

Hermenêutica da compreensão cristã da vida humana em Agostinho

MARCOS AURÉLIO FERNANDES¹

Hermenêutica é a auto-exposição, na linguagem, do mistério da vida humana. Vida é sempre já vida compreendida, à medida que é vida vivida, em sua facticidade². Agostinho entrou para a história como pensador e teólogo cristão. Seus escritos, de modo especial as “Confissões”³, são um empenho de auto-elucidação da vida através da reflexão que se volta para a própria facticidade de uma existência cristã. Agostinho parte da compreensão cristã do ser do homem, que ressoa na pregação da fé. Retomando-a como horizonte, ele, então, aprofunda sua meditação e seu questionamento sobre o sentido da vida humana, inserida na totalidade do real. O propósito deste artigo é desenhar, como num esboço, esta compreensão ontológico-existencial e antropológica, que emerge no contexto do discurso teológico de Agostinho.

1. O HORIZONTE DA COMPREENSÃO DO SER DO HOMEM NA PREGAÇÃO CRISTÃ

Ponto de partida da compreensão cristã do homem é o dogma da *ressurreição da carne*. O *anúncio apostólico* (kêrygma) – o “alegre anúncio” (euangelion) – diz: Jesus Cristo ressuscitou! Fizeram-se novos céus e nova terra. A velha criação passou. Tudo se fez novo. E o homem pode participar dessa nova realidade através da fé. Fé é renascimento: passagem de uma existência no velho homem (o velho Adão), para uma existência no homem novo (o novo Adão, Cristo). Trata-se não de uma mera conversão moral e sim de um renascimento ontológico: novo ser. Nessa nova existência, o

¹ Professor da Universidade Católica de Brasília (UCB). Leciona História da Filosofia Medieval nesta universidade e também no Instituto São Boaventura, em Brasília.

² O presente artigo só se tornou possível graças às leituras que o autor fez das obras de Martin Heidegger, a saber, aquelas que antecedem a *Ser e Tempo* (1927). São, em geral, textos de preleções, que têm como fio condutor uma “hermenêutica da facticidade”. Para uma leitura de Agostinho como hermeneuta da facticidade da existência cristã, o autor remete o leitor para volume 60 das obras completas de Heidegger: *Phänomenologie des religiösen Lebens* (Fenomenologia da Vida Religiosa), onde se insere o texto “*Augustinus und der Neuplatonismus*” (Agostinho e o Neoplatonismo). Cfr. Heidegger, Martin. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Tradução de: Jairo Ferrandin, Renato Kirchner e Enio Paulo Giachini. Coleção “Pensamento Humano”. Petrópolis: Vozes, 2010.

³ De particular interesse para este artigo é a leitura do Livro X das Confissões.

homem encontra a sua plenitude de realização. Encontra a felicidade como “*vida eterna*”. E é o homem todo, corpo, alma e espírito que recebe essa vida eterna. Não somente seu espírito e sua razão. O homem aparece, então, na sua essência, como “*filho de Deus*”, chamado a receber o dom da *suprema liberdade*, que lhe vem pela graça. A sua *natureza*, corrompida e decaída pelo pecado, é *libertada e elevada* pela graça de Cristo à mais elevada dignidade, à medida que pode participar da vida divina. A *individualidade* é investida e revestida de uma *dignidade infinita e de um sentido absoluto*. E, através do homem, o mundo-universo revela a sua vocação de participar da mesma “liberdade dos filhos de Deus”.

Deus se revela, então, como o Absoluto, que transcende o mundo. Não é um momento do próprio mundo, como os eram os deuses gregos. Ele é o ser absoluto. O Um. O Único. Muito embora, no íntimo dessa Unidade absoluta, more a Trindade das pessoas divinas: Pai, Filho e Espírito Santo. A solidão de Deus se revela, pois, como comunhão. Deus é amor. É amor em si mesmo e amor que transborda de si mesmo, deixando e fazendo ser o mundo e o homem. E o mundo-universo aparece, agora, como uma criatura deste Deus único e trino. Entretanto, o sentido da criação é a filiação. Ou seja, *a criação se deu em vista daquele acontecimento, que marca a obra suprema de Deus: a encarnação de seu Filho*. Esse evento da encarnação do Filho de Deus em Jesus Cristo passa a ser *o sentido e a consumação da história*. Por esse evento, o homem e o mundo-universo se revestem de *salvação*. A história do mundo e do homem passam a ser vistos como *história de salvação – condução para a plenitude do ser, do vigor, da saúde, ou seja, da integridade*. Salvação, que é conquistada no labor de Deus e do homem e que se consuma em Jesus Cristo, na sua morte e ressurreição, ou seja, salvação que tem o caráter de *libertação*, de uma conquista da liberdade: a *redenção*.

