

As Confissões de S. Agostinho

—

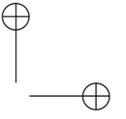
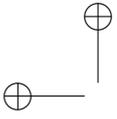
Retóricas da Fé



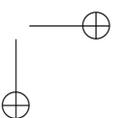
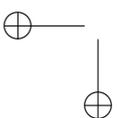
José M. Silva Rosa

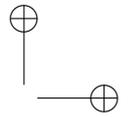
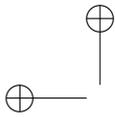
2007

www.lusosofia.net



Luso**Sofia**:press





As *Confissões* de S. Agostinho. Retóricas da fé*

José M. Silva Rosa
Universidade da Beira Interior

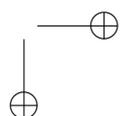
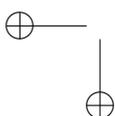
Índice

I – A verdade da fé à prova da verosimilhança	1
II - “ <i>Mises en scène</i> ” das <i>Confissões</i>	8
III – Dos equívocos da experiência de si	26

I – A verdade da fé à prova da verosimilhança

Quando se trata de analisar as relações da experiência da fé, e a exigência desta se apresentar como “verdade” comunicável, com as artes de bem falar, ou seja, com a retórica, vem sempre a propósito começar com um texto de Agostinho de Hipona, paradigmático quanto ao modo como ele entendia as relações entre o discurso da persuasão – sujeito às regras do *negotium* forense – e o anúncio do evangelho. O texto em causa, embora não seja de *Confissões*, tematiza cristalinamente a *mise en scène* que esta obra põe em prática. É um trecho bem conhecido de *De Doctrina christiana* (IV, II,

*Texto originalmente publicado *Didaskalia*, 37 (2007/2) pp. 97-119



3), obra decisiva para uma ampla hermenêutica das relações entre a fé cristã e cultura greco-romana, fascinada pela retórica. E reza assim:

“Considerando que, graças à arte da retórica, se pode persuadir alguém tanto daquilo que é verdadeiro como daquilo que é falso, quem ousaria dizer que a verdade deve fazer frente à mentira com defensores sem armas? E que, por conseguinte, aqueles que se esforçam por convencer acerca das coisas falsas devem saber tornar o auditor benevolente, atento ou dócil desde o exórdio, mas que os defensores do verdadeiro, porém, não o devem saber? Então uns deveriam apresentar as coisas falsas com concisão (breuiter), clareza (aperte), verosimilhança (uerisimiliter), e os outros apresentar a verdade tornando-a fastidiosa de ouvir (ut audire taedeat), difícil de compreender (intelligere non pateat) e, por fim, desagradável de crer (credere non libeat)? Os primeiros, através de argumentos falaciosos (fallacibus argumentis), atacariam a verdade (ueritatem oppugnent) e defenderiam a mentira (adserant falsitatem), os segundos seriam incapazes de defender o verdadeiro e de refutar o falso! Os primeiros arrastando e empurrando o espírito dos ouvintes para o erro, deixá-los-iam aterrados com os seus discursos, entristecê-los-iam, alegrá-los-iam e exortá-los-iam com ardor; os outros, preguiçosos e arrefecidos ao serviço da verdade, adormeceriam! Quem será tão irracional que assim pense? Uma vez, pois, que a arte da palavra está à nossa disposição, com tão grande poder de persuasão, quer se trate do mal quer se trate do bem, por que razão é que os homens de bem não deveriam dedicar-se com ardor a adquiri-la, a fim de combater ao serviço da verdade, se os maldosos a

*usurpam para fazer triunfar as causas perversas e vãs,
em prol da iniquidade e do erro?”*

No âmbito da evolução intelectual e religiosa de Agostinho – o estudante de retórica, em Madaura e Cartago, deslumbrado com as divindades pagãs; o estóico leitor de Cícero; o ouvinte maniqueu; o admirador dos cépticos; o neoplatónico; o convertido, enfim, ao cristianismo –, este texto de *De Doctrina christiana* coloca um problema crucial ao autor das *Confissões*: a íntima palavra da convicção e da fé (*verbum animo impressum*), a verdade irrefragável de uma experiência interior, pode, sem se trair, ser expressa (*verbum expressum*), ser trazida ao espaço público de uma pluralidade de outras palavras, devendo aí conviver com elas, com possibilidade de ser acolhida e aplaudida – e as *Confissões* foram-no como nenhuma outra obra, ainda em vida do autor ¹ –, mas também poder ser rebatida, relativizada, contestada, recusada, ridicularizada? A pretensão à verdade, sobretudo quando invoca uma revelação religiosa transcendente, não comporta *eo ipso* a recusa das pretensões de verdade dos outros discursos concorrentes em presença? Não haverá nessa pretensão uma dissimetria dificilmente inultrapassável?

E se na experiência pessoal de Agostinho a tensão entre o *verbo impresso* e o *verbo expresso*, quer dizer: entre a fé, o *intellectus fidei* e a argumentação; entre a experiência religiosa e a sua aparição confessional no espaço público, nunca o levou, pelo contrário, a rejeitar a retórica em bloco a favor da fé entendida como *kerigma*, como *grito* – tendência que se encontra nalguns autores anteriores –, tal deve-se em primeiro lugar à sólida formação de Agostinho na literatura latina, à sua preparação para a retórica forense e docente e, sobretudo, à sua profunda crença na racionalidade da fé e nas potencialidades da linguagem. Deve-se também ao novo momento

¹*De Dono perseuerantiae*, 53: “*Quid autem meorum opusculorum frequentius et delectabilius innotescere potuit, quam libri confessionum mearum?*”

histórico em que a religião cristã vive no tempo de Agostinho, não já em oposição ao Império, mas a ele associada desde Constantino como religião triunfante e vitoriosa, não podendo por isso deixar de se inscrever, de muitos modos, no novo espaço político que se lhe abria.

Desta forma, e apesar de ser Agostinho quem melhor tematiza a retórica como arma tanto ao serviço da verdade como ao serviço da mentira e perda em vãos arrazoados, já em São Paulo, no arco que vai dos *Actos dos Apóstolos* à *Primeira Carta aos Coríntios*, passando pela *Carta aos Romanos*, encontramos este litígio in actu exercito. Paulo é, sem dúvida, um convertido devorado pelo fogo abrasador da fé no Cristo Ressuscitado. A aparição na estrada de Damasco rasgou-o de alto a baixo e reorientou-lhe o zelo até aí arduamente devotado ao judaísmo. Donde o brado da *Primeira Carta aos Coríntios* (9, 16): “Ai de mim se não evangelizar!” (“*oúai gár moí estin èàn mè euaggelísômai*”).

É este zelo pela verdade do evangelho – At 17, 16: “*incitabatur spiritus eius in ipso*”, i.e., fervia-lhe o ânimo ao ver os ídolos – que o leva justamente ao Areópago de Atenas, ao umbigo (“*omphalós*”) da racionalidade grega para aí anunciar a boa nova, conforme nos é relatado no capítulo 17 dos *Actos dos Apóstolos*². O que começa por saltar à vista, neste episódio, é a imagem de um Paulo completamente situado no campo retórico dos gregos, absolutamente convicto, como diria Górgias, de que a palavra pode ser “*a rainha e a condutora das almas*”. De onde o esmero que colocou na composição retórica, cumprindo religiosamente os passos enumerados depois por Agostinho³, mas já tematizados pela retórica clássica, nomeadamente Cícero: primeiro, captar a benevolência do auditério (*captatio benevolentiae*), colocando-se no ambiente religioso e cultural dos seus destinatários: “*vós sois os mais religiosos dos*

² Não discutimos aqui se o acontecimento é histórico ou se a própria narrativa já se situa, ela mesma, dentro de uma retórica ao serviço da fé.

