus para sobre ela dissertar, e logo nota um problema:

E como invocarei o meu Deus, ó meu Deus e meu Senhor? Pois, ao invocá-lo, eu o chamarei para dentro de mim. Que lugar haverá em mim, onde o meu Deus possa vir? Onde virá Deus em mim, o Deus “que fez o céu e a terra”? Há, então, Senhor meu Deus, algo em mim que te possa conter? E o céu e a terra, que fizeste e nos quais me fizeste, são eles capazes de te conter?<sup>745</sup>

A questão posta é da máxima relevância. Invocar a Deus em nossa alma significa chamá-lo para onde? O termo latino é *invocare* e significa chamar para dentro<sup>746</sup>. Como chamaríamos aquele que criou todas as coisas *ex nihilo* - e que, justamente por isso, é superior e mais amplo do que tudo - para esta “pequena porção da criação” que somos nós? Se nem o mundo todo pode contê-lo, como o conteríamos nós? Isso demanda, de nossa parte, um evidente refinamento do conceito de *invocare*. E isso acaba, também, explicitando que tipo de noção a

---

743 Observação que devemos a Brachtendorf (BRACHTENDORF, *Confissões de Santo Agostinho*, p. 208).

744 AUGUSTINE, *Confessions*, X, xvii, 26.

745 *Ibid.*, I, ii, 2.

746 Composto da preposição ‘in’ + o verbo ‘voco’ no infinitivo. Como bem nota Bermon: “Para compensar essa passagem, é preciso ter em mente que Agostinho joga com a etimologia de ‘*invocare*’, que é formado a partir de ‘*vocare in*’, literalmente “chamar dentro”. “Invocar Deus [*invocare*] é etimologicamente chamá-lo para vir, para vir aqui, para vir em nós [*vocare in*], onde, contudo, como criador que mantém todas as coisas no seu [lugar], ele já está” (BERMON, Emmanuel. *As Aporias das Confissões Agostinianas*, p. 121-122).

respeito de Deus se tem, bem como, correspondentemente, que tipo de relação há entre Deus e o mundo, entre Criador e criação. Daí que, imediatamente na sequência, Agostinho coloca a relação de dependência ontológica do mundo para com Deus nos seguintes termos:

Ou então, visto que sem ti nada existe daquilo que existe, será que tudo que existe te contém? Portanto, já que eu de fato existo, porque tenho de pedir tua vida a mim, a mim que não existiria se não existisses em mim? [...] Pois eu não existiria, meu Deus, eu de forma alguma existiria, se não estivesses em mim. Ou melhor, eu não existiria se não existisse em ti, “de quem tudo, por quem tudo, em quem todas as coisas existem.”<sup>747</sup>

Agostinho começa assumindo a dependência da existência de todas as coisas de acordo com a ‘presença’ de Deus no que é. Evidentemente, devemos entendê-lo, com isso, referindo-se ao poder de Deus que sustenta as coisas criadas em sua existência ao invés de pensarmos que Agostinho estaria pendendo para alguma perspectiva panteísta. Mas o próprio autor prefere reformular sua expressão, e dizer que a existência está relacionada ao vínculo da coisa em Deus. Isso pode ser entendido de forma mais robusta ao pensarmos na teoria ontológica de Agostinho que correlaciona a perfeição do ser na medida em que se aproxima de Deus, e a ausência de ser na medida em que se afasta.<sup>748</sup> Portanto, conforme Deus dá ser às coisas, mais próximas a Ele estão.

Todavia, permanece a questão do que significaria, precisamente, invocar a Deus. Daí que o bispo de Hipona questiona: “Para onde te chamo, se já estou em ti? De onde virias para estares em mim? Para onde me afastaria, fora do céu e da terra, para que daí viesse a mim o meu Deus, que disse: ‘o céu e a terra estão cheios da minha presença?’”<sup>749</sup> A ideia de ‘chamar’ a Deus tem, pois, de ter um significado distinto da noção de deslocamento espacial, a qual faria com que O reduzíssemos às condições da criatura e sua dependência do tempo e espaço. E se o fizermos, cairemos em absurdos tais como o próprio autor aponta com uma série de questões intrigantes:

---

747 AGOSTINHO, *Confissões*, I, ii, 2.

748 *Ibid.*, VII.

749 *Ibid.*, I, ii, 2.

Portanto, cabes tu no céu e na terra, visto que os enches com a tua presença? Ou, enchendo-os, resta ainda alguma parte de ti, por não te conterem? Por onde difundes o que resta de ti, depois de repletos o céu e a terra? Ou não tens necessidade de ser contido em alguma coisa, tu que tudo contém, visto que as coisas que enches, as ocupa contendo-as? [...] Mas tu, que tudo enches, o fazes com todo o teu ser. E já que o universo inteiro não pode conter todo o teu ser, conterà somente uma parte? E todos os seres conterão a mesma parte, ou cada um conterà uma, os seres maiores a parte maior, os menores a menor? Mas há em ti partes maiores e partes menores? Ou estás inteiro em toda parte, e nada existe que te contenha inteiramente?<sup>750</sup>

Se pensarmos que Deus está presente no mundo como pensamos a respeito da relação espacial das coisas em geral com o próprio espaço, estaríamos pensando em Deus a despeito do que veio a ser chamado de *simplicidade divina*<sup>751</sup>. Na forma como o autor colocou, poderia parecer que alguma parte de Deus teria sobrado ‘para fora’ ao preencher, com outras das suas partes, o mundo. Isso faria com que os seres, na medida de sua grandeza extensiva, contivessem mais de Deus nessa proporção. Todavia, como se poderia aplicar o conceito de partes para Deus, ou ainda ‘partes maiores e menores’? A última questão que fizemos é justamente a que começa a tanger o ponto. Deus está totalmente presente em toda parte, ao mesmo tempo que não esgota, se assim pudermos dizer, suas dimensões em ponto algum.<sup>752</sup> Tudo isso faz com que Deus tenha de ser algo distinto de toda a natureza, e que não possa ser concebido como estando ‘dentro da memória’. A memória contém apenas uma representação. Para alcançar realmente a Deus, é preciso ir para além dela. Mas ela, claro, tem seu papel, o que nos move para o outro ponto a ser esclarecido.

---

750 *Ibid.*, I, iii, 3.

751 Berkhof assim define a doutrina da simplicidade divina: “Quando falamos da simplicidade de Deus, empregamos o termo para descrever o estado ou qualidade que consiste em ser simples, a condição de estar livre de divisão em partes e, portanto, de composição. Quer dizer que Deus não é composto e não é suscetível de divisão em nenhum sentido da palavra. Isso implica, entre outras coisas, que as três Pessoas da Divindade não são outras tantas partes das quais se compõem a essência divina, que não há distinção entre a essência e as perfeições de Deus, e que os atributos não são adicionados à sua essência.” BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 3. ed., 2007 p. 61.

752 Séculos mais tarde, Anselmo faz uma brilhante defesa deste ponto em seu *Monólogo*, Capítulos XX e XXI. Agostinho já a preanunciava em suas considerações sobre as categorias aristotélicas se aplicarem a Deus. cf. AGOSTINHO, *Confissões*, IV, xvi.

A segunda questão que Agostinho conclui a respeito da relação entre Deus e a memória é que, se Deus estava de alguma forma na memória, estava esquecido e, assim, questiona como poderia recobrar tal ditosa recordação. Isso pode carecer de alguma atenção para ser esclarecido.

#### 5.4 - Deus, a Memória e a Felicidade

Ao dizermos ter encontrado algo que buscávamos, tem de ser por reconhecimento - tal como a aporia do *Mênon* nos fez ver. É a partir daí que, finalmente, o argumento da felicidade emerge. A partir do vigésimo capítulo, Agostinho começa a deixar clara a direção de seu pensamento em vincular Deus à felicidade - que já havia feito, desde o início, ao dizer que a alma se tranquiliza, perde a inquietude, quando se encontra com Deus, como já observamos alhures<sup>753</sup>. Daí ele pergunta: “De que modo, então, busco-te, Senhor? Quando, pois, busco a ti, Deus meu, busco uma vida feliz. Que eu te busque, para que minha alma viva<sup>754</sup>. Pois o meu corpo vive da minha alma, e a minha alma vive de ti. De que modo, então, busco uma vida feliz?”<sup>755</sup>. A questão, pois, é saber como encontrar a Felicidade. Se Deus está na memória, haverá uma clara experiência de reconhecimento, de onde o filósofo diz: “Porque não é para mim até que diga: ‘é suficiente! está ali!’, quando convém que eu diga.”<sup>756</sup>

O impasse que surge daí é:

De que modo a busco, quer pela recordação, como se eu a tivesse esquecido e ainda conservado a recordação que a tivesse esquecido, quer pelo desejo de a apreender, sendo desconhecida, ou quer por nunca a ter conhecido, ou quer por ter me esquecido dela, de modo que nem me lembro de a ter esquecido?<sup>757</sup>

Ou seja, Agostinho quer saber se a felicidade já está na sua memória e foi esquecida, incluindo aí a recordação de a ter esquecido - o que se evidenciaria pela experiência de busca, de desejo de apreender -; se nunca a conheceu; ou se

---

753 cf. 1.1-1.3 deste trabalho.

754 Salmo 68:33.

755 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xx, 29.

756 *Ibid.*

757 *Ibid.*

nem mesmo se lembra de ter dela se esquecido. Dentre as alternativas, Agostinho opta pela primeira. Para ver isso, comecemos por essa consideração: “Acaso não é a própria vida feliz o que todos querem e não há absolutamente quem não a queira? Onde a conheceram, visto que assim a querem? Onde a viram, para que a amassem?”<sup>758</sup> O que isso quer dizer? Arendt percebe o problema posto pelo hiponense ao colocar estas palavras:

Contudo, enquanto esse total e desinibido rumo em direção ao futuro parece se seguir logicamente dessa estrutura de desejo, ela deixa de fora, ou antes negligencia, o simples fato de que ao ordenar o desejo de felicidade precisamos saber o que a felicidade é e que esse conhecimento do objeto desejado necessariamente precede o impulso de possuí-lo.<sup>759</sup>

Uma vez que o anseio por felicidade mira o futuro, não podemos nos esquecer que ele parte de uma já presente concepção de felicidade. Só então ordenamos os amores e somos impulsionados a buscá-lo. Temos que já saber o que é a felicidade, mas de onde tiramos seu conceito, sem nunca a ter experimentado, é justamente a questão que intriga o bispo de Hipona. Arendt, então, nota que essa questão tem de nos levar ao passado, já que o futuro é determinado pela expectativa da repetição de algo bom do passado e o medo do retorno de algo ruim que aconteceu e possa voltar a acontecer - incluindo aí a privação do que pretendemos alcançar, que é a situação do presente, que se converterá em passado quando tivermos alcançado a posse. Em suma, outra vez recorrendo às palavras da filósofa:

Do ponto de vista do desejo, esse conhecimento aponta de volta para o passado a partir do qual a própria noção de uma “vida feliz” surge assim que o homem pode desejá-la em absoluto e então a projeta no futuro. Posso somente buscar aquelas coisas cuja existência tenho algum tipo de conhecimento.<sup>760</sup>

O bispo de Hipona segue explorando o problema filosófico. Logo na sequência, nas *Confissões*, Agostinho analisa três graus de felicidade em relação à

---

758 *Ibid.*

759 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, B:033182.

760 *Ibid.*

sua posse. É dito:

Para certas pessoas há um outro modo em que cada um quando a tem então é felizes, bem como há aqueles que são felizes pela esperança. Estes a têm de modo inferior àqueles que já são felizes com a própria coisa, e, entretanto, melhores que aqueles que não são felizes nem com a coisa, e nem com a esperança.<sup>761</sup>

Em outras palavras, há os que têm a posse atual da felicidade, e que estão no mais alto grau de satisfação, ao passo que outros, em menor grau, têm a alegria da futura posse da felicidade - i. e., são felizes pela esperança. Por fim, há o mais infeliz que é não apenas aquele que não é feliz mas também não tem esperança de ser.

Surge, então, uma questão instigante. Não seria o caso de que, se a felicidade está na memória, já a possuímos e, assim, somos felizes? “Não sei de que modo conheceram-na e, por esse motivo, não sei com que conhecimento possuem-na, em relação ao qual me ocupo em saber se está na memória, porque, se aí está, já fomos felizes.”<sup>762</sup> O bispo conclui que ela tem de estar, “pois não a amaríamos, se não a conhecêssemos”<sup>763</sup>, e a questão se torna saber como é que a temos na memória, ou seja, de que modo está nela. Poderá estar de um modo distinto a ponto de a termos na memória e ainda assim não sermos felizes? Para isso, ela não deve estar na memória como estão os números, pois quando os temos já não os buscamos, ao passo que a felicidade é buscada por nós.<sup>764</sup> Mas também não é tal como a memória que temos das coisas sensíveis, afinal não foi “por sentido algum do corpo, não vi, nem ouvi, ou senti o cheiro, ou degustei, ou toquei minha alegria”<sup>765</sup> e a razão é que “a vida feliz não é vista pelos olhos, porque não é corpo”.<sup>766</sup> Na eloquência, no entanto, há alguma analogia na medida em que ela é algo ‘espiritual’. Agostinho argumenta que aqueles que querem ser eloquentes e não o são, ao ouvirem sobre a eloquência, se recordam, de modo que parece estar no seu conhecimento. Mas ela foi reconhecida em outros pelos sentidos do corpo e,

---

761 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xx, 29.

762 *Ibid.*

763 *Ibid.*

764 *Ibid.*, X, 30.

765 *Ibid.*

766 *Ibid.*

ao experimentá-la, se deleitaram. Ainda assim, seu deleite se dá por um conhecimento interior. Ela não é algo necessariamente físico - apenas se expressa fisicamente.<sup>767</sup> Com a felicidade acontece que, estando triste, podemos recordar da alegria de outrora e da vida feliz. A alegria foi experimentada no espírito quando se alegra, e seu conhecimento se liga à memória para que pudesse ser resgatada - com desprezo, como nas alegrias das coisas torpes, ou desejo, como na alegria das coisas boas e honestas. Todavia, essa rememoração das coisas desejosas é uma experiência triste na medida em que a alegria antiga não está presente.<sup>768</sup> Assim, é perfeitamente possível que tenhamos a felicidade na memória sem, com isso, estarmos necessariamente felizes. Este problema, pelo menos, está resolvido.

O bispo segue as reflexões notando que, embora todos os homens desejem ser felizes, todos julgam de forma diferente o que é que constitui a felicidade.<sup>769</sup> Mais ainda, podem ser contraditórios entre si em relação a um objeto como caminho para a felicidade.

Se questionarmos duas pessoas se querem combater, pode acontecer que um deles responda querer e o outro não querer. Se, porém, questionarmos-lhes se, porventura, querem ser felizes, imediatamente qualquer dos dois dirá optar por isso, sem dúvida, e aquele não quer combater, ao contrário do outro, e este não recusa, ao contrário do outro, senão para que sejam felizes. Acaso, talvez, pois que se alegra um aqui e o outro aí? [...] Porque, ainda que uma coisa seja alcançada por um meio, e outra por outro meio, porém, é um só objetivo que todos se esforçam para alcançar para que se alegrem.<sup>770</sup>

E tal observação é útil para entendermos que todos buscam a felicidade. Alguém pode observar que buscamos coisas diferentes e, por isso, dizer que não se pode dizer que todos buscam a mesma coisa. Todavia, tal observação de que a diferença está apenas no meio, não no fim, é suficiente para rejeitar tal objeção. Daí Agostinho conclui que “é aquela coisa que ninguém pode dizer não ter experimentado, e, por consequência, é reconhecida ao ser encontrada na memória,

---

767 *Ibid.*

768 *Ibid.*

769 Cf. 1.3.1 desta dissertação.

770 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxi, 31.

quando se ouve a expressão ‘vida feliz’<sup>771</sup>. Brachtendorf é elucidativo ao nos lembrar como os escolásticos traduziram esse apontamento de Agostinho. Em suas palavras:

Ele [Agostinho] faz uma distinção que posteriormente a escolástica mantém na diferenciação entre um fim último formal e um material. Todos querem ser felizes - a felicidade aqui é o fim último formal. Mas nem todos concordam a respeito do que propicia a felicidade - isto é, o que é o fim último material.<sup>772</sup>

Agostinho, por sua vez, argumenta que Deus é o meio e o objeto da felicidade, e que quem busca alegrar-se que não *junto a, por e em* Deus, equivocase. “ E a própria vida feliz é alegrar-se junto de ti, em ti, por ti: essa é a vida feliz e não há outra...”<sup>773</sup>. E nesse sentido, ao se recusarem a serem felizes em Deus, é como se as pessoas não quisessem realmente ser feliz. E se recusam porque a carne - i. e., a natureza pecaminosa, decaída -, com seus desejos, se impõe ao querer e torna os homens impotentes para o deleite em Deus. São impotentes até mesmo por não o quererem, por preferirem a carne, de modo que “aquilo que não podem não o querem tanto quanto é necessário para que possam.”<sup>774</sup>

Fato é que o desejo de Felicidade é, na verdade, o desejo de repousar em Deus, e todos desejam um e o outro, embora só seja reconhecido universalmente aquele primeiro. Mas a Felicidade enseja o tema da rememoração daquilo que não foi aprendido pela experiência e abre espaço para a consideração de que o conhecimento de Deus está na mesma condição. Mas como não se trata de um mero conhecimento, nem o da felicidade e nem de Deus, é preciso ‘ir à coisa’, é preciso buscá-la. Daí que bem recorda Bento Santos:

O estudo sobre a memória constitui apenas uma etapa da ascensão da alma para Deus, e o parágrafo em questão (X, 17, 26) é ao mesmo tempo a conclusão sobre a memória e um convite para superá-la: é preciso *atravessar* a memória, mas, aqui emerge o paradoxo: deve-se encontrar a Deus, ao mesmo tempo *para além* da memória e, no entanto, *nela e através dela mesma*. Dado que Deus não está na memória de modo

---

771 *Ibid.*

772 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 216.

773 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxii, 32.

774 *Ibid.*, X, xxiii, 33.

imediatamente, Agostinho afirma que a memória contém a Deus e ao mesmo tempo o esconde através da vontade universal de felicidade, de *beata vita*.<sup>775</sup>

A memória tem particular importância aqui por ser a instância que nos leva a Deus, mas como um caminho, um passo necessário mas que não pode ser o ponto de chegada. Nela está a representação de Deus como conhecimento teórico, principalmente no que diz respeito ao objeto de anseio que confere felicidade e que fundamenta a verdade. E é aqui que nos movemos ao próximo tema.

### 5.5 - Deus, Felicidade e Verdade

Agostinho, então, após a importante correlação entre *Deus* e a *Felicidade*, agora correlacionará ambos à *Verdade*. Para percebê-lo, questiona: “Com efeito, pergunto a todos se acaso preferiram se alegrar na verdade ou na falsidade: não duvidam dizer preferir na verdade, como não duvidam dizer querer ser felizes.”<sup>776</sup>

É interessante observarmos que Agostinho já havia discutido a questão logo no início de sua carreira cristã, no *Contra os Acadêmicos*, quando questiona:

Queremos certamente ser felizes; e se podemos alcançar a felicidade, dispensando a verdade, não precisamos inquirir a respeito da mesma. O que vos parece, disse eu? Julgais podermos ser felizes, mesmo não tendo encontrado a verdade?<sup>777</sup>

Aqui, Agostinho o tempo todo pressupõe, junto a seus amigos, que a sabedoria acompanha a felicidade, e que a ignorância é o maior dos males. Tal noção certamente é oriunda dos filósofos antigos, particularmente de Cícero que, por exemplo, diz nas *Discussões Tusculanas* que:

Desse modo acontece que a sabedoria seja a saúde do espírito, mas a insipiência é como que certa insanidade, que é insânia e mesmo loucura.

---

775 SANTOS, Bento Silva. Metafísica da Memória no Livro X das Confissões de Agostinho. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 3, p. 375, dez. 2002. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/34883>.

776 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxiii, 33.

777 AUGUSTINE, *Contra os Acadêmicos*, Livro I, 2.5.

[...] Porque é necessário serem considerados sadios aqueles cuja mente não é perturbada por um ataque como por nenhuma doença; ao contrário, os que forem afetados é necessário que sejam chamados insanos.<sup>778</sup>

E no *Contra os Acadêmicos*, Agostinho defende que o sábio deve conhecer alguma coisa, com efeito e, portanto, ter algum acesso à verdade. Do contrário, defende com vigor que não se é sábio o que não conhece nada, nem mesmo a sabedoria. Com efeito, o sábio conhece a verdade, e Agostinho presume que a verdade seja boa. Mas já em Cícero a sabedoria está associada a saber lidar com a dor, saber o caminho de ser feliz e como encarar e interpretar todas as coisas. Agostinho também acrescenta algo no sentido de saber o significado das coisas em geral.

O ponto é que existe este anseio natural nosso para a verdade e Agostinho a percebia desde o início. Outra porção em que ele deixa isso claro está no *A Verdadeira Religião*, quando o bispo diz: “Na verdade, o que existe de mais admirável, o que de mais belo do que a própria verdade? A ela todos aspiram... [...] Chega a tomar muitas precauções para não ser enganado.”<sup>779</sup> É claro que muitas vezes isso é feito em função de não termos algum prejuízo, mas mesmo que nos fosse garantido que nada aconteceria, ainda teríamos uma predileção natural pela verdade.

Assim, todos querem a vida feliz que vem da verdade. Afinal, “experimentei muitas coisas, muitos que queriam enganar, porém, ninguém que quisesse ser enganado.”<sup>780</sup> Todos anseiam pela verdade como anseiam pela felicidade. E todos anseiam por uma vida feliz na verdade. Nas palavras do nosso autor:

Pois, também, amam a verdade porque não querem ser enganados, e, quando amam a vida feliz (que não é outra coisa que a felicidade que vem da verdade), amam também a verdade, e não a amariam se não estivesse presente algum conhecimento dela na memória deles.<sup>781</sup>

---

778 CÍCERO, Marco Túlio. *Discussões Tusculanas*, III, v, 10-11.

779 AGOSTINHO, *A Verdadeira Religião*, VI, xlix, 94.

780 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxiii, 33.

781 *Ibid.*

Então, finalmente, Agostinho arremata: “A vida feliz certamente é alegria que vem da verdade. Pois isso é uma alegria de ti, que és a Verdade, Deus...”<sup>782</sup> Esse conceito de Deus como verdade precisa de um breve esclarecimento. Não só o fato de que ele é a existência que precede a todas as coisas, bem como é imutável, tal como a verdade deve ser, mas também o fato de que as coisas serem o que são devido a seu ato criativo, de modo que todas as coisas acabem fazendo referência a Deus.

## 5.6 - O Ódio à Verdade

Na sequência, Agostinho apresenta outra questão intrigante. Há um ódio em relação à verdade. Os homens amam e desejam a vida feliz, oriunda da verdade, mas quando os homens amam outras coisas diferentes da verdade, querem que o que amam seja verdadeiro. Então, passam a não querer saber que estão enganados.<sup>783</sup> Todavia, isso prova seu amor à verdade, como elucida Brachtendorf: “Pois, justamente porque o amor à verdade é tão grande em todos os homens, preferiu-se eliminar o pregador da verdade a deixar-se convencer do fato de que se buscavam falsos bens e se incorria em erro.”<sup>784</sup> Com efeito, busca-se silenciar, de alguma forma, aqueles que poderiam nos convencer do engano para nos mantermos em nossas convicções, às quais apreciamos. Em suma, preserva-se as convicções pela fuga do que a desafia. E tal procedimento não poderia senão ratificar a tese de que apreciamos a verdade. Peter Kreeft também nos parece muito útil para explicar este fenômeno quando diz:

Não podemos acreditar em algo que sabemos e admitimos para nós mesmos ser falso, pois não podemos acreditar que isso seja tanto verdadeiro quanto falso ao mesmo tempo. Não podemos evitar fixar a etiqueta de verdade no que quer que acreditemos. Mas podemos deliberadamente mover a etiqueta. Nós podemos movê-la para longe de algo que suspeitamos ser verdade mas que desejamos profundamente que não seja verdadeiro, como a moralidade cristã, e o movemos para seu

---

<sup>782</sup> *Ibid.*

<sup>783</sup> AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxiii, 34. Cf. 1.2.2.1 e 4.3.5 deste trabalho, que tangem no tema do auto-engano e até, no caso do último, trata-se de passagens similares ou iguais. Mesmo assim, pareceu-nos por bem repeti-las aqui para seguirmos a trajetória de Agostinho no livro X.

<sup>784</sup> BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 217.

oposto, o qual desejamos que seja verdadeiro.<sup>785</sup>

A questão, pois, não é acreditar em algo que sabemos ser falso. É, na verdade, lançar as luzes da razão para onde queremos iluminar, dirigir nossa atenção para as razões que reforçam as teses que pretendemos sustentar ao mesmo tempo que nos forçamos a dar pouca atenção e valor ao que nos contradiz. Assim, aquilo que pode ser verdade mas que não queremos que seja é forçadamente tomado por falsidade, e o que pode ser falso mas amamos é empurrado por subterfúgios psicológicos para o campo da verdade.

Agostinho prossegue, notando que, mais precisamente, essas pessoas amam a verdade quando ela os ilumina, quando esclarece as coisas, mas a odeiam quando os censura. Daí que ela se vingará, e revelará os que não querem por ela ser revelados, ao passo que a eles ela mesma não se revelará. São os efeitos de uma mente idolátrica que acabará sendo envergonhada e destruída pela verdade sem perceber o que lhe ocorreu<sup>786</sup>.

## 5.7 - Memória e Inatismo

Nos próximos parágrafos, Agostinho dirá que quando ele aprendeu sobre Deus, Deus ficou retido em sua memória.<sup>787</sup> Essa observação é enigmática por conta da já afirmada noção inatista trabalhada acima, que parece contradizê-la. Tanto é que o Dr. Bento Silva Santos parece negar o inatismo do conhecimento de Deus quando diz:

Segundo os capítulos que concluem o Livro X acerca da relação entre memória e procura de Deus (X,23-27), podemos encontrar a Deus somente em Deus mesmo, em sua plena transcendência, acima de nosso eu e de todas as coisas. É necessário que Deus se manifeste e permita que se faça uma certa experiência de si mesmo, talvez obscura, mas já suficiente para iniciar o conhecimento de seu mistério. Portanto, Deus deve estar ao mesmo tempo na memória e *acima* da memória. Deus está certamente *na*

---

<sup>785</sup> KREEFT, *I Burned for Your Peace*, p. 229.

<sup>786</sup> cf. Novamente, em 4.3.5 trabalhamos com mais detalhes disso.

<sup>787</sup> AUGUSTINE, *Confessions*. X, iv, 35.

memória, mas só na medida em que foi *conhecido: ex quo didici te* (X,24,35).<sup>788</sup>

Ainda assim, temos de insistir em uma interpretação alternativa, que preserve o inatismo, pois do contrário não poderemos resolver o dilema de *Mênon*. O Dr. Santos parece não fazer distinção entre o conhecimento explícito *a posteriori* e o conhecimento implícito *a priori* que fizemos acima, tendo por fiador não apenas o texto de Agostinho, que nos parece claro, mas também a autoridade da interpretação de Brachtendorf. Uma solução possível é considerar essa afirmação como dizendo respeito ao conhecimento de Deus plenamente consciente e pessoal, do convertido. Com efeito, essa parece ser a melhor explicação. E é justamente à qual recorre Brachtendorf ao associar as explicações de Agostinho às teorias platônicas:

Agostinho diz que o conhecimento de Deus, que possibilita a procura, é indistinto e apenas implícito, e só no fim da busca há um saber explícito, reflexivo. Deus não é conhecido de antemão sob seu próprio nome, mas deve primeiramente se tornar explícito como Deus - tal como em Platão um saber sobre as Idéias está em todo caso presente e se exprime nos simples juízos, sem que com isso já precise existir uma clareza reflexiva sobre a existência e a essência das ideias.<sup>789</sup>

Assim, há algum conhecimento, vestígios, traços pontuando o objeto sem, contudo, termos dele um consciente e explícito saber. Há algum saber, mas não o saber robusto, maduro. Isso salvaguarda a clássica interpretação inatista do filósofo. Como nosso objetivo não é estritamente epistemológico, basta-nos dizer que alguns ampliam a discussão buscando a origem dessa memória sobre Deus, indo ou para o lado da experiência retida na alma dentro de uma perspectiva traducionista da alma, ou apontando o fato de que essas ideias podem ser partilhadas pela *imago Dei*, ou até mesmo uma infusão de tal conhecimento pelo *Mestre Interior*.