A redenção eleva o homem todo, corpo e alma, em sua individualidade, a uma dignidade infinita e absoluta, pois coloca o homem na sua essência de filho de Deus. O indivíduo precisa conquistar, porém, esse dom que já lhe está dado. Ele precisa realizar essa essência na sua individualidade. O sentido da *individuação* do indivíduo *não* é, porém, aproximação de um *ideal ou arquétipo* de humanidade, como entre os gregos. Não se trata de o indivíduo melhorar a si mesmo segundo um modelo arquetípico de humanidade, ou ainda, segundo um ideal genérico de ser humano. O sentido da individuação é: o *homem todo*, que se dá nessa individualidade, *o homem que ele é*, não só o que ele deveria ou poderia ser, *o homem real*, com tudo aquilo que lhe é próprio, é *chamado a entrar na redenção e a receber a salvação*, ou seja, a plenitude da liberdade dos filhos de Deus. Por isso, a individuação não é simples desempenho de um indivíduo, que se transcende na direção de um ideal, mas é *o retorno do indivíduo à finitude histórica da existência: conversão*⁴.

⁴ Cfr. Rombach, Heinrich. *Strukturanthropologie: “der menschliche Mensch”*. München: Alber, 1993, p. 27-37.

2. A Confissão na compreensão cristã da vida humana.

Conversão é o homem se tornar aquilo que ele é, desde a eternidade, como filho de Deus⁵. Desde a eternidade, *cada indivíduo, em seu ser próprio*, foi intencionado, querido e amado por Deus, foi chamado e escolhido para ser seu filho. Cada indivíduo é uma palavra de Deus. Uma palavra que se diz *uma única vez* – que nunca se repete. Por graça de sua vocação, cada indivíduo ocupa um *lugar único* na história. E cada indivíduo, na sua *singularidade*, é chamado a encontrar este lugar, melhor, o caminho e o jeito, que é *unicamente seu*, de realizar, no *seu ser próprio*, a sua essência de filho de Deus.

Este processo se chama *encarnação*. Nele, uma existência, sem remanescentes, entra nos limites de seu existir, em sua carne. Encarnação é retorno da alienação, encontrar-se a si mesmo no seu lugar essencial, é tornar-se, de fato, presente. É dizer diante de Deus: eis-me aqui. É ser presença efetiva e afetiva no mundo caminhando em face de Deus. *Encarnação é auto-invenção. É o difícil trabalho da transformação interior. Esta só acontece com dores.* A alienação tem boa consciência. Nela, fugindo-se de si, ambiciona-se os mais preciosos objetivos. Quanto mais o homem se apressa em sua ambição pelos objetivos mais distantes, tanto mais se torna perigosa a reconstituição e a encarnação. Não se escuta a voz interior, que diz aquele nome, pelo qual cada um é chamado.

A individualidade e o seu modo singular, único, irrepetível, de percorrer o caminho próprio de salvação, redenção, libertação é, ao mesmo tempo, dom e tarefa. Dom, porque, por graça, desde a eternidade, cada indivíduo foi querido e amado na sua individualidade. Tarefa, porque, no tempo, isto é, nas vicissitudes e peripécias de sua história, ou seja, de sua destinação, cada indivíduo precisa reencontrar-se e retornar a isso que ele era e é em Deus. Esse reencontro se consuma na errância, ou seja, nas idas e vindas, nos desencontros e encontros da sua história própria e singular. Mesmo os impedimentos, os erros, as faltas e falhas recebem um sentido dentro dessa história, que é história de salvação, de redenção, isto é, de libertação do indivíduo para a sua verdade de filho de Deus. Mesmo a culpa se torna “feliz culpa”, pois ela participa da história da redenção, isto é, da libertação do homem para a sua liberdade de filho de Deus. Na linguagem religiosa fala-se de *humildade*. Humildade significa: encontrar-se no lugar da limitação e do fracasso. Assim como as virtudes são vícios (fardos) que esplendem, assim, quiçá, os vícios são virtudes, só que negadas. A “perfeição” cristã não consiste na fuga para longe das limitações, mas no entrar mais profundamente