³ De acordo com CÍCERO, *De Inventione*, 1, 15, 21.

homens”; vejo que culturais um “*Deus desconhecido*”: eis que eu vo-lo venho revelar. E cita-lhes a seguir o poeta grego Árato: “*in ipso enim vivimus et movemur et sumus*” (At 17, 28: nele vivemos, nos movemos e existimos), o que é música para os ouvidos dos estóicos, vendo Paulo perfilhar a sua própria concepção de divindade.

Não vale a pena reproduzir aqui todo o relato: a relação entre *éthos*, *páthos* e *lógos*, teorizada por Aristóteles, é evidente e todos conhecem bem este episódio. Praticamente podemos aplicar-lhe todas as etapas da arte retórica, tanto forense como epidíctica: a *inventio*, a *dispositio*, a *elocutio*, a *memoria* e, por fim, a *actio* ou *pronuntiatio*. Agostinho não teria feito melhor. Paulo cumpriu todos os procedimentos que a retórica mandava; foi perfeito⁴, mas o resultado final foi um inesperado e rotundo fracasso. Uns riam e outros diziam: “*para a próxima te ouviremos!*” (At 17, 32).

Podemos dizer que o riso dos estóicos e dos epicuristas está para fé cristã na ressurreição de Cristo, pregada por Paulo, como as gargalhadas da serva trácia – perante um Tales de Mileto desajeitado e a contemplar o céu –, estão para a Filosofia, segundo o episódio narrado por Platão (*Teeteto*, 174 a). Não sem ácida ironia, a filosofia ri-se da experiência pascal e a serva trácia ri-se da Filosofia. Uma e outra, afinal, nascem sob o signo do riso e do incrível. Talvez porque, muitas vezes, a realidade é mais inacreditável e inesperada do que as ficções, sobretudo se verosímeis.

Do ponto de vista da pregação paulina, sabemos as consequências interiores deste desaire pastoral, sofrido – note-se bem – por um judeu cristão, no coração palpitante de Atenas: o capítulo primeiro da *Primeira Carta aos Coríntios* apresenta-nos um Paulo absolutamente céptico e descrente na sabedoria do mundo e na retórica como meio de anunciar a fé cristã: Cristo enviou-me a “pregar o evangelho não com sabedoria de palavras” (1, 17), porque “está

⁴Diga-se, aliás, que foi esta perfeição formal da composição que levou alguns a questionarem-se sobre se o discurso teria sido efectivamente pronunciado ou apenas escrito

escrito: ‘destruirei a sabedoria dos sábios’” (1, 19). “Os judeus pedem sinais e os gregos buscam a sabedoria; mas nós pregamos a Cristo crucificado: escândalo para os judeus e loucura para os gentios” (1, 22-23).

É como se Paulo fizesse aqui um *mea culpa* por, no Areópago, ter cedido à retórica e mostrado excesso de confiança na possibilidade de transmitir a experiência cristã, tornando-a verosímil através do discurso persuasivo, mimetizando camaleonicamente o procedimento dos gregos. E o imbróglio paulino é tanto maior quanto o seu discurso, aparentemente, começara por partilhar uma concepção utilitária da palavra – um instrumento ao serviço de qualquer causa, como diriam os sofistas, portanto, também capaz de tornar uma religião verosímil e aceitável –, para no seu discurso acabar precisamente por estabelecer a existência de uma relação directa entre a argumentação e o conteúdo de fé que lhes anunciava. Paulo estava aparentemente convencido da existência de uma passagem natural do *assentimento nocional* para o *assentimento real*, para usar a terminologia de J. H. Newman, processo que não se realizou.

Ora, a pergunta a fazer então é esta: será possível compatibilizar a relatividade do instrumento com o carácter absoluto do conteúdo, o meio com a mensagem? De facto, é um verdadeiro tormento para alguém intimamente possuído pela verdade da sua fé (sobretudo nos “convertidos”), ter de descer à doméstica luta de palavras (*pugna verborum*), de modo a persuadir os outros daquilo que para si não oferece a mínima dúvida, que é imediata experiência vivida, pura evidência.

Há nisto um já muitas vezes notado paralelo teodramático⁵: como se *Lógos* da pregação devesse, também ele, imitar o Verbo divino já na eterna geração no seio da Trindade, já no escondimento do Verbo no seio de Maria, já na palavra plural, diversa e controversa da pregação de Jesus, já, finalmente, na *kenôsis* da

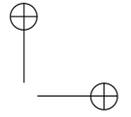
⁵Agostinho faz essa comparação no livro XV de *De Trinitate*.

cruz, prova de fogo onde todas as palavras falham, abissal silêncio da Palavra exposta ao insulto⁶. Importa, contudo, para o nosso propósito, sublinhar que aquele riso teria podido ser muito salutar, porque acontece muitas vezes, mesmo que não queiramos nem nos apercebamos, que a certeza íntima da verdade da nossa fé nos torna subtilmente arrogantes e triunfantes, sobretudo quando o espaço sociológico de pertença é forte e identitário na produção de crença e de sentido. Por isso, esta devolução da palavra ao espaço público da pluralidade de palavras pode ser muito benéfica e catártica, já que é aqui, nesta condição que podemos dizer *agórica* e *agónica*, que a experiência da fé e a certeza inabalável do fiel, têm de humildar-se e passar a mais dura das provas: inscrever-se no espaço não mais da *verdade*, mas da *verosimilhança*; não mais da *realidade*, mas da *aparência*; não mais do *dogma*, mas da *dóxa*.

Todos sabemos que este processo nunca foi pacífico: logo nos primeiros séculos, temos aí um Taciano, um Tertuliano e outros, a mostrar que a fé, incomodada neste espaço público de pluralidade onde se cruzavam múltiplos *logoi* / discursos, reivindicando cada um deles a sua verdade, se tornou proclive ao fideísmo, prolongando o grito pascal – “*vidimus Dominum*”, “*surrexit sicut dixit*”⁷ –, seguindo assim o tropismo do ouriço acossado: fechar-se sobre si, tornar-se numa apologética que, na maior parte das vezes, integra os mesmos dispositivos retóricos que critica. Evidentemente, que a tensão não era apenas com a retórica ou a filosofia grega, mas abria-se simultaneamente em muitas frentes, já internamente com as heresias, sobretudo gnósticas, já exteriormente, no confronto com outras religiões (judaísmo, paganismo, mitraísmo, hermetismo, maniqueísmo, etc.). Em sentido muito mais dialogante, porém, encontramos logo no século segundo, autores como

⁶Cf. Stanislas BRETON, *Le Verbe et la croix*, Desclée de Brouwer, Paris, 1981.

⁷Lc 28, 6; Jo 20, 25; 21, 7; cf. Henry DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri suivi de Foi et institution*, Paris, Seuil, 1959, pp. 9-173.

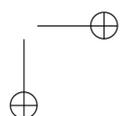
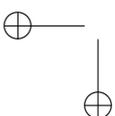


São Justino ou Clemente de Roma, que, superando as tensões da *Primeira Carta aos Coríntios*, afirmam que a fé é muito mais que um grito existencial de sentido; não há por um lado o *lógos* (palavra) e por outro a *pístis* (fé); também não há *pístis* sem *lógos*, i.e., *fides* sem *verbum*, tal como não há *verbum* sem *credo*. Mas antes há um Verbo próprio da fé, i.e., um *intellectus fidei* que é plural e que se exprime pedagogicamente desde a semente ao fruto, tendo muitos modos de ser conjugado. Ora um dos modos importantes dessa conjugação foi, sem dúvida, a linguagem confessional, o testemunho da tradição eclesial.

II - “*Mises en scène*” das Confissões

Existem muitas maneiras de ler as Confissões, umas menos redutoras que outras. A mais desfiguradora de todas, porém, em nosso entender, é a que nega lhes qualquer valor histórico e as vê tão-só como uma obra de retórica espiritual e pastoral, em oposição aos diálogos de juventude (os chamados *escritos de Cassiciaco* e os do período Roma, v.g., *De Libero arbitrio*), considerando-a apenas uma espécie de *Apologia pro vita sua* na qual o recém-ordenado Bispo de Hipona, fazendo jus aos seus imensos dotes de orador, se anteciparia aos muitos detractores à espreita – v.g, antigos companheiros maniqueus; outros que contestavam a realidade do seu baptismo; e outros ainda que afirmavam a invalidade da sua ordenação episcopal –, confessando e “maquilhando” à sua maneira aquilo de que não queria vir a ser acusado mais tarde por terceiros. Em suma: *Confissões* seria apenas uma “obra de cosmética” da vida de Agostinho.