## 5.8 - Deus na Memória

---

788 SANTOS, Bento Silva. *A Metafísica da Memória no livro X das Confissões*, p. 375.

789 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 208.

Então, Agostinho passa a questionar onde, na memória, ficava Deus, observando que ele não estava na capacidade recordativa que compartilhamos com os animais, que diz respeito à memória imagética - uma vez que Deus não é corporal -; nem estava Deus nas memórias das emoções, pois ele não é emoção humana - seja de alegria, contrição, desejo, temor. Deus também não pode ser confundido com nossa alma, pois é o Deus do espírito - e este é mutável, ao passo que aquele, Deus, é imutável. Mas o fato é que, de algum modo - e não sabemos como -, Deus dignou-se a habitar na memória, pois, depois de aprendido, é encontrado quando dele nos recordamos.<sup>790</sup> Isso, contudo, coloca a questão sobre onde é que Deus foi encontrado para ser aprendido. A resposta de Agostinho, aqui, é de que Deus estava acima dele, e que é a Verdade que faz com que todas as demais verdades existam.<sup>791</sup>

De fato, este elemento ontológico prepara o filósofo para a próxima consideração, a saber, numa das partes mais belas deste capítulo das *Confissões*:

Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que tu estavas no meu interior e eu estava fora, e aí te buscava, e nesta beleza que fizeste, precipitava eu, horrroso. Estavas comigo, e eu não estava contigo. Aquelas coisas, que, se não fossem em ti, não existiriam, retinham-me longe de ti.<sup>792</sup>

Ele se entregou às belezas menores. Furtou-se à fonte daquelas próprias belezas. Caiu nos encantos dos falsos deuses, em idolatria. E só encontrou resgate numa ação do próprio Deus, ecoando o *percussisti*: “Chamaste, gritaste e rompeste minha surdez; cintilaste, brilhaste e afugentaste minha cegueira; espargiste perfume, respirei e suspiro por ti; provei, tenho fome e tenho sede; tocaste-me, e me apaixonei por tua paz.”<sup>793</sup> Há, aqui, uma analogia evidente com os cinco sentidos, mostrando que Deus é mais deleitoso do que todas as coisas que podem ser experimentadas por eles, às quais, como já dito, recebem seu bem e atratividade do próprio Deus, mas mostrando também, e principalmente, que ele se distingue, mesmo na experiência com Deus, do que experimentamos pelos sentidos, sendo superior e de outra categoria a sua retenção na memória.

---

790 AUGUSTINE, *Confessions*. X, xxv, 36.

791 *Ibid.*, X, xxvi, 37.

792 *Ibid.*, X, xxvii, 38.

793 *Ibid.*

## 5.9 - Síntese Geral

Precisamos amarrar todas as coisas. O fato é que a memória da verdade e a memória da felicidade movem o homem numa busca incessante, a qual, no entanto, se voltava justamente para longe do objeto que poderia proporcionar a verdadeira felicidade e que levaria à ditosa verdade, a saber, o próprio Deus. De modo que nada basta e a alma permanecia inquieta. Essa inquietude é o desejo de se satisfazer no Deus da verdade. No fundo do coração, todo homem sabe disso e está gravado em sua memória tal conhecimento, mas não de forma explícita, e sim implícita. Sua tendência idolátrica, no entanto, o move a negar tal saber e a caminhar em uma outra direção que não à do Criador. A graça o liberta de tal tendência e desobstrui o caminho para a busca. Mais uma vez, recorreremos às esclarecedoras palavras de Brachtendorf para ratificação do que dissemos, bem como para a apresentação de uma síntese: “O tratado da *memória* agostiniano *ir* no encaixo do saber natural, implícito sobre Deus, que se pode encontrar em cada homem como pressuposto da inquietude do coração e do anseio natural por felicidade.”<sup>794</sup>

Cabe observar, por fim, que esta porção da argumentação do capítulo pode sofrer objeções por conta do seu vínculo com o argumento da *reminiscência* de matiz platônico. Por questão temática, não pretendemos analisar o argumento e suas objeções. São de teor metafísico e epistemológico que transcendem o escopo deste trabalho. Basta dizer que os pensadores de orientação aristotélica diriam que o conceito de *felicidade* seria uma derivação das experiências particulares de *alegrias*. Acreditamos, particularmente, que isso ainda não consegue lidar com a aporia do *Mênon*, pois no máximo nos daria um fim formal de felicidade sem nos informar que há um fim material para ela - o qual acreditamos haver. Todavia, ainda que tal objeção proceda, o restante dos argumentos expostos nos demais capítulos não são afetados. Com efeito, a teoria de que Deus é o fim material último pode ser abraçado a despeito do inatismo racionalista ou das disposições transcendentais

---

794 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 208.

para a crença em Deus.<sup>795</sup> Ainda é verdade que nós não nos satisfazemos com uma felicidade baseada na mentira, e que Deus, como criador absoluto de todas as coisas, é a própria fonte da verdade sobre tudo - condição inclusive para as tomarmos segundo seu adequado valor -, de modo que as três coisas andem juntas, a saber, Deus, a Verdade e a Felicidade. Para o que intentamos com este trabalho, tais conclusões bastam, ou seja, é tudo o que precisamos para sustentar a tese principal com a qual estamos trabalhando, a saber, sobre a felicidade estar vinculada a Deus e a infelicidade à impiedade, à idolatria.

## 6 - O REALISMO DA EXPERIÊNCIA CRISTÃ

Que eu conheça a ti, conhecedor de mim; que eu conheça a ti, assim como também sou conhecido por ti<sup>796</sup>. Virtude de minha alma, entra nela e modela-a a ti, para que tu a tenhas e possuas sem mácula e sem ruga<sup>797</sup>. Essa é minha esperança, por isso falo, e nessa esperança me alegro<sup>798</sup>, quando de modo racional me alegro. Na verdade, as demais coisas desta vida tanto menos devem ser choradas, quanto mais se chora; e tanto mais devem ser choradas, quanto menos se chora por causa delas<sup>799</sup>

Logo no início do livro X podemos perceber que Agostinho não acredita ter alcançado a plena alegria, afinal, ela está vinculada estritamente ao conhecimento de Deus - “Com efeito, é graças à mesma Verdade e Sabedoria, que são comuns a todos os homens, que todos aqueles que aderem a ela tornam-se sábios e felizes.”<sup>800</sup> -, e o conhecimento que temos de Deus é parcial. Ele quer conhecer a Deus tal como Deus o conhece, i. e., *mutatis mutandis*<sup>801</sup>, pretende

---

795 Para uma defesa desta última, cf. ALVIN PLANTINGA, *Conhecimento e Crença Cristã*. Tradução de Sérgio Ricardo Neves de Miranda. Brasília: Academia Monergista, 2016, 224p. Ver também 2.4 deste trabalho e a discussão sobre o *sensus divinitatis*.

796 cf. 1 Coríntios 13:12.

797 cf. Efésios 5:27.

798 cf. Romanos 12:12.

799 AUGUSTINE, *Confessions*. X, i, 1.

800 AGOSTINHO, *Do Livre Arbítrio*. II, XIX, 52.

801 Deve-se observar que mesmo que conheçamos plenamente a Deus, tal plenitude está relacionada à potência máxima de nossas capacidades cognitivas, e não uma visão completa de tudo o que Deus é, uma vez que Deus é infinito em seus atributos enquanto nossa mente e ser são finitos.

conhecê-lo plenamente, com toda a capacidade que sua mente possui, tudo o que pode conhecer de Deus, ou, como coloca Jonas Madureira, sem mediações:

Mas atenção: o simples fato de eu a ter visto face a face não significa que eu a conheço de forma exaustiva, mas apenas diretamente, sem mediações. Portanto, “conhecer plenamente” implica a ausência de mediações e o estabelecimento de um contato direto; não se trata de um conhecimento exaustivo, mas de um conhecimento do todo.<sup>802</sup>

Tal insistente desejo expressa, claramente, que não se conseguiu alcançar em sua plenitude o conhecimento de Deus tão almejado - e conseqüentemente, satisfazer todo o anseio da alma, tranquilizar toda a inquietude que visa o conhecimento de Deus. Mas na própria esperança ele se alegra. Todavia, é preciso destacar, não se deve, com isso, entender que nada fora alcançado. Este livro - as *Confissões* -, particularmente, conta o que ele alcançou, bem como o que pretende alcançar, e os obstáculos a tal posse. O fato é que Agostinho, já amadurecido na sua visão cristã de mundo, finalmente abandonava aquela pretensão de perfeição, de pleno domínio de si, e admitia sua condição peregrina. Num capítulo dedicado a mostrar essa mudança - ocorrida pouco antes do filósofo começar a escrever as *Confissões* -, Brown expressa essa mudança de forma precisa:

Um novo estado de espírito passou a permear a vida de Agostinho. Ele era um homem que percebera estar condenado a permanecer incompleto nesta vida, de que aquilo que mais ardentemente havia desejado nunca teria mais do que uma esperança, adiada até a resolução final de todas as tensões, muito além desta vida.<sup>803</sup>

Neste período, escreve o *Da Doutrina Cristã*<sup>804</sup>, onde podemos ver, numa citação que já fizemos alhures, a admissão dessa condição permanente do homem (nesta vida, evidentemente), pela qual não consegue se livrar de sua condição de pecador:

---

802 MADUREIRA, Jonas. *Inteligência Humilhada*, p. 41.

803 BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 191.

804 Com seus três primeiros livros escritos entre 395 a 398, e o último, sobre Retórica, escrito em 426. cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 226.

Pois isso é dito do hábito carnal ainda não-subjugado, contra qual o espírito cobiça, não para destruir o corpo, mas para erradicar a luxúria do corpo - i. e., seu hábito mal - e assim fazê-lo sujeito ao espírito, que é o que a ordem da natureza demanda. Porquanto, depois da ressurreição, o corpo, tendo se tornado totalmente sujeito ao espírito, viverá em perfeita paz para toda a eternidade. Mesmo nessa vida devemos fazer disso um objetivo, ter o hábito carnal mudado para melhor, de modo que suas desordenadas afeições possam não guerrear contra a alma.<sup>805</sup>

Pode ter passado despercebido um detalhe, quando mencionamos essa passagem<sup>806</sup> no intuito de demonstrar que Agostinho não mais partilhava do desprezo ao corpo que tinha no início de seus escritos, no período do Cassiciaco principalmente. O fato é que aí ele está admitindo que a sujeição completa do corpo ao espírito só se dará após a ressurreição. Temos que ter tal sujeição como objetivo, mas temos que saber que isso não acontecerá de forma plena por agora, nesta vida. É um ideal que perseguimos com o melhor que pudermos, mas que só será uma absoluta realidade no porvir.

## 6.1 - O Realismo Paulino

Brown nos informa que, por esse período (mais precisamente em 394 - i. e., por volta dos seus quarenta anos de idade), às vésperas da escrita das *Confissões*, Agostinho se voltara para os estudos paulinos, que haviam se tornado 'moda' no final do século IV, e expõe a epístola aos Romanos e aos Gálatas<sup>807</sup>. Na exposição do hiponense, temos uma importante consideração da psicologia teológica que sustenta e que ilumina a compreensão deste assunto. Primeiramente, temos que observar a distinção dos quatro graus da condição moral do homem.

Por conseguinte, devemos distinguir estes quatro graus a respeito do homem: antes da Lei, sob a Lei, sob a graça, na paz. Antes da Lei, caminhamos de acordo com a concupiscência da carne; sob a Lei, somos arrastados por ela; sob a graça, nem caminhamos com ela, nem por ela

---

805 AUGUSTINE, *On Christian Doctrine*, I, xxiv, 25.

806 Cf. 4.1.

807 cf. BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 185-187.

somos arrastados; na paz, não há concupiscência da carne.<sup>808</sup>

O primeiro estágio é a condição pagã, não exposta à Lei, é a entrega completa aos desejos carnis, o estado mais banal e animal do homem, retido na forma mais embrutecida de se viver.<sup>809</sup> Agostinho segue explicando em Romanos: “Portanto, antes da Lei não lutamos, pois não apenas desejamos ardentemente e pecamos, mas também aprovamos os pecados”<sup>810</sup> e complementa em Gálatas: “Assim, a primeira vida do homem é anterior à Lei, quando nenhuma indecência ou malícia é proibida e não há resistência alguma aos desejos depravados, porque não há quem o proíba.”<sup>811</sup> Ou seja, não há luta nem resistência aos desejos depravados. Antes, há até mesmo aprovação a tudo isso<sup>812</sup>. Aqui, claro, quando Agostinho fala do homem ser, nessa condição, *anterior à lei*, trata-se de uma exposição explícita à lei moral. Não é que aquele que nunca teve contato não tem qualquer noção moral.

O segundo estágio é a condição daquele que é exposto à Lei mas ainda não conta com a assistência da graça, i. e., trata-se daquele que não é ainda convertido, que não se volta para o Senhor em busca de socorro e ajuda. Agostinho explica-se dizendo:

Sob a Lei lutamos, mas somos vencidos; com efeito, confessamos serem más as coisas que praticamos e, confessando serem más, por isso não as queremos praticar, mas somos vencidos, porque ainda não existe a graça. Nesse grau, nos é mostrado como estamos prostrados e, quando queremos levantar e caímos, angustiamo-nos sobremaneira. Daí o que se diz: “a Lei interveio para que avultassem as faltas” (Rm 5,20). Daí também o que agora foi citado: “pois pela Lei vem só o conhecimento do pecado”; e não, de fato, a abolição do pecado, porque somente pela graça o pecado é eliminado.<sup>813</sup>

Vemos aqui o indivíduo devidamente sendo exposto à Lei de Deus, mas que não vê nisso nenhum consolo, antes, pelo contrário, experimenta nessa exposição o retrato de sua falência, um confronto, uma afronta. Tudo o que tal

---

808 AGOSTINHO, *Exposição de Algumas Proposições da Carta aos Romanos*, Parágrafo 12.

809 cf. nossa exposição desta concupiscência em 4.1 deste trabalho.

810 AGOSTINHO, *Exposição de Algumas Proposições da Carta aos Romanos*, Parágrafo 12.

811 AGOSTINHO, *Explicação da Carta aos Gálatas*, Parágrafo 46.

812 cf. Romanos 1:32 a respeito dessa aprovação ao mal.

813 AGOSTINHO, *Exposição de Algumas Proposições da Carta aos Romanos*, Parágrafo 12.

exposição faz é 'nos matar', i. e., explicitar diante de nossos olhos nossa condição de mortos, de 'filhos da ira'.<sup>814</sup>

Em Gálatas, Agostinho nos dá um complemento à sua compreensão desse estágio ao dizer:

A segunda vida é sob a Lei, anterior à graça, quando recebe proibições e se esforça por se abster do pecado, mas é vencido; pois ainda não ama a justiça por Deus e pela própria justiça, mas quer que esta lhe sirva para adquirir bens terrenos. Assim, quando vir, de um lado, a justiça e, de outro, a vantagem temporal, é atraído pelo peso do desejo temporal, e assim abandona a justiça, a qual, por isso, se esforçava por conservar, a fim de ter o que agora percebe que vai perder se conservar a justiça.<sup>815</sup>

O que há de novo aqui, em relação ao dito em Romanos, é que Agostinho explicita o motivo do homem nesse estágio não se submeter à Lei moral que a ele é exposta, a saber, o fato dele não amar a justiça nem por causa de Deus nem por conta dela mesma. Antes, sua visão em relação a ela é utilitária, ele a aprecia enquanto lhe serve. Se houver uma situação em que a justiça lhe provoque prejuízo, opta por abandoná-la, embora antes buscasse conservá-la - mas o fazia para conseguir ou sustentar (preservar) coisas, embora quando as coisas são ameaçadas justamente por ela, ela parece-lhe não ter mais valor.

Aqui, dada todas as considerações que já fizemos em Agostinho, é clara a referência à idolatria. São os bens temporais que são buscados acima de tudo. A própria 'vida moral' nos dirige para eles se formos idólatras, de modo que configuramos nossos valores e princípios em função dos falsos deuses do coração. E se a moralidade nos afastar daquilo que mais estimamos, pior para ela - pensa o idólatra. Ultrapassar a moralidade em função do ídolo é característica inegável do idólatra.

Então, eis que surge o glorioso novo grau, o estágio em que a graça surge para nós. Ele é alcançado quando nos voltamos para Deus e nos rendemos, admitindo humildemente nossa bancarrota espiritual e moral, nossa incapacidade e vilania e nossa necessidade absoluta de auxílio. "Assim, portanto, prostrado, quando alguém percebe que não tem capacidade de se levantar por si mesmo,

---

814 cf. Romanos 7.

815 AGOSTINHO, *Explicação da Carta aos Gálatas*, Parágrafo 46.

implore o auxílio do Libertador.”<sup>816</sup> Para isso, pois, é preciso nos livrarmos de nossa pretensão de autonomia e da auto-deificação de nosso ego. Dar-se à graça é um ato de rendição. Trata-se, claramente, na mente de Agostinho, do estado do convertido. “Vem então a graça a perdoar os pecados passados e a ajudar o que se empenha e a outorgar a caridade da justiça e a abolir o medo.”<sup>817</sup>

Então, finalmente vem a admissão pertinente aos nossos propósitos neste capítulo. Primeiro, na Epístola aos Gálatas, o bispo de Hipona comenta:

Nesta vida, embora ainda persistam os desejos da carne provenientes da mortalidade do corpo, esses desejos, contudo, não subjugam a mente para o consentimento no pecado. Desse modo, o pecado não mais reina em nosso corpo mortal (cf. Rm 6,12), ainda que o pecado não deixe de morar em nosso corpo, enquanto for mortal.<sup>818</sup>

Mas, dessa vez, é na Epístola aos Romanos que ele é mais abrangente:

Vem a propósito o que diz o Apóstolo: “portanto, que o pecado não impere em vosso corpo mortal para obedecerdes às suas paixões” (Rm 6,12). Nesse trecho, Paulo mostra que, quando não atendemos aos desejos, embora existam, não permitimos que o pecado impere em nós. Mas porque nascem da mortalidade da carne, a qual herdamos do primeiro pecado do primeiro homem, o que explica nosso nascimento carnal, esses desejos não terão fim a não ser que, na ressurreição do corpo, mereçamos aquela transformação que nos é prometida, onde haverá a paz perfeita ao sermos estabelecidos no quarto grau.<sup>819</sup>

Notemos como claramente Agostinho considera que os desejos carnis jamais serão extintos de nós senão na ressurreição, tal como admitido no *Da Doutrina Cristã*, i. .e., quando atingirmos finalmente o quarto grau, o último estágio, de glorificação. Vale ainda outra menção desta exposição aos escritos paulinos. Mais adiante, Paulo diz o seguinte na Epístola aos Romanos:

Porque, no tocante ao homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo, nos meus membros, outra lei que, guerreando contra a lei da minha

---

816 AGOSTINHO, *Exposição de Algumas Proposições da Carta aos Romanos*, Parágrafo 12.

817 *Ibid.*

818 AGOSTINHO, *Explicação da Carta aos Gálatas*, Parágrafo 46.

819 AGOSTINHO, *Exposição de Algumas Proposições da Carta aos Romanos*, Parágrafo 12.

mente, me faz prisioneiro da lei do pecado que está nos meus membros. Desventurado homem que sou! Quem me livrará do corpo desta morte? Graças a Deus por Jesus Cristo, nosso Senhor. De maneira que eu, de mim mesmo, com a mente, sou escravo da lei de Deus, mas, segundo a carne, da lei do pecado.<sup>820</sup>

Agostinho logo identifica essa como a experiência do cristão, aquele que está sob a graça, que alcançou, ou, por outro prisma, foi alçado ao terceiro grau. Então, comenta a porção em termos muito semelhantes ao já exposto do Parágrafo 12 da *Exposição de Algumas Proposições da Carta aos Romanos*, explicando a passagem desta forma:

Mas se existem e não cessam tais desejos, nós, porém, não lhes obedecemos, não somos aprisionados e já estamos sob a graça, da qual falará aquele que tiver exclamado e implorado o auxílio do Libertador, a fim de que a caridade possa, pela graça, o que o temor pela Lei não pudera.<sup>821</sup>

A exposição destas epístolas paulinas, pois, deixa clara a virada realista de Agostinho sobre a condição humana, inclusive a dos já alcançados pela graça. É curioso observar como João Calvino, em seu comentário à Epístola de Paulo aos Romanos, inclusive recorrendo explicitamente a Agostinho, enfrentando aqueles que diziam ser essa experiência paulina supramencionada uma referência aos não-cristãos, ou, na linguagem de Agostinho, aos que estão no segundo grau., expressa-se da mesma forma que seu epígono:

Vemos aqui, pois, a natureza do conflito existente nas mentes piedosas, cuja luta entre o espírito e a carne deu origem ao que Agostinho alhures denomina de “a batalha cristã”. [...] O espírito o conduz a render obediência à lei divina; a carne o atrai a uma direção oposta. Visto sentir-se embalado por variados desejos, o homem é agora uma criatura dupla. Todavia, uma vez que seu espírito deve exercer a soberania, ele julga e estima a si mesmo por esse prisma. O apóstolo diz que ele é mantido prisioneiro de sua carne. Porque, diante do fato de ser ainda tentado e incitado pelos meus desejos, tal se deve ao constrangimento em relação ao desejo

---

820 Romanos 3:23-25 (ARA).

821 AGOSTINHO, *Exposição de Algumas Proposições da Carta aos Romanos*, Parágrafo 38.

espiritual que se lhe opõe inteiramente.<sup>822</sup>

Além da explícita menção a Agostinho, vemos o que claramente está em Paulo, a saber, a duplicidade do homem sob a graça. É importante salientar brevemente esta condição no aspecto positivo, i. e., para Agostinho, embora a graça não extirpe o mal, nos livra da sujeição a ele, ou seja, não somos mais meros animais escravos dos desejos. Disto, pois estavam claramente cientes tanto o bispo de Hipona quanto o reformador genebrino estavam perfeitamente cientes e, embora olhassem para a mesma fonte, Paulo, é o último (Calvino) declaradamente influenciado pela exposição do primeiro (Agostinho), o qual noutra porção das *Confissões* também diz parafraseando, aludindo e até citando de forma aberta o Apóstolo:

... porque, ainda que o homem se regozije na Lei de Deus, segundo o homem interior, que fará da outra lei que, nos seus membros, luta contra a lei da sua mente, e que o leva, cativo, na lei do pecado, que está em seus membros? [...] Que fará o infeliz ser humano? Quem o libertará do corpo desta morte senão a tua graça, por intermédio de Jesus Cristo nosso Senhor...<sup>823</sup>.

Tudo isso coloca os cristãos, alcançados pela graça, sob a obrigação de lutarem contra o que há de maligno ainda subsistente neles, aguardando o dia em que serão finalmente purificados no corpo. Mas tal luta não é feita em função de fugir do castigo final, pois dele já se é livre pela obra de Cristo. É uma marca deste indivíduo alcançado pela graça o ato de lutar. Por isso, como claramente conclui a exposição do tema em Gálatas, "... o castigo alcança não o que luta, mas o vencido"<sup>824</sup>, i. e., somente o que se entrega prova nunca ter sido alcançado pela graça e um

---

822 CALVINO, João. *Comentário aos Romanos*, Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Fiel, 2014, p. 294. Com efeito, toda a exposição de Calvino segue e expande os conceitos expostos por Agostinho. Cf. p. 289-298. Igualmente, cf. Parágrafos 12 e 38 de AGOSTINHO, *Exposição de Algumas Proposições da Carta aos Romanos*. A semelhança se tornará muito perceptível. Escolhemos apenas uma das porções de muitas que poderiam aqui estar. Expor todas poderia distrair nossa atenção. O que aqui foi mencionado parece-nos bastar.

823 AGOSTINHO, *Confissões*. VII, xxi, 27. É claro que os que advogam que essa porção se aplica à experiência dos que se encontram no *segundo grau* apontam que tal referência está no livro VII, mas à luz do que vimos e do fato que podemos ver expresso nos reclames de Agostinho no livro X, podemos chegar à conclusão de que Agostinho entende ser uma experiência, no mínimo, também do que já está sob a graça.

824 AGOSTINHO, *Explicação da Carta aos Gálatas*, Parágrafo 46.

evidencia ser um escravo dos pecados - portanto, um condenado<sup>825</sup>.

Para arrematar nossa interpretação de que Agostinho não interpreta nossa condição sob a graça como o fazem os perfeccionistas que acreditam ser possível chegar à perfeição nesta vida, tomemos a conclusão de um dos maiores intérpretes de Agostinho:

... a concupiscência em nós está mitigada, mas não estamos mais entregue a ela sem socorro. Eis por que a vida cristã é um combate perpétuo, que não conhece paz verdadeira, mas que a prepara. Para ultrapassar esse estado, em que a caridade divina repele mais ou menos vitoriosamente a concupiscência sem destruí-la, é necessário ultrapassar os limites da própria vida. Enquanto estamos neste corpo manchado, nossa alma pode certamente obedecer a Deus, mas nossa carne permanece sob a lei do pecado. Somente depois da ressurreição, e numa outra vida, quando o corpo glorificado estiver perfeitamente submetido à alma, uma paz perfeita reinará no homem, graças à perfeição da caridade.<sup>826</sup>

## 6.2 - A Confissão da 'Duplicidade' no Proêmio do Livro X das *Confissões*

Há, naquele texto que inicia o capítulo, outra importante questão a ser destacada em prol de reforçar a noção do realismo da experiência cristã no Agostinho das *Confissões*. Já observamos a porção na qual o bispo diz: “Na verdade, as demais coisas desta vida tanto menos devem ser choradas, quanto mais se chora; e tanto mais devem ser choradas, quanto menos se chora por causa delas.”<sup>827</sup>. Observou-se o vínculo de tais palavras ao conceito de *idolatria*.<sup>828</sup> O próprio filósofo parece estar inserido dentre os que experimentam algum tipo de desarmonia, pois, e. g., logo em seguida admite que na medida que Deus o ilumina para melhor se conhecer mais, nota motivos de lamento. Todavia, pelo menos, há aqui um justo lamento em que Agostinho chora pelas coisas realmente lamentáveis, e não pelas coisas pelas quais devemos devotar menos lágrimas. O filósofo prossegue:

---

825 Por não ser este trabalho um tratado teológico, nos deteremos aqui nos comentários soteriológicos.

826 GILSON, *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*, p. 322-323.

827 AUGUSTINE, *Confessions*. X, i, 1.

828 cf. Capítulo 2.1 deste trabalho.

Mas para ti, Senhor, aos olhos de quem o abismo da consciência humana está nu, o que haveria oculto em mim, ainda que eu não o desejasse confessar a ti? Na verdade, eu poderia esconder-te de mim, mas não me esconder de ti. Agora, porém, que meus gemidos são testemunha de que desagrado a mim, tu refulges, agradas, és amado e és desejado, de modo que me envergonho de mim, desprezo-me, e escolho-te, e não agrado a ti nem a mim, senão por ti.<sup>829</sup>

Portanto, ele percebe em si motivos para se envergonhar. Há, ainda, resquícios, tentações idolátricas em seu coração, que lhe impedem de gozar uma plena felicidade diante da fonte de toda a alegria<sup>830</sup>. Mas, como dissemos, isso não quer dizer que ele não a havia encontrado. Há, de fato, um encontro feliz proporcionado por tal tristeza. Na reprovação de si, é levado a voltar seus olhos para Deus em sua graça, misericórdia, bondade. Deus, de fato, está em franco contraste com nossas maldades e vilezas em sua santidade, de modo que a lamentável ausência de bem vista em nós é alegremente contemplada no Senhor. Mas não somente isso, como nossas próprias mazelas nos fazem buscar a Deus em sua graça e, portanto, admitindo-as, nos voltamos para aquele que pode nos salvar delas mesmas<sup>831</sup>.