⁵ Cfr. Rombach, Heinrich. *Strukturanthropologie: “der menschliche Mensch”*. München: Alber, 1993, p. 27-37.

dentro delas, uma espécie de arte de cunhá-las novamente. E isto é humildade. Uma arte: porque pretender a humildade é abandoná-la e não pretendê-la é achá-la. Poucos falam humildemente da humildade. O *Confiteri* das confissões tem este sentido: *louvor*, como reinterpretação de todas as faltas dentro de um caminho de bem-aventurança.

“Confissão (lat. Confessio) lembra o famoso livro “As Confissões” de Santo Agostinho. Aqui, confissão não se refere a um dos momentos da confissão sacramental, à acusação dos pecados. O confessar (...) significa reconhecer, assumir com gratidão e alegria, declarar como sua própria identidade, como o seu próprio, a gratuita pertença e atinência à fonte da Vida (...). Confissões de Santo Agostinho (...). não são outra coisa do que louvores de gratidão pela salvação, i. é, saúde (lat. salus) que vem do Pai de Jesus Cristo”⁶.

A linguagem da Confissão é, antes, a proclamação alegre da mensagem jovial que traz consigo o vigor da saúde plena do humano (*salus*). Assim como quando alguém recebe uma martelada no dedo logo grita “ai!” e esse grito é a proclamação imediata da sua dor, assim também, quando alguém está transbordante de alegria por uma boa notícia grita “oba!”, do mesmo modo, o seu grito é a proclamação imediata da sua alegria. Assim, toda a linguagem da Confissão está como que encerrado numa única expressão, à qual se acrescentaria, como sinal decisivo, o ponto de exclamação (!). A linguagem da Confissão é, em última instância, proclamação e exclamação de um único louvor. É *doxologia*.

Por isso, a linguagem, em que o homem cristão, se expõe a si mesmo, na transparência de sua verdade, é *confissão*. Confissão, aqui, não significa, pois, simplesmente, declaração de culpa. Isso é apenas um aspecto, secundário. *Confissão é, aqui, a proclamação da alegria da graça da libertação, o eclodir do grito e do canto de louvor.*

A linguagem da Confissão é uma linguagem *profática*⁷. A palavra profática

“fala ‘com mil línguas’. Contra a sua fala não há objeção, pois ela revela uma forma do Espírito, que está além de todo pensar e

⁶ Harada, frei Hermógenes. *Provirtus, reflexões*. Texto manuscrito ainda não publicado. Curitiba, 2008.

⁷ O adjetivo “profático”, aqui usado, se refere ao substantivo grego προφασις (*próphasis*), que, usualmente, significava o motivo aduzido por alguém para dar razão, justificar ou desculpar-se de alguma coisa. Daí, significava também explicação e justificação. Como, muitas vezes, o motivo aduzido era inválido, então a palavra passou a significar o mesmo que pretexto, desculpa. No entanto, nós, aqui, nos referimos ao verbo a que esse nome remete: προφαινω (*prophaíno*). Esse verbo significa: fazer aparecer diante de, mostrar, pôr à mostra; mostrar falando e, daí, declarar, proclamar, apregoar, notificar, divulgar. Como na palavra *prophaíno* está implícito o verbo φαινω (*phaíno*), que significa trazer à luz (φως – *phós*), o verbo *pro-phaíno* também pode significar fazer brilhar, deixar resplandecer, e, daí, divulgar a fama e tornar alguém ilustre.

duvidar. Um dizer hermético, uma fala profática, é irrefutável. Quem assiste a esse fenômeno fica feliz e vive a erupção do Espírito mesmo, que se demonstra em palavras concretas, mas impregnadas inteiramente de uma significação absoluta – inerente ao Espírito mesmo – e de ‘insights’ inalteráveis, que não podem ser aprofundados adiante ou melhorados”⁸.

As *Confissões* de Agostinho são *um canto de louvor*. O homem novo canto o canto novo. Ele vibra em Deus. Esse canto brota imediatamente de sua alma, como *um grito de alegria*. Por isso, em cada passo das confissões ressoa *uma exclamação*.