E o facto de este, em 398, ter feito o que poderíamos chamar uma “edição limitada”, provavelmente só dos primeiros 9 livros, e de os ter dado a conhecer a um grupo de restrito amigos em



ordem a uma auscultação prévia, mais inculcaria a desconfiança, como se o autor das *Confissões*, cada vez mais consciente da importância da sua posição e da sua palavra no orbe cristão, quisesse testar, controlar e orientar antecipadamente os efeitos das suas palavras, mormente as confessionais. Em suma, para esta leitura suspicaz, as *Confissões* seriam apenas uma jogada de antecipação – tipo: “*acusa-te tu, antes que te denunciem os outros*” –, um expediente de tática forense de um réu muito hábil que, antes de ser intimado a comparecer em tribunal, pela confissão voluntária, contrita e carregando nos tons escuros, se converte no paradoxal advogado da sua própria causa, instruindo o processo segundo as suas conveniências, carreando só o que lhe interessava.

As *Confissões* seriam assim uma obra de genial duplicidade psicológica: o novo Bispo de Hipona, ambicioso e metido em brios, desejoso de fazer carreira, de sobressair e ser ouvido pelos seus pares, com uma cajadada matava dois coelhos: desarmava os acusadores e como que limpava a sua testada, não negando o passado, mas pintando ainda mais as cores negras dos seus desmandos de outrora, avivando as feridas, teatralizando *a posteriori* – para *leitor ler* – dramas morais que nunca teriam existido e alcançando assim, por subtil inversão, a fama e a glória que outrora buscava por via da arte retórica (*como num negativo fotográfico, onde os negros, depois da revelação, se tornam brancos*).

Esta leitura, porém, que vai ao extremo de considerar, por exemplo, que até o relato da conversão ao cristianismo no jardim de Milão (livro VIII) é uma invenção posterior cheia de retoques literários – pois Agostinho, pretensamente, ter-se-ia convertido ao neoplatonismo e não ao cristianismo –, não só não é defensável depois das muitas investigações de que as *Confissões* foram objecto (Ch. Boyer, F. Cayré, P. Courcelle, G. Madec, M.A. Vannier, H. Noronha Galvão⁸), como releva no mínimo alguma malevolên-

⁸Cf. *Actas do Congresso Internacional “As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade”* (realizado na Universidade Cató-

cia hermenêutica. Todavia, apesar de ter tido defensores no século XIX e mesmo no século XX, não é seriamente sustentável até ao fim sem, logicamente, tirar a conclusão extrema: com este “*travestissement*” intencional, Santo Agostinho teria sido então um mentiroso, um hipócrita que conseguira enganar tudo e todos até ao fim, isto é, até às *Retractationes*. Como é evidente, não tem sentido pensar que Agostinho joga com os seus leitores um inútil *jogo do gato e do rato*, em total contradição com o que afirma em muitos outros textos: *De Mendacio*, *Contra Mendacium* e em *De Doctrina christiana* (IV, 28), onde afirma que palavras se devem referir sempre à verdade.

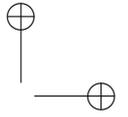
Mas não interessando fazer aqui a história de tal dislate, que alguns dos seus defensores matizam sem coragem para o levar até ao fim, fique-nos a título de exemplo, a inequívoca posição de F. Nietzsche, numa passagem que amiúde refiro a este propósito, pelo que ela tem de emblemático:

“*Acabei a ler as Confissões de Santo Agostinho, para me distrair. Ah! o velho retor, como ele é falso e hipócrita! Como ele faz rir! Que duplicidade psicológica! Valor filosófico igual a zero. Platonismo para a população, quer dizer, por outras palavras: uma mentalidade inventada para a mais alta aristocracia do espírito acomodada ao gosto da natureza de escravos.*”
(*Carta a Franz Overbeck*, 31 de Março de 1885)⁹

Mais do que questionar a inscrição de Agostinho na famosa tese do “cristianismo platonismo para o povo” (“*denn Christenthum ist*

lica Portuguesa - Lisboa, 13-16 de Novembro de 2000), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002.

⁹Friedrich NIETZSCHE, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* [KGB], (begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Norbert Müller und Annemarie Pieper), Berlin / New York, 1975; KGB 3.3, 33-35; *Briefnummer* 589.



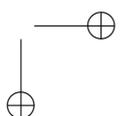
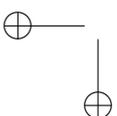
Platonismus für's 'Volk'”), interessa-nos notar a expressão “Ah! o velho retor”, pela qual a crítica de Nietzsche sublinha justamente a dimensão retórica das *Confissões*, sendo por ele associadas à arte da mentira, à tartufice, à dissimulação, à hipocrisia, ao fingimento, à duplicidade, à reserva mental, à reescrita interesseira do passado, em suma: à moralização da vida.

A crítica de Nietzsche, é certo, move-se num plano mais fundo, mas no quadro histórico do pensamento tardo-antigo, a associação directa entre retórica e mentira é totalmente anacrónica e errónea (v.g., nos estóicos era ao invés). A crítica moderna e contemporânea da retórica, incapaz de compreender a antiga necessidade de embelezar a palavra, ficou cativa da sua recente imagem gongórica: na política, na ordem jurídica no jogo social e económico, na religião, conotando-a com a arte da dissimulação e do interesse, da promessa vã, do adorno estéril e palavroso, ou tão-só do entretém medroso (“*entretien*”, *bordados*, *jogos florais*), deslocando para a *pugna das palavras* os expedientes das guerras que não quer travar.

* * *

Evidentemente, Agostinho está bem cômico da bifidez do verbo. Ele próprio afirma que foi “um vendedor de palavras” (“*uenditor uerborum*”); e os retores, i.e., os oradores profissionais e os seus aprendizes são apenas “vendedores e compradores de gramática” (“*uenditores uel emptores grammaticae*”); a retórica é por ele acusada de ser arte vazia, “feiras de tagarelices” (“*nundinae loquacitatis*”), “desvarios mentirosos e batalhas forenses” (“*insanias mendaces et bella forensia*”), etc.¹⁰. Contudo, faz uma inflexão decisiva: sendo instrumental, a retórica tanto pode ser usada para enganar como para denunciar a mentira e expor a verdade. Assim, fiel a

¹⁰*Confessiones*, I, XIII, 22; VIII, VI, 13; IX, II, 2; IX, V, 13.

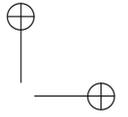


esta distinção, é com as armas da retórica que critica a retórica, pois verdade merece sempre ser dita com eloquência e beleza (*pulchritudo*), e apresentada de tal modo que “*que ensine, que deleite, que comova*” (“*ut pateat, ut placeat, ut moueat*”)¹¹. A sua profunda cultura literária e o papel que, frente aos cépticos, a filosofia neoplatónica teve no seu processo de aproximação ao cristianismo, fizeram-no compreender naturalmente que não pode haver, como acima dissemos, *fides* por um lado e *intellectus* por outro, mas um *intellectus fidei*, i.e., uma inteligência adentro da própria fé, na qual as palavras são, acima de tudo, indicativos ou deícticos vitais, diríamos hoje: *linguagem performativa* que, justamente, encontra um espaço solidário na confissão de fé e no trabalho pastoral.