### 6.3 - A Vocação Beligerante da Vida Cristã

Agostinho estava já bastante desenvolvido em suas reflexões cristãs, e havia notado como funciona a alma. Sabia que parte da luta é ganha quando conhecemos o nosso inimigo, quando conhecemos a nós mesmos. É por isso que Brown diz:

... o que talvez houvesse começado com a perigosa desilusão de um perfeccionista, emergiu, nas *Confissões*, como uma nova visão do homem, uma reavaliação de suas potencialidades, uma descoberta empolgante e profunda das verdadeiras fontes de suas motivações.<sup>832</sup>

---

829 AUGUSTINE, *Confessions*. X, ii, 2.

830 Na exposição da *tríade joanina das tentações* isso fica ainda mais claro. Cf. Capítulo 4 deste texto.

831 Tema com o qual Agostinho encerra o Livro X.

832 BROWN, Peter. *Santo Agostinho*, p. 182.

O que procuramos salientar com esse trabalho é o fato de que tal fonte das motivações negativas, quando somos levados a pecar, é o que chamamos de *idolatria*, e que ela surge por uma das vias da *tríade cósmica joanina*. Do outro lado, a fonte que o motiva, que o potencializa a fazer o bem e a negar o mal que habita nele é Deus. Saber disso já nos colocará em condições de enfrentar a guerra. Mas, como observamos, essa outra parte da batalha só será ganha se recorrermos a Deus suplicando por auxílio<sup>833</sup>.

Mas há como ser ainda mais específico. É possível instruir a alma a amar aquilo que ela realmente deve amar e que pode satisfazê-la. Se isso for feito, não só o indivíduo encontrará maior alegria, mas também vencerá as vis tentações e transcenderá esse mundo. Assim, para vencer esta guerra, para mudar nosso hábito do corpo e harmonizar nossas afeições com o bem da nossa alma, nada mais salutar do que as belíssimas palavras de Jansenius:

Não podereis apagar o desejo das volúpias temporais, se não sentis um pouco a doçura das eternas. Provai e vede que o Senhor é bom, diz o profeta. Se o amor de Deus queima dentro de vossos corações e preenche-os desta doçura celeste, ele consumirá como um fogo todas as dificuldades e resistências que experimentais em vós mesmos, e superareis com prazer todas as formas de dificuldades. Porque não há nada de tão duro, nem de tão penoso, que o fogo do amor não amoleça e não supere. Quando a alma está abrasada e esta chama divina a extasia perante Deus, ela passa por cima de todos os obstáculos, sejam interiores, sejam exteriores, libertando-se das amarras da tirania do corpo, desligando-se da carne e do sangue e, livre de todas as paixões terrestres, voa com asas tão puras, cujo amor casto e invisível se serve para elevar-se até ao seio de Deus, até os braços deste esposo imortal das almas santas. Os amantes não encontram nada de penoso nas suas penas e não encontram nenhuma pena no seu amor. Ou não sentem de modo algum seus trabalhos ou, se os sentem, eles os amam.<sup>834</sup>

Somente a contemplação de Deus poderá, pois, finalmente nos fazer vencer os ídolos. Essa é, no final das contas, a mais poderosa via de afastar nosso coração da miséria, da desgraça, da ruína e da infelicidade. E é o que nos deixará

---

833 Suspeitamos que Brown se refira mais especificamente à motivação para o bem. Mas entendemos que a descoberta de Agostinho moveu-se para as duas direções, como expusemos.

834 JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*, p. 109-111.

finalmente felizes. Isso, contudo, não é algo feito de uma vez por todas, mas uma experiência contínua, como bem nota o Dr. Bermon:

Agostinho conclui esse ponto afirmando que é preciso, em ordem, invocar Deus acreditando na pregação de Cristo; buscar Deus invocando-o, encontrá-lo (e conhecê-lo) buscando-o, e louvá-lo encontrando-o. Mas certamente não se deve representar essa ordem como um *processo finito*. Como Agostinho diz frequentemente, deve-se buscar Deus para encontrá-lo e, ao encontrá-lo, buscá-lo ainda mais, pois ele é imenso.<sup>835</sup>

Mas Agostinho também está ciente, devemos ressaltar e recordar, de que só poderemos agir assim se Deus nos ajudar. Por isso, pede em oração: "... Ouve, Senhor, a minha prece [...] para que sejas, para mim, mais atraente do que todas as seduções que eu seguia, e assim eu te ame imensamente e te segure a mão com todas as forças de minha alma, e me livres de toda a tentação até o fim."<sup>836</sup>

Diante de tudo isso, Agostinho não só apela a Deus, como faz um apelo à sua própria alma amante e cansada: "Não sejas vã, ó minha alma. Não ensurdeças o ouvido do coração com o tumulto de tuas vaidades. Ouve também: é o próprio Verbo que clama para voltares. O lugar do repouso imperturbável está onde não se renuncia ao amor, se este não recua."<sup>837</sup> A citação merece uma breve análise. São as vaidades que ensurdecem os ouvidos do coração. O Verbo clama para que ela se volte para Ele e encontre seu repouso, a cura para a sua inquietude, mas nossas vaidades nos fazem surdo ao seu chamado. Na medida em que nos entregamos a elas, mais dificilmente ouvimos a Deus nos convocando de volta para casa. Deus, continua o filósofo, o lugar de repouso, o lar da alma, é onde "não se renuncia ao amor", ou seja, onde o amor não é abandonado [*ubi non deseritur amor*], deixado a esmo, sem moradia, desamparado, mas isso desde que satisfaça uma condição, a saber, "se este não recua" [*si ipse non deserat*], i. e., o amor, se não abandonar o lugar de repouso, não é abandonado. Enquanto estivermos em Deus, o amor encontra seu abrigo, o lugar que estava procurando desde sempre.

Mas que abandono é esse? É justamente o abandono típico ocasionado por nossas inclinações idólatras subsistentes. Subsiste em nós uma tentação que

---

835 BERMON, Emmanuel. *As Aporias das Confissões Agostinianas*, p. 121.

836 AUGUSTINE, *Confissões*. I, xv, 24.

837 *Ibid.* IV, xi, 16.

sempre buscará, nesta vida, nos tragar, nos seduzir para longe de Deus. As vaidades estarão sempre nos assediando. O repouso é sempre provisório justamente porque nosso coração tende para baixo - ao mesmo tempo que tende 'para cima', para Deus<sup>838</sup> - porque nele subsiste a semente maligna que haverá de ser extirpada apenas na ressurreição - bem como a semente da religião<sup>839</sup>. O coração, pois, sob a graça, é um duplo. Portanto, devemos nos empenhar para nos mantermos longe das vaidades, vigiando nosso coração e incitando-o para o seu repouso em Deus, inclusive na inevitável experiência do mundo, que é a ocasião em que ele é tentado a perverter a *ordo amoris*, tomando os bens menores que são colocados à sua disposição e para o seu bem, e cai em vaidade<sup>840</sup>. Vale mais uma vez recorrermos a Etienne Gilson para uma síntese:

No mais, não se acredita que a aquisição da virtude e da liberdade cristã se realize num instante. De início, é necessário um esforço da vontade, porque ninguém nasce para a vida cristã a não ser que o queira. Essa vida pode ser considerada como uma série de progressos e retrocessos, todos relativos à nossa vontade: quando ela se volta das coisas para Deus, ela progride; quando se desvia de Deus e volta-se para as coisas, regride. Mas esses movimentos, pelos quais a vida cristã não cessa de crescer ou decrescer em nossa alma, dependem, por sua vez, da graça, uma vez que a concupiscência só diminui no homem na medida em que a caridade cresce. A liberação final, se ela deve ocorrer, será somente o coroamento de uma vitória adquirida por um combate tão longo quanto a vida e que esta mesma vida conhece.<sup>841</sup>

Um grande combate é certamente o que nos é proposto, com a garantia da parte de Deus de que venceremos, pois ele nos ajudará. Por fim, tudo isso discutido neste capítulo parece fazer coro a uma curiosa e intrigante observação de Peter Brown, a saber:

Se ser "romântico" significa ser um homem agudamente cômico de estar preso numa vida que lhe recusa a plenitude pela qual ele anseia, sentir que é definido por sua premência de alguma outra coisa, por sua capacidade de fé, esperança e saudade, se é pensar em si mesmo como um andarilho em

---

838 cf. 1.1 deste trabalho.

839 cf. 2.4 deste trabalho.

840 cf. 2.2-2.3 deste trabalho..

841 GILSON, *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*, p. 320-321.

busca de uma região sempre distante, mas perenemente presentificada nele pela qualidade do amor que “geme” por ela, então Agostinho havia se transformado imperceptivelmente num “romântico” e as *Confissões* que escreveu pouco depois, na época em que foi bispo católico de Hipona, seriam uma afirmação monumental deste estado de ânimo raríssimo...<sup>842</sup>

Todavia, ousaremos discordar de Brown num aspecto fundamental. Essa descrição não é sobre uma peculiaridade em Agostinho. É sobre como Agostinho vê o homem. O que faz com que a vida cristã, se o filósofo estiver certo, seja uma vida notavelmente romântica.

## APÊNDICE A: UMA EXPLICAÇÃO SOBRE A BIBLIOGRAFIA

Embora não seja absolutamente necessário, achamos por bem apresentar uma justificativa da bibliografia usada, dos vários pensadores que aparecem no decorrer da obra explorando, ampliando, elucidando ou justificando as teses agostinianas analisadas. Não pretendemos, com isso, uma análise pormenorizada dos autores pesquisados, nem apresentar seus pensamentos em geral. Apenas apresentar uma breve nota que explica as razões teóricas que nos fizeram utilizá-los. Não será nem mesmo analisado o uso de cada um dos autores. Apenas dos que merecem alguma consideração neste apêndice.

Como já dito na introdução, recorreremos às obras anteriores às *Confissões* para termos uma visão completa do pensamento do autor, o qual não pode ser compreendido pela mera leitura desta obra que estamos a analisar. Assim, recorreremos aos livros pertinentes ao nosso tema. Todos os livros do Cassiciaco estão presentes, a saber: *Contra os Acadêmicos*, *Da Vida Feliz*, *Da Ordem* e *Solilóquios*. Mas usamos livros do período intermediário entre esta primeira fase e as *Confissões*, a saber: *Do Livre Arbítrio*, *Da Doutrina Cristã* e *A Verdadeira Religião*. Seus comentários às epístolas aos Gálatas e Romanos, do Apóstolo

---

842 BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*, p. 191.

Paulo, também são mencionadas pois precederam as *Confissões* e ampliam muito das teses ali apresentadas. E, finalmente, recorreremos aos livros anteriores ao Livro X das *Confissões*, bem como achamos por bem uma menção ou outra a livros posteriores, presumindo que aqueles pensamentos já estavam em sua perspectiva teórica por constarem no mesmo livro e terem sido escritos mais ou menos no mesmo período. Assim, embora os livros XI, XII e XIII tenham sido escritos depois, recorrer a eles não nos parece fugir à proposta de comentar as *Confissões* apenas com o desenvolvimento do pensamento do filósofo até a ocasião de sua escrita. No entanto, preterimos o livro XI porque ele daria uma abertura muito grande para a escrita que já se avolumou.

Da perspectiva genética, recorreremos também a algumas leituras que Agostinho certa ou possivelmente fez, e que podem estar em sua mente enquanto pensava as teses que exploramos - embora, como dissemos na introdução, esse não tenha sido o principal interesse da pesquisa. Assim, o leitor perceberá a presença de Cícero. Também recorreremos a alguns pensamentos de Sêneca, posto que o bispo abertamente declara o ter lido.

Além das próprias obras de Agostinho, recorreremos a importantes pensadores declaradamente séquitos de seu pensamento, e o fizemos na medida em que esses elucidam, esclarecem e iluminam os pontos destacados do bispo de Hipona. Assim, embora cada um deles possua um desenvolvimento particular dessas e outras percepções filosóficas e teológicas, o que pode muito bem servir como complemento às ideias de Agostinho, nos detivemos naquilo que disseram que poderia contribuir com nossa exposição do hiponense. Afinal, como nossa proposta aqui é expor o pensamento deste último, não há, pois, sentido explorar os desdobramentos particulares nos seus seguidores. Portanto, os usaremos quase como se fossem comentaristas, embora estejamos cientes de que são muito mais do que isso.

Outra vantagem de nos valermos desses autores é observarmos como as ideias de Agostinho voaram pela modernidade e contemporaneidade. Em outras palavras, mencionar autores percorrendo os séculos contribui com o estabelecimento do *status quaestionis*, embora também não tenha sido nosso objetivo estabelecê-lo integralmente - tarefa hercúlea à qual alguém poderia dedicar toda a sua vida para realizar.

Primeiramente, há seguidores declarados e, em grande medida,

reconhecidos como tais na história do pensamento ocidental. Trata-se de João Calvino (1509-1564), Cornelius Jansenius (1585-1638) e Blaise Pascal (1623-1662). O primeiro, reformador de Genebra, é um declarado devedor do bispo de Hipona, e o cita profusamente em suas obras. Jansenius, por sua vez, é o originador de um grupo de pensadores franceses, os *jansenistas*, influenciados por sua obra sobre a filosofia agostiniana chamada *Augustinus*, publicada postumamente. Pascal é um dos seus seguidores mais célebres e conhecidos, e que também é claramente influenciado diretamente por Agostinho. Há algumas menções diretas a Agostinho em seus *Pensamentos*, mas mesmo onde o filósofo não é diretamente citado, podemos ver claramente sua influência sobre as ideias do francês. Sobre os três não há qualquer dúvida a respeito do vínculo intelectual com Agostinho

Além desses, recorreremos a comentaristas contemporâneos e famosos estudiosos das *Confissões* para que tivéssemos um vislumbre maior do estatuto das discussões que são apresentadas. Johannes Brachtendorf e Servais Pinckaers são dois comentaristas contemporâneos bem conhecidos da própria obra das *Confissões*, e a escolha por usá-los parece carecer de explicações. Peter Kreeft possui um recente comentário e pareceu-nos interessante investigar suas considerações, cuja contribuição pode ser vista nesta obra. Recomendamos a própria leitura da obra àqueles que já leram as *Confissões*, pois explora, tal como nos outros dois comentaristas supramencionados, várias porções que não analisamos, dado o nosso enfoque no Livro X e no tema da felicidade.

A célebre *Introdução ao Estudo de Santo Agostinho* de Etienne Gilson também é indispensável em qualquer estudo sério de Agostinho. É praticamente um clássico contemporâneo. Também nos parece obra de referência a biografia de Peter Brown - *Santo Agostinho: uma biografia* -, que tem não apenas um caráter historiográfico, mas em muitos casos serve como um comentário de seu pensamento, fornecendo insights importantes para compreender o pensamento do filósofo. Brown e Gilson estão em todos os trabalhos sérios sobre Agostinho e dispensam maiores explicações.

A tese de doutorado da Dra. Sílvia Maria de Contaldo também versa sobre as *Confissões* num tema muito próximo de nossa investigação (intitulada *Cor Inquietum: uma leitura de Confissões*) e, por isso, também foi consultada. Ensaio introdutório à obra da parte do Dr. Lorenzo Mammì, do Dr. Emmanuel Carneiro Leão e do Dr. Mauro Araújo de Sousa também pareceu-nos interessante - o

primeiro, por ser um especialista agostiniano reconhecido na academia brasileira, e os outros dois para termos uma leitura “de fora”, de especialistas em filósofos contemporâneos (respectivamente, Heidegger e Nietzsche). Outro brasileiro que aparece na pesquisa é o Dr. Jonas Madureira. Em seu livro *Inteligência Humilhada*, reconhece prontamente a influência principal do livro X das *Confissões*, e dada a sua envergadura intelectual reconhecida, pareceu-nos por bem consultar. Julgamos que foi uma feliz escolha, como pode ser visto pelas muitas recorrências à sua obra no decorrer deste trabalho. Joel Gracioso, João Paulo de Araújo Pimentel Lima, Regineide Menezes de Lima, Fábio Dalpra e Sérgio Ricardo Strefling são os articulistas brasileiros versando sobre Agostinho que mais nos interessaram - alguns dos quais são especialistas reconhecidos na área, como o Dr. Gracioso. Também trabalhamos o grande especialista francês Emmanuel Bermon. Todos escrevem especificamente sobre Agostinho e alguns são especialistas no autor, de modo que não nos pareça necessário maiores justificativas.

Por fim, há a referência a outros pensadores contemporâneos que nos parecem demandar alguma explicação. Eles são filósofos célebres que têm seu próprio sistema de ideias independente e são fundamento para pesquisas sobre seus próprios pensamentos. Todavia, de alguma forma, ecoam o pensamento de Agostinho, seja por influência direta ou indireta.

Dois são do Reino Unido, do início do século XX. Dois apologistas cristãos muito famosos. O primeiro, G. K. Chesterton (1874-1936), embora tenha mais declarada influência de Tomás de Aquino, também se refere eventualmente a Agostinho, e muitas vezes apresenta suas ideias - seja por ter lido o bispo e ter assimilado suas ideias, seja por tê-las recebido por meio de Aquino, que também era um estudioso de Agostinho. O outro é C. S. Lewis (1898-1963), que é tanto um seguidor de Agostinho quanto de Chesterton. Ele declara explicitamente a influência de Agostinho quando diz ser ele “... um grande santo e um grande pensador para quem meus próprios débitos de bom grado são incalculáveis.”<sup>843</sup>

Além destes dois, temos o filósofo francês Louis Lavelle (1883-1951) que, embora não mencione diretamente Agostinho, foi certamente influenciado pelo pensamento agostiniano, seja por leitura direta, seja por meio das influências agostinianas em Descartes e Pascal, a quem ele menciona diretamente. Basta olhar

---

843 LEWIS, C. S. *Os Quatro Amores*, p. 104.

o quanto de Lavelle apareceu no texto e logo veremos as similaridades entre seu pensamento e o de Agostinho.

Herman Dooyeweerd (1894-1977) foi um filósofo holandês de influência calvinista que também ecoa muitos dos temas agostinianos, seja por leitura direta - e há referências e citações diretas a Agostinho -, seja por influência intermediada, por meio de João Calvino.

Hannah Arendt (1906-1975), apesar de filósofa judia, aparece no texto por uma razão quase que auto-explicativa, a saber, sua tese de doutorado foi no próprio Agostinho. O trabalho foi intitulado como *Der Liebesbegriff bei Augustin: Versuch einer philosophischen Interpretation* (O Conceito de Amor em Agostinho: ensaio de uma interpretação filosófica), e foi orientado por Karl Jaspers - eminente filósofo existencialista cristão da primeira metade do século XX.

Timothy Keller e James K. A. Smith foram usados, embora não estivessem precisamente comentando Agostinho. O primeiro por conta de seu já famoso *Deuses Falsos*, onde explora o conceito de *idolatria*, tão importante para este trabalho. O segundo, embora em seu *Você é Aquilo que Ama*, como já dito, não faz necessariamente um comentário às *Confissões*, faz importantes comentários de porções relevantes para esta pesquisa e, por isso, pareceu-nos pertinente ser chamado a colaborar.

Assim, esses são os principais pensadores consultados que nos pareceram demandar alguma explicação ou apontamento. Julgamos de estimado valor as contribuições de seus pensamentos para explorarmos as teses de Agostinho, enriquecendo e demonstrando a atualidade do pensamento do grande bispo hiponense.

## APÊNDICE B: POR QUE AGOSTINHO ESCREVEU AS CONFISSÕES?

Para concluir, pareceu-nos interessante levantar essa discussão sempre presente nos estudos a respeito das *Confissões* em geral. De fato, mesmo em textos que discutem apenas alguns livros das *Confissões* ou alguns aspectos de um ou outro livro acabam levantando essa discussão pelo simples motivo de que a visão geral é importante para interpretarmos as partes<sup>844</sup>. Portanto, de certo modo, as resoluções aqui alcançadas já terão sido pressupostas na exposição precedente, i. e., interpretamos as porções anteriores a partir da perspectiva do todo que apresentaremos nesta seção.

A discussão sobre as razões de Agostinho para escrever esta obra acabam nos levando para outras questões que, em grande medida, determinam o inquérito. Para ir direto ao ponto, podemos ver que está como que incluída na discussão sobre o propósito do texto a questão sobre a estrutura da obra, o gênero

---

844 Como exemplo, indicamos o próprio livro de Servais Pinckaers, *Em Busca de Deus nas Confissões: passeando com Santo Agostinho*. A obra se destina, principalmente, à análise dos livros VII e IX, nas experiências de ascensão intelectual que Agostinho descreve. Mas quase metade do livro entra nas discussões que ensejamos para esta seção.

do livro e quais são seus destinatários. Essas questões estão correlacionadas, e não podemos responder à nossa questão principal sem lidarmos com cada uma.

Se estamos lidando com um autor talentoso, ciente do que está fazendo, podemos supor que cada parte de sua obra está organizada de modo a atender à defesa de sua tese em prol de seu objetivo. Curiosamente, não faltou quem julgasse, de certo modo, que Agostinho escrevia de forma desordenada e, a bem da verdade, mal. Foi o caso do jovem Henri-Irénée Marrou - importante estudioso agostiniano -, como nos conta Brachtendorf. Este último nos conta que “quando o exegeta tem dificuldade em encontrar a coesão sistemática dentro de uma obra”<sup>845</sup>, geralmente se admite a tese de Marrou que, para não admitir que achava Agostinho um mau escritor, disse que sua forma de escrever visava uma *exercitatio animi*, i. e.,

... que o objetivo dos escritos de Agostinho de inabilidade compositiva seria [...] conduzir o leitor a uma compreensão de realidades inteligíveis, apreensíveis apenas intelectualmente. Para tanto, a capacidade de compreensão do ser humano, que inicialmente considera real apenas a realidade material, deveria ser treinada; e, de acordo com Marrou, Agostinho vê toda espécie de esforço intelectual como apta para esse treinamento.<sup>846</sup>

Ou seja, em outras palavras, essa foi uma forma sutil, como já dissemos, de dizer que Agostinho não escrevia muito bem. As porções temáticas e conteudísticas que apareciam seriam apenas ensejos de elevação do raciocínio, sem necessariamente pensar as coisas de forma sistemática, organizada e harmônica. Portanto, eram meros exercícios da alma, e assim deveriam ser considerados para que não nos decepcionássemos com o autor.

Marrou disse isso em 1938, quando contava com cerca de 34 anos. Em 1949, no entanto, o filósofo voltou atrás e admitiu que estava errado. Em suas palavras “Não posso reler, sem enrubescer, o capítulo que dediquei à retórica em Agostinho e especialmente à dispositio: ‘Santo Agostinho compõe mal...’: julgamento de um jovem bárbaro ignorante e presunçoso.”<sup>847</sup> Daí, Brachtendorf conclui que “Na verdade, as pretensas lacunas na cadeia de idéias das obras de Agostinho não existem, mas são mero resultado da falta de compreensão do próprio

---

845 BRACHTENDORF. *Confissões de Santo Agostinho*, p. 13.

846 *Ibid*, p. 12.

847 MARROU *apud* BRACHTENDORF. *Confissões de Santo Agostinho*, p. 13.

Marrou<sup>848</sup>, o que o próprio certamente Marrou não retrucaria. Antes, passou a considerar Agostinho como um autor sistemático e ordenado, segundo Brachtendorf<sup>849</sup>.

Aqui, nos parece interessante observar como Arendt encarou toda essa questão concernente às competências de Agostinho para a escrita e exposição de suas ideias. Antes de mais nada, ela começa estabelecendo princípios hermenêuticos muito importantes ao dizer:

De acordo com o caráter do trabalho de Santo Agostinho, as dificuldades de uma perspectiva de interpretação podem ser mostradas em três pontos de princípios que governam e delimitam qualquer apresentação. Primeiro, diversas linhas de raciocínio aparecem lado a lado; segundo, rigidez dogmática firmemente aumentada na medida em que Agostinho envelhece; e terceiro, há um desenvolvimento biograficamente demonstrável que envolve uma mudança acentuada no horizonte do pensamento de Agostinho.<sup>850</sup>

Aqui se nota justamente que Agostinho carrega várias linhas de pensamento juntas umas às outras, paralelas umas às outras, ao invés da tradicional sequência de um raciocínio ou, no máximo, uma digressão. Arendt também nota que há um aperfeiçoamento de seu pensamento em termos de evolução teológica, ou seja, uma aproximação cada vez maior das proposições e teses escriturísticas. Junto a isso, há de observar, pois, uma mudança e alteração em suas ideias<sup>851</sup>. Não perceber isso nos faz avaliar o autor de forma inapropriada de várias maneiras, como o confronto de teses contraditórias quando, na verdade, ele já teria abandonado as precedentes; ou a tentativa de harmonização de teses maduras com precedentes que não estavam no pensamento do autor, já que as

---

848 *Ibid.*

849 *Ibid.*, p. 13. Curiosamente, Servais Pinckaers parece ter sofrido alguma influência dessa antiga tese de Marrou ao dizer que não é possível uma sistematização rígida nas obras de Agostinho. cf. PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 29-30. Brachtendorf, com efeito, diz que, apesar da retratação de Marrou, muitos estudiosos do bispo mantinham essa perspectiva. Todavia, justiça seja feita, Pinckaers diz não ser possível uma sistematização rígida, mas não é contra, em absoluto, uma sistematização.

850 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, A:033241.

851 Se é que por 'mudança no horizonte do pensamento' a autora quis dizer mudanças de ideias. Caso ela esteja pensando em mudanças de temas, podemos concordar em alguma medida, embora vários temas insistam em reaparecer nas obras do autor. Mas uma vez que ele tivesse escrito sobre algo e estivesse satisfeito, é natural que partisse para outros assuntos.

teses alternativas pretéritas podem ter sido simplesmente abandonadas. Seguir tais princípios é crucial para qualquer interpretação responsável do filósofo.

Todavia, Arendt parece não entender que essas questões não são problemas do autor enquanto escritor. Mais de uma vez, na introdução que ela faz à sua própria dissertação, ela parece criticar o filósofo justamente como um autor desarticulado. A título de exemplo, observemos esta porção:

As linhas de pensamento paralelas a serem mostradas aqui desafiam a conjunção sistemática. Elas não podem nem mesmo ser unidas numa forma antitética, a menos que queiramos impor a Agostinho uma exatidão sistemática e lógica que ele nunca teve. [...] Essa desarticulação é meramente aparente porque uma única questão colocada pelo autor serve como um elo de conexão, e essa desarticulação repousa fundamentalmente na desarticulação do próprio trabalho de Agostinho.<sup>852</sup>

O que Arendt não percebe é que essas várias linhas de pensamento não fazem de Agostinho um autor ruim em termos de escrita. Essa é uma opção retórica que pode ser muito bem defendida. Por exemplo, podemos julgar que o acompanhamento de raciocínios paralelos pode nos dar uma visão mais ampla da abrangência das implicações do que se está discutindo. O comunicador das ideias pode julgar despertar o raciocínio de forma mais ativa com tal procedimento. E assim, outras justificativas poderiam ser levantadas. Portanto, não se trata de uma desarticulação, mas de uma articulação completa e que, mediante o esforço, podem muito bem ser sistematizadas. Assim, conclui Lorenzo Mammì que a “assimetria só pode ser proposital, mais um malabarismo de literato filósofo [...], são instrumentos retóricos”<sup>853</sup>. Qual instrumento? Por quê? É o que temos que descobrir.