“Magnus es, domine, et laudabilis valde: ‘magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus’. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia ‘superbis resistis’. Et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te – ‘Grande és, Senhor, e muito louvável’: grande é o teu vigor e tua sapiência é sem número’. E louvar-te quer o homem, pequena porção da tua criatura; o homem, que é circundado pela sua mortalidade, que é circundado pelo testemunho de seu pecado e pelo testemunho de que ‘resistes aos soberbos’. E, no entanto, quer louvar-te o homem, pequena porção da tua criatura. Tu nos excitas, para que louvar-te nos deleite, porque nos fizeste para ti e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti”⁹.

Agostinho se tornou um enamorado de Deus. Sua fala é toda vibrante, sua linguagem é uma ressonância, o seu tom é uma repercussão de um encontro com o “Tu” eterno. Agostinho, de fato, discorre a partir de um *affectus*, de uma afeição, isto é, de um ser atingido, afeiçãoado, enfim, a partir de uma paixão. A declaração de amor de Agostinho faz lembrar o famoso dito de Charles de Péguy: *“car le surnaturel est lui-meme charnel”*¹⁰ – *“pois o sobrenatural é ele próprio carnal”*:

“Non dubia, sed certa conscientia, domine, amo te. Percussisti cor meum verbo tuo, et amavi te (...) Quid autem amo, cum te amo? Non speciem corporis, non decus temporis, non candorem lucis ecce istis amicis oculis, non dulces melodias cantilenarum omnimodarum, non florum et unguentorum et aromatum suavilentiam, non manna

⁸ Rombach, Heinrich. *Welt und Gegenwelt – Umdenken über die Wirklichkeit: die philosophische Hermetik*. Basel: Herder, 1983, p. 126s.

⁹ *Confissões*, livro. X, cap. 29. Cfr. Augustinus, *Confessiones / Bekenntnisse*. München: Kösel Verlag, 1960, p. 12.

¹⁰ Péguy, C. Apud Raimond, Marcel. *De Baudelaire ao Surrealismo*. São Paulo: Edusp, 1997, p. 166.

et mella, non membra acceptabilia carnis amplexibus: non haec amo, cum amo deum meum. Et tamem amo quandam lucem et quandam vocem et quandam odorem et quandam cibum et quandam amplexum, cum amo deum meum, lucem, vocem, odorem, cibum, amplexum interioribus hominis mei, ubi fulget animae meae, quod non capit locus, et ubi sonat, quod non rapit tempus, et ubi olet, quod non spargit flatus, et ubi sapit, quod non minuit edacitas, et ubi haeret, quod non divellit satietas. Hoc est quod amo, cum deum meum amo – *A minha consciência não duvida, mas está certa, Senhor, de que te amo. Atingiste o meu coração com a tua palavra, e eu te amei (...) O que amo, porém, quando te amo? Não a beleza do corpo, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes olhos, nem as doces melodias das cantilenas de todos os gêneros, nem o suave odor das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão aconchegantes para os abraços carnis: não isto amo, quando amo meu Deus. E, no entanto, amo certa luz, e certa voz, e certo odor e certo alimento e certo abraço, quando amo meu Deus, luz, voz, odor, alimento, abraço do meu homem interior, onde brilha para a minha alma uma luz que nenhum lugar detém, e onde ressoa uma voz que o tempo não que o tempo não rapta, e onde exala um odor que nenhum vento espargue, e onde se saboreia um alimento, que nenhuma sofreguidão diminui, e onde se sente um contato, que nenhuma saciedade desfaz. Isto é o que amo, quando amo o meu Deus”¹¹.*

É como um enamorado, que busca o amado, que ele, nas *Confissões*, se expõe e expõe o que sabe e o que não sabe de si mesmo.

“Confitear ergo quid de me sciam, confitear et quid de me nesciam – confessarei o que de mim sei, confessarei também o que de mim ignoro”¹².