As *Confissões* são, pois, o lugar da bela palavra, mas também, a múltiplos níveis, um espaço de acolhimento, de escuta e de muitos silêncios. Longe de constituir um afastamento da experiência fiducial, a linguagem narrativa, especialmente a da confissão, enlaça-se com a fé num mesmo movimento interremissivo. Há uma relação profunda entre linguagem e ser. É pela linguagem que o homem constrói e habita o seu *éthos*, o seu lugar no mundo. Quer dizer: a experiência de fé não pode existir desligada da palavra primeira que a exprime (*credo*). A fé deve chegar à linguagem e não ficar muda, extática e cega; ela não é um *grito* apenas. A fé do carvoeiro não existe; é apenas um mito da consciência infeliz. Note-se pois: mais que comunicar, a palavra confessante visa manifestar, revelar e abrir possibilidades de sentido; a palavra aparece como *ars fidem inveniendi*, palavra de vida e não representação à distância, tardia, capaz de se tornar facilmente em fórmula vazia a ser repetida¹².

¹¹*De Doctrina christiana*, 4, 61; cf. Cícero, *De Oratore*, 69: “*ut doceat, ut delectet, ut flectat*” (cf. *De Doctrina christiana*, 4, 27).

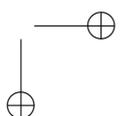
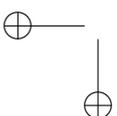
¹²Recorde-se, e apesar da suspeição que impendeu sobre o autor, o que Alfred Loisy afirmava: a necessidade de impor dogmaticamente a fé, mais do que ajuda na sua auto-compreensão, seria já um sintoma de descrença: fixa-se por escrito e impõe-se aquilo de que já não vivemos nem nos lembramos *de cor*, i.e., que já não trazemos junto do coração e que, por isso, corremos o risco de esquecer.



Por tudo o que temos vindo a dizer, e apesar de Agostinho nos alertar para o facto de que a retórica é mais apta para a exposição daquilo que sabemos do que para compreender o que ignoramos, não só não é preciso opor, mas podemos até coordenar, a confissão de fé e a retórica – e nada dizemos de novo: basta atentar na sermoneira e na homilética de todos os tempos para o verificar (por ex., o Pe. António Vieira). Até há pouco tempo, entre nós, a homilia dominical não se chamava “a prática”? É que, como nota Michel Foucault – com outra finalidade, é claro –, é na pastoral, especialmente na confissão, que se dá mais naturalmente o encontro entre a palavra e desejo de verdade, de cuja laicização moderna e contemporânea resulta o “biopoder”: a “*la manière de conduire la conduite des autres*”, poder absoluto manipulador de toda a vida dos indivíduos.

Atentemos, assim, nas *mises en scène* de que Agostinho se serve, fim de obter mais eficazmente o efeito pastoral desejado. Note-se bem: quando dizemos *mises en scène* – que traduzimos aqui por “realizações” ou “encenações” – queremos dizer apenas o modo, o estilo, os dispositivos e os processos de composição literária de que Agostinho se serviu, sem com isso por em causa nem veracidade da experiência subjectiva que lhes deu origem, e muito menos emitir um juízo sobre as suas intenções (fronteira que certos autores claramente ultrapassam: v.g., Jacques Duquesne¹³). “*Mises en scène*”, portanto, neste contexto, não significa que haja nas *Confissões* qualquer encenação postiça, como se Agostinho, ao confessar certas coisas, tivesse justamente a intenção de nos ocultar outras. Além de que, diga-se em boa verdade, nunca podemos aceder à intenção última com que alguém fala ou escreve, nem em Agostinho nem em ninguém: “*de interiore non cura praetor*” dizia o adágio latino. O lugar último a partir do qual dizemos o que dizemos escapa sempre a qualquer olhar exterior; só o próprio, ou talvez nem ele, o pode conhecer. Os outros só aí acedem obli-

¹³ *Le Dieu de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer-Benard Grasset, 1997.



quamente: já por crença (“*consideratur cui sit credendum*”) já por comparação com outros indicadores. Donde que todas as suspeitas sobre a honestidade moral do autor de *Confissões* sempre se possam voltar contra os que as lançam.

* * *

A fim de que tenhamos diante os olhos a estrutura global da obra, recordemos que, dos treze livros, os primeiros nove costumam chamar-se autobiográficos e nesta espécie de *enéade* Agostinho narra o seu passado desde a infância mais remota e inconsciente, passando pelos estudos em Tagaste, Madaura e Cartago; pela adesão ao maniqueísmo, a saída para Roma, e depois Milão; pela descoberta do neoplatonismo, a conversão ao cristianismo e, finalmente, o “retorno do guerreiro” a África, em 388 (Agostinho está então com 34 anos). Este primeiro eixo das *Confissões* é diacrónico e visa, na intenção de Agostinho, contar aquilo “*que fui*”.

O livro X inflecte a orientação para o passado: já não interessa tanto “*o que fui*”, mas sincronicamente “*o que sou*” agora. Assim, em vez de alongar o olhar para trás, Agostinho vira-se para dentro de si, para o presente, para os *vastos palácios da memória*, a fim de, através dessa experiência de *memoria sui*, procurar Aquele que não encontrou lá fora e, deste modo, dar *Nome* próprio ao objecto último do seu desejo. Digamos que a autobiografia narrativa e histórica dos primeiros nove livros dá aqui lugar a uma fenomenologia dos lugares da alma, metodologia descritiva cuja intencionalidade visa o mais essencial e significativo.

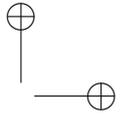
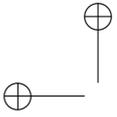
Os livros XI a XIII, por seu turno, estão voltados para o futuro: “*o que serei*” a partir da auscultação das Escrituras: desde o primeiro versículo do livro do Génesis, “*in principio fecit Deus caelum et terram*” / “*no princípio criou Deus o céu e a terra*”, até ao fecho da abóbada: o *Apocalipse* e o escatológico descanso

do *Sabbath*. Outra maneira de apresentar a estrutura de *Confissões*, revela-a Agostinho nas *Retractationes* (II, 6, 1). Diz ele que os primeiros dez livros tratam de mim e os três últimos livros “tratam das santas Escrituras (*de scripturis sanctis*)”, desde aquele versículo (“*no princípio criou Deus o céu e a terra*”) até ao descanso sabático: “*usque ad sabbati requiem*”.

De um modo ou de outro, o que ressalta imediatamente à vista, nas *Confissões*, é a sua estrutura narrativa. O tempo das *Confissões* é um tempo contado, narrado, significado. Podemos dizer, parafraseando Paul Ricoeur que, em *Confissões*, o “*temps*” é “*récit*”.

Ora a experiência narrativa da fé começa por se relacionar menos com uma verdade eterna, universal, colhida numa intuição intelectual, do que com a história e a vida enquanto espaços concretos de revelação, com sinais e acontecimentos significativos (pessoais e comunitários) que se confessam, erguendo-os na palavra. É verdade que Agostinho aspira à eternidade e que o seu desejo é de uma Verdade “*semper, semel et simul*” (eterna, imutável, perfeita) que por um momento julgou alcançar extaticamente nos livros dos platónicos. Mas esse plano atemporal é o “outro” das *Confissões*; é o que se anela por ainda não se possuir “*donec requiescat in te*”. Mas até lá, Agostinho não anula nem suspende o tempo; não há nele qualquer *fuga mundi*; a experiência religiosa e mística cristãs devolvem-no ainda mais radicalmente ao corpo e à carne do mundo, à comunidade e à história dos filhos dos homens.