Assim, tomando Agostinho como um bom escritor, até mesmo para provar o objetivo que julgamos ter sido o de Agostinho, temos que buscar isso na própria obra, e demonstrar sua estrutura geral e intenção das partes será de grande ajuda para tal determinação. Portanto, doravante, discutiremos a estrutura e a unidade das *Confissões*.

Sobre os destinatários, também nos parece óbvio que influenciam na interpretação da obra. A depender de quem pretendemos atingir, tal será o nosso

---

852 ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*, A:033241.

853 MAMMÌ, *Prefácio*. In\_ AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução e prefácio de Lorenzo Mammì. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2017, p.28.

propósito e, na medida de nossa habilidade, a forma como escreveremos. Se Agostinho escreve para crentes ou para não-cristãos; para indoutos ou para doutos; se para instrução de cristãos nobres ou repreensão de cristãos rebeldes; se para mestres, políticos, pais, corpo eclesiástico ou qualquer outro grupo, temos que tentar identificar. Especificamente aqui, a discussão é sobre Agostinho ter escrito o livro para crentes ou para não-cristãos, e se para não-cristãos, se foi com o objetivo de visar algum grupo especificamente e quais seriam, se for o caso.

Portanto, insistimos, o objetivo está estreitamente vinculado aos destinatários imaginados por Agostinho. Assim poderemos julgar o porquê de algo ter sido dito ou mesmo omitido. Só assim entenderemos as ênfases e aparentes displicências com determinados assuntos.

Por fim, a questão do próprio gênero está, em grande medida, correlacionada ao propósito. Se Agostinho quis apenas entoar louvores a Deus diante de cristãos, convidando-os a tal empreitada, então seria muito interessante expressar-se poeticamente, sem argumentação e sustentação de teses por meio de raciocínios elaborados e extensos. A tese que estamos sustentando, pois, é basicamente a de que a depender do objetivo, há gêneros mais indicados e pertinentes.

Como essas três questões estão correlacionadas, estão como que imbricadas umas nas outras, de modo que na discussão de uma por uma, não poderemos evitar em absoluto a referência às outras. Ou seja, o gênero é determinado pelos destinatários; a estrutura se relaciona ao gênero, e até mesmo a estrutura pode se relacionar aos destinatários se tomarmos por base a hipótese de que há partes que se referem a um grupo e outras a outros. Daí a dificuldade de escolher por onde começar. Pareceu-nos por bem começar pela questão da estrutura, seguir pela questão do gênero e finalmente chegar à disputa sobre os destinatários

Para encerrar esta introdução, precisamos antecipar que não há muito acordo e consenso aqui. Os autores, em geral, disputam cada um desses elementos e até mesmo muitos admitem não ter havido uma solução definitiva. Sem mais delongas, trabalhemos essas questões individualmente e encerremos com um arremate a respeito de nossa opinião sobre toda a controvérsia.

## A ESTRUTURA DA OBRA

Agostinho, o próprio autor da obra, como bem observa Brachtendorf<sup>854</sup>, é quem, de certa forma, incita a discussão sobre a estrutura da obra a partir das coisas que disse sobre ela. Primeiro, diz no prólogo do Livro X:

E assim, com que fruto, Senhor de mim [...], pergunto, confesso também aos homens diante de ti, por meio destas letras, quem até agora sou, e não quem fui? Na verdade, vi esse fruto e o trouxe à memória. Mas quem ainda agora sou, exatamente no tempo das minhas confissões, muitos desejam conhecê-lo...<sup>855</sup>

Aqui, ele claramente anuncia uma divisão que estava em sua mente. No que diz respeito aos livros precedentes, ele confessou quem foi. Mas não vê vantagem em apenas relatar quem foi sem relatar quem se tornou, quem era então, no momento que escrevia, “exatamente no tempo das minhas confissões”. Daí concordamos com Pinckaers que diz: “Aqui segue uma primeira divisão dificilmente contestável: - Livro I-IX: confissão da vida passada, praticamente até a conversão e a morte de Mônica. - Livro X: confissão do estado de espírito de Agostinho no presente.”<sup>856</sup>

Todavia, nas *Retratações*, Agostinho, falando sobre as *Confissões*, diz que a estrutura básica do livro é: “Do primeiro ao décimo livro, escrevi a meu respeito; nos outros três, escrevi sobre as santas Escrituras a partir das palavras: ‘No princípio, Deus fez o céu e a terra’, até o descanso do sábado.”<sup>857</sup> Isso faz com que tenhamos uma estrutura de apenas duas partes: Livros I-X sobre Agostinho; Livro XI-XIII sobre as Escrituras.

Se tomarmos suas palavras no Livro X das *Confissões*, então teremos uma tríplice divisão: Livros I-IX, sobre o seu passado; Livro X, sobre o seu presente no momento da redação do texto; Livros XI-XIII, sobre as Escrituras. Aqui parece ser tudo o que podemos colher diretamente das explícitas menções de Agostinho à

854 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 11

855 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iii, 4.

856 PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 45.

857 AGOSTINHO, *Retratações*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Editora Paulus. 2019, II, vi, 1.

estrutura da obra. O Dr. Strefling, e. g., se atém a afirmar esses elementos estruturais, como podemos ver nas palavras que se seguem:

Alguns estudiosos das *Confissões* sugerem a divisão da obra em duas partes: os livros 1 a 8, que tratam da pré-conversão e os livros 9 a 13, que tratam da pós-conversão. Contudo uma divisão mais adequada nos propõe três partes: os livros 1 a 9 expõem a vida passada de Agostinho; o livro 10 expõe a situação atual de Agostinho; os livros 11 a 13 são um comentário sobre o livro de *Gênesis* 1, 1-31.<sup>858</sup>

Todavia, se questionarmos a razão dessa última porção, ficaremos embaraçados quanto à questão da intenção, das razões do bispo para aglomerar essas partes. Num primeiro momento, temos de admitir não parecer haver uma correlação. Para colocar o problema com outras palavras, tomemos a perspectiva de um especialista, em *terra brasilis*, em Agostinho. Considerando a primeira parte (Livros I-IX) como autobiografia, a segunda parte (Livro X) como uma psicologia, e a terceira (Livros XI-XIII) como exegese, Lorenzo Mammì questiona: “Mas qual é a relação entre autobiografia, psicologia e exegese?”<sup>859</sup>

Portanto, precisamos de uma teoria que unifique temática, formal e estruturalmente as três partes das *Confissões*. Se não a pudermos encontrar, ou confessaremos nossa ignorância, ou teremos de dar razão ao jovem Marrou. Acreditamos que, dada a reconhecida inteligência do bispo de Hipona, seja mais plausível e prudente nos inclinarmos à primeira opção em caso de falhas nessa missão, salvo uma exaustiva pesquisa de alguns bons anos. Todavia, acreditamos ter alguma luz no meio da controvérsia que nos afaste tanto da suspensão do juízo quanto da crítica do jovem Marrou (acompanhada por Arendt e tantos outros).

Uma vez que, como dissemos, a questão tem sido muito debatida, vários estudiosos chegaram a conclusões distintas, embora em graus diferentes de convicção sobre a resolução final do problema. Queremos trazer a este trabalho aquelas que nos parecem mais plausíveis<sup>860</sup>, para então discutir sua qualidade e, no final das contas, tirar nossa conclusão.

---

858 STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*, p. 262.

859 MAMMÌ, *Prefácio*, p.8.

860 Sobre outras teorias, temos várias tríades, como a de que se trata de ‘memória, inteligência e vontade’ - devidamente desacreditada por Pinckaers (PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 51-52) -; narração, reflexão e meditação; no tempo, no agora e na eternidade; crer,

## A Tríade Temporal

Uma das teorias mais interessantes é da tríade ‘memória, atenção, expectativa’, tirada justamente da análise do livro XI<sup>861</sup>. Evidentemente, a ‘memória’ diz respeito aos livros I a IX; a ‘atenção’ diz respeito ao livro X; e, finalmente, os livros XI a XIII correspondem à ‘expectativa’. Essa tríade nos parece andar de mãos dadas com outra, baseada no livro XI, a saber, a do ‘passado, presente e futuro’ (mais uma vez, respectivamente I-IX, X, XI-XIII). Para que o esquema completo fique explícito, permitam-nos expressá-lo: memória/passado nos Livros I-IX; atenção/presente no Livro X; expectativa/futuro no livro XIII.

É muito difícil conceber alguma objeção razoável a respeito da classificação das duas primeiras partes, da mesma forma que é quase imediata a objeção em relação à última parte para quem leu a obra. Prontamente se alega que a última parte fala sobre a criação, e, por isso, não poderia se referir à expectativa e ao futuro. Servais Pinckaers nos parece particularmente bem sucedido em lidar com essa objeção em particular. Acompanhemos sua argumentação.

A primeira coisa a ser observada é a questão da interpretação anagógica de Agostinho, que faz com que ele se valha de porções de forma alegórica e possa alcançar propósitos e conclusões espirituais. Ao fazer exatamente isso com a porção da criação, sem negar que houve ali, de fato, na realidade, uma criação, também aponta para a consumação de todas as coisas. Pinckaers faz uma síntese interessante a esse respeito:

Efetivamente, a meditação dos livros XI ao XIII sobre o Gênesis nos revela, por intermédio de uma exegese espiritual, o futuro esperado por Agostinho

---

buscar, encontrar; mundo, alma e Deus - todas elas refutadas rapidamente por Brachtendorf (BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 302) -; fora, dentro e o mais íntimo; redenção, santificação e criação - às quais Brachtendorf menciona mas não refuta, ou ao menos apresenta uma refutação para a última que justamente concorda com ela (cf. *Ibid*, p. 302). No entanto, embora essas duas últimas possam se encaixar, não nos parecem ter um poder explicativo tão grande quanto as que mencionaremos, ou seja, não são tão abrangentes em relação ao conteúdo das porções, se encaixando apenas parcialmente e, principalmente, não nos ajudando a entender o propósito geral que amarra as partes - o qual será visto na parte final desta seção.

861 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 301. Strefling nos conta a respeito nos seguintes termos: “Outros também têm considerado o tratamento que Agostinho tem da memória no livro 11, capítulo 2 como contenedora de uma *memória* (lembança) do passado, um *contuitus* (uma visão intensa) do presente e uma *expectatio* (expectativa) de acontecimentos futuros como correspondente com as três grandes divisões da obra (livros 1-9, 10, 11-13).” (STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*, p. 262)

e para o qual se dirige, todavia um futuro que tende a suplantar o tempo, penetrar na imutabilidade das maiores obras de Deus onde se reúnem, de uma certa maneira, o passado e o futuro dos seres criados.<sup>862</sup>

A ‘exegese espiritual’ a qual Pinckaers se refere é o método ao qual aludimos acima, a saber, a da interpretação anagógica. Deste modo, o relato da criação está intimamente ligado ao retrato da consumação final, como que num reflexo. E tal como o relato da criação culmina no ‘shabat’ divino, o mesmo acontecerá conosco na interpretação de Agostinho - lembremo-nos que o bispo explicando sua própria obra, nas *Retratações*, diz falar sobre a criação “até o descanso do sábado”. Pinckaers, pois, novamente é feliz ao observar exatamente isto:

As *Confissões* terminam com uma interpretação espiritual do descanso de Deus no sétimo dia da criação. Para ele, isso significa o descanso em Deus prometido ao homem no final de sua história, uma história movida completamente pelo desejo da felicidade e da verdade que só se satisfará em Deus, conforme assinalado por Agostinho no início das *Confissões*. Assim, toda a vida de Agostinho relatada nessa obra, seu passado, seu presente e seu futuro, é orientada para o descanso final em Deus, o “sabá da vida eterna”. A última página das *Confissões*, consagrada a esse descanso divino, responde à primeira, que expressa o desejo insaciável da felicidade e de Deus no coração do homem.<sup>863</sup>

Assim, o relato de Gênesis da criação, embora real, aponta para mais do que ele mesmo, i. e., levanta a própria questão do desfecho pós-lapsário, onde o repouso ansiado por todo homem (*fecisti*) finalmente encontrará sua realização máxima, sua condição mais sublime e plenamente satisfatória.<sup>864865</sup>

Daí concluímos que essas dupla tríade não encontra objeções decisivas e podem ser candidatas à estrutura da obra. Mas antes de declarar a discussão

---

862 PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 48.

863 *Ibid*, p. 49. Sabemos que Pinckaers ainda enumera outros dois motivos para fundamentar sua tese, mas este nos pareceu o argumento mais poderoso.

864 Vale observar que não é necessário nos fiarmos a essa interpretação alegórica de Agostinho para o argumento funcionar, uma vez que, teologicamente, de fato a criação tem papel fundamental na concepção do *eschaton*, uma vez que se trata da restauração do paraíso perdido. Mas como o interesse agora é entender a mentalidade de Agostinho, parece-nos que Pinckaers é muito acertado.

865 A questão da incompletude da experiência de repouso foi trabalhada no capítulo 6 deste trabalho.

encerrada, por prudência e para não sermos precipitados, partamos para mais uma possibilidade igualmente muito interessante.

### Três Sentidos do Termo ‘Confissões’

Outra das teorias que nos pareceram fazer sentido diz respeito ao significado do termo que intitula a obra, a saber, *Confessiones*. O termo tem uma gama de significados que abrange pelo menos três opções correntes no latim que Agostinho recebe<sup>866</sup>. A hipótese aqui é que Agostinho, exímio retórico e professor das artes da expressão, teria usado o termo justamente pensando nas três atribuições, dedicando cada parte da obra a um desses conceitos possíveis. Ou seja, Agostinho teria se aproveitado da polissemia reconhecida do termo para representar a obra sob essa tríade de aspectos. Se os anunciarmos talvez fique mais fácil.

Um primeiro significado claro e evidente é o da confissão de pecados<sup>867</sup>, reconhecimento dos pecados<sup>868</sup>, confissão de erros cometidos<sup>869</sup>. Alguns autores trabalham a gênese do termo nesse sentido, apontando-o como o significado original. Bermon, e. g., nos diz brevemente: “‘*Confiteor*’ significava inicialmente, em latim clássico, apenas “admitir, reconhecer um erro”.<sup>870</sup> Justamente nesse sentido, temos os esclarecimentos de Mammi, que amplia nossa visão da semântica latina antiga:

Etimologicamente, o termo latino *confessio* e o verbo de que deriva, *confitero*, indicam qualquer tipo de pronunciamento público (*cum + fateri*, literalmente “falar com”, “falar junto”). Mas já no latim clássico a *confessio* passou a significar de preferência um pronunciamento perante uma

---

866 Contaldo fala das *confissões* como mera descrição: “Aqui compreendemos que confissão é o relato de uma vida cujos episódios revelam conquistas e tropeços, seja das experiências mais banais, cotidianas e comuns, seja expressão do mais íntimo e profundo que vai pelo coração do homem. Portanto, confissões e não confissão. Confissões e não conversão. Confissões de um coração inquieto.” (CONTALDO, *Cor Inquietum*, p. 16). Acreditamos que tal noção é o desidratar do conceito e não temos muitos motivos - nem mesmo dada por Contaldo - para rejeitarmos a posição que defenderemos aqui em prol desta. Nem mesmo a mera noção de *cor inquietum*, pois, como defenderemos, ela é perfeitamente compatível com a tese que tomaremos em endosso a Brachtendorf.

867 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 298.

868 RATZINGER *apud* MAMMI, *Prefácio*, p. 14.

869 PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 30.

870 BERMON, Emmanuel. *As Aporias das Confissões Agostinianas*, p. 117-118.

autoridade, geralmente um tribunal, adquirindo assim o sentido ainda hoje corrente de admissão de uma falta ou de um crime.<sup>871</sup>

Este é o mais corrente inclusive em português, e quando lemos o título da obra, parece-nos ser justamente do que se trata a obra: Agostinho, talvez como que movido por um impulso moral, revelando as coisas que fez. É claro que esse sentido está presente na obra<sup>872</sup>, mas não a esgota. Não podemos ignorá-lo, como o faz o Dr. Emmanuel Leão ao dizer: “*Confiteri*, confessar, não tem aqui o sentido negativo de reconhecer faltas e deficiências ou de admitir crimes e pecados: réu confesso!”<sup>873</sup> É um sentido comum a nós e à antiguidade clássica, segundo Contaldo, que nos diz, reforçando a afirmação de Mammì, mas aplicando-a religiosamente a partir do forense: “Na Antiguidade Clássica, por exemplo, *confitere* significava, em primeiro lugar, “reconhecer e confessar atos passíveis de punição diante de um tribunal”. Dessa forma, o termo ganhava o sentido de *confessio peccatorum*.<sup>874</sup>” Esse, insistimos, é o sentido que alguém que não leu o livro suporia a partir do seu título - ao menos em língua portuguesa no Brasil.

Todavia, há um outro sentido possível - certamente estranho a nós, por não ter esse uso em português -, a saber, o de ‘louvor a Deus’, seja pela conversão<sup>875</sup>, seja pela sua clemência<sup>876</sup> ou misericórdia e grandeza<sup>877</sup>. Pinckaers diz que este segundo era menos corriqueiro na época de Agostinho<sup>878</sup>, mas ainda assim é evidentemente usado pelo hiponense. Suas observações em muitos Salmos mostra claramente que o significado estava em sua mente<sup>879</sup>, de modo que nos pareça inequívoco afirmar os dois sentidos.

Esses dois sentidos são os que praticamente todos os especialistas reconhecem. Pinckaers diz não só que eram os mais comuns na época de Agostinho, como também os correlaciona: “Na época de Santo Agostinho, esse termo tinha dois significados principais... [...] Aliás, esses dois sentidos estão

---

871 MAMMÌ, *Prefácio*, p. 13.

872 e. g. X, 5.

873 LEÃO, *Introdução*. In\_ Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; *Introdução de Emmanuel Carneiro Leão*. Petrópolis: Vozes, 6 ed., 2015, p. 16.

874 CONTALDO, *Cor Inquietum*, p. 16.

875 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 298.

876 RATZINGER *apud* MAMMÌ, *Prefácio*, p. 14.

877 PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 30.

878 *Ibid*, p. 30.

879 Cf. comentários em Salmo 29:10; 67; 94:2, 4; 117:1; 137:2; 141:19; 143:13.

interligados: porque Deus o livrou do pecado, Agostinho se sente levado a louvar a Deus...”.<sup>880</sup> Parece-nos boa a correlação entre ambos. Há confissão dos pecados e gratidão pelo perdão obtido, e de fato isto se dá após admitirmos aqueles. Ou, colocando em outras palavras, “... é a tomada de consciência da profundidade de seu pecado e, sem seguida, da grandeza da obra libertadora realizada por Deus, nele e para ele, que suscita o louvor de Agostinho e faz de sua vida inteira um canto de louvor.”<sup>881</sup> Ainda podemos citar Dalpra como endosso:

... temos que a confissão agostiniana não se desdobra apenas no caráter afirmativo daquele ou daquela que proclama - declarando a sumidade de Deus -, mas também na passividade de quem, através dessa ratificação, reconhece concomitantemente sua inferioridade existencial ante o Ser absoluto. Em outras palavras, proclamar a magnitude divina é reconhecer, no mesmo ato, a precariedade humana.<sup>882</sup>

No entanto, há outro sentido que precisamos mencionar. Brachtendorf fala dele como um “testemunho da fé na palavra de Deus na Escritura Sagrada”.<sup>883</sup> Pinckaers, no entanto, o nega como tendo relevância para as *Confissões* ao dizer: “Um terceiro significado de *confissão* se encontra em latim e em Santo Agostinho, o da profissão de fé, no sentido em que dizemos: confessar a fé. Mas essa acepção não pertence ao primeiro plano do livro das *Confissões*.”<sup>884</sup> Acreditamos, data vênia, que Pinckaers está errado, e que o significado se encontra sim no primeiro plano.

Nosso argumento se baseia, primeiramente, na pertinência esquemática dessa última concepção. De acordo com esses três significados<sup>885</sup>, temos uma correspondência mais ou menos associada à tríplice divisão que temos

---

880 PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 30-31.

881 *Ibid*, p. 31

882 DALPRA, Fábio. O Sentido do Termo Confiteri no Pensamento de Agostinho de Hipona. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora. v. 1, n. 14, p. 65, jul. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17763>. Com sentido muito semelhante, temos outra vez Dalpra dizendo: “O sentimento religioso despertado pela confissão, perante a realidade divina que exuberava a totalidade da criação, unifica no mesmo conceito duas instâncias complementares; Agostinho entrelaça, nas *Confissões*, a pujança de um extenso discurso laudatória direcionado à magnitude divina com a agudeza de uma profunda análise auto-referencial, na qual o reconhecimento da inferioridade existencial humana culmina numa exortação irrestrita à humildade.” (DALPRA, Fábio. *O Sentido do termo Confiteri*, p. 65-66.).

883 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 298.

884 PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 31.

885 Atestado por outros pesquisadores, como Bermon (BERMON, Emmanuel. *As Aporias das Confissões Agostinianas*, p. 117-118) e Souza (SOUZA, Mauro Araújo de. *Introdução*. In\_ AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002., p.23.).

considerado. Se a pertinência fosse exata, teríamos confissão de pecados nos livros I-IX; a confissão em forma de louvor no livro X e a confissão como profissão de fé nos livros XI-XIII. O problema é que o encaixe não é perfeito. A confissão pela misericórdia, de certa maneira, já começa no livro VIII. Com efeito, essa é a posição que adota Brachtendorf.<sup>886</sup> Podemos acrescentar que há uma certa profissão de fé já no final do livro X, a respeito de Cristo, bem como vários aspectos sobre o ser de Deus na primeira parte. Todavia, dada a correlação temática, é natural que haja como que intromissões de um aspecto nos outros. Isso acontece em vários escritos e é perfeitamente plausível. Portanto, não basta para rejeitar a teoria.

Outra razão para sustentarmos esse terceiro sentido para 'confissão' está também em Dalpra, o qual nota o importante papel lógico que esse último sentido confere aos outros dois, unificando-os como um todo:

O ambiente de fundo da confissão agostiniana se completa com a incorporação da terceira modalidade de confissão - a confissão de fé (*confessio fidei*) -, a qual se apresenta como o elemento unificador entre aquelas duas, ou seja, entre o caráter *ativo* da proclamação laudatória de Deus e a reflexividade *passiva* do reconhecimento da finitude humana e de suas faltas. Com isso, a duplicidade do ato de confissão, refletida nas confissões de louvor e dos pecados, somente adquire sentido a partir do ato determinante da fé. A crença inabalável na sumidade absoluta de Deus é o que impele o ser humano a louvá-lo e a reconhecer-se inferior a ele.<sup>887</sup>

A confissão dos pecados e o louvor a Deus são determinados pela própria fé. Temos de crer em Deus tal como nos diz a fé cristã para que nos dobremos a ele, reconhecendo nossa inferioridade ontológica e nossa bancarrota moral. Temos de crer que em sua Lei está a verdade moral. Da mesma forma, temos de crer que ele há mesmo esse ser de magnitude indizível, o Ente Perfeitíssimo, puríssimo e transcendente, criador dos céus e da terra e que reina sobre todas as coisas para, então, sermos movidos ao louvor. Temos de crer no seu perdão para então nos sentirmos gratos. Temos de entender o que foi feito para que fôssemos perdoados e, então, não poderemos ter outra reação que não a admiração que move os lábios a agradecer e bendizer. Em suma, a confissão de fé

---

886 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 298.

887 DALPRA, Fábio. *O Sentido do termo Confiteri*, p. 66.

dá a matéria para as confissões de pecado e de louvor e, por isso, nos parece extremamente necessária.

Sendo assim, parece-nos possível que Agostinho tenha adotado uma perspectiva de tríplice tríade<sup>888</sup> como estrutura da obra. Se este é o caso, então temos uma referência ao passado pela memória, confessando os pecados e a vida ímpia; uma referência ao presente pela atenção, confessando o louvor a Deus pela salvação experimentada; uma referência ao futuro pela expectativa, confessando no sentido de profissão de fé não só no que foi feito no início do mundo, como o que acontecerá no futuro de todas as coisas, especialmente do crente. Por isso, acompanhamos mais uma vez a Bermon:

Parece que as três confissões estão ligadas entre si de tal maneira que, pelo menos nesta vida, uma não se dá sem as outras duas. Ocorre com as confissões o mesmo que com as virtudes, que só podem ser possuídas em conjunto, segundo a doutrina da *antakolouthia*, isto é, da conexão das virtudes (só se pode ser corajoso, por exemplo, se também se é sábio, sem o que se demonstra temeridade e não coragem).<sup>889</sup>

Concluimos que o encaixe é pertinente, e que é bastante plausível imaginar este inquestionavelmente exímio retórico adotando tal perspectiva ricamente elaborada, cheia de linhas concorrentes de pensamento arranjando-se num todo. Na medida em que isso se torna mais claro com as demais colocações, poderemos aumentar nossa confiança nesse esquema.

Essa estrutura, no entanto, nos dá uma visão geral da obra, mas não estabelece, ainda, sua unidade, nem nos revela o objetivo da obra. Certamente, terá utilidade quando formos falar sobre isso, servindo como um instrumento de orientação dentre as muitas opções - afinal, qualquer suposto objetivo que não se encaixe na estrutura certamente não pode ser uma boa opção.

## O GÊNERO DAS CONFISSÕES

---

888 Correndo o risco de sermos repetitivos, mas a bem da clareza, repitamos: 1) Primeira Tríade: Memória, Atenção, Expectativa); 2) Segunda Tríade: Passado, Presente, Futuro); 3) Terceira Tríade: Confissão de Pecado, Confissão de Louvor, Confissão de fé.

889 BERMON, Emmanuel. *As Aporias das Confissões Agostinianas*, p. 118.

Então chegamos à segunda discussão, que diz respeito à classificação da obra. Aqui, propósito, público e gênero acabarão por se misturar de forma ainda mais patente, mas ainda haverá espaço para consagrarmos uma seção inteira à discussão de cada um dos outros dos tópicos individualmente. Portanto, nos dedicaremos, o quanto for possível, nos deter na discussão da natureza literária da obra nesta subseção.

### Uma Autobiografia?

O primeiro gênero que vem à mente das pessoas quando têm contato com o livro é de que se trata de uma *autobiografia*. Segundo Brachtendorf, está é “uma concepção promovida sobretudo por Georg Misch, que em sua *História da autobiografia* (1907) apresentou as *Confissões* como a primeira obra desse gênero na história da literatura ocidental.”<sup>890</sup> A opinião não é desprovida de fundamentos. A primeira leitura pode, inclusive, deixar essa impressão, pois os livros I-IX certamente relatam a vida de Agostinho, do seu nascimento até sua conversão e morte de sua mãe.