O espírito não se compreende inteiramente a si mesmo. Conhece-se e se desconhece. *Quaestio mihi factus sum* – tornei-me uma questão para mim mesmo. *Terra difficultatis* – terra de difícil cultivo, de muito labor e suor. Cada homem é uma questão para si mesmo. Cada homem busca a si mesmo. E essa busca é penosa. Ser o que se é, o cultivo do próprio ser, exige muito trabalho, suor e lágrimas. Isso vale não somente para a auto-compreensão ôntica, mas também para a auto-compreensão ontológica do homem. Cada homem permanece sempre um enigma e um mistério para si mesmo, por mais que se conheça. O conhecimento de si mesmo se move no horizonte e no *medium* de uma incognoscibilidade e de uma incompreensibilidade. O

¹¹ *Confissões*, livro X, cap. 6. Ibidem, p. 497-498.

¹² *Confissões*, livro X, cap. 5. Ibidem, p. 496.

canto de louvor de Agostinho é entoado em meio a essa *penúria*, a essa indignação, que marca a *finitude* humana.

E, no entanto, é canto de louvor. Pois essa *finitude* é *agraciada*. Em face do Deus de Jesus Cristo, Agostinho se viu amado, acolhido na misericórdia. E quis amar esse amor que Ihe amou por primeiro. Pois estava, do fundo de sua alma, destinado a amar o amor. E sua alma não se aquietou, enquanto não encontrou esse amor.

A consciência humana é um *abismo*. É insondável, impenetrável, para o próprio eu. As Confissões convidam o leitor a intuir esta *profundidade* da alma, intuir o seu fundo, melhor, o seu sem-fundo (abismo). Quem poderá sondar, com efeito, o abismo da própria vida? Entretanto, se o homem está sempre, em última instância, velado para si mesmo, aos olhos de Deus ele está nu.

“Et tibi quidem, domine, cuius ‘oculis nuda’ est abyssus humanae conscientiae, quid occultum esset in me, etiamsi nollem confiteri tibi? (...) Tibi ergo, domine, ‘manifestus sum’, quicumque sim – *Para ti, Senhor, a cujos olhos está nu o abismo da consciência humana, o que há de oculto em mim, mesmo se eu não quisesse te confessar? (...) A ti, Senhor, eu sou manifesto, quem quer que eu seja*”¹³ .

A Confissão não é uma necessidade de Deus, pois para Deus a escuridão do abismo da alma humana é claro e luminoso. A confissão é, antes, uma necessidade do homem. Necessidade de o homem conhecer-se a si mesmo, e, mais, necessidade de, passando pelo conhecimento de si mesmo, conhecer a Deus, tal como é conhecido por Deus.

“*Cognoscam te, cognitor meus, ‘cognoscam, sicut et cognitus sum’ – Te conhecerei, meu conhecedor, te conhecerei assim como sou conhecido*”¹⁴ .

As Confissões falam. Com que *linguagem*? A língua, ou seja, as “palavras e vozes da carne”, pouco importa, o que importa é a linguagem *da alma*: seu silêncio e seu clamor.

“Neque enim id ago verbis carnis et vocibus, sed verbis animae et clamore cogitationis, quem novit auris tua. Cum enim malus sum, nihil aliud confiteri tibi quam displicere mihi; cum vero pius, nihil est aliud confiteri tibi quam hoc non tribuere mihi, quoniam tu, domine, ‘benedicis iustum’, sed prius eum iustificas impium. Confessio itaque mea, deus meus, ‘in conspectu tuo’ tibi tacite fit et non tacite. Tacet enim strepitu, clamat affectu. Neque enim dico recti aliquid hominibus, quod non a me tu prius audieris, aut etiam tu aliquid tale audis a me, quod non mihi tu prius dixeris – *Não pratico, pois, (esta*

¹³ Confissões, livro X, cap. 2. Ibidem, p. 486.

¹⁴ Confissões, livro X, cap. 1. Ibidem, p. 486.

confissão) com palavras e vozes da carne, mas com palavras da alma e com o clamor da cogitação, que o teu ouvido já conhece. Quando, pois, sou mau, confessar-te não é outra coisa do que desagradar a mim próprio; quando, porém, sou pio, confessar-te não é outra coisa do que não atribuir isto a mim, pois tu, Senhor, bendizes o justo, mas, primeiramente, tornas justo o ímpio. A minha confissão, portanto, Deus meu, feita em face a ti, é e não é feita em silêncio. Silencia, pois, no ruído (da voz), clama no afeto (da alma). Nenhuma coisa de correto digo aos homens, que tu não tenhas primeiramente ouvido de mim. Do mesmo modo, Tu não ouves nada de mim, a não ser aquilo que Tu mesmo já me tinhas dito primeiramente”¹⁵.