Assim, apesar dos motivos platónicos e neoplatónicos, a anamnese agostiniana é de pendor bíblico e cristão: trazer ao coração, celebrar, viver. Neste sentido, pode dizer-se que a narrativa, fazendo a síntese da dispersão temporal, reconfigura e recria, num outro plano, uma identidade narrativa que não existia no plano da experiência vivida. Quero dizer: tanto o *cogito* como o *credo* agostinianos são narrativos. A identidade é menos um estado que um processo de identificação em aberto, de relação *in fieri*, no qual o próprio acto de narrar também participa. Como acima se disse, a

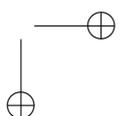
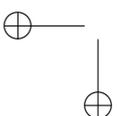


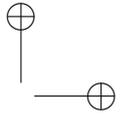
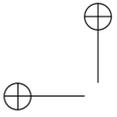
narrativa é verdadeiramente uma *ars inveniendi*. É isto que mantém o passado aberto a novos sentidos, em vez de fechado ou opaco, a oprimir o sujeito, libertando-o da opressão fatal e da tirania do acontecido: na narração tomamos consciência de que poderíamos ter feito de outro modo e que, por conseguinte, podemos re-significar o passado. É isto o princípio da reconciliação com o tempo. Há nas *Confissões*, como foi dito, uma relação muito profunda entre memória e perdão¹⁴.

Assim, sem exacerbamentos inúteis, sabendo muito bem o que está em jogo, Agostinho assume a tarefa de contar dar verosimilhança à sua experiência. E vê-se que não é para ele tarefa ingrata, mas até o faz com gosto. Apesar das imensas diferenças, não deixamos de notar neste procedimento e nesta inscrição voluntária sob a verosimilhança um eco pessoano *avant la lettre*: que importa representar aquilo que realmente somos; que cumpre dar aparência de verdade à verdade; dar à luz um limite onde ela se possa reflectir.

Sem aquela *mise en scène*, sem a re-significação do tempo através da narrativa somos por ele inexoravelmente devorados. Assim, quem critica Agostinho por retroprojectar na sua vida passada os dramas existenciais e morais que vive no presente, como redactor, ou por antecipar em esperança o futuro, é porque ainda não meditou suficientemente no facto de nunca vivermos nem no passado, nem no futuro, nem no presente: mas vivermos sempre num presente do presente, numa distância ou distensão de alma (*distentio animi*) que continuamente configura, prefigura e reconfigura a nossa história, ora vindo à boca da cena ora afastando-se para os bastidores.

¹⁴Joaquim Cerqueira GONÇALVES, “Memória e Perdão”, in *Actas do Congresso Internacional “As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois*, pp. 767-788.





* * *

Presente assim a estrutura temporal das *Confissões*, impõe-se perguntar: o que é que levou Agostinho a escrever esta obra, logo depois de se ter tornado Bispo? O que é que ele próprio confessa sobre isso? No princípio do livro X Agostinho confessa a intenção mais funda que o move a escrever as *Confissões*:

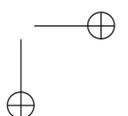
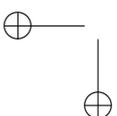
“(É) quero fazer a verdade no meu coração (uolo eam [ueritatem] facere in corde meo): *diante de ti, na minha confissão* (coram te in confessione), *diante de muitas testemunhas, nos meus escritos* (in stilo meo coram multis testibus).”¹⁵

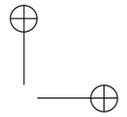
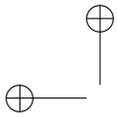
“*Fazer a verdade no coração*”: apesar do rito penitencial das comunidades cristãs poder ajudar a compreender este desejo de pública verdade, notemos que nas *Confissões* há algo de radicalmente novo: são feitas na primeira pessoa; a *moira* grega deu lugar à interioridade vivida; o destino deu lugar à liberdade: “Era eu que queria, era eu que não queria. Era eu!”¹⁶ Tal dimensão pessoal da subjectividade agostiniana (*cogito, scio, credo, volo*), expondo as feridas da alma e os meandros mais íntimos do seu coração, quando for afirmada à luz do modelo trinitário, em *De Trinitate* inaugurará uma das linhas mais importantes da consciência e da subjectividade ocidentais (P. Henry, P. Hadot, A. Libera).

Acontece, porém, que não estamos hoje em boa posição para apreciar tal novidade agostiniana. Somos herdeiros de uma modernidade que parece ter percorrido todos os caminhos da subjectividade, desde os mais transparentes – de Descartes a Husserl – até os mais escabrosos e obscuros: Marquês de Sade, S. Freud,

¹⁵*Confessiones*, X, I, 1.

¹⁶*Confessiones*, VIII, X, 22: “Ego eram qui volebam, ego eram qui nolebam, ego eram.”



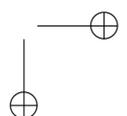
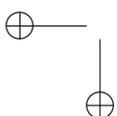


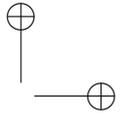
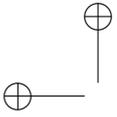
J.-P. Sartre *et alii*. Com efeito, podemos até ficar incomodados e sentir-nos agredidos ou manipulados com o género confessional, fartos que estamos da atroz e despudorada exposição pública da intimidade em programas televisivos (de teor familiar, amoroso, religioso, etc.), onde proliferam os programas-confessionário, bem assim os temas do jornalismo tablóide e persecutório que devassa a vida privada. Parece que o espaço público da *pólis*, mercê do apelo mediático, se transformou em vomitório público. Já não há palavra, mas ruídos e dejectos no meio dos quais cada um clama pelo seu minuto de protagonismo, exibindo (literalmente) o umbigo narcísico e o seu fetiche, querendo erigir a pequenina história mais ou menos bizarra, em grande narrativa e modelo universalizável, mesmo à custa de expor a vida privada e esventrar a dignidade pessoal. Afirma G. Steiner, criticando a patologia do actual desejo de exposição mediática:

*“(...) Detesto esta explosão de indiscrição total que caracteriza a nossa época, onde não há mais vida privada. Esta doença da confissão não me interessa. É uma coisa que destrói a possibilidade de haver política em democracia, porque ninguém pode sobreviver a um exame minucioso de cada detalhe da sua vida privada: sabemos-lo bem; tal destrói uma certa dignidade interior...”*¹⁷

Dizíamos supra: o facto de a nossa época e o nosso espaço público, mercê da hiper-mediatização, estarem cativos da proliferação de subjectividades selvagens, patológicas e de historietas

¹⁷“George Steiner sort ‘Errata’ et crève le petit écran”, in *Construire*, n.º 39, 22 de septembre de 1998: “(...) Je déteste ce déferlement de l’indiscrétion totale qui caractérise notre époque, où il n’y a plus de vie privée. Cette maladie de la confession ne m’intéresse pas. C’est une chose qui détruit la possibilité de la politique en démocratie, car personne ne peut survivre à un examen minutieux de chaque détail de sa vie privée: nous le savons, grands dieux! ça détruit une certaine dignité intérieure...”





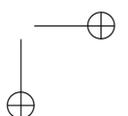
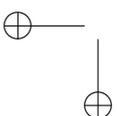
personais, não nos ajuda a compreender historicamente a novidade agostiniana, correndo até o risco de, anacronicamente, a associarmos a este fenómeno. Com efeito, as *Confissões* parece que também se alimentam de algo semelhante: a difusão mais ou menos controlada dos primeiros nove livros, cujo rumor não deixou de ir além desse pequeno círculo, deve ter acirrado o *voyeurisme* da parte de muitos que queriam conhecer mais em pormenor a vida escabrosa do jovem bispo em ascensão. Nestes mil e seiscentos anos, a natureza humana mudou muito pouco; só os meios são diferentes.

Donde que, talvez pressionado para acabar rapidamente a obra, começa o livro X interrogando e exclamando com algum enfado:

*“Mas que tenho eu a ver com os homens para que oiçam as minhas confissões, como se eles houvessem de curar todas as minhas enfermidades? Que gente curiosa de conhecer a vida alheia e que indolente em corrigir a sua! Porque querem ouvir de mim o que eu sou e não querem ouvir de ti o que eles são?”*¹⁸

A ênfase traduz um enfado real, mas nem por isso deixa de ser retórica. Porque acto contínuo, ao continuar a escrever, Agostinho critica, mas ao mesmo tempo legitima a atitude *voyeur* que denuncia. Cremos que ao inscrever-se sob o estilete, estava bem consciente da contradição. Mas fez as contas e, tudo somado, correndo o risco de ser criticado, achou preferível não calar o seu testemunho, não afogar o que lhe ia na alma, para que, vendo-o a ele, pensassem em si mesmos – pois alguma vez será possível calar o auditório da história d’*O Velho, o Rapaz e o Burro*? Apesar da intenção pastoral de testemunhar por causa dos outros, não há dúvida que o novel bispo sente ele próprio, por si mesmo, uma profunda necessidade de trazer à palavra quer a confissão de louvor a Deus quer a da exposição das suas misérias. Mas de onde vem essa impaciência de

¹⁸*Confessiones*, X, III, 3.