Mas, mais do que isso, há vários elementos que endossam tal perspectiva. Lorenzo Mammi aventa a hipótese de uma possível fonte motivacional da obra justamente num teor biográfico, e ainda assim como uma adjacência, i. e., como algo que veio a ser demandado devido a outros fatores. A especulação é esta:

Numa carta de 395, um poeta cristão de muito prestígio, Paulino de Nola, que colecionava textos desse gênero, solicitou um relato biográfico a Alípio, amigo e discípulo de Agostinho que desempenha importante papel nas *Confissões* e que então era bispo de Cartago. Quem acabou redigindo e enviando a biografia de Alípio, afinal, foi Agostinho, como atesta uma carta dele a Paulino (Ep. 27). É possível que excertos dessa biografia tenham sido reutilizados nos capítulos do livro VI, que tratam justamente da juventude de Alípio, e em outros trechos das *Confissões*. Muitos comentadores consideram a biografia de Mônica, mãe de Agostinho, incluída no livro IX, devedora de narrativa semelhante. E argumentam que seria improvável, ou mesmo descortês, Paulino não pedir também uma

---

890 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 293.

biografia do próprio Agostinho. Teria sido esse, portanto, o primeiro estímulo para a redação do texto.<sup>891</sup>

Se este for o caso, mal sabia Paulino de Nola que essa biografia *bônus*, que nem mesmo estava nos planos iniciais e certamente não era seu principal interesse, se tornaria a mais célebre de todas as biografias que ele teria influenciado a ser escrita. O Dr. Strefling parece seguir uma direção semelhante ao reportar, entre outras, essa teoria:

Conforme outra teoria, Agostinho, nessa obra, faz referência às origens do monacato africano. Paulino de Nola solicitou a Alípio, amigo de Agostinho, uma breve história das origens do monacato africano. A humildade de Alípio é bem conhecida e, portanto, o pedido pode ter sido levado a Agostinho. Fragmentos dessa história podem ser encontrados em alguns parágrafos dos livros 6 e 8 das *Confissões*.<sup>892</sup>

Mas de onde Paulino teria tirado essa ideia? Segundo Peter Brown, havia um contexto cultural imediato que ensejava tal empreendimento. Primeiramente:

Ele [Paulino de Nola] e seus amigos precisavam explicar e justificar as mudanças drásticas em suas vidas: o que interessava a Paulino num novo amigo não era “*De que família és, de que grande linhagem descendes?*”, mas de que maneira ele fora “distinguido” por Deus, como passara a levar uma vida tão diferente da antiga vida de um romano.<sup>893</sup>

Dada a notoriedade das figuras, e as formas de vida muitas vezes ‘contra-culturais’, algo deveria ser dito. Uma explicação sobre o que lhes ocorreu parecia, pois, de valor salutar. Esse, inclusive, era um costume que circundava o próprio Agostinho, como nos conta Peter Brown:

As mudanças ocorridas nesses homens, o curso de sua “conversão” e a qualidade da nova vida por eles adotada seriam objetos de grande interesse para quem quer que houvesse partilhado dessa experiência. A mesa de Agostinho em Hipona vivia cercada de homens assim. Eles não

---

891 MAMMÌ, *Prefácio*, p. 9-10.

892 STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*, p. 261.

893 BROWN, *Santo Agostinho*, p. 195.

conversavam sobre coisas, mas sobre pessoas.<sup>894</sup>

Portanto, dado o costume ao redor de Agostinho de falar sobre as conversões uns dos outros, e o apreço que ele e os demais tinham a tais relatos, acrescido do possível pedido de Paulino para o relato de sua vida, o bispo pode ter sido incentivado à produção de tal relato autobiográfico.

E não se tratavam de meras *res gestae* (coisas feitas), de um registro de realizações e exposições dos próprios feitos. São relatos íntimos, que revelavam a intimidade dos indivíduos, expunha seus corações, suas almas. Lorenzo Mammì nos informa que os relatos biográficos já existiam, contudo não tinham essas características que encontramos no texto de Agostinho:

Agostinho não é o primeiro a narrar a própria vida: imperadores, militares, políticos nos deixaram relatos de suas ações, as *res gestae* [...]. Em geral são textos que dispensam a análise psicológica, buscando apenas a avaliação moral e política. O fato de serem assinados pelo protagonista não lhes proporciona maior intimidade, tanto que costumam ser redigidos em terceira pessoa...<sup>895</sup>

Com efeito, circundava o bispo de Hipona o costume justamente dos relatos íntimos, como conta Brown: “Agostinho, portanto, já se achava entre um público habituado às biografias íntimas e, por conseguinte, pronto para as autobiografias. As histórias que circulavam sobre as pessoas diziam respeito aos acontecimentos de sua vida interior...”<sup>896</sup>. O público, pois, para o que ele haveria de fazer, estava pronto. A demanda era real e, portanto, um fator determinante para justificar a classificação da obra como biografia, ou melhor, autobiografia<sup>897</sup>.

E podemos tornar ainda mais vívida esta tese da biografia ao observar o contexto cultural mais abrangente - que vai além e pode até ter justificado o contexto cultural imediato que acabamos de mencionar - que incentivava tal tipo de produção - inclusive, o contexto que deve ter motivado a própria iniciativa de Paulino de Nola.

---

894 *Ibid*, p. 195.

895 MAMMÌ, *Prefácio*, p. 24.

896 BROWN, *Santo Agostinho*, p. 196.

897 Observemos que, segundo tal perspectiva, o público para o qual se destinava os escritos seria mais cristão. Veja a discussão a respeito doravante.

Para começo de conversa, temos que nos lembrar, de forma breve, o que ressalta Pinckaers, a saber, que “Agostinho faz parte da geração que sucedeu ao fim das perseguições e o acesso da Igreja à liberdade plena.”<sup>898</sup> Tal situação teve influências culturais marcantes, que inclusive retratam como a própria espiritualidade é vista. Ainda em Pinckaers temos que “os historiadores mostraram como a espiritualidade monástica substituiu o ideal do martírio... [...] que não poderá desempenhar o mesmo papel na igreja após o término das perseguições.”<sup>899</sup>

É justamente a esse respeito que Brown fala. Sobre a fase imediatamente anterior à de Agostinho, no período de severas perseguições ao cristianismo, o ideal de espiritualidade era o martírio. Daí que “Os primeiros cristãos [...] tinham sido obscurecidos pela morte: quando escreviam a seu próprio respeito, o martírio, clímax iminente de suas vidas, fazia com que seu passado empalidecesse e se tornasse insignificante.”<sup>900</sup> A iminência da morte, a ameaça constante, demandava coragem para se confessar cristão e o martírio passou a ser condecorado como virtude norteadora e proeminente.

Quando os cristãos biógrafos faziam referências a fatores precedentes ao martírio - ou quando se tratava de um autobiógrafo que, óbvia e evidentemente, não havia falecido - tendiam a “empalidecer” o que precedia a conversão e/ou o batismo. Como nota Brown, “... essa sua “nova” vida, posterior ao batismo, era considerada a sua verdadeira vida, e a única que interessaria aos leitores cristãos do século III.”<sup>901</sup>

Todavia, as perseguições finalmente cessaram - principalmente com o Édito de Milão em 313, por Constantino, que tornava legal a religião cristã; bem como o seu apoio de diversas formas, inclusive com a construção de basílicas e afins - e tal perspectiva da virtude do martírio já não poderia fazer efeito nas almas daqueles que não estavam mais ameaçados. Então, a atenção pôde se voltar para outro aspecto, a saber, para o próprio interior - para aquilo que roubava a paz e a alegria mesmo quando nada mais ameaçava a vida. O raciocínio de Brown segue esta linha:

Na Época de Agostinho, a igreja se havia estabelecido na sociedade romana. Os piores inimigos do cristão já não podiam ser situados fora dele:

---

898 PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 9.

899 *Ibid*, p. 9-10.

900 BROWN, *Santo Agostinho*, p. 196.

901 *Ibid*, p. 196.

estavam em seu interior, como seus pecados e suas dúvidas; e o auge da vida de um homem não era o martírio, mas a conversão que o tirava dos perigos de seu próprio passado.<sup>902</sup>

As biografias, então, se tornam *relatos de conversão* - o que Mammi diz ter sido moda por aqueles tempos: “Relatos de conversão, associados ou não a biografias de santos, eram moeda corrente na época de Agostinho.”<sup>903</sup> Nesse sentido, os escritos cristãos podem ter sido influenciados a escreverem suas biografias até mesmo por escritos pagãos de caráter semelhante. Esta é a tese de Brown, e. g., quando diz:

A divagação, as tentações, as idéias tristonhas sobre a mortalidade e a busca da verdade: estes sempre tinham sido a matéria autobiográfica das almas refinadas, que se recusavam a aceitar a segurança superficial. Os filósofos pagãos já haviam criado uma tradição de “autobiografia religiosa” dentro desses moldes: ela teria prosseguimento com os cristãos, no século IV, e atingiria seu clímax nas *Confissões* de Santo Agostinho.<sup>904</sup>

Com efeito, Mammi informa a mesma coisa ao dizer que “surgem na Antiguidade tardia relatos de conversão, não apenas cristãos, mas também pagãos...”<sup>905</sup> Sendo tais biografias comumente usadas como introdução a um texto teórico, elas costumavam relatar como o autor teria abandonado determinada perspectiva teórica antagônica à que iria defender doravante. Devemos a Mammi, também, esta informação:

Não era incomum na tradição latina e grega iniciar uma obra teórica com uma breve biografia intelectual, que descreve o percurso pelo qual o autor chegou a determinadas conclusões. Amiúde, tais introduções exploram o tópico da “decepção filosófica”, descoberta progressiva da falácia das doutrinas em voga.<sup>906</sup>

Portanto, como uma autobiografia relatando sua conversão e decepções filosóficas, temos sobejas evidências no texto e no contexto cultural. É muito

---

902 *Ibid*, p. 196.

903 MAMMI, *Prefácio*, p. 9.

904 BROWN, *Santo Agostinho*, p. 196

905 MAMMI, *Prefácio*, p. 24-25.

906 *Ibid*, p. 27.

plausível pensar que tais linhas culturais também tenham influenciado Agostinho a compor sua obra<sup>907</sup>.

### **Objecções à Teoria da Autobiografia**

Entretanto, muitas objeções têm sido levantadas à classificação da obra como autobiografia. Nossa atenção agora, pois, se volta para essas objeções a título de análise da procedência dos argumentos. Vejamos e avaliemos as mais plausíveis refutações à tese.

Primeiramente, fala-se do conteúdo filosófico e a robustez estilística. É como objeta Mammi, e. g.: “Relatos de conversão não requerem um nível tão elevado de complexidade filosófica, elaboração compositiva e ousadia estilística.”<sup>908</sup> Brachtendorf segue linha semelhante ao dizer:

É verdade, os livros I-X, por exemplo, contêm partes autobiográficas, mas a definição das *Confissões* como autobiografia deixa fora de consideração pelo menos a primeira parte do décimo livro e os livros XI-XIII, que todavia constituem mais que um terço da extensão total. Essa caracterização também não faz justiça ao valor das reflexões sistemáticas nos livros I-X.<sup>909</sup>

Em outras palavras, apesar das características evidentemente autobiográficas presentes no texto, classificá-lo dessa forma ignora as muitas discussões teóricas presentes mesmo na porção biográfica (Livros I-IX) - como as discussões sobre o problema do mal, as discussões sobre a natureza de Deus, bem como as discussões sobre a natureza humana -, bem como, obviamente, as porções explicitamente teóricas, como o Livro X - e aqui acreditamos que se trate não apenas da primeira parte à qual Brachtendorf se refere, onde se discute a memória, mas também na discussão sobre a tríade joanina, que é evidentemente teórica, de cunho antropológico-filosófico e antropológico-teológico - e os livros XI a XIII. Essas porções não-biográficas ocupam, no todo, cerca da metade da obra - e se contarmos as partes teóricas dentro da primeira parte, teríamos certamente mais do que a metade. A dificuldade, pois, se torna evidente.

---

907 Nesse aspecto de ‘decepção filosófica’ patente nas *Confissões*, temos a possibilidade do texto se dirigir ao público não cristão com propósitos apologéticos, como também será discutido doravante.

908 MAMMI, *Prefácio*, p. 11.

909 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 293.

Soma-se a isso um fator interessante, a saber, o fato de Agostinho preterir detalhes relevantes de sua vida. É claro que todo empreendimento histórico faz recortes. Escolhe-se narrar e contar determinados elementos e outros, considerados inadequados para os propósitos, são preteridos. Numa autobiografia, onde o indivíduo fosse o foco, sua vida seria narrada e seriam destacados os principais acontecimentos de sua história. Mas isso não acontece necessariamente nas *Confissões*. Já meio que enunciando os propósitos da obra, Brown assim se posiciona a respeito deste assunto:

... nenhum livro subverte com tamanho talento artístico os pressupostos de uma biografia convencional. Ao longo das *Confissões*, Agostinho deixa claro que a evolução do “coração” é a verdadeira matéria da autobiografia; e, observada do ponto de vista do coração, boa parte dos detalhes superficiais que um historiador buscaria na juventude do autor desaparece no pano de fundo. [...] Entretanto, ao considerar que um detalhe é relevante para sua análise do “coração”, Agostinho aferra-se a ele com espantosa perspicácia.<sup>910</sup>

Sendo este o caso, Agostinho teria selecionado os fatos de sua vida segundo outros propósitos que não os de expor, necessariamente, Agostinho, mas de fazer de sua vida ensejo para a exposição de outra coisa. Coisas sem muita importância para um historiador, como o roubo das peras, ganham destaque enorme. Esses pequenos detalhes aparecem em detrimento de muitos outros que parecem historicamente mais relevantes. Coisas de enorme importância biográfica, como o nascimento de Adeodato, simplesmente não aparecem. Vejamos que não é de todo preterida a característica biográfica. Todavia, se esse fosse o propósito principal, o livro teria de ser reprovado em diversos fatores. Portanto, a autobiografia em si parece um fator secundário. Por isso, consideramos que a professora Regineide Menezes não foi feliz nos dizeres que se seguem:

Talvez esta leitura [das *Confissões*] insinue e/ou retrate um Agostinho desprovido de qualquer virtude, considerando as abundantes referências ao seu passado vicioso e distante do Criador, porém, é uma característica de sua personalidade falar exaustivamente de sua vida de filho pródigo. Sem qualquer subterfúgio, fala abertamente de todos os seus pecados infanto-

---

910 BROWN, *Santo Agostinho*, p. 33.

juvenis. Não deixa de mencioná-los um a um. Sua lista é infinitamente completa: nela estão os registros de furtos: na casa de vizinhos, na própria despensa de casa, a paixão pelo jogo, o orgulho, depravações da juventude, dentre muitos outros.<sup>911</sup>

O que podemos verificar é justamente que Agostinho não é exaustivo nem possui uma lista completa de seus pecados. Embora a professora tenha razão em dizer que ele não se furta a revelar as partes obscuras do seu próprio coração, está equivocada, data venia, ao dizer que ele o faz com minúcia e abundância.

Fábio Dalpra apresenta uma tese interessante para entendermos a natureza da obra. Segundo o articulista, trata-se de uma obra de reavaliação de seu passado a partir do novo paradigma alcançado no presente e após sua conversão. Em suas palavras:

Neste sentido, ela se avulta como uma reavaliação da vida pregressa de um homem transformado por uma experiência religiosa que reconstruiria de maneira profunda seu universo semântico e valorativo. Em outras palavras, o *homem novo* no qual Agostinho havia se transformado a partir da sua conversão ao cristianismo precisava compreender e situar o homem que outrora fora a partir da nova ordem de realidade que se lhe afigurava. Com isso, a confissão incorpora um aporte psicológico que a faz ultrapassar, propriamente, a condição de uma confissão dos pecados, pois, para além de alguém que tão somente aguardava uma remissão divina, temos aqui uma profunda análise autobiográfica a partir da qual uma distinta identidade pessoal elevar-se-ia justamente da confrontação entre o passado rememorado e o presente em que transcorria a redação das *Confissões*.<sup>912</sup>

Dessa forma, a intenção de Agostinho teria sido a de proporcionar um relatório autobiográfico para analisar sua vida e confrontar, de alguma maneira, o que ele havia se tornado e o que era. Mais do que isso, Dalpra argumenta que ele buscaria entender sua vida pregressa de forma teo-referente:

A confissão possibilita a incorporação dos momentos díspares da biografia de Agostinho ao mesmo universo de significado que emana da nova experiência com a verdade que se instaura com sua conversão ao cristianismo. Mais do que um exercício fortuito de reminiscência, a relação

---

911 LIMA, Regineide Menezes de. *Finitude e Transcendência*. p. 126.

912 DALPRA, Fábio. *O Sentido do termo Confiteri*, p. 71.

entre confissão e memória obedece a um imperativo irrevogável, pois, se Deus representa de fato a sua verdade da criação, todos os momentos da vida de Agostinho devem, necessariamente, adquirir sentido a partir dessa realidade absoluta que, ademais, se abre de maneira relacional ao ser humano exatamente em sua alma...<sup>913</sup>

Acreditamos que isso está certamente incluso na leitura da obra e até mesmo entendemos que é muito possível que estivesse na mente do bispo africano. Entretanto, não nos parece suficiente para defender a tese de que se trata de uma autobiografia. Na verdade, reforça o argumento contra essa perspectiva. Em certo sentido, essa análise psicológico-existencial, moral e teológica de seu passado foge à noção de uma autobiografia tradicional, a qual dá espaço para alguma consideração do tipo mas não tem por ênfase esses aspectos, e sim a vida do biografado. Além disso, igualmente a tese da biografia não dá conta do fato de que tantas coisas importantes para uma autobiografia tenham sido preteridas. Muito menos consegue explicar as várias interrupções teóricas de tamanho considerável, bem como a última parte do livro. A tese até consegue lidar com a primeira parte e a segunda - se desconsiderarmos as porções teóricas (inclusive não necessariamente antropológico-filosóficas ou antropológico-teológicas).

O Dr. Sérgio Ricardo Strefling, por sua vez, é mais feliz ao seguir considerações como as que temos apresentado aqui:

A natureza precisa da obra tem sido igualmente matéria de debate. Nos dez primeiros livros, Agostinho apresenta determinados acontecimentos de sua vida. Não nos diz explicitamente qual tem sido o princípio para essa seleção, porém não nos oferece com clareza muitas informações autobiográficas relevantes que o leitor curioso desejaria conhecer. Com a mesma clareza se detém a meditar sobre temas que têm pouco interesse biográfico. Evidentemente Agostinho não nos proporciona uma autobiografia na acepção contemporânea deste termo. Seu interesse pelo autobiográfico se estende somente até ao ponto em que sua vida ilustre uma antropologia teológica ou uma teologia antropológica.<sup>914</sup>

Quanto ao princípio pelo qual Agostinho filtra os eventos, falaremos adiante - embora o próprio articulista já antecipe uma tese, a saber, a de que são

---

913 *Ibid.*

914 STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*, p. 263.

destacados os elementos de importância ilustrativa para considerações antropológicas filosófico-teológicas. No mais, tivemos as mesmas considerações que Strefling: não há elementos suficientes para considerarmos o texto como uma autobiografia na acepção moderna.

Contaldo, embora assumindo a tese da autobiografia, reconhece que ela serviu de ensejo para as reflexões teóricas: “Em *Confissões* Agostinho escreve, por assim dizer, um manifesto do mundo interior. Mediante seu relato autobiográfico, vai maturando questões filosóficas bastante relacionadas a experiências absolutamente pessoais.”<sup>915</sup> A questão é que talvez essas questões teóricas é que estavam no plano principal das intenções de Agostinho com essa obra. Portanto, sendo este o caso, nosso filósofo não pretendia falar tanto de si, mas de outra coisa ao consagrar sua pena ao labor da escrita dessa obra.

Com efeito, de acordo com a estrutura que determinamos acima, apenas a primeira parte, a confissão dos pecados a partir da memória, que recupera os elementos passados de sua vida, se encaixaria na classificação das *Confissões* como uma autobiografia, e mesmo isso, como acabamos de argumentar, com reservas. Não é possível que o gênero de um livro determine apenas uma parte dele - e isso se formos generosos e concedermos que a primeira parte seja de fato biográfico no primeiro plano. A Estrutura da obra, pois, nos faz ter de mudar de direção.

### **Uma Autobiografia de um Outro Tipo**

Na verdade, talvez seja mais correto falar sobre uma *autobiografia intelectual*. A forma que Colin McGinn explica o conceito nos parece didática. Falando sobre sua própria *autobiografia intelectual*<sup>916</sup>, explica:

Portanto, menciono apenas as experiências e relacionamentos vinculados diretamente à minha vida intelectual. Não menciono as experiências e

---

915 CONTALDO, Sílvia Maria. *Cor Inquietum*, p. 24.

916 Da qual guardamos muitas diferenças e divergências, mas não deixa de ser um livro interessante, principalmente do ponto de vista histórico a respeito da experiência acadêmica no mundo anglo-saxão.

relacionamentos, por mais importantes que tenham sido, que não contribuíram para o perfil da minha existência filosófica.<sup>917</sup>

Em certo sentido, vemos exatamente essa mesma característica em Agostinho. Os ensejos que as experiências pessoais lhe proporcionaram foram os do desenvolvimento filosófico e como ele chegou a pensar o que pensava a partir de como lidou com esse ou outro momento. São os momentos que contribuíram para o amadurecimento de suas ideias ou que as ilustram que são relevantes. Este é o filtro pelo qual o autor selecionou os eventos.

Se este é o caso, a autobiografia teria o propósito de fazer apologia à fé cristã - para reforçar a fé dos crentes ou para incentivar os pagãos a se tornarem cristãos. Discutiremos este aspecto logo em seguida. Mas precisamos, antes, discutir a possibilidade de o texto ser um *protréptico*. Um *protréptico* é uma introdução à sabedoria, como uma exortação ou mesmo um convite. Nesse caso, Agostinho estaria exortando a uma sabedoria que transcende a filosofia e alcança a fé, como bem diz Brachtendorf.<sup>918</sup> Mas Brachtendorf não só nos apresenta essa hipótese como igualmente a recusa. A primeira objeção, inclusive, parte do ponto que acabamos de discutir, a saber: “No entanto, a caracterização das *Confissões* como *protréptico* também encontra dificuldades, pois a forte orientação autobiográfica seria incomum para um *protréptico*.”<sup>919</sup> Todavia, se considerarmos a obra como uma autobiografia intelectual, parece que tal dificuldade desaparece. Afinal, o teor *protréptico* estaria apenas se servindo do aspecto biográfico. A vida de Agostinho serviria apenas como propaganda da visão de mundo que veio a adotar.

Além disso, é reconhecido o caráter inovador da obra. É estranho que aponte-se objeções que miram justamente em inovações. Porque não teria sido parte da engenhosidade de Agostinho justamente juntar o *protréptico* à autobiografia? Brachtendorf admite até mesmo que havia algo de biográfico em muitos *protrépticos* cristãos, mas acha que nas *Confissões* esse elemento é proeminente o bastante para se distinguir: “... em obras cristãs comparáveis [aos *protrépticos* de Aristóteles e Cícero] aparecem, sem dúvida, referências biográficas,

---

917 MCGINN, Collin. *A Construção de um Filósofo: minha trajetória na filosofia do século XX*. Tradução de Luiz Paulo Guanabara. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, p. 10.

918 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 296.

919 *Ibid*, p. 296.

mas absolutamente não desempenham o mesmo papel que nas *Confissões*.<sup>920</sup> Novamente, o argumento é basicamente fundamentado no fato de isso ser inovador.

Outra objeção mais séria se dirige ao fato de que Agostinho não declara suas intenções protrépticas senão bem mais adiante. Daí, Brachtendorf argumentar que: "... não seria de esperar que o autor de um protréptico declarasse sua intenção no início da obra ou, em passagens importantes, falasse adequadamente ao leitor e revelasse sua intenção exortativa?"<sup>921</sup> bem como "... espera-se de um escrito que procura recrutar adeptos que ele fale diretamente a seus destinatários e lance questões cuja pertinência para a condução é evidente."<sup>922</sup> Como já dissemos, se simplesmente começarmos a ler a obra, sem ter acompanhado de antemão qualquer comentário ou instrução significativa a seu respeito, imaginaremos rapidamente que se trata de uma autobiografia. O argumento que se segue aqui, por sua vez, é que poderá passar despercebido ao leitor desatento qualquer tipo de intenção exortativa para se seguir uma vida de sabedoria, ou vida de sabedoria cristã. Não há anúncio de que se trata de algo nesse sentido. A tese de Brachtendorf é que deveria haver.

Todavia, consideramos que não é tão sutil assim vemos nas *Confissões* qualquer coisa nesse sentido. Afinal, Agostinho começa a obra levantando questões espinhosas e que nos colocam em estado reflexivo. Este seria um grande incentivo à sabedoria. Mas há mais em prol da tese. O hiponense anuncia, também, de partida, que estamos numa busca incessante por Deus ou por ídolos<sup>923</sup>, o que já deixa clara uma intenção de exortação a um caminho. Depois, muito cedo anuncia sua paixão pela Sabedoria a partir da leitura de *Hortênsio* de Cícero e toda a narrativa de caráter autobiográfico-intelectual demonstra esse espírito que culmina na conversão. Portanto, nos parece bastante evidente que o caráter protréptico permeia a autobiografia intelectual de Agostinho.

Um protréptico à sabedoria bíblica é uma apologia à fé cristã. Aquele caráter de 'decepção filosófica' que mencionamos alhures se encaixa muito bem nessa perspectiva protréptica de viés apologético. Daí que Brachtendorf bem observa como se desenha essa tese:

---

920 *Ibid*, p. 296.

921 *Ibid*, p. 296.

922 *Ibid*, p.297.

923 Cf. I, 1 deste trabalho.

Seriam apologéticos tanto o desejo de Agostinho de mostrar com sua biografia que ele superou o maniqueísmo e o neoplatonismo como a ideia de, por meio da explicação do relato da criação, rechaçar ataques de outros cristãos contra sua ortodoxia.<sup>924</sup>

Nesse sentido, o caráter protréptico-apologético abarcaria tanto o aspecto pretérito quanto o prospecto-pístico. Certamente acrescentaríamos um possível ataque à visão do sábio cristão como imperfeito, o que o Livro X trataria de explicar.<sup>925</sup> Com isso, teríamos abarcada a estrutura tri-temporal, bem como a característica autobiográfico-intelectual da obra.

Brachtendorf ainda apresenta outras objeções que não nos parecem conclusivas<sup>926</sup>. Uma que lhe parece especialmente boa é: “Que pessoa externa se deixa entusiasmar por uma visão de mundo cujo defensor já em sua propaganda se apresenta como hostil?”<sup>927</sup> Todavia, parece-nos possível contornar tal objeção de muitas maneiras. Primeiro que é duvidoso questionar se uma linguagem mais agressiva e hostil não surtiria efeito. Depois que outras formas de persuasão poderiam ser consideradas igualmente ineficazes por seu caráter afrontoso, mas foram usadas, como as *reductio ad absurdum* na ironia socráticas dos livros Platônicos, que poderiam ser consideradas como formas de humilhação e exposição ao ridículo daqueles que admitiam as teses aí confrontadas.

## Um Diálogo Filosófico?

Há outra possibilidade interessante, dessa vez sugerida por Servais Pinckaers. Seria o texto um *diálogo* filosófico? Aqui, claro, qualquer um poderia

---

924 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p.297.

925 Quanto a isso, veja o capítulo VI deste texto e nosso livro *Crença Sem Corpo*, principalmente o capítulo 12.

926 Por exemplo, diz que “Isso também certamente se aplica, mas a defesa da ortodoxia própria é diferente de uma propaganda para o crente.” (BRACHTENDORF, p. 297). Mas não há qualquer explicação ilustrativa desse ponto. Outra tese que pode ser mencionada tem duas refutações, sendo uma delas igualmente inconclusa. Trata-se da tese de que Agostinho estaria buscando converter aqueles amigos que havia levado ao maniqueísmo, e por isso não declarou suas intenções, pois queria que eles ouvissem a respeito de forma mais amistosa. A boa refutação é que Agostinho apresenta refutações explícitas e com linguagem com algum peso. Portanto, tal sutileza para este caso específico se esvai. Todavia, outra refutação declaradamente inconclusa é esta: “Se, contudo, é possível falar sensatamente de um escrito que procura angariar adeptos quando oculta este seu caráter é algo que pode ficar em suspenso.” (BRACHTENDORF, p. 298, nota 10). Nós não vemos qualquer problema nisso. Parece até mesmo uma perfeitamente legítima estratégia retórica.

927 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p.297.

acreditar ser uma hipótese facilmente descartada. Afinal, não há diálogo algum. Só Agostinho fala. Mas logo temos que considerar o fato de que não se trata de um mero tratado. Há um elemento impreterível em qualquer discussão como esta que estamos encetando nesta seção, a saber, o fato de Agostinho relatar todo o livro como prece. São como que orações e reflexões realizadas *coram Deo*.<sup>928</sup> Mas como isso pode se constituir um diálogo?