As Confissões são uma fala da alma, do eu, ao Tu eterno. Desde o princípio entoam um diálogo: evocam, invocam um Tu. Por outro lado, também escutam o apelo, a interpelação de um Tu. Entretanto, o fazem diante dos homens. Não para satisfazer a curiosidade sobre a vida alheia. Falam como testemunho diante dos homens: *testemunho* da própria miséria (*misera vita*) e testemunho da misericórdia salvadora do Tu ao qual ela se dirige, em contínuo diálogo. Por isso, a Confissão fala a linguagem do “martírio”, isto é, do testemunho. É algo como um “sacrifício de louvor” feito ao Tu eterno, diante dos outros homens, ou seja, diante do “vós”, de cada “tu” humano que se dispõe a escutá-la. Em cada ouvinte, pois, a Confissão espera encontrar um “irmão”, ou seja, um tu com disposição fraterna, com ânimo fraterno de abertura, de acolhimento, de apoio.

“Animus ille hoc faciat fraternus, non extraneus, non ‘filiorum alienorum, quorum os locutum est vanitatem, et dextera eorum dextera iniquitatis’, sed fraternus ille, qui cum approbat me, gaudet de me, cum autem inprobat me, contristatur pro me, quia sive approbet sive inprobet me, diligit me – que isto faça um ânimo fraterno, não de estranho, não de ‘filhos de outros, cuja boca falou vaidade, e cuja destra é destra da iniquidade’, mas ânimo fraterno, que, quando me aprova, alegra-se comigo, quando me reprovava, se contrista por mim, ou seja, que seja me aprovando seja me reprovando, me ame”¹⁶.

A linguagem da Confissão é uma exposição corajosa e humilde de si, no mal e no bem, na miséria e na grandeza de si próprio. *É não a narração do que se foi, mas o reconhecimento do que se é, no aqui e agora da existência.* É compartilhar com os outros, os companheiros no caminho do viver, o que se é, na consciência da ambivalência da própria identidade, da própria finitude, que inclui a vulnerabilidade do ser mortal, a sua temporalidade, a sua transitoriedade, o caráter de ser sempre *in via*, a caminho, como peregrino no envio da própria história.

¹⁵ Confissões, livro X, cap. 2. Ibidem, p. 486-488.

¹⁶ Confissões, livro X, cap. 4. Ibidem, p. 492.

3. Vida humana como da de-cadência: defluxo, tentação e enfado.

Como podemos ver, a Confissão brota de uma história, que é a história de uma conversão: o retorno do homem para Deus. O retorno da conversão é necessário porque o homem, *desde o seu nascimento*, isto é, na *naturalidade* de seu ser, já se encontra distanciado, *perdido de si mesmo*. A sua vida “natural”, “normal”, “real”, é uma fuga de si, *um esquecimento de sua origem verdadeira*. Esquecido e perdido de si mesmo, o homem, desde o seu ponto de partida, já se auto-alienou em seu cuidado com a vida, entregando-se de um modo disperso ao mundo das suas ocupações e preocupações. Assim, permanece-lhe encoberto o seu ser, o seu destino, a sua vocação.

Daí que uma *inquiétude* parece dominar, inteiramente, a experiência que fazemos de nós mesmos, ou seja, da nossa vida. É desta inquiétude, presente e atuante no fundo mesmo de nosso viver, que se constitui a movimentação dominante da nossa vida cotidiana e sua cadência, que se revela, não raro, uma *de-cadência*, ou seja, uma perda de ritmo, de cadência. É esta movimentação e sua cadência que acaba dando rumo ao nosso viver e conduzindo o seu fluxo.

Nessa de-cadência, o homem experimenta a vida como *peso e tentação*.

“*Oneri mihi sum - sou um peso para mim mesmo*”¹⁷.