“por a nu o seu coração”? De onde brota o notório desejo de se acusar e de expor publicamente as fibras mais íntimas da sua alma?

A este propósito, Agostinho tem sido um excelente *case study* para os psicanalistas¹⁹. Não questionamos o direito a tal metodologia de leitura, que até pode ser reveladora. Note-se, porém, que a leitura psicanalítica das *Confissões*, sem compreender a *vita fidei* que as anima, relê as *mises em scène* sempre pelo lado psicopatológico e histriónico, reduzindo-as a um “solilóquio narcísico” e psicoterapêutico. Assim, temos por um lado (do ponto de vista do vivido), os recalcamientos, as culpabilidades, os *complexos de Édipo*, os fantasmas paternos, a sexualidade exacerbada, a obsessão com o ‘eu’ e os seus estados de alma, as fugas da mãe e da concubina, etc.; por outro lado (do ponto de vista do narrador convertido), temos a oralização, a confissão, a exposição dos traumas sofridos; o *transfert* dos amores libidinosos do sexo, da concubina, da fama e da glória, para o amor da Sabedoria, depois da mãe Mónica, desta para o amor à Igreja em cujo seio (*gremium*) entrou pelo baptismo, para o amor à Verdade, o amor a Deus \check{E} , enfim, a idealização e a exaltação finais da imagem de Deus como Pai.

Sem dúvida que certas passagens não tornam tal interpretação completamente absurda. Por exemplo, no livro X, Deus é apresentado como se fosse o seu íntimo psicoterapeuta: “*Mas tu, porém, médico do meu íntimo, faz-me ver claramente com que fruto é que eu faço isto*”. *Tenho “firme esperança de que curarás todas as minhas enfermidades (E) Muitas e grandes são essas enfermidades, são muitas e grandes; mas maior é a tua medicina.”*²⁰ Agostinho apresenta-se como um homem com a alma doente e a sua conversão, mais do que uma mudança súbita, é descrita em termos que se assemelham a um lento processo de relação entre um paci-

¹⁹Cf. Philippe KAEPPELIN, “Saint Augustin. Les mises en scène dans les Confessions”, in *Dieu* (prés. Jean Greisch), Institut Catholique de Paris, Paris, Beauchesne, 1985, pp. 129-147.

²⁰*Confessiones* X, III, 4; XLIII, 69.

ente convalescente e o seu médico. Daí que o psicanalista Philippe Kaepelin não hesite em afirmar que as *Confissões* são um “psicodrama terapêutico”²¹. Por outro lado, a dramatização da relação entre Agostinho e Deus, já não tanto como médico, mas agora como Pai, tendo como pano de fundo da parábola evangélica do Filho Pródigo, é um outro processo que merece a nossa atenção, pois é um daqueles dispositivos narrativos que deixam perplexo um leitor (menos) prevenido.

Nas *Confissões*, Deus fala e é continuamente instado a pronunciar-se e a intervir nos acontecimentos: a sua omnipresente voz é a Sagrada Escritura. Ora, tal leva por um lado a que Agostinho tenha sempre Deus (Escritura) disponível e à mão como resposta para as situações, as contradições, as perplexidades e aporias vividas. As contradições do passado, mesmo as das vielas mais escuras de Cartago, ganham assim sentido à luz dos insondáveis desígnios de Deus. Por outro lado, e enquanto destinatário directo das suas *confissões* de louvor e de miséria, Deus permanece sempre silencioso e transcendente. Por este processo, onde a providência divina abarca tudo e onde, na Escritura, há sempre possibilidade de auscultar a vontade de Deus, toda a realidade ganha de súbito sentido. As zonas obscuras do passado foram todas iluminadas; mesmo as sombras mais negras a alma de Agostinho têm lugar no grande quadro que Deus pinta. Quase lembra o dito de F. Kafka: “*Todo aquele que crê, [já] não pode experimentar milagres*”²².

Tal dispositivo narratológico não pode deixar de se assemelhar ao *deus ex machina* dos teatros antigos, nos quais um processo mecânico de alavancas e elevadores fazia surgir os deuses “da máquina”, colocando-os em palco a fim de resolver os impasses dramáticos²³. Assim, assim vida e a alma de Agostinho são o símile

²¹ Philippe KAEPELIN, “Saint Augustin”, p. 133.

²² Franz KAFKA, *Meditações*, Alma Azul, Coimbra / Castelo Branco, 2007, p. 29.

²³ Cf. ARISTÓTELES, *Poética*, 1454 b.

desse palco onde, através das Escrituras, Deus intervém, diagnóstica, aconselha, proíbe, preceitua, cura, converte, etc. A Bíblia é uma espécie a linha S.O.S. continuamente aberta ou o *open space* de uma presença terapêutica. Os mais suspicazes dirão mesmo até que se assemelha a um infantilizante “S.O.S. criança”³

Assim ainda o relato da conversão, no célebre episódio do “*tolle lege*” (livro VIII): alertado pelo refrão da criança (o “*reconhecimento trágico*” vem através de um sinal), Agostinho corre para as Escrituras e abre-as ao acaso: a primeira passagem que lhe cair sob os olhos será o oráculo de Deus que lhe é directamente dirigido:

“E de imediato, (É) levantei-me, interpretando que o que me era ordenado por uma ordem divina não era senão que abrisse o códice e lesse o primeiro capítulo que encontrasse. Peguei nele, abri-o, e li em silêncio o capítulo sobre o qual em primeiro lugar os meus olhos caíram: ‘Nem em comezainas e bebedeiras, nem em libertinagens e dissoluções, nem em rivalidades e invejas, mas revesti-vos do Senhor Jesus Cristo e não procureis a satisfação da carne na concupiscência’ [Rm 13, 12-14]. Não quis ler mais, nem era preciso. Pois, logo que acabei esta frase, derramando-se no meu coração como que uma luz de segurança, todas as trevas da dúvida se dissiparam.”

Esta utilização mântica e divinatória da Escritura, incompreensível para alguém que não tenha fé, acaba assim por criar uma perigosa relação de espelho entre o autor das *Confissões* e Deus / Escrituras: não é apenas Agostinho quem lê e interpreta as Escrituras, como é lido e interpelado por elas; não é apenas Deus que afeiçoa Agostinho; também este corre o risco de criar um Deus à sua imagem e semelhança.

* * *

Terminemos este ponto, sem a pretensão de o esgotar, apresentando ainda outra estratégica retórica muito utilizada por Agostinho: a da teatralização. É bem conhecido o fascínio e a atracção de Agostinho pelos espectáculos teatrais. No livro III, confessa: “*arrebatavam-me os espectáculos teatrais cheios de representações das minhas misérias e das faúlhas do meu fogo*”²⁴. Considerando o modo como se refere a essa “*pasmosa loucura*” (“*mirabilis insania*”), e como diz que seguia “*a inanidade da glória popular até aos aplausos do teatro e aos certames de poesia*”²⁵, podemos até legitimamente suspeitar que as artes do palco o tenham tentado (a própria profissão de retor tinha muito de teatral) e, não tendo seguido essa paixão, acaba por a transferir para a acção do Bispo de Hipona, mormente para a veemência oral dos *Sermões* dominicais.