Para entendermos a tese de Pinckaers precisamos fazer uma digressão. Primeiramente, é importante observarmos que os diálogos eram muito bem conhecidos da parte de Agostinho. Platão era célebre por tê-los realizado, e Agostinho também os teria visto em Cícero, como, nas *Discussões Tusculanas*. Agostinho empreende alguns diálogos, mas também inaugura um tipo especial, a saber, os *Solilóquios*. Nas palavras de Pinckaers:

Santo Agostinho utilizou a forma literária do diálogo em suas primeiras obras para evidenciar sua busca pela verdade com seus amigos de Cassiciacum, e também posteriormente. [...] No entanto, a partir desse momento, Agostinho inventa um gênero de diálogo novo, mais conveniente à pulsação de sua alma em relação à verdade: o solilóquio [...] ou discussões íntimas, que ainda conservam a qualidade de troca dialógica, pois o interlocutor faz a vez da Razão. Os *Solilóquios* são uma discussão de Agostinho com ele próprio e, mais exatamente, com a razão, que o esclarece interiormente....<sup>929</sup>

Portanto, já veremos Agostinho praticando um diálogo consigo mesmo no início de sua carreira literária - afinal, os *Solilóquios* são do período do Cassiciaco. Mas, logo adiante, Agostinho refinará essa concepção, tornando a 'Razão' dos *Solilóquios*, na interpretação de Pinckaers, no Mestre Interior: "Esse novo gênero de diálogo se desenvolverá no sentido de uma relação aprofundada e renovada com seu interlocutor, que primeiramente era a voz da Razão, e em seguida será chamado de Mestre interior no diálogo com Adeodato."<sup>930</sup> Portanto, esse diálogo interior se dá com Deus, no final das contas.

Todavia, há ainda uma diferença fundamental. Nos *Solilóquios*, Agostinho coloca palavras "na boca" da Razão. Já nas *Confissões*, somente Agostinho fala. A

---

928 Diante de Deus.

929 PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 39.

930 *Ibid*, p. 40.

propósito, o próprio Pinckeaers não só nota, como expressa muito bem esse problema que pode ser levantado contra a sua tese:

Efetivamente, Agostinho é o único que fala e poderíamos considerá-las um longo monólogo diante de Deus. Ele não coloca palavras na boca de Deus tal como fez em relação à Razão; e tampouco passa a palavra para seus amigos, como fizera anteriormente.<sup>931</sup>

Como sustentar a teoria do diálogo diante disso? Mesmo que abandonemos a nomenclatura, temos ainda que considerar a tese de Pinckaers, desde que ela possa dar alguma resposta a esta objeção. E o comentarista tenta se esquivar dessa dificuldade da seguinte maneira:

A presença de Deus misteriosa, luminosa, suave, misericordiosa domina as *Confissões* e se reverte em verdadeiro diálogo, mesmo se Agostinho não ouse mais colocar palavras na boca de Deus, como fez com a Razão nos *Solilóquios*. Na realidade, Deus não está absolutamente mudo nas *Confissões*. Ele fala primeiramente através da Escritura, especialmente os Salmos, que é frequentemente citada e intimamente inserida na trama da obra, assim como na alma de Agostinho.<sup>932</sup>

Para Agostinho, Deus já falou. Ele falou nas Escrituras e fala na iluminação dela na alma dos crentes. Portanto, é em constante diálogo com Deus falando nas Escrituras que Agostinho elabora seu pensamento. Na medida em que vai elaborando seus pensamentos, o faz *coram Deo*, sendo conduzido por iluminação pelo Mestre Interior que, inclusive, o faz se lembrar de forma apropriada das Escrituras. É portanto, um *cogitans coram Deo*, um pensar feito em preces e que vai se desenrolando, pela fé, diante de Deus, tendo da parte dele luzes sobre o intelecto inclusive na memória das Escrituras.

Mas, além dessa forma de Deus falar, Pinckaers considera a palavra silenciosa, à alma diretamente, como formas de comunicação divina. Daí seleciona algumas porções das *Confissões* que demonstram tal perspectiva da parte de Agostinho:

---

931 *Ibid*, p. 40.

932 *Ibid*, p. 41.

Ele relata igualmente que muitas vezes ouviu a voz interior de Deus: “Tu tocaste meu coração com tua palavra e amei-te”. “Tu me chamaste, tu denunciaste e interrompeste minha surdez”. Esses são os ouvidos do meu coração, Senhor, abra-os e diga a minha alma: ‘Eu sou sua salvação’”. Deus fala e clama no coração homem: “Tu clamaste de longe: ‘Mas eu sou aquele que sou’. E ouvi tal como se ouve no coração, e não havia absolutamente nenhuma razão para duvidar”. “Tu já me disseste, Senhor, com uma voz forte à orelha interior, que tu és o Eterno, o único a ter a imortalidade...”.<sup>933</sup>

Ouvir no coração, ouvidos do coração, ‘orelha interior’. Essas são as formas de Agostinho se referir aos dizeres interiores. É uma comunicação diretamente feita à alma, como que mística. Em certo sentido, se esta é uma forma de Deus falar ao homem, ao narrar essas situações e as respostas intelectuais que Agostinho dava, havia portanto uma espécie de diálogo - principalmente pela característica da busca da verdade que tanto anima o espírito de Agostinho. Portanto, ainda que tecnicamente, do ponto de vista formal, não vejamos as marcas do diálogo, não é descabida a consideração de que esse é o relato do diálogo da alma com Deus por meio de sua ação interna no homem, por meio da sua ação como Mestre Interior, por meio da iluminação para a compreensão das Escrituras Sagradas. Tudo isso torna a obra bastante singular e inovadora, como bem nota Bermon:

Agostinho dirige-se constantemente a Deus. Com exceção do autor do livro dos Salmos, na Bíblia, ninguém, em toda literatura antiga, havia anteriormente escrito um livro inteiramente dirigido a *Deus*. Nenhum livro fora escrito diante d'Ele, para Ele, com Ele.<sup>934</sup>

Com toda essa discussão<sup>935</sup>, concordamos que é difícil classificar a obra. Se pudermos classificá-la, temos que admitir um gênero complexo, composto por

---

933 PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 41. Respectivamente, temos as seguintes referências nas *Confissões*: X, vi, 8; X, xxvii, 38; I, v, 5; VII, x, 16; X, xi, 11. As citações são feitas a partir da versão utilizada por Pinckaers.

934 BERMON, Emmanuel. *As Aporias das Confissões Agostinianas*, p. 116.

935 E ainda ignorando outras possibilidades, como as que observam partes das *Confissões* análogas a estruturas conhecidas na época, como a do panegírico, como argumenta Mammi (cf. MAMMI, p.) ou a hinoologia e aretologia (cf. PINCKAERS, p. 38). Todavia, esses são pequenos aspectos de partes muito específicas, de modo que não nos parecem relevantes o suficiente para a classificação da obra como um todo, da mesma forma que um romance escrito em prosa, caso apresente um poema no meio, não pode ser classificado como uma poesia.

mais de um gênero. Arriscaríamos classificá-la como uma *autobiografia intelectual protréptico-apologética* - e talvez adicionaríamos *dialogal* se dermos crédito à tese de Pinckaers. Nesse sentido, Agostinho teria narrado os aspectos relevante da sua vida para mostrar como se converteu, buscando, dessa forma, incentivar a busca da sabedoria *pística* e vindicando a fé cristã. Mas, com isso, já estaríamos dissertando sobre os propósitos da obra, e precisamos, antes de nos decidirmos quanto a isso, verificar a discussão sobre o público para o qual Agostinho se dirigiu.

### **PRA QUEM AGOSTINHO ESCREVEU AS CONFISSÕES?**

Aqui, igualmente, há um ponto controvertido. Todavia, muitos comentaristas tendem a uma das posições pelo fato de Agostinho ter se declarado explicitamente a favor dela. Temos que analisar as razões para as duas posições e então nos decidir.

Aqui, na investigação dessa controvérsia, temos algo que nos é particularmente interessante por estar no livro X das *Confissões*, no qual estivemos majoritariamente debruçados neste trabalho. Acompanhemos, na ordem, o raciocínio de Agostinho nos primeiros parágrafos deste livro.

#### **Introdução: *coram Deo et homine***

Primeiro, Agostinho - dirigindo-se a Deus, é preciso lembrar -, explica-se assim: “Na verdade, não digo coisa alguma verdadeira aos homens que tu, antes, não tenhas ouvido de mim, ou, ainda, tu não ouves coisa alguma de mim, que tu, antes, não tenhas dito a mim.”<sup>936</sup> Assim, entende que tudo de verdadeiro que profere diante dos homens já teria sido dito por ele mesmo a Deus. Ou seja, o que ele diz aos homens foi precedido por uma reflexão feita *coram Deo*. Mas, mais do que isso, Agostinho fala sobre esse *dicto coram Deo*. Ele diz que o que diz a Deus é, antes, dito por Deus a ele. Portanto, ele confessa, admite, dá sua anuência e crê. Afinal, o que seria de verdadeiro dito por Deus e, então, para Deus senão o que o

---

936 AUGUSTINE, *Confessions*, X, i, 2.

dizemos em oração crendo? Assim, aquilo que ele diz de verdadeiro aos homens ele o confessou diante de Deus, tendo recebido antes do próprio Deus. Portanto, busca Agostinho dizer a Deus o que vem da parte de Deus. E tal dizer diante dos homens não é outra coisa senão as próprias confissões que estava a fazer - embora possa incluir seus sermões, homilias e discursos em geral. Deus fala, nós ouvimos, cremos e professamos nossa fé diante de Deus, no palco da consciência, e então diante dos homens.

### O Público Curioso

Mas por que dizer diante dos homens? Agostinho parece reconhecer que há um público mal que pode tomar posse de suas confissões, e este é um dos primeiros problemas que surge quando pensamos em nos abrir perante um público geral e abrangente. Sobre esses, assim se expressa:

Logo, o que tenho com os homens para que ouçam minhas confissões, como se eles próprios houvessem de curar todas as minhas enfermidades? Gente curiosa de conhecer a vida alheia, mas indolente em corrigir a sua! Por que querem ouvir de mim quem eu sou, mas não querem ouvir de ti quem são?<sup>937</sup>

Mais uma vez, analisemos com cuidado. Primeiramente, é interessante notarmos que Agostinho está tornando o 'dizer' em 'confessar'. O bispo de Hipona está falando sobre coisas que ele diz aos homens. O 'dizer diante dos homens' é, agora, o 'confessar diante dos homens'. Afinal, já vimos que o *confessar* pode ter mais de um sentido. Agostinho, neste caso, parece estar se referindo ao sentido de confissão de pecado.

Agostinho está confessando, pois, seus pecados diante dos homens, e a questão permanece: qual é a razão de se confessar diante deste público mortal e impotente? Afinal, confessar as próprias faltas não fará com que os homens possam curá-lo. Confessar diante de Deus, por outro lado, faz todo o sentido. Deus pode nos curar. Só ele pode. Confessamo-nos diante de Deus na esperança não só que ele nos perdoe mas também que, por meio da graça, transforme nosso coração.

---

937 *Ibid.* X, iii, 3.

Quando nos confessamos diante dos homens, no entanto, temos a possibilidade de nos expor diante daqueles que são simplesmente curiosos. A *concupiscência dos olhos*<sup>938</sup> é que move muitos indivíduos a lerem as *Confissões*. Como que ávidos por ouvir os relatos dos pecados dos outros, debruçam-se sobre os relatos com doentia satisfação - proporcional, inclusive, à gravidade dos erros enunciados. Agostinho diz se tratar daquele tipo de pessoa que quer saber da vida dos outros, mas não dão a mesma atenção às próprias vidas. Querem saber quem é o outro mas recusam-se a ouvir quem eles mesmos são. Tudo isso, é claro, porque não têm a menor disposição para retificar seu caminho, para corrigir seus próprios erros e defeitos.

Talvez Agostinho queira, aqui, dizer que o propósito de suas *Confissões* incluía o incentivo à confissão contrita dos pecados. Afinal, ao reclamar dos que não querem ouvir quem são, fala daqueles que se recusam a reconhecer sua maldade e finitude, daqueles que não querem se confessar. Afinal, por que mais se recusariam a lançar luzes sobre si? São homens maus e orgulhosos. Leitores terríveis, indubitavelmente.

Portanto, Agostinho não escreveu para satisfazer a curiosidade dos homens. Embora esses curiosos de dura cerviz possam ler, eles não são o público adequado. Antes, Agostinho escreveu para aqueles que, vendo seus erros, não os cometam, e estando em erros semelhantes ou análogos, igualmente os abandonem.

Seja como for, o filósofo diz que tais indivíduos (o *público curioso*) querem ouvir de Agostinho quem é ele, mas não querem ouvir de Deus quem eles são. Qual a relação entre essas duas coisas? Sugere-se nas entrelinhas que o filósofo pretende falar de si a partir do que Deus falou dele para que os homens igualmente sejam incentivados a olharem para si e verem no que Deus diz sobre o indivíduo Agostinho o que corresponde ao que é o homem em si, essencialmente. Kreeft elucida este raciocínio ao dizer: “Portanto, paradoxalmente, entenderemos Agostinho se e somente se não quisermos entender Agostinho, mas, antes, quisermos entender a verdade e, nessa luz, a nós mesmos, com a ajuda de Agostinho.”<sup>939</sup>

Tal como, e. g., uma reflexão sobre a mortalidade e finitude de um indivíduo serve para todos os homens, o que Deus diz a Agostinho não é específico,

---

938 cf. 4.2 deste trabalho.

939 KREEFT, *I Burned for Your Peace*, p. 218.

particular, mas universal. Diz sobre Agostinho enquanto homem, i. e., naquilo que ele tem de comum com todos nós. Portanto, se buscam ouvir quem é Agostinho e o que fez sem quererem ouvir quem são, não são o público adequado.

### **O Teor Antropológico das *Confissões***

É possível, até mesmo, que esse público duvide dos relatos. Afinal, que motivos têm para acreditar que Agostinho falava a verdade em tudo que contava? Agostinho levanta, na sequência, justamente este questionamento. Diz o bispo “E por que motivo sabem que digo a verdade, quando me ouvem falar de mim mesmo, uma vez que ninguém dentre os homens sabe o que se passa no homem, a não ser o espírito do homem que está nele próprio?”<sup>940</sup> As coisas expressadas do interior não são conhecidas senão naquilo que se pretende revelar. Os homens não podem conhecer a veracidade das narrativas, dos sentimentos e das intenções do outro. Mesmo que este diga, ainda não têm nada por evidente em muitas - senão em todas as situações. Somente o próprio espírito do homem é testemunha direta dele mesmo. Ao menos em relação às outras criaturas isso é verdade. Mas não diante de Deus. Daí, segue Agostinho a dizer: “Se, porém, ouvem a ti falar deles próprios, não poderão dizer: ‘o Senhor mente’”<sup>941</sup>. Aqui, novamente, recorreremos à interpretação dada a pouco sobre o que Agostinho disse de si ser uma descrição da alma humana. Quando Freud, e. g., tenta reduzir tudo o que fazemos às motivações do *Eros* e da *Tanatos*, prontamente podemos dizer que vemos em nós mesmos motivações distintas, e que um relato de si mesmo guiado por uma interpretação pautada nesses dois princípios não seria verossímil. Mas se Agostinho diz aos homens o que é ele enquanto homem, e se isso que diz é o que Deus lhe disse, então como poderia o homem dizer que aquilo não é verdade sobre si quando um olhar sincero para o seu interior atesta o proferido?

Com efeito, não raro somos uma incógnita para nós mesmos. Mesmo aqueles que buscam conhecer-se, e que se dão a investigar-se, deparam-se com grandes obstáculos, inclusive o do referencial teórico pelo qual interpretam-se. Agostinho, então, anuncia o ‘conhecer-se a si mesmo’ como um conhecimento a partir de Deus. “Na verdade, o que é ouvir a ti falar deles, senão conhecer a si

---

940 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iii, 3.

941 *Ibid.*

próprios?”<sup>942</sup> O conhecimento de si se dá com propriedade somente a partir do conhecimento de Deus e sua descrição do homem<sup>943</sup>.

Aquilo que Deus diz sobre o homem parece tão evidente para Agostinho que ele acredita só poder se tratar de um auto-engano negar sua procedência - ou desconhecimento de si. “Quem, além disso, conhece a si mesmo e diz: “É falso”, a não ser que ele próprio esteja mentindo?”<sup>944</sup> - diz o filósofo. Para que a compreensão seja efetivada, dar concretude poderá ser útil. Aproveitando o trabalho que realizamos nesta dissertação, quando se diz que o homem busca a felicidade, ou que somos naturalmente amantes, ou que somos movidos pelo hedonismo, distração e curiosidade ou orgulho e assim por diante, Agostinho acredita que somente um mentiroso negaria tais coisas. Esses são exemplos do que Deus diz sobre o homem e que não pode ser negado por quem se conhece.

Brachtendorf, com efeito, acredita que esse teor antropológico-filosófico, partindo do particular Agostinho, para o universal *homem* é, de fato, o que encontramos nas *Confissões*. Tanto no início - na introdução - quanto no fim - i. e., na conclusão - de seu comentário à obra, ele assim se expressa. Primeiramente, diz que “Interpretando o exemplo de sua própria vida, Agostinho faz reflexões sempre mais profundas e abrangentes, que investigam as condições da natureza humana em geral e levam em conta a origem da vida, como também sua perfeição.”<sup>945</sup> E ao final, considerando os motivos que o fazem acreditar que a obra não se trata de uma autobiografia, diz:

Numa visão total das *Confissões*, a auto-apresentação surpreendentemente ocupa pouco espaço. A cada seção autobiográfica Agostinho anexa reflexões sistemáticas de grande profundidade e, em parte, revolucionárias, que, partindo de suas vivências pessoais, tematizam as condições da natureza humana em geral e, partindo dessas condições, permitem, por seu turno, compreender a pertinência das vivências.<sup>946</sup>

A partir das suas vivências, pois, Agostinho, para Brachtendorf, estaria tematizando ‘as condições da natureza humana em geral’. No Brasil, encontraremos

---

942 *Ibid.*

943 Uma discussão mais extensa a esse respeito foi feita em 1.2 deste trabalho.

944 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iii, 3.

945 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinhos*, p. 16.

946 *Ibid.*, p. 295.

a mesma interpretação de que há esse intuito universal da parte do filósofo. Por exemplo, na pena do Dr. Joel Gracioso é dito:

Em consequência, vemos que nas *Confessiones*, estrategicamente, o hiponense usa sua vida como referência para falar não apenas de si, mas do homem em geral, do seu desejo de encontrar a Beatitude, das diversas etapas do itinerário, mas também das suas limitações, fragilidades e ambiguidades tanto do seu pensar, como do seu agir.<sup>947</sup>

Gracioso nota a universalidade do anseio pela beatitude e da falibilidade humana. Essas são certamente considerações que nenhum homem poderia negar como pertinentes à sua própria essência, ao âmago do seu ser. Em seguida, temos o Dr. Fábio Dalpra ratificando e endossando a interpretação que temos seguido nas seguintes palavras:

Por decorrência, será exatamente essa característica que permitirá circunscrever a experiência religiosa agostiniana a um plano racional, conferindo-lhe, não obstante sua singularidade, um caráter universal. Assim, a obra *Confissões* acaba por exceder a mera função de relato acerca de uma biografia extraordinária, para assumir a condição de uma exemplaridade a ser acolhida por seus leitores, isto é, uma exemplaridade tecida pela universalidade da sua experiência.<sup>948</sup>

A experiência de Agostinho não é particular, mas universal. Somente acidentes específicos são particulares, mas no geral, Dalpra entende que nosso filósofo está a falar de todos e cada um de nós que compomos a raça humana. Um último testemunho brasileiro pode ser salutar. O Dr. Mauro Araújo diz praticamente o mesmo ao dizer “Em torno de que se move a filosofia agostiniana? “*Deum et animam scire cupio*”, traduz-se: é de Deus e da alma que ela trata<sup>949</sup>. No fundo, sua filosofia é uma busca da compreensão das paixões humanas e seu relacionamento com Deus.”<sup>950</sup>

---

947 GRACIOSO, Joel. *A Dimensão Teológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho*, p. 14-15.

948 DALPRA, Fábio. *O Sentido do termo Confiteri*, p. 68.

949 Na verdade, a tradução mais exata é: “Desejo conhecer a Deus e à alma”.

950 SOUZA, Mauro Araújo de. *Introdução*. In\_ AGOSTINHO, *Confissões*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2002., p. 21

Com qual intenção o hiponense faz isso? É a questão que temos de nos fazer. A nós, parece endossar a perspectiva de que Agostinho tem em mente um público não-cristão. Mas antes de explicitarmos essa discussão, movamo-nos para argumentos que sustentam a visão oposta.

### Um Público Cristão I

Mas então chegamos aos parágrafos que começam a trazer complicações para o fluxo do pensamento que se estava sendo estabelecido, tornando a questão de difícil interpretação. Agostinho parece considerar, a partir daqui, seu público ideal. Aqueles a quem de fato pretendia se dirigir. É deste ponto em diante que se fiam os intérpretes que acreditam que o filósofo está se dirigindo específica ou mesmo exclusivamente a um público cristão. Assim se expressa nosso autor:

Mas, porque a amor tudo crê, sobretudo entre aqueles que, ligados uns aos outros, ele unifica, eu também, Senhor, segunda vez me confesso a ti, para que os homens ouçam-me, aos quais não posso demonstrar se são verdadeiras o que confesso; mas creiam-me aqueles a quem o amor abre os ouvidos.<sup>951</sup>

O amor é o meio pelo qual Agostinho acredita que poderá tornar seu relato crível. Aqueles unidos pelo amor podem crer no que o outro diz. Agostinho pressupõe aqui que o vínculo de amor acompanha a honestidade entre os homens. Claro que esse não é um amor impuro, não se trata de qualquer coisa que possamos chamar de amor. Não se trata de um amor hedônico, ou de um amor movido pela curiosidade, ou de um amor desvirtuado pela *teomimesis*<sup>952</sup>. Aqueles que o amam e sabem ser por ele amados saberão que ele não mentiria sobre coisas assim. Embora ele não possa demonstrá-las, poderão acreditar.

Aqui encontramos uma dificuldade particular. Por que aquelas coisas que Deus diz sobre os homens dependeriam da confiabilidade de Agostinho sobre os relatos que ele transmite. Poderíamos entender que relatos particulares sobre os

---

951 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iii, 3.

952 Ver sobre cada um desses três pontos na nossa exposição da tríade joanina no Capítulo 4 desta obra.

acontecimentos careceriam de tal credibilidade. Mas como viemos interpretando, Agostinho não estaria falando sobre isso. O filósofo não nos parece estar recorrendo a Deus para garantir, como num juramento, a confiabilidade sobre relatos de bondade, sobre boas ações, ou sobre sua inocência nalguma acusação. Todavia é exatamente esse tipo de coisa que poderiam não ser demonstráveis. Já aquelas outras coisas, as asserções antropológico-filosóficas e antropológico-teológicas, são testemunhadas pela própria consciência dos indivíduos. São elas que demandam que os indivíduos sejam sinceros consigo mesmos, e queiram se corrigir.

Uma solução possível, obviamente, seria que Agostinho tenha duas coisas em mente aqui, a saber, tanto seus relatos particulares sobre as coisas que disse ter feito, quanto as coisas que disse sobre o homem em geral. Assim, aquelas demandariam credibilidade, angariada no vínculo do amor, ao passo que essas demandam que os indivíduos pretendam emendar-se e que sejam honestos consigo mesmos.

Mas talvez Agostinho realmente esteja propondo que a própria descrição de si enquanto homem precisa de um olhar amoroso para que então, a partir disso, se possa dar credibilidade aos seus relatos e, daí, se possa voltar-se para si para vermos em nós o que vimos nele. Assim, se não o amamos, seus relatos sobre sua alma não nos soa familiar, não identificamos nele os princípios que movem nosso espírito, tendemos a desacreditá-lo de antemão, tomando-o por mentiroso antes mesmo que possamos dar crédito e, então, passemos a nos avaliar.<sup>953</sup>

Com efeito, se somarmos as duas condições que Agostinho estabelece para a correta apreensão da leitura, então teremos, primeiro, a disposição para vermos o que somos de verdade e, segundo, o olhar humano sobre Agostinho, amando-o e, assim, entrarmos em sua pele para, a partir disso, nos vermos nele e vermos como ele se avalia mediante o que Deus diz dele. Finalmente, deste modo, veremos Deus nos revelar a nós mesmos. Outra vez, Kreeft sintetiza de forma esclarecedora:

---

953 Claro que podemos considerar que simplesmente nos equivocamos sobre a interpretação das porções anteriores. Todavia, não conseguimos enxergar como não seria tal como estabelecemos. Qual a relação entre ouvir os relatos de Agostinho e o conhecer-se? Como o que Agostinho diz sobre si, enquanto dito aos homens e dito por Deus a Agostinho, pode ser parâmetro para o conhecer-se senão no sentido que estabelecemos?

A atitude pessoal que tomamos em relação a ele colore tudo que encontramos no livro. Se nossa atitude é “vã curiosidade”, i. e., se estamos interessados em olhar para Agostinho através de nossos próprios olhos ou através dos dele, ele diria de nós que “eles não têm seus ouvidos no meu coração, onde eu sou o que sou”. Temos que harmonizar nossa mente e propósito a isso. Ele escreveu o livro para nos ajudar a olhar para ele e para nós mesmos somente através dos olhos de Deus.<sup>954</sup>

Portanto, trata-se de uma empatia para com o autor que não se encerra na visão das coisas pelos seus olhos, mas que ultrapassa a tudo isso e vê a si mesmo pelas lentes divinas.

É importante observarmos que Agostinho reconhece que haveria bons leitores de sua obra. Não aquele público curioso, mas leitores que encarariam as coisas de forma correta. Ele primeiro os caracteriza deste modo: “Deleita os bons ouvirem os males passados daqueles que já estão isentos deles, e não deleita por serem males, mas porque foram e não o são.”<sup>955</sup> Eles se deparam com a *confessio peccatorum* e se alegram, não como os curiosos que se comprazem com maledicência, como os mexeriqueiros que adoram ouvir sobre coisas ruins que outras pessoas fizeram, mas se alegram por terem sido males pretéritos, por serem males superados<sup>956</sup>. Estes são os leitores ideais. Não obstante, o autor sabia que nem todos os leitores seriam tais como esses. Mas além dos maus leitores, os leitores curiosos e vis, nos parece claramente haver um outro público distinto.

## Um Público Pagão

Na sequência, Agostinho nos dá uma luz a respeito do que está em sua mente ao proferir tais palavras. E, na citação que se segue, como que anuncia o propósito por qual se confessa *coram Deo et homine*:

Na verdade, as confissões de meus males passados que perdoaste e apagaste, para me tornares feliz em ti, transformando minha alma por meio

---

954 KREEFT, *I Burned for Your Peace*, p. 217.

955 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iii, 4.

956 Esse louvor que move à alegria é o que está em voga no conceito de *confessio* como louvor.

da fé, e com teu sacramento, quando são lidas e ouvidas, excitam o coração, para que não durma no desespero e diga: “Não posso!”, mas vigie no amor de tua misericórdia e na doçura de tua graça, na qual é poderoso todo o fraco, que por ela faz-se consciente de sua fraqueza.<sup>957</sup>

Seu relato visa demonstrar como Deus agiu em prol de sua felicidade ao explicitar que seus pecados cometidos foram perdoados por Deus e que, além disso, ele mesmo foi transformado em sua alma ao crer e experimentar os sacramentos - batismo e eucaristia. Assim, ao ler o que aí se expressa, pretende que aqueles que lutam consigo mesmos, e contra si mesmos, diante de tal inimigo implacável que é o *eu caído*, não desfaleça, não se desespere diante de sua própria impotência para emendar-se e vencer-se. Antes, que o leitor seja encorajado pela misericórdia de Deus - pela qual perdoa nossos pecados - e pela sua graça - a qual nos transforma na medida em que a recebemos como graça, i. e., como algo que não merecemos, e, desistindo de nós mesmos, assumindo-nos fracos, recorramos à ajuda celestial e assim nos fortaleçamos em Deus. Aliás, é pela própria graça que podemos recebê-la. Somente por ela podemos nos tornar cientes da nossa necessidade da graça. Enquanto isso não acontecer, por orgulho, nos recusaremos a admitir nossa fraqueza e impotência<sup>958</sup>.