Cada homem é *inclinado* para o mundo do *labor*, ou seja, para o contexto significativo e valorativo das suas ocupações e preocupações e, nesse mundo, desde o seu ponto de partida, é absorvido, por ele é *pressionado e carregado*. A tendência do homem é sempre buscar o mais *fácil*. Ele *busca se auto-assegurar das possibilidades do viver, desviando o olhar de si mesmo. Volta-se para si fugindo de si mesmo*. Este voltar-se para si, por sua vez, estabelece suas *prevenções*. Isto significa: é justamente a partir da fuga de si que o viver humano arruma para si os modos nos quais ele lida com seu mundo e consigo mesmo. O homem, deste modo, se torna preocupado, *apreensivo*. É a partir daí que ele se preocupa em prevenir e resolver toda urgência, em não perder nenhuma ocasião de ganho, em não cair nunca em embaraço, em providenciar, sempre de novo, saída de situações que o colocam em perplexidade. O homem acaba se perdendo e se dispersando no meio das múltiplas solicitações que o atingem, sendo levado de roldão na correnteza de seu viver.

¹⁷ Confissões, livro. X, cap. 29. Ibidem, p. 548.

Tudo isso advém do fato de o homem tender a si enganar a si mesmo e a *se deixar iludir pela luz que reluz no mundo de suas ocupações e preocupações*. Mesmo quando ele se propõe *metas e objetivos* e os alcança, o seu sucesso, no entanto, acaba sendo um engano, pois o conduz cada vez mais para longe de si, do seu ser mais próprio, do seu verdadeiro e originário *si-mesmo*. Correndo atrás de suas metas e objetivos, o homem só faz multiplicar as possibilidades de sempre de novo se enganar. *Seu fracasso se mascara de sucesso*. As infindas possibilidades que lhe sorriem guardam, no fundo, a amargura dos enganos, erros, desencontros. *Mesmo quando “cresce e sobe na vida”, esse crescer se mostra inflacionário e o seu subir, uma queda para o abismo do nada negativo, um caminhar para a própria ruína. O seu progresso acaba se revelando um progresso para longe de si mesmo. Uma errância.*

Tem-se a impressão de galgar posições elevadas. O homem parece atingir a sua máxima eficácia e eficiência, torna-se altamente atual e atuante, empreendedor e engajado. Todo o seu agir reveste-se de um ar sério e grave. Contudo, cada vez mais ele se aprisiona em seu mundo, isto é, em seus interesses, empreendimentos, preocupações. Com isto, *aos poucos, ele já não mais se reconhece em si mesmo e diante de si mesmo*. Cria-se um *mascaramento*, por meio do qual a sua verdadeira identidade não pode vir à tona. O prender-se ao mundo próprio é compreendido, na preocupação e apreensão do cuidado, como tarefa verdadeiramente agarrada e assumida, como aquilo que, dia e noite, não o deixa descansar; como luta, risco e sacrifício. Entretanto, nesta mobilidade, ele se deixa levar, carregar, entrega-se à sua própria ruína, pois distancia-se cada vez mais de si mesmo e de seu poder-ser mais próprio e originário.

Não somente o homem se perde de si mesmo, mas também *bloqueia* para si a possibilidade de encontrar o seu próprio caminho de retorno. O homem *se tranca*. Ele chega a impossibilitar para si mesmo a possibilidade de sua libertação para a liberdade mais plena e verdadeira. Ele se cega. Arranca os próprios olhos para não ver a verdade. *A vida gira no vazio. É a mobilidade da queda.*

“In multa defluximos – Nós nos deslizamos para muitas coisas”¹⁸.

Vida humana é, muitas vezes, *defluxo*. Um precipitar-se para o abismo do *nada negativo*, para o *sem-sentido*. *É justamente este nada que faz acontecer a queda, que condiciona o seu acontecer. É um movimento de aniquilação, de anulação*. Trata-se de um vazio que torna a queda fatídica. A vida se torna opaca, sem brilho, sem vigor. Embora diga muito “eu”, esse “eu” não tem a densidade de uma pessoa. O homem se torna uma “personalidade”, mas não uma pessoa. Melhor, ele se torna um isso, uma coisa, um objeto, uma ocorrência, no meio do mundo.

¹⁸ Confissões, livro. X, cap. 29. Ibidem, p. 550

Tudo isso revela o caráter *tentador da* vida humana. A vida do homem é uma contínua *tentação*.

“Numquid non ‘temptatio est vita humana super terram’¹⁹ sine ullo interstitio? – Não é, pois, ‘a vida humana sobre a terra uma tentação’ sem interstício?”²⁰.