Mas também na escrita das *Confissões* tal é notório: o mundo interior do “eu” agostiniano é pois, como se disse, comparável a um imenso teatro, com palco, caves, fosso, bastidores, orquestra, etc., para o qual Agostinho transferiu em imagem o mundo exterior (v.g., os vastos palácios da memória do livro X, são disso o exemplo perfeito). Tal *mise en scène* teatralizante e imaginária é bastante comum em Agostinho (a hipotipose, i.e., persuadir pela imagem, era um procedimento comum na retórica antiga). Agostinho usa-a, por exemplo, em *Contra Academicos* para obrigar os cépticos a comparecer em tribunal e aí os refutar ao vivo, como se dialogasse ali com eles; usa-a igualmente inúmeras vezes nos *Sermões* para encenar um quadro vivo, de modo que escutando as suas palavras, os seus ouvintes *vejam* a cena descrita com os seus próprios olhos.

Não esqueçamos, aliás, que Agostinho ditava os textos aos seus secretários: podemos imaginá-lo ou “vê-lo” agora, também nós, a

²⁴*Confessiones* III, II, 2: “*Rapiebant me spectacula theatrica plena imaginibus miseriarum mearum et fomitibus ignis mei.*”

²⁵*Confessiones* IV, I, 1: “*Hac popularis gloriae sectantes inanitatem usque ad theatricos plausus et contentiosa carmina.*”

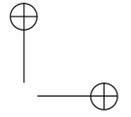
gesticular, a passear para trás e para diante, subindo e descendo o tom da voz, dirigindo-se sempre directamente a um “Tu” transcendente, mas falando como num teatro, “*diante de muitas testemunhas*”, imaginando talvez o vasto auditório dos seus futuros leitores. É à boca da cena deste “*teatro do eu*” que surgem e são afeiçoadas todas as representações de Deus. Portanto, “se considerarmos que a palavra gesticulada acompanhava o ditado das *Confissões*, então, o acto de metre en scène e por escrito a sua vida deveria constituir para Agostinho uma verdadeira *catharsis*, (É) uma espécie de psicoterapia. [Pois] tal dinâmica *verbo-motora* da escrita não poderia [com certeza] escapar-lhe”.²⁶

Mas de entre todas, a estratégia retórica mais bem conseguida de Agostinho é a da triangulação na interlocução: dirige-se directamente a Deus, visando o leitor. Esta é a melhor maneira de persuadir o leitor, já que o persuade de modo suave, obliquamente, sem aparentemente o querer persuadir, torna-o testemunho privilegiado, confidente, conivente. Todas as personagens de *Confissões* – o pai Patrício, a mãe Mónica, Romaniano, a concubina, o filho Adeodato, os companheiros, os amigos; Ambrósio, Simpliciano, etc. – todos entram sucessivamente em cena, para nós, no âmbito desta triangulação discursiva e é no âmbito dela que Agostinho induz a clássica *mimèsis*.

Afirmava Aristóteles que “*o imitar é congénito no homem*”; “*a imitação é própria da nossa natureza*”²⁷. É mesmo uma das primeiras formas de aprender. Quando se narra uma história visam-se semelhanças no interlocutor. E de facto, ao ler *Confissões*, algumas vezes o leitor é levado a sentir-se “*um outro Agostinho*”; revê-se nas suas misérias, nas angústias e inquietudes, projectando-se nos seus estados de alma; outras vezes, é Agostinho que se transporta para dentro o leitor. Agostinho utiliza o mecanismo de sedução pela identificação, sobretudo na narração dos momentos dramati-

²⁶Philippe KAEPPELIN, “Saint AugustinÉ”, p. 131.

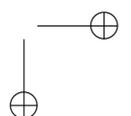
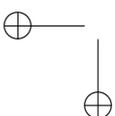
²⁷ARISTÓTELES, Poética, 1448 b 5.20.



camente mais intensos: no roubo das pêras, na morte do amigo de infância, na angústia e inquietação, em Cartago, que o levaram ao maniqueísmo; na fuga para Roma; na conversão no jardim de Milão, no êxtase de Óstia e na morte de Mónica, no mergulho na *memoria sui* que culmina na jóia literária que é o hino do livro X, XXVII, 38: “*Sero nimis te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui!*”.

Podemos dizer que há uma contínua *captatio benevolentiae* do leitor, tornando-o participante e conivente na sua odisseia interior e colocando-o a seu lado, como *alter-ego*, no sentido de que este, lendo a alma de Agostinho, se lê também a si próprio, emulando-o: note-se como também foram importantes para a conversão de Agostinho a leitura da *Vida de Santo Antão* e o relato da conversão de Mário Vitorino, feita por Simpliciano. Nas *Confissões*, poderia dizer com propriedade Michel Foucault, *le souci de soi, o cuidado de si*, a “*epiméleia eautoû*” dos filósofos torna-se, em Agostinho, também em “*epiméleia tôn allôn*” i.e., em cuidado e solicitude pastoral pelos outros.

Podemos concluir, afirmando que o transfert testemunhal que, com a palavra, na palavra e pela palavra, as *Confissões* conseguem operar é a sua estratégia retórica mais bem conseguida. E para lá das *Confissões*, talvez toda a “*retórica da fé*” resida na força maior do testemunho. É quando abandonamos o zelo apologético e doutrinal, e já nem pelejamos por palavras, nem sequer para demonstrar a verdade ou por tornar verosímil a nossa crença, mas nos tornamos testemunho vivo e caridade em acto, é então que, em silêncio (como no recente filme *O Grande Silêncio*), somos verdadeiramente persuasivos.



III – Dos equívocos da experiência de si (ou do *turismo espiritual*)

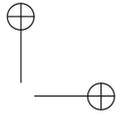
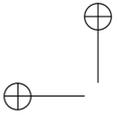
Uma das fórmulas mais famosas e mais citadas de Agostinho, no que respeita à relação entre a experiência de si e de Deus, é da obra *De Vera religione* 39, 72: “*Não andes lá por fora; permanece em ti mesmo; no interior do homem habita a verdade*” / “*Noli foras ire; in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*”. A maior parte das citações acaba aqui. É com ela, por exemplo, que Husserl termina a famosa *Quinta Meditação Cartesiana*. Importa, contudo, apresentar-lhe o seguimento e a conclusão: “*E se encontrares a tua natureza mutável, transcende-te também a ti próprio*” / “*et si tuam naturam mutabilem inveneris transcende et teipsum*”.

O movimento de Agostinho é sempre de fora para dentro e de dentro para cima; da interioridade para a transcendência. É precisamente isto que indica outra fórmula igualmente famosa, esta de *Confissões* (III, VI, 11): “*Tu, porém, eras mais interior do que o íntimo de mim mesmo e mais sublime do que o mais sublime de mim mesmo*” / “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo*”.

Por causa desta contínua transcensão, todas as “*encenações do eu*”, por muito genuínas que sejam, e até muito fecundas noutros planos de acção humana, se por nelas e por elas nos ficarmos, mais nos ocultam a transcendência e Alteridade divina que a revelam. O “eu” e as suas experiências, mesmo nos seus voos mais altos, podem ser justamente o que se interpõe, criando sombra, entre a alma e Deus. Donde a apóstrofe agostiniana: “Sempre te desagrade o que já és se queres chegar àquilo que ainda não és. Pois onde te agradaste, aí paraste. E se porém disseres: ‘já basta’ aí também morreste. Aumenta sempre, avança sempre, aperfeiçoa sempre”.²⁸

O livro X de *Confissões* é paradigmático a este respeito. O livro

²⁸*Sermo* 169, 15, 18: “*Semper tibi displiceat quod es, si vis pervenire ad id*



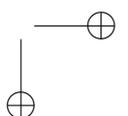
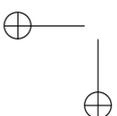
começa com a apóstrofe de sabor paulino, “*Que eu te conheça, ó conhecedor de mim, que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti*”. (1 Cor 13, 12) Agostinho compreende bem as dificuldades da autognose directa, daquele que visa captar a essência da própria alma num acto auto-reflexivo. Por isso, fiel à inspiração bíblica, procura por via indirecta conhecer-se n’Aquele que tudo conhece porque o criou. E é então que começa a longa odisséia que constitui os 68 capítulos do Livro X.