Se Agostinho quer encorajar os homens a desistirem de si para se entregarem a Deus, não seria evidente que Agostinho se dirigia a não-cristãos, ou ao menos a não convertidos que estavam no mesmo caminho que uma vez ele traçou? O Dr. Mauro Araújo de Sousa é, dentro de nossa pesquisa, certamente um dos intérpretes mais inclinado a esta posição. Seria perfeitamente pertinente encaixar a citação a seguir como comentário desta porção que estamos considerando:

Agostinho deixa um rastro de esperança nesse seu escrito. As variações dos sentimentos estão fortemente presentes na obra. O que muitos buscam, afinal, é a bonança após a tempestade, e parece que *Confissões* traz essa quietude após as tormentas pelas quais passa a alma humana e, de certo modo, o bispo de Hipona, ao falar de si, tratou de seu elo comum

---

957 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iii, 4.

958 Para que tal asserção seja compreendida, cf. 4.3 deste trabalho.

com o restante da humanidade. Ao pensar por outra ótica, terminou por generalizar as condições intrínsecas de cada um.<sup>959</sup>

Quando Agostinho diz que suas confissões levam à esperança diante das lutas que culminam na conclusão da impotência, parece difícil não seguir esta conclusão. Agostinho declaradamente quer apontar o caminho para a alma humana encontrar repouso, como declara logo no início das *Confissões*<sup>960</sup> e sabe que não é possível fazer isso por si mesmo<sup>961</sup>. Com a leitura desta obra, o bispo de Hipona parece querer tomar as almas sinceras e que pelejam em busca da *tranquilidade da alma* e lhes mostrar, mediante a exposição de sua própria alma, um homem que, tal como ele, o leitor, passou por tais tempestades inerentes à alma humana na busca pela felicidade, mas encontrou seu porto seguro.

Logo adiante, Sousa segue na mesma tese, mas dessa vez tornando ainda mais explícita a intenção de Agostinho, segundo sua interpretação das *Confissões*:

Agostinho quer, como cristão, abrir a outros o caminho que trilhou para a conversão. No fundo, esta sua obra, *Confissões*, é um incentivo àqueles que se sentem perdidos e confusos. O filho de Mônica vem trazer o apoio da graça divina ao espírito perturbado. Quis dividir sua experiência com todos os que tivessem acesso à *Confissões*, do contrário, não a teria escrito. Por outro lado, quis também revelar a infinita misericórdia daquele que o salvou, e assim entendia a graça divina: salvadora.<sup>962</sup>

O que temos de mais explícito aqui é o termo *conversão*. Agostinho, segundo Sousa, pretende mesmo incentivar seus leitores a experimentarem a mesma conversão que ele. Seja o leitor maniqueísta ou neoplatônico, seja ele meramente humano - e aqui temos que discordar pontualmente de Sousa no que diz respeito ao recorte que ele sugeriu, a saber, os que se sentem perdidos e confusos, pois Agostinho pretende colocar todos os homens sob esta condição, exceto os que se converteram -, as *Confissões* pretendem apresentá-lo ao caminho da felicidade. Seu interesse é dividir a experiência que teve para que todos possam

---

959 SOUZA, *Introdução*, p. 16.

960 Cf. AGOSTINHO, *Confissões*, I, i, 1 e 1.1 deste trabalho.

961 Cf. *Ibid.*, VIII.

962 SOUSA, *Introdução*, p. 17.

alcançá-la também. E essa experiência é com a misericórdia de Deus, que o pôde perdoar e levá-lo em direção àquilo que a alma sempre quis e estava a vagar pelo mundo a procurá-lo. Daí que se tornam muito pertinentes as palavras da professora Menezes: “Toda caminhada empreendida junto com Agostinho não conduziria a nenhum lugar, caso não estivesse cimentada na condição de possibilidade de todo mortal encontrar-se com o absoluto e n’Ele realizar sua transcendência.”<sup>963</sup>

E se o bispo pretendia nos convidar à sua experiência, certamente seu convite é cristão, e envolve o arrependimento dos pecados e a fé na obra redentora de Cristo. Ao confessar, pois, na interpretação do Dr. Mauro Araújo, Agostinho quer nos convidar a fazer o mesmo:

O bispo de Hipona acreditava que, em sua forma de escrever, atigiria o entendimento dos homens, dispondo-os a abrir seus corações à crença da graça divina contra o desespero de uma existência errante. Esperava que o amor de Deus se manifestasse nos corações de seus leitores. Nesse aspecto, pois, o livro contém outro objetivo: o de favorecer a conversão. O filho de Mônica fizera desse seu escrito uma meta particular, qual seja a de que os seres humanos pudessem confessar seus erros e aceitar a infinita misericórdia divina.<sup>964</sup>

Poderíamos dizer que Agostinho, enquanto cristão e principalmente enquanto bispo, não pretendia, ciente de que homens de toda espécie poderiam tomar seu livro, que as *Confissões* também convidasse seus leitores a abraçarem a mesma fé que ele? Não teria “o filho de Mônica” qualquer esperança de que “o amor de Deus se manifestasse nos corações de seus leitores” mediante tal relato? Não desejava que o relato de seu abandono às glórias do mundo incentivasse os mesmos que estivessem iludidos por elas, preterindo a verdadeira felicidade em DEus, acabassem por adotar o mesmo destino? Ou que os que estavam a viver assediados pelos vícios hedônicos não buscassem uma Beleza maior? Não teria tido a menor expectativa de que um amigo maniqueísta o seguisse em seu caminho para fora da seita e para dentro da comunidade cristã? Ainda que acrescentássemos outros intentos, é realmente difícil sustentar que o filósofo não

---

963 LIMA, Regineide Menezes de. *Finitude e Transcendência*, p. 129

964 *Ibid.* p. 24.

tivesse composto essa obra com um mínimo de espírito protréptico, apologético, missiológico.

Interpretação semelhante a do Dr. Sousa é a que o Dr. Emmanuel Carneiro Leão apresenta em sua introdução à obra. Leão interpreta a obra como um manifesto da libertação do homem mediante a verdade de Deus. Com efeito, entende que a própria *confissão* é um passo para a libertação. E - o que nos importa agora -, acrescenta que essa é uma atividade *coram homine* tanto quanto *coram Deo*: “Trata-se de uma caminhada que não acontece somente dentro do homem, mas também diante dos homens.”<sup>965</sup> Nossa libertação, pois, acaba se tornando pública, pois estamos manifestos diante dos homens. Agostinho dá ainda maior publicidade ao publicar de forma escrita a sua confissão. O Dr. Leão vê isso como uma obra de caridade, um ato de amor que visa levar os homens ao mesmo percurso de libertação: “Neste sentido de socialidade e fraternidade, confessar aos homens a libertação do homem em si mesmo é praticar obra de caridade, pois colabora na libertação deles, e os anima a realizar sua vontade em Deus.”<sup>966</sup> Essa é uma interpretação que não cabe numa perspectiva das *Confissões* que não seja protréptica.

Curiosamente, embora Brachtendorf - como haveremos de ver - advogue que a obra não tem pretensão de alcançar qualquer leitor não-cristão, ele admite que Agostinho pretendia expressar, com sua vida, justamente o caminho tortuoso do homem longe de Deus e em busca da felicidade, bem como a do caminho inverso, a do homem que se volta para Deus:

Trata-se, antes, de sua própria biografia, para dar ao leitor um exemplo de um homem que estava inicialmente enredado na infelicidade, mas depois, por uma terapia bem-sucedida, desfez-se de seus vícios e, por fim, voltou-se para uma orientação por Deus como sumo bem e espera a perfeição na eternidade.<sup>967</sup>

Teria isso, que é evidente até mesmo àqueles que não acreditam no caráter protréptico-apologético, sido escrito apenas para apreciação dos que já acreditam sem a menor pretensão de ser útil para os que ainda não crêem? Não

---

965 LEÃO, *Introdução*, p. 18.

966 *Ibid.* p. 19.

967 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinhos*, p. 16.

parece um desperdício de material não usar as *Confissões* pelo menos *também* para tal propósito? Agostinho não teria mesmo pensado em nada disso? Achamos difícil acreditar nisso.

Se essa admissão de Brachtendorf parece comprometedora, outra que faz na introdução de sua obra nos parece ainda mais pertinente para argumentar em favor da opinião de que a obra visava alcançar indivíduos que não haviam abraçado a fé cristã. Ao anunciar o tema que, em sua opinião, amarra e dá unidade à obra, assim se expressa:

Esse tema é a felicidade do ser humano. Eis as perguntas de Agostinho: Em que consiste essa felicidade? Qual é o sumo bem que o homem deve possuir para ser feliz? O que o homem deve fazer para obter esse bem? A partir dessas questões sobre uma vida dotada de sentido, Agostinho passa de maneira lógica a problemas antropológicos e metafísicos fundamentais. Qual é a *conditio humana* em virtude da qual uma *busca* pela felicidade é necessária? Que impulso o faz se empenhar pela felicidade antes de qualquer outra coisa? Até que ponto as condições da existência atual permitem uma vida feliz? Que forma de existência corresponde à vida plena?<sup>968</sup>

Novamente, ao argumentar em torno do que faz o homem feliz, daquilo para o que ele foi criado, ao dissertar sobre sua *enteléquia* e pretender responder a uma das grandes questões colocada pela filosofia antiga, Agostinho não tinha a menor pretensão de persuadir um não-cristão a se tornar cristão? Ao falar da condição de toda a humanidade, como Brachtendorf bem admite, tal como vimos acima, ele não imaginou que algum pagão pudesse tomar sua obra nas mãos e encontrasse nela o que sempre procurou em sua busca pela felicidade? Novamente, é difícil assumir essa tese.

Ao mesmo tempo, se Agostinho acreditava que só poderiam assim se assumir aqueles que tivessem sido alcançados pela graça, então seria ao menos para pessoas tocadas por Deus que ele pretendia ser lido. Todavia, isso não poderia se dar por meio dessa leitura? Ela não poderia ser o instrumento para isso? Parece-nos ser essa a esperança declarada de Agostinho. Este é seu convite.

---

968 *Ibid.* p. 14.

## Apologia Pro Vita Sua

Exatamente na sequência, Agostinho questiona sobre o proveito em declarar não apenas o que havia sido - tal como fez até aqui, nos Livros I-IX -, mas também o que era então, na ocasião da composição da obra - o que, como já observamos<sup>969</sup>, se encontra no livro X. Assim se expressa nosso autor: “E assim, com que fruto, Senhor de mim [...], pergunto, confesso também aos homens diante de ti, por meio destas letras, quem até agora sou, e não quem fui?”<sup>970</sup> O benefício da narração de quem ele havia sido claramente visava alegrar os bons ouvintes por conta do que ele havia sido - ou seja, uma leitura de edificação e que incentivava o louvor a Deus -, bem como encorajar os que se engalfinhavam na luta contra si mesmos. Mas e quanto à apresentação do que era agora, depois de já convertido? Agostinho, pois, segue falando sobre os que se interessavam sobre seu presente, nos trazendo alguma luz sobre a natureza do público que visava alcançar ao dizer:

Mas quem ainda agora sou, exatamente no tempo das minhas confissões, muitos desejam conhecê-lo, que me conheceram, que não me conheceram, e que ouviram alguma coisa de mim ou sobre mim, mas os ouvidos deles não estão junto a meu coração, onde sou tudo aquilo que sou.<sup>971</sup>

Parece ter havido uma demanda à qual Agostinho visava atender. Talvez até mesmo em função de os nove primeiros livros terem sido compostos primeiro e publicados separadamente.<sup>972</sup> O fato é que, agora, depois de ter se convertido, muitos gostariam de saber como estavam as coisas em seu coração. Talvez o interesse de muitos fosse entender qual era a natureza do sábio cristão. Teria ele alcançado a ataraxia prometida? Estava em absoluto curado de seus males? O que poderiam esperar encontrar aqueles incentivados à conversão?<sup>973</sup> São todas questões possíveis que Agostinho possivelmente pretendeu esclarecer.

Dentro do público que fazia essa demanda, havia, evidentemente, tipos distintos. Havia aqueles que o haviam conhecido. Amigos, talvez, ou meros colegas, eclesiásticos, amigos maniqueístas e afins. Mas havia também aqueles

---

969 cf. “Estrutura da Obra” neste apêndice.

970 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iii, 4.

971 *Ibid.*

972 Hipótese sustentada por Pinckaers (PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 44).

973 Para uma exposição a esse respeito, conferir o Capítulo 6 deste trabalho.

que não o haviam conhecido, mas que ouviram falar sobre Agostinho, embora não tivessem o ouvido ‘junto ao seu coração’, onde ele é autenticamente. O que significa essa expressão? Talvez fossem aqueles bons ouvintes que, no entanto, distantes, não compartilhavam das condições de conhecê-lo. Pode ainda ser o caso de só poderem ouvir-lhe o coração mediante uma apresentação de suas confissões *coram Deo*. Todavia, pode ser o caso dos detratores, daqueles que não o amavam e por isso não poderiam ouvir seu coração. Acreditamos que seja aqui um dos principais fundamentos da opinião de que Agostinho estaria escrevendo também como forma de *apologia pro vita sua*.

Em que sentido? E qual a necessidade? Mammì pode nos ajudar novamente, dando-nos um breve vislumbre da situação:

... o novo bispo de Hipona [...] carrega culpas pessoais a serem perdoadas: sua juventude intelectual e existencialmente irrequieta era conhecida de todos. Quando deixou a África para tentar carreira em Roma, Agostinho era uma personalidade de destaque da seita maniqueísta [...], muito ativa na época no norte da África. Voltando em 388, já católico, ascendeu rapidamente a cargos elevados na Igreja [...]. Para os mais ortodoxos, porém, continuava uma figura suspeita.<sup>974</sup>

Agostinho tinha atrás de si a infâmia devido sua juventude nada piedosa, bem como seu passado como herege, enquanto maniqueísta - seita que assolava as igrejas naquela época e lugar. Quando volta para suas terras, rapidamente alcança prestígio até ser coroado bispo. Mas muitos, fora de seu círculo íntimo, ouviam os boatos e as difamações e não lhe conferiam toda a credibilidade. Pinckaers identifica as críticas como tendo origem principalmente na boca dos donatistas<sup>975</sup> - “na época em que Agostinho foi nomeado bispo, Hipona era uma cidade predominantemente donatista, e o autor das *Confissões* teve um papel importante na disputa religiosa, que se prolongou por mais de dez anos.”<sup>976</sup> -, e daí a necessidade das *Confissões*:

Alguns viram igualmente nas *Confissões* de Santo Agostinho uma apologia de sua vida, um manuscrito de circunstância para fazer cessar as calúnias

---

974 MAMMÌ, *Prefácio*, p. 10-11.

975 Para conhecer esse movimento, cf. BROWN, *Santo Agostinho*, 263-279.

976 MAMMÌ, *Prefácio*, p. 10.

lançadas contra ele, bispo, nos meios donatistas: evocação de sua vida licenciosa em Cartago, acusação de ter permanecido maniqueísta, dúvidas sobre a autenticidade de seu batismo em Milão etc.<sup>977</sup>

Pinckaers acrescenta aqui a acusação de que ele teria continuado a ser maniqueísta<sup>978</sup> - o que explicaria seus muitos ataques à seita - bem como a autenticidade do seu batismo - o qual, ao ser descrito, buscaria dirimir as dúvidas a seu respeito. Com sua obra, todos veriam que se tratava de alguém arrependido e perdoado por Deus, cuja graça havia alcançado, cujo batismo fora válido e que havia abandonado não somente o maniqueísmo, mas igualmente o ceticismo, neoplatonismo, astrologia e o que mais fosse contrário à fé. Igualmente, explicava como havia se dado o abandono à mãe de seu filho, à vida pública e à docência. Seus erros eram admitidos com vergonha - inclusive erros que poderiam nem mesmo conhecer -, e todos eram debitados nas misericórdias de Deus. Com sinceridade e piedade manifesta, apresentava-se como alguém resgatado por Deus, de modo que não seria respeitável condená-lo pelo que foi e não mais era. Daí a perfeita leitura que faz o Dr. Mauro Araújo de Sousa:

Nas *Confissões*, é possível fazer também outra leitura. Uma apologia pessoal de Agostinho, já que este tinha de enfrentar-se diretamente com seus inimigos doutrinários, os chamados “hereges”, que sempre lhe lançavam ao rosto sua vida desregrada da mocidade. Em tom de humildade, o Santo consegue vencer os sarcasmos de seus perseguidores, pois entrega a eles suas autobiografia e nisso não há melhor modo de se defender. Assim, não mais haveria motivos para que os inimigos de Agostinho encontrassem nele algo de escondido. Também, outro dado relevante, é que dessa maneira ele se expunha a todo e qualquer questionamento sem dar aberturas às

---

977 PINCKAERS, *Em Busca de Deus nas Confissões*, p. 33.

978 Peter Brown nos conta um caso elucidativo. “Até a sua consagração como bispo criou um escândalo. Megálio de Calama, o bispo mais antigo da Numídia, tratou-o como um arrivista suspeito e, por algum tempo, recusou-se a ordená-lo. Agostinho, no dizer dele, era um criptomaniqueísta que enviara poções de amor a uma ilustre senhora casada.” (BROWN, *Santo Agostinho*, p. 251). O Dr. Strefling também versa a respeito: “Deve-se perguntar: em que ocasião se escreveram as *Confissões*? Sua finalidade original deve ter sido a de descrever a conversão de Agostinho do maniqueísmo ao cristianismo católico, tendo em conta as acusações donatistas de que ele seguia sendo um maniqueu disfarçado, uma acusação errônea que o pelagiano Juliano de Eclano reavivou uns trinta anos mais tarde, e que seguem mantendo ainda alguns críticos do século XX” (STREFLING, Sérgio Ricardo. *A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho*, p. 261).

invenções que o detratariam. Foi um bom advogado de si mesmo, sob esse aspecto. Adiantou-se ao que poderiam fazer consigo e fê-lo primeiro.<sup>979</sup>

Porém, qual o objetivo de uma *apologia pro vita sua*? É claro que não visava apenas a preservação de sua própria glória pessoal. Não se tratava apenas de sua imagem. Afinal, qual o sentido de ser este o caso no Livro em que Agostinho ataca tão veementemente o orgulho<sup>980</sup>? Não que houvesse necessariamente algum mal inerente na defesa da própria honra - pode haver ocasiões em que isso seja propício - mas não nos parece ser esse seu principal intento. Era todo o seu ministério e aquilo que ele defendia e pregava que era colocado em xeque. Quem ouviria um depravado? Quem daria crédito a um herege? E se ele nem mesmo fosse um bispo de verdade? Se nem mesmo pudesse ser considerado um cristão autêntico, devido a invalidade do rito que o introduziu à vida na fé? Tais acusações eram úteis para que os inimigos da fé buscassem calar aquela voz que tanto faria em prol do cristianismo.

Os detratores mal-intencionados poderiam ler e não se convencer. Os bons, simplesmente enganados, poderiam rever suas críticas e talvez até se simpatizar com o bispo - quem sabe abraçar sua fé, seguir-lhe o caminho. E os crentes teriam farto material para defender aquele importante eclesiástico da época, que estava nas primeiras fileiras da defesa da fé.

## Um Público Cristão II

Na sequência, no parágrafo quarto, o filósofo assim se expressa:

Desejam, pois, ouvir-me em confissão, o que exatamente sou em meu interior, onde nem seus olhos, nem seus ouvidos, nem sua mente pode alcançar; desejam, porém, dar-me crédito, porventura, conhecer-me? Na verdade, o amor, por que são bons, diz-lhes que eu não minto ao confessar-me, e ele mesmo neles acredita-me.<sup>981</sup>

---

979 SOUSA, *Introdução*, p. 18.

980 A exposição sobre as críticas de Agostinho ao orgulho se encontram em 4.3 deste trabalho, onde expusemos as noções que o bispo apresenta no livro X e nos textos anteriores.

981 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iii, 4.

O filósofo pretendia expor, em confissão, o que é interiormente, não o que é a partir do que os olhos diziam, ou que os ouvidos captavam - incluindo, aqui, talvez, os boatos sobre sua pessoa. Teriam de Agostinho mais até mesmo do que a “mente pode alcançar”. E essa expressão? O que significa? Talvez reforce a ideia de que os que não tinham os ouvidos junto ao seu coração fossem os que só podiam vê-lo ou ouvi-lo, ou mesmo ouvir sobre ele e, a partir daí, especular, fazer induções e deduções, sem contudo acessar ao âmago do seu ser. Pode, com isso, se tratar até mesmo os detratores que mencionamos. Mediante tão íntima expressão de si mesmo, Agostinho questiona se haveria disposição de dar-lhe crédito e interesse real em conhecê-lo. Aqueles bons tinham o testemunho do amor para que pudessem acreditar - tal como foi exposto acima. Mas haveriam os leitores maldosos e esses certamente não seriam afetados pela exposição por conta do obscurantismo que sua maldade lhes proporcionaria ou por não estarem nas condições epistêmicas adequadas para uma leitura produtiva.

A questão que se levanta imediatamente é o benefício ou proveito - o fruto - que esperam obter ao conhecê-lo. Há uma expectativa em Agostinho que se relaciona claramente ao público piedoso no que diz respeito ao conhecimento, da parte deles, do que o bispo expõe de si. E aqui, finalmente, está o trunfo daqueles que advogam ser o público de Agostinho primordial ou exclusivamente cristão. Assim diz o filósofo:

Mas com que fruto o desejam? Desejam congratular-me, quando ouvirem quanto me aproximo de ti, por tua graça, e orar por mim, quando ouvirem quanto me retardo, por meu peso? Revelar-me-ei a tais pessoas. Na verdade, não é pequeno fruto, Senhor meu Deus, que graças sejam dadas a ti por muitos, por nossa causa, e sejas por muitos interpelado em nosso benefício.<sup>982</sup>

Aqueles a quem Agostinho se revelará são, pois, em primeiro lugar, os que o congratulariam mediante as narrativas e descrições de sua aproximação de Deus. Seu relato da conversão, do afastamento dos pecados, da sua santificação e consagração, de sua alegria em Deus - todas essas coisas seriam, por estes, louvadas. Mas não se trata de um louvor a Agostinho propriamente, como que enaltecendo seu poder autônomo. É um agradecimento a Deus, e o filósofo deixa

---

982 *Ibid.* X, iv, 5.

isso muito claro no final da citação. Inclusive, ao dizer “me aproximo de ti, *por tua graça*”, Agostinho trata de salientar claramente que tal aproximação se efetiva por meio da graça de Deus, e não apenas por seu poder, disposição, força de vontade ou qualquer virtude em geral.

Além disso, são aqueles que estariam dispostos a orar por ele mediante a descrição de seus pecados que embargam a progressão em direção a Deus - ‘o retardamento pelo peso’, nos termos do autor. E haverá, igualmente, grande benefício em ter muitos compadecendo-se dele e orando por ele a Deus em função de seus erros.<sup>983</sup>

É a tais indivíduos que Agostinho diz que se revelará. Esses são aqueles que de fato efetuarão uma leitura proveitosa e com efeito conhecerão ao autor. E aqui surge uma possível abertura para uma interpretação alternativa, como veremos na conclusão. De todo modo, Agostinho enuncia os leitores desejados. De fato, o hiponense, de forma ainda mais clara, prescreve o tipo de leitor que quer, aquele de *espírito fraterno* e que aprova e desaprova as coisas segundo Deus. Em suas palavras:

Que um espírito fraterno ame em mim o que ensinas dever ser amado, e que lamente o que ensinas dever ser lamentado. Que aquele espírito fraterno faça isso, não um estranho, não o dos filhos alheios, cuja boca falou vaidade, e a destra deles é a destra da iniquidade, mas aquele espírito fraterno que, quando me aprova, alegra-se em mim, mas, quando me desaprova, se entristece por minha causa, porque, quer me aprove quer me desaprove, ama-me.<sup>984</sup>

O que Deus ensina a ser amado é o que o leitor, espera Agostinho, aprove nele ao conhecer sua história. Igualmente, que lamente o que Deus ensina que seja lamentado. O bispo de Hipona odiaria que algum leitor celebrasse seus pecados, se empolgasse com seus erros ou mesmo encarasse como um chiste ou troça os relatos sobre os seus equívocos. Um leitor que visse no roubo de peras uma travessura jocosa seria justamente o tipo oposto ao que o bispo agora prescreve. Igualmente, Agostinho espera que sua piedade, busca pela verdade e

---

983 Esses erros que permanecem presentes no coração do convertido são trabalhados na segunda metade do Livro X, na exposição da tríade joanina. Expusemos essa porção no Capítulo 4 deste trabalho. O capítulo 6, mais uma vez, fala sobre as dificuldades que o convertido ainda enfrenta.

984 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iv, 5.

pureza, inclusive seus arrependimentos - enquanto fugas do pecado e para Deus -, sejam aprovados e amados pelos leitores. Se um leitor lamentasse o fato de Agostinho ter abandonado a carreira promissora de professor de retórica, certamente não entendeu a vaidade subsistente no coração do filósofo, nem o drama que o moveu a tal decisão. Se mesmo assim o leitor acha que é preferível a carreira, a glória e a pompa, não se trata de alguém cujo juízo seja harmonizado aos valores celestiais.

Ao falar dos leitores que gostaria, também fala explicitamente daqueles que ele repudia. Evidente que, como comentamos, se caracterizam pelo negativo do prescrito, i. e., são o contrário do leitor ideal. Mas Agostinho faz questão de caracterizá-los como, ao invés de *espírito fraterno*, “um estranho”, aqueles com a boca cheia de vaidade e com a destra prenhe de iniquidades. Antes, o *espírito fraterno* aprova ou desaprova sem deixar de amá-lo. Lamenta seus pecados inclusive por amá-lo. Ao desaprová-lo, anseia que ele se emende. Desaprova entristecendo-se por ele. Por isso, ainda neste quinto parágrafo, Agostinho se expressa sinteticamente de forma belíssima ao assim falar: “Revelar-me-ei a tais pessoas: respirem em meus bens, suspirem em meus males. Os meus bens são os teus preceitos, e os teus dons; os meus males são os meus delitos, e os teus juízos. Respirem naqueles, e suspirem nestes...”<sup>985</sup>

Finalmente, no sexto parágrafo, para dirimir toda discussão - pretendem os advogados de tal posição -, Agostinho manifesta de forma explícita e inequívoca que pretendia se manifestar aos cristãos. Antes de discutirmos se é possível defender a posição alternativa, analisemos este longo recorte.