Primeiramente, Agostinho procura Deus em todos os elementos do cosmos (terra, ar, água, fogo), mas não encontra Deus lá fora, embora todas as criaturas dele lhe falem²⁹. Volta-se então para si mesmo, para a interioridade e começa por procurar nas “portas da carne” (os sentidos) e nas imagens da percepção imediata. A mudança a que estão sujeitas indica-lhe imediatamente que aí não encontra Deus; procura pois na memória das imagens (representações mediatas) guardadas nos “vastos palácios da memória”, mas também aí não está Deus, mas apenas vestígios, vozes, pegadas; vira-se então para a memória das artes liberais e a memória das realidades inteligíveis: encontra verdades eternas, imutáveis e perfeitas, mas não encontra o Deus vivo que procura, isto é, não encontra Alguém, um interlocutor com quem se possa relacionar e dialogar; a memória de vidas anteriores, a reencarnação pitagórico-platónica parece tê-lo seduzido em tempos, mas agora Agostinho abandona-a como se fossem sereias enganadoras; continua a procurar sem descanso, agora na memória dos afectos da alma (medo, desejo, tristeza, alegria) visto serem essas as moções mais íntimas do espírito. Deus, porém, também aí não se encontra, conclui Agostinho, como que em coro com o salmista³⁰. Faz ainda mais um esforço

quod nondum es. Nam ubi tibi placuisti, ibi remansisti. Si autem dixeris: sufficit, et peristi. Semper adde, semper ambula, semper profice.”

²⁹ Cf. o nosso estudo, “Da cisão extrema, no maniqueísmo, à identidade como relação, em Confissões X”, in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos*, pp. 697-722.

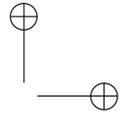
³⁰Cf. *Sl* 138.



e chega à própria memória da memória, i.e., à memória enquanto tal, à pura função mnésica, esvaziada de todos os conteúdos e aí a estupefacção atinge o paroxismo. A possibilidade de lembrar a memória e de lembrar o esquecimento, sem dele se esquecer, abre para um paradoxo abissal. Agostinho começara o livro X afirmando que a “*consciência humana é um abismo*”: eis que agora está fascinado no limite extremo desse abismo. A partir daqui só há espaço ou para a loucura aterrada ou para abandonar a procura nos moldes em até aí a fizera. Agora, mormente agora, depois de percorrido os setes patamares da alma e de presumivelmente já estar em melhores condições para responder à pergunta inicial – “*Tu, quem és?*” / “*Tu quis es?*”³¹ –, é então que fica de mãos vazias e deve confessar humildemente que ainda não sabe nada sobre quem é (pois “*o espírito é demasiado estreito para se conter e a si mesmo*”). É preciso auscultar e tactear na escuridão; despojar-se das projecções psicológicas de si com que até aí procurou Deus.

É aqui que a interrogação mais nua – “*Ubi es?*” – serve de trampolim para algo que não pode ser encontrado por via associativa, mas que pertence apenas à linguagem da *interrogação* e da *invocação*. A interrogação não nem abre nem indica um caminho: torna-se ela mesma um caminho a trilhar. Passar de uma memória de conteúdos ou de funções para a nudez mais decisiva de uma memória originária, e aí deixar advir o Outro, se vier. Agostinho não encontrou Deus nem fora nem dentro, como se pudessemos encontrar Deus algures, escondido num canto da alma. Por isso interroga, visto a interioridade não ser um espaço fechado, ocluso, replicado sobre si próprio, mas antes clareira e lugar de epifania. Tentar encontrar Deus na experiência de si é uma via perigosamente antropomórfica e idolátrica: o “eu” acaba por se criar para si um deus à sua imagem e semelhança. As técnicas de alargamento do “eu”, da consciência, etc., acabam por não levar a nenhuma alteridade, porque, enfim, nem sequer há qualquer espaço para o

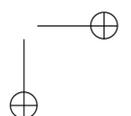
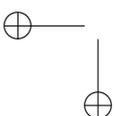
³¹ *Confessiones* X, VI, 9.

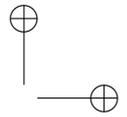


Outro: tudo é Um em metamorfoses; o homem e o divino não são essencialmente diferentes; aquele apenas tem de acordar para esta condição. Em suma: procurando Deus, a alma acaba sempre por se encontrar a si própria, algures, mais longe, eco longínquo cuja figuração se pretende ser Deus. Os piores ídolos abrigam-se precisamente dentro da interioridade humana; não são os manjões exteriores, de ouro, de prata ou de madeira, que o profeta Isaías invectiva. Esses ainda comungam da santidade da matéria. Os piores são sempre os ídolos espirituais. Daqui que Agostinho conclua ainda interrogativamente: “Então, onde é que eu te encontrei para te aprender (É) *Onde é que, então, eu te encontrei para te aprender, senão em ti, acima de mim?*”³² Não é Deus que está na memória como mais um dos seus objectos; é a memória humana que, na sua busca, se encontra desde sempre em Deus. À sua escala, o livro X de *Confissões* retoma e repete o esquema de *saída e retorno* que estrutura a obra todo e, de certo modo, todo o *opus* de Agostinho. Mas reconheçamo-lo: as tentativas de encontrar Deus ou um deus na experiência de si sempre foram fascinantes, e hoje são-no de novo, sobretudo no ambiente *New Age*. E o que encontramos nestas narrativas fantásticas e coloridas, são religiosidades difusas e espiritualidades *à la carte*, para todos os gostos. Neste Supermercado ou *buffet* universal, cada um compõe a sua própria salada espiritual, cria um, nenhum ou muitos deuses à sua própria imagem e semelhança. Donde a observação de J. Ries:

“As histórias da vida anterior são os novos mitos em que se misturam historietas de sexualidade bizarra e de violência selvagem. Cada um tem direito a um mito próprio, cada um pode conceber a sua própria origem, o próprio destino, a própria reencarnação. Todo o indivíduo pode construir para si o próprio mito da criação e realizar a própria origem. No mercado na New

³²*Confessiones* X, XXIV, 37: “Ubi ergo te inueni, ut discerem te? (É) Ubi ergo te inueni, ut discerem te, nisi in te supra me?”





Age os filhos do Aquário encontram guias turísticos para as vidas anteriores, juntamente com uma panóplia de receitas e de técnicas: auto-hipnose, meditação profunda, viagem astral, etc. Com a ajuda destes guias, o beneficiário da reencarnação pode reconstruir a história das suas vidas anteriores e, partindo daqui, criar o seu Eu actual.”³³

É sempre o “eu”, e apenas o “eu”, que se encontra mais alargado, algures, no fim da viagem. Não há aí verdadeiro descentramento nem qualquer transcendência. É talvez por isso, quer dizer, pelo facto de a mesma atitude espiritual, estranhamente individualista, egocêntrica e consumista, se manter adentro dos círculos da *New Age* que alguns dos seus membros, desapontados, começam a falar na necessidade de uma *Next Age*. *Mutatis mutandis*, não poderemos ver aqui, numa das suas metamorfoses mais tardias, ainda o irrefragável “*inquietum cor nostrum*” de *Confissões* I, I, 1, que conduzira Agostinho para a gnose maniqueia, mas também dela o resgatara?

Contra as tentações de todas as épocas de anexar Deus à experiência de si, escutemos ainda Agostinho: “*Falamos de Deus. Qual é a admiração se não compreendes? Na verdade, se compreendes não é Deus.*”³⁴ Porque “acerca do sumo Deus, sabe-se mais e melhor ignorando”³⁵.

³³Julien RIES, “New Age e reencarnazione”, in *Religioni e sette nel mondo* 5, Bologna (GRIS), 1996, n. 5, p. 54.

³⁴Sermo 117, 5: “*De deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis, non est deus.*” / (cf. Sermo 52, 6, 18).

³⁵*De Ordine* II, 44: “*de summo illo Deo, qui scitur melius nesciendo.*”