Este é o fruto de minhas confissões, não qual fui, mas qual sou, que confessarei não só diante de ti, em secreta exultação com tremor, e em secreta tristeza com esperança, mas também aos ouvidos daqueles que creem dentre os filhos dos homens, dos sócios de minha alegria, dos consortes de minha mortalidade, dos meus concidadãos, e dos peregrinos comigo, dos que me precederam, dos que hão de vir depois de mim, e dos companheiros de meu caminho<sup>986</sup>. Esses são teus servos, meus irmãos,

---

985 *Ibid.*

986 Aqui, curiosamente, parece ter havido um erro de tradução comum às versões em português. O termo *viae*, no genitivo, parece ter sido tomado como *vitae* - embora nem no Opera Omnia nem no texto latino da Loeb o termo apareça assim. Portanto, aqueles que traduziram como “da minha vida” ou até mesmo “do caminho da minha vida” nos parecem redondamente enganados. Arnaldo Espírito

que desejaste que fossem teus filhos e meus senhores, aos quais ordenaste que eu servisse, se desejo viver contigo e de ti.<sup>987</sup>

Agostinho, aqui, diz que se confessará não somente diante de Deus, exultando pelas conquistas espirituais alcançadas mas sem vangloriar-se, ciente da corrupção inerente ao coração e a sua tendência à idolatria, inclusive temendo a derrota que vem da vitória, i. e., o orgulho<sup>988</sup>; e lamentando-se pela corrupção que subsiste em seu ser, ao mesmo tempo em que guarda a esperança, na graça divina, de superá-las até o dia final.<sup>989</sup> Todavia, confessar-se-á diante de Deus e dos homens, ao mesmo tempo. E quais são esses homens? A totalidade da humanidade? Certamente o filósofo não tem controle sobre quem tomará nas mãos uma cópia do seu texto, mas declara sua intenção: revelar-se-á junto aos ouvidos dos que “creem dentre os filhos dos homens”, pois são esses os verdadeiros “sócios de minha alegria” e “consortes de minha mortalidade”, i. e., são eles que compartilharão a alegria de Agostinho por conta das coisas que ele faz e/ou que lhe ocorreram e lhe alegram o coração, pois têm em comum com ele o mesmo critério de juízo do que é bom e o que é ruim na avaliação de seu passado e presente; bem como terão o mesmo destino por serem consortes de sua mortalidade, de modo que guardam igualmente a mesma esperança, e tudo isso por compartilharem da mesma fé. São “concidadãos” por compartilharem a mesma pátria celestial e, com isso, enquanto aqui, peregrinam tal como ele. E tais companheiros e concidadãos fazem parte do que a teologia, posteriormente, chamou de *igreja invisível*<sup>990</sup>, os crentes de todos os tempos, os que já se foram, os que virão e os que agora ainda peregrinam e militam. Termina identificando-os como servos de Deus, irmãos em Cristo, adotados como filhos por Deus e aos quais Agostinho se apresenta como

---

Santo toma o termo como “existência”, i. e., o ‘caminho’ de Agostinho é sua existência. Talvez seja mesmo esse o sentido, mas ainda assim pareceu-nos por bem traduzir essa parte “ao pé da letra”, pois do contrário estaríamos interpretando e explicando ao invés de traduzindo.

987 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iv, 6.

988 Outra vez, recomendamos o Capítulo 4, ponto 3 deste trabalho.

989 Igualmente, repetimos a recomendação do capítulo 6 deste trabalho.

990 Para uma exposição a respeito, cf. BERKHOF, *Teologia Sistemática*, p. 522-523; CALVINO, João. *Instituição da Religião Cristã*. Tradução do Tomo II, Livro III, capítulo 1 a 13 e 20 e Livro IV de Elaine C. Sartorelli; Tradução do Tomo II, Livro IV, capítulos 14 a 19 de Omayr J. de Moraes Jr. São Paulo: Editora Unesp, 2009, IV, i, 2; FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. *Teologia Sistemática: ua análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2007, p. 926, 948; STRONG, Augustus Hopkins. *Teologia Sistemática*. Tradução de Augusto Victorino. São Paulo: Hagnos, 2 ed., vol. 2, 2007, p. 1559-1563; HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*, p. 100-103; HODGE, A. A. *Confissão de Fé de Westminster*: comentada por A. A. Hodge. Tradução de Valter Graciano Martins. Recife: Editora Os Puritanos, 2008, p. 421-423.

servo ao chamá-los de “meus senhores” - aspecto tão importante que Agostinho considera não só uma ordem como uma condição para que ele mesmo pudesse viver junto a Deus e viver de Deus.

Claro que muita coisa poderia ser dita sobre todos esses elementos, mas nosso interesse é apenas uma visão geral e um enfoque no que tange à discussão que encetamos, a saber, “para quem Agostinho escreveu as *Confissões*”. Com base em tudo isso, Brachtendorf afirma categoricamente que Agostinho tinha expressamente pretendido falar a crentes, a cristãos e, não só isso, mas a cristãos maduros:

Agostinho, de acordo com as asserções no início do décimo livro, não escreve para descrentes na intenção de lhes recomendar o cristianismo, mas para cristãos, cujo amor e cuja sensibilidade fraterna estão, ademais, tão desenvolvidos que louvam ou reprovam o confessante Agostinho apenas por causa dele mesmo. Pois ele se revela para aqueles que choram por causa dele quando lêem sobre sua distância de Deus, e que se alegram por ele quando ouvem a respeito da reviravolta em sua vida. [...] Por conseguinte, Agostinho não escreve para aqueles que ainda não são cristãos ou que talvez tenham apenas começado a trilhar o caminho da sabedoria, mas para aqueles que são capazes de amizade plena porque amam em Deus o autor das *Confissões*. Agostinho quer, portanto, ser lido por aqueles que já alcançaram a sabedoria da fé, pois apenas estes o lêem corretamente.<sup>991</sup>

Essa perspectiva coaduna com aquela perspectiva de Brown sobre a obra ter analogia com a típica conversa entre crentes a respeito das conversões uns dos outros, bem como das próprias biografias que circulavam a esse respeito, igualmente com tais características.

A grande dificuldade que nos parece resultar de tudo isso é que Agostinho, no terceiro parágrafo e início do quarto, dá razões para pensarmos que ele tinha em mente leitores não-cristãos, os quais estaria buscando auxiliar e incentivar a se tornarem cristãos. Igualmente para o público não-cristão, talvez tenha pretendido se defender perante aqueles que ouviram falar algo sobre ele, como declara ainda no quarto parágrafo. Mas, então, passa a nos dar razões

---

991 BRACHTENDORF, *Confissões de Agostinho*, p. 296-297.

sobejas de que tinha em mente um público cristão - vindo a, finalmente, declará-lo explicitamente.

Adjacente a esta dificuldade está o fato de que, se optarmos pela teoria de que o filósofo visava dois públicos, teremos que encarar o problema de encontrar justificativas textuais para isso, ou então podemos ser acusados de estar acrescentando algo ao texto de maneira arbitrária para que ele se encaixe em nossas expectativas e interpretações. Essa, contudo, é a nossa aposta e, portanto, a partir do que já foi dito, tentaremos ressaltar os elementos que justificam tal posicionamento.

## CONCLUSÃO

Quando, no parágrafo quinto, Agostinho dizia que se revelaria (*Indicabo me talibus*) àqueles que o congratulariam pelo progresso espiritual e orariam por ele diante da confissão de seus embargos ao progresso, estava dizendo que efetivamente se revelaria a estes, não que ocultaria, por iniciativa sua, a si mesmo dos outros. Sabia que públicos distintos teriam as *Confissões* em mãos. Gente curiosa, detratores, pessoas cansadas de lutar para se emendar, amigos de perto e de longe. Agostinho falará a todo tipo de leitor, como temos visto. Mas somente alguns deles, que satisfazem as condições necessária para a boa leitura, receberão a mensagem intencionada pelo filósofo. Agostinho certamente quer falar a todos no sentido de que quer que todos estejam na melhor das condições como ouvintes, mas sabe que será ouvido somente por alguns. Isso não quer dizer, necessariamente, que ele ativamente só se revelará aos leitores que prefere. Isso se dará de forma passiva, pois depende mais dos leitores do que dele. Da sua parte não há qualquer intenção de obscurantismo, de linguagem por códigos ou qualquer outro tipo de hermetismo. O fato é que ele se tornará ou não manifesto a depender de como será lido. Ele não diz: “quero me revelar a”, mas “revelar-me-ei a”, e tal distinção pode ser significativa

Parece que Agostinho trata logo de afugentar os curiosos - ou, na melhor das hipóteses, a mera curiosidade -, bem como os vaidosos e iníquos, e se volta para aqueles que querem se conhecer e que buscam redenção. Ao mesmo tempo,

fala àqueles que já a encontraram e que veriam nas *Confissões* não um incentivo à conversão, mas um motivo de agradecimento a Deus pela conversão de Agostinho, pela maravilhosa manifestação de sua graça no resgate de alma tão errante e perdida. A nós, tal distinção pode ser claramente vista em suas intenções e fala, e faz jus a todas as falas do filósofo.

Quando, no parágrafo sexto do Livro X, Agostinho diz que se confessaria diante “dos que me precederam, dos que hão de vir depois de mim, e dos companheiros de meu caminho”<sup>992</sup> (*praecedentium et consequentium et comitum viae meae*), o que quis dizer exatamente? O que é confessar-se perante os que o precederam? Seria uma referência aos irmãos que já haviam morrido? Como se confessaria diante dos irmãos que já morreram? Pode ser no sentido de pensar na visão teológica de que os crentes no céu nos testemunham? Não nos parece produtivo pensar que seriam simplesmente os que se converteram antes dele, já que esses também seriam seus “companheiros de caminho”, de modo que aquela é ainda a melhor interpretação. O verbo que rege essas três condições temporais está no futuro, o que torna o parágrafo ainda mais enigmático. Não seria possível que Agostinho tivesse em mente, ao pensar naqueles que viriam, não apenas futuros crentes a lerem, mas aqueles que ao lerem se converteriam?

Seja como for, parece-nos que a melhor solução seria encarar que Agostinho pretendeu com seu livro atingir a um público diverso e, portanto, tinha em mente propósitos diversos. Não há necessidade alguma de nos fiarmos à exclusividade de um propósito ou público. Defender-se de inimigos e de suas acusações contra ele; garantir sua confiabilidade perante a Igreja; incentivar descrentes a buscarem a felicidade em Deus; conclamar aos homens que confessem seus pecados a Deus e encontrem seu perdão e amor; orientar os homens a recorrerem à graça divina na luta contra si mesmo; encorajá-los na esperança escatológica; narrar os feitos divinos em sua vida para que os homens sejam levados a louvar a Deus por ele. Tudo isso pode ser encontrado em maior ou menor grau nas *Confissões*. Se tentarmos dar proeminência a um desses aspectos, definindo-os como o principal da obra, acabaremos por deformá-la, pois entenebreceremos proporcionalmente as partes que considerarmos mais secundárias e adjacentes.

---

992 AUGUSTINE, *Confessions*, X, iv, 6.

## BIBLIOGRAFIA

A BÍBLIA SAGRADA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Rev. e corr. no Brasil. Ed. de 1995. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2009.

ADLER, Mortimer J.; VAN DOREN, Charles. *Como Ler Livros*. Tradução de Edward Horst Wolff e Pedro Sette-Câmara. São Paulo: É Realizações, 2010, 432p.

AGOSTINHO. *A Verdadeira Religião*. Tradução, notas, introdução e org. de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulinas. 2 ed., 1987, 216p.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução e prefácio de Lorenzo Mammi. São Paulo: Penguin Classics Companhia das letras, 2017, 416p.

\_\_\_\_\_. *Confissões* (Livro VII, X e XI). Tradução de Arnaldo Espírito Santo; João Beato; Maria Cristina Castro-Maia de Souza Pimentel. Introdução de M. B. da Costa Freitas; Notas de âmbito filosófico de Manuel Barbosa da Costa Freitas e José Maria Silva Rosa. Covilhã: Lusosofia Press, 2008, 131p. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/agostinho\\_de\\_hipona\\_confessiones\\_livros\\_vii\\_x\\_xi.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/agostinho_de_hipona_confessiones_livros_vii_x_xi.pdf).

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução de J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina; Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 6 ed., 2015, 432p.

\_\_\_\_\_. *Confissões*. Tradução AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997, 464p.

\_\_\_\_\_. *Confissões/O Mestre*. Tradução de Alex Marins; Introdução de Mauro Araújo de Souza. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002, 439p.

\_\_\_\_\_. *Contra os Acadêmicos*. Tradução de Enio paulo Glachini. petrópolis: Vozes, 2014, 112p.

\_\_\_\_\_. *Contra os Acadêmicos; A Ordem; A Grandeza da Alma; O Mestre*. Tradução de Agostinho Belmonte; introdução e notas de Bento da Silva Santos. São Paulo: Paulos, 2008, 416p.

\_\_\_\_\_. *Do Livre-Arbitrio*. Tradução, organização, introdução e notas de Nair de Assis Oliveira; revisão de Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1995, 300p.

\_\_\_\_\_. *Exposição de Algumas Proposições da Carta aos Romanos/Explicação da Carta aos Gálatas/Explicação Incoada da Carta aos Romanos*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Editora Paulus. 2019, 192p. Coleção Patrística vol. 25.

\_\_\_\_\_. *Retratações*. Tradução de Agostinho Belmonte. São Paulo: Editora Paulus. 2019, 184p. Coleção Patrística vol. 43.

\_\_\_\_\_. *Solilóquios; A Vida Feliz*. Tradução, introdução e notas de Adaury Fiorotti (Solilóquios); tradução de Nair de Assis Oliveira (A Vida Feliz). São Paulo: Paulus, 1998, 170p.

AGOSTINO, Saint'. *Opera Omnia*. Disponível em: <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustin*. Edited and with an interpretive essay by Joanna Vecchiarelli Scott and Judith Chelius Stark. Chicago: University of Chicago Press, 1998, 254p.

AUGUSTINE. *Confessions*. With an english translation by William Watts. Cambridge: Harvard University Press, 1919. (Loeb Classical Library).

\_\_\_\_\_. *On Christian Doctrine*. Domínio Público. 109p. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cc000021.pdf>

ANSELMO, *Monólogo/Proslógiol/A Verdade/O Gramático*. Tradução de Ruy Afonso da Costa Nunes. São Paulo: Nova Cultura, 2005. 274p.

BERKHOF, Louis. *Teologia Sistemática*. Tradução de Odayr Olivetti. São Paulo: Cultura Cristã, 3. ed., 2007, 720p.

BERMON, Emmanuel. *As Aporias das Confissões Agostinianas*. Revista Ética e Filosofia Política, Juiz de Fora. v. 2, n. 21, p. 115-128, dez. 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17861>  
<https://doi.org/10.34019/2448-2137.2018.17861>

BOAVENTURA, *Itinerário da Mente para Deus*. Tradução e notas de Jerônimo Jerković e Luiz Alberto de Boni; prefácio de Alessandro Ghisalberti. Petrópolis: Vozes, 2012. 102p.

BOTTON, Alain de. *Desejo de Status*. Tradução de Ryta Vinagre. Porto Alegre: L&PM; Rio de Janeiro: Rocco. 2014, 296p.

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Tradução de Milton Camargo Mota. São Paulo: Loyola, 2008, p. 322p.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Record, 2005, 3 ed., 674p.

BUZZI, Arcângelo. *Introdução ao Pensar: o ser, o conhecimento, a linguagem*. Petrópolis: Editora Vozes. 23 ed., 1995, 264p.

CALVINO, João. *A Instituição da Religião Cristã*. Tradução do Livro I e II de Carlos Eduardo de Oliveira... et al; Tradução do Livro II de Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, Tomo I, 2008, 512p.

\_\_\_\_\_. *A Instituição da Religião Cristã*. Tradução do Tomo II, Livro III, capítulo 1 a 13 e 20 e Livro IV de Elaine C. Sartorelli; Tradução do Tomo II, Livro IV, capítulos 14 a 19 de Omayr J. de Moraes Jr. São Paulo: Editora Unesp, 2009, 906p.

\_\_\_\_\_. *Comentário aos Romanos*. Tradução de Valter Graciano Martins. São José dos Campos: Fiel, 2014, 608p.

CARVALHO, Guilherme de. *Extroversão Espiritual*. Youtube, 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=f7Cn3ENGJdE>.

CARVALHO, Olavo de. *A Filosofia e seu Inverso: e outros estudos*. Campinas: Vide Editorial, 2012, 264p.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. São Paulo: Editora Loyola; Embu: Editora Ave-Maria; Petrópolis: Editora Vozes; São Paulo: Editora Paulinas; São Paulo: Editora Paulus. 2011, 940p.

CÍCERO, Marco Túlio. *Da Natureza dos Deuses*. Tradução de Bruno Basseto. Uberlândia: EDUFU 2016, 496p.  
<https://doi.org/10.14393/EDUFU-978-85-7078-408-7>

\_\_\_\_\_. *Discussões Tusculanas*. Tradução de Bruno Basseto. Uberlândia: EDUFU, 2014, 528p.

CHESTERTON, G. K. *A Loucura e as Letras*. Tradução de Mateus Leme. Campinas: Ecclesiae, 2021, 208p.

\_\_\_\_\_. *A Superstição do Divórcio & outros ensaios sobre a família, a mulher e a sociedade*. Tradução de Evandro Ferreira. Campinas: Ecclesiae, 2018, 152p.

\_\_\_\_\_. *Hereges*. Tradução e notas de Antônio Emílio Angueth de Araújo; Márcia Xavier de Brito. Campinas: Ecclesiae, 3 ed., 2014, 310p.

\_\_\_\_\_. *O Homem Eterno*. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2010, 320p.

\_\_\_\_\_. *O Que Há de Errado com o Mundo*. Tradução de Luiza Monteiro de Castro Silva Dutra. Campinas: Ecclesiae, 2013, 220p.

\_\_\_\_\_. *Ortodoxia*. Tradução de Almiro Pisetta. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, 264p.

\_\_\_\_\_. *Tremendas Trivialidades*. Tradução de Mateus Leme. Campinas: Ecclesiae, 2020, 252p.

CONTALDO, Sílvia Maria de. *Cor Inquietum: uma leitura das Confissões*. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia), Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

CORNFORD, F. M. *Antes e Depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001, 104p.

DALPRA, Fábio. O Sentido do Termo Confiteri no Pensamento de Agostinho de Hipona. *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora. v. 1, n. 14, p. 64-75, jul. 2011. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/eticaefilosofia/article/view/17763>.

DALRYMPLE, Theodore. *Nossa Cultura... Ou o Que Restou Dela: 26 ensaios sobre a degradação dos valores*. Tradução de Maurício G. Righi. São Paulo: É Realizações, 2015, 400p.

DOOYEWEERD, Herman. *No Crepúsculo do Pensamento Ocidental: estudos sobre a pretensa autonomia do pensamento filosófico*. Tradução de Guilherme Vilela Ribeiro de Carvalho e Rodolfo Amorin Carlos de Souza. São Paulo: Hagnos, 2010, 304p.

DURANT, Will. *História da Filosofia*. Tradução de Tradução de Luiz Carlos do Nascimento Silva. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record. 4ª ed. 2001. 406p.

EPICURO. *Sentenças Vaticanas*. Tradução e comentários de João Quartim de Moraes. São Paulo: Edições Loyola, 2014, 80p.

FARIA, Ernesto. *Dicionário Escolar Latino-Português*. Revisão de Ruth Junqueira de Faria. Rio de Janeiro:FAE, 6 ed., 1991, 592p.

FERREIRA, Franklin; MYATT, Alan. *Teologia Sistemática: ua análise histórica, bíblica e apologética para o contexto atual*. São Paulo: Vida Nova, 2007, 1218p.

FONTES, Felipe. *Idolatria do Coração: um inimigo ignorado*. Fortaleza: Editora 371, 2020, 51p.

FREUD, Sigmund. *O Ego e o Id e Outros Trabalhos (1926-1925)*. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica; Vera Ribeiro. Comentários e notas de James Strachey. Rio de Janeiro: Imago, 1996, 360p.

GEISLER, Norman; TUREK, Frank. *Não Tenho Fé Suficiente para Ser Ateu*. Tradução de Emerson Justino. São Paulo: Editora Vida Acadêmica, 2 ed., 2006, 432p.

GILSON, Étienne. *Introdução aos Estudos de Santo Agostinho*. Tradução de Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Paulus, 2 ed., 2010, 544p.

GOETHE, J. W. von. *Os Sofrimentos do Jovem Werther*. Tradução de Leonardo César Lack. São Paulo: Abril, 2010, 176p.

GRACIOSO, Joel. A Dimensão Teológica e Ordenada do Agir Humano em Santo Agostinho. *Trans/Form/Ação*. Marília, v. 35, p. 11-30, 2012 Edição Especial. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/2672>.  
<https://doi.org/10.1590/S0101-31732012000400003>

GREEK NEW TESTAMENT, Romans 1:19. Nestle 1904. Disponível em: <https://biblehub.com/text/romans/1-19.htm>.

HODGE, A. A. *Confissão de Fé de Westminster*: comentada por A. A. Hodge. Tradução de Valter Graciano Martins. Recife: Editora Os Puritanos, 2008, 598p.

HODGE, Charles. *Teologia Sistemática*. Tradução de Valter Graciano Martins. São Paulo: Editora Hagnos, 2001, 1777p.

JANSENIUS, Cornelius. *Discurso da Reforma do Homem Interior*. Tradução e Comentário de Andrei Venturini Martins; Prefácio de Ricardo Reali Taurisano. São Paulo: Filocalia, 2016, 128p.

KAHLMAYER-MERTENS, Roberto Saraiva. *Memória e Confissão como Exercício Prático da Verdade do Conhecimento de Deus no Pensamento de Agostinho*. *Veritas*. Porto Alegre, v. 48, n. 3, p. 343-349, set. 2003. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/34803>.  
<https://doi.org/10.15448/1984-6746.2003.3.34803>

KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Tradução, introdução e notas de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, 501p.

KELLER, Tim. *Falsos Deuses: eles prometem sexo, poder e dinheiro, mas é disso que você precisa?* Tradução de Érika Koblitz Essinger. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2010, 176p.

KREEFT, Peter. *I Burned for Your Peace: Augustine's Confessions Unpacked*. San Francisco: Ignatius Press, 2016, 238p.

LAVELLE, Louis. *A Consciência de Si*. Tradução de Lara Christina de Malimpensa. São Paulo: É Realizações, 2014, 176p.

LIMA, João Paulo Araújo Pimentel. Ordo Amoris: a relação entre a ordem e o amor no pensamento ético de Santo Agostinho. *Kínesis*. Marília, v. 12, n. 33, p. 137-156, dez. 2020. Disponível em: <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/kinesis/article/view/11355>.  
<https://doi.org/10.36311/1984-8900.2020.v12n33.p137-156>

LIMA, Regineide Menezes. Finitude e Transcendência: o drama da existência em Agostinho. *Ágora Filosófica*. Pernambuco, v. 1, n. 1, p. 119-136, jan/jun, 2009. Disponível em: <https://www1.unicap.br/ojs/index.php/agora/article/view/76/74>.

LEWIS, C. S. *A Abolição do Homem*. Tradução de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017, 128p.

\_\_\_\_\_. *As Crônicas de Nárnia*. Tradução de Paulo Mendes Campos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009, 752p.

\_\_\_\_\_. *Cartas de um Diabo a seu Aprendiz*. Tradução de Gabriele Greggersen. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2017, 208p.

\_\_\_\_\_. *Cristianismo Puro e Simples*. Tradução de Álvaro Oppermann e Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2014, 300p.

\_\_\_\_\_. *Deus no Banco dos Réus*. Tradução de Giuliana Niedhardt. Rio de Janeiro: Thomas Nelson, 2018, 416p.

\_\_\_\_\_. *O Peso de Glória*. Tradução de Lenita Ananias do Nascimento. São Paulo: Editora Vida, 2008, 184p.

\_\_\_\_\_. *O Problema do Sofrimento*. Tradução de Alípio de Franca Neto. São Paulo: Editora Vida, 2009, 175p.

\_\_\_\_\_. *Os Quatro Amores*. Tradução de Estevan Kirschner. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017, 133p. E-book Kindle.

\_\_\_\_\_. *Surpreendido pela Alegria*. Tradução de Eduardo Pereira e Ferreira. Viçosa: Ultimato, 2015, 216p.

LLOYD-JONES, D. Martin. *Estudos no Sermão do Monte*. Tradução de João Bentes. São José dos Campos: Editora Fiel, 2012, 608p.

MADUREIRA, Jonas. *Inteligência Humilhada*. São Paulo: Vida Nova, 2017, 336p.

MCGINN, Colin. *A Construção de um Filósofo: minha trajetória na filosofia do século XX*. Tradução de Luiz Paulo Guanabara. Rio de Janeiro: Editora Record, 2004, 268p.

MEISTER, Mauro. *A Origem da Idolatria*. São Paulo: Vida Nova, 2017, 80p.

MONTAIGNE, Michel de. *Ensaio*. Tradução de Sérgio Milliet. São Paulo: Editora Nova Cultural, 4 ed., v. 1., 1987, 290p.

NIETZSCHE. *Assim Falou Zaratustra*. Tradução de Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala. [s.d.], 288p.

\_\_\_\_\_. *O Anticristo*. Tradução, apresentação e notas de Renato Zwick. Porto Alegre: L&PM, 2008, 128p.

OLIVEIRA, Lucio Antônio de. *Crença Sem Corpo: levando Olavo ao L'Abri*. Fortaleza: Instituto Aletheia. 2020, 180p.

\_\_\_\_\_. *Por um Mundo Melhor: o conservadorismo de G. K. Chesterton*. Firminópolis: Editora Senso Comum. 2022 [no prelo].

OLIVEIRA, Fabiano de Almeida. *João Calvino e Santo Agostinho sobre o conhecimento de Deus e o conhecimento de si: um caso de disjunção teológico-filosófica*. 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. Edição, apresentação e notas de Louis Lafuna; tradução de Mário Laranjeira; revisão técnica Franklin Leopoldo e Silva; revisão da tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar; introdução da edição brasileira de Franklin Leopoldo e Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2. ed. 2005, 446p.

PINCKAERS, Servais. *Em Busca de Deus nas Confissões: passeando com Santo Agostinho*. Tradução de Constância Maria Egrejas Morel. São Paulo: Edições Loyola, 2013, 112p.

PLANTINGA, Alvin. *Conhecimento e Crença Cristã*. Tradução de Sérgio Ricardo Neves de Miranda. Brasília: Academia Monergista, 2016, 224p.

PLATÃO. *A República*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2020, 496p.

\_\_\_\_\_. *Diálogos: O Banquete; Fédon; Sofista; Político*. Tradução de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972, 269p.

\_\_\_\_\_. *Diálogos III: Fedro, Eutífron, Apologia de Sócrates, Críton, Fédon*. Tradução, edição e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 280p.

\_\_\_\_\_. *Diálogos V: O Banquete; Mênon; Timeu; Crítias*. Tradução, textos complementares e notas de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 288p.

SANTOS, Bento Silva. *Metafísica da Memória no Livro X das Confissões de Agostinho*. *Veritas*, Porto Alegre, v. 47, n. 3. p. 365-375, dez. 2002. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/34883>. <https://doi.org/10.15448/1984-6746.2002.3.34883>

SCRUTON, Roger. *As Vantagens do Pessimismo: e o perigo da falsa esperança*. Tradução de Fábio Faria. São Paulo: É Realizações, 2015, 208p.

SÊNECA, Lucius A. *Aprender a Viver*. Tradução de Lúcia de Sá Rebello. Porto Alegre: L&PM, 2010, 110p.

\_\_\_\_\_. *Da Brevidade da Vida*. Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas, Gabriel Nocchi Macedo. Porto Alegre: L&PM, 2013, 96p.

\_\_\_\_\_. *Da Vida Retirada; Da Tranquilidade da Alma; Da Felicidade*. Tradução de Lúcia Sá Rebello, Ellen Itanajara Neves Vranas. Porto Alegre: L&PM, 2011, 144p.

SHAKESPEARE, William. *MacBeth*. Tradução de Beatriz Viégas-Faria. Porto Alegre: L&PM, 2020, 144p.

SMITH, James K. A. *Você é Aquilo que Ama* o poder espiritual do hábito. Tradução de James Reis. São Paulo: Vida Nova, 2017, 256p.

STREFLING, Sérgio Ricardo. A Atualidade das Confissões de Santo Agostinho. *Teocomunicações*, Porto Alegre. v. 37, n. 156, p. 259-272, jun. 2007. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/2707>.

STRONG, Augustus Hopkins. *Teologia Sistemática*. Tradução de Augusto Victorino. São Paulo: Hagnos, 2 ed., vol. 2, 2007, 1093p.

WEBER, Robert; GRYSON, Roger. *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1969/2007, 1980p.