Na tentação é que um homem se revela. Ali está em jogo o ser do homem, se ele conquista a propriedade do seu ser ou se ele se perde na impropriedade da sua existência. Ou o “*defluxus*” (defluxo) ou a “*continentia*” (continência):

“in tentatione apparet, qualis sit homo” – na tentação aparece, como é um homem”²¹.

Partindo da tríplice tentação indicada na primeira epístola joanina (1 Jo 2, 15-17)²², Agostinho nos traça um quadro do caráter tentador da vida.

A tentação começa nos níveis mais elementares da vida do homem: na satisfação de suas necessidades corporais, na tendência de seus instintos mais básicos, como na fome e no desejo sexual. É a “*libido*”, a “*concupiscência da carne*” (*concupiscentia carnis*)²³, a cobiça do prazer (*cupiditas oblectandi*).

O homem é, fundamentalmente, *um ser de indigência*. Na passagem (*transire, transitus*) que media entre carência e a saciedade, ele está exposto a riscos da liberdade. Pois pode se ganhar e se perder a si mesmo. Na dimensão de sua vida sensível e sensual, afetiva e passional, o homem sempre está exposto ao perigo de *se deixar arrastar e prender pela cobiça (concupiscência)*. Entretanto, o homem não pode se entregar tranquilamente à satisfação de suas cobiças. Nas vias de suas buscas de satisfação, o homem não encontra somente o prazer, mas encontra também o desprazer, a dor, o sofrimento. *O amor do prazer e o temor da dor e do sofrimento o possuem*. Por isso, a cada passo, o homem está bifurcado, entre o desejo e o temor. Na prosperidade, ele teme as coisas adversas. Na adversidade, deseja as coisas

¹⁹ Cfr. Jó 7, 1.

²⁰ Confissões, livro X, cap. 28. Ibidem, p. 550.

²¹ Augustinus, *Tractatus in Johannis evangelium* XLVI, c. 10; Patrologia Latina 35, p. 1730.

²²

“Μη αγαπατε τον κοσμον μηδε τα εν τω κοσμω. Εαν τις αγαπατον κοσμον, ου εστιν η αγαπη του πατρος εν αυτω. οτι παν το εν τω κοσμω, η επιθυμια της σαρκος και η επιθυμια των οφθαλμων και η αλαζονεια του βιου, ουκ εστιν εκ του πατρος, αλλα εκ του κοσμου εστιν. και ο κοσμος παραγεται και η επιθυμια αυτου. ο δε ποιων το θελημα του θεου μενει εις τον αιωνα. Não ameis o mundo nem o que está no mundo. Se alguém ama o mundo, o amor do Pai não está nele, pois tudo o que está no mundo – a concupiscência da carne (*epithymia thês sarkós*), a concupiscência dos olhos (*epithymia tôn ophtalmôn*), e a confiança orgulhosa nos bens (*alazonéia tou biou*) – não vem do Pai, mas vem do mundo. Ora, o mundo passa, bem como sua concupiscência; mas o que faz a vontade de Deus permanece para sempre”.

²³ Cfr. Confissões, livro X, cap. 30-33. Ibidem, p. 550-566.

favoráveis. Suas expectativas, em todo o caso, o perturbam. Tanto as expectativas de felicidade, como as de infortúnio, o pressionam. Torna-se, assim, *um ser apreensivo*.

Outra forma de cobiça, na qual o homem é tentado, é dada pela *curiosidade*. É a *cobiça dos olhos (concupiscentia oculorum)*²⁴. *O desejo de tudo ver e experimentar (cupiditas experiendi)*. Tomando-se a parte pelo todo, segundo o uso da própria linguagem, a concupiscência dos olhos está a indicar, aqui, a concupiscência da experiência geral dos sentidos, onde a visão tem um primado, na forma cotidiana da vida humana.

“Ad oculos enim videre proprie pertinet. Utimur autem hoc verbo etiam in ceteris sensibus, cum eos ad cognoscendum intendimus. Neque enim dicimus: ‘audi quid rutillet’, aut: ‘olefac quam niteat’, aut: ‘gusta quam splendeat’, aut: ‘palpa quam fulgeat’: ‘videri’ enim dicuntur haec omnia. Dicimus autem non solum: ‘vide quid luceat’, quod soli oculi sentire possunt, sed etiam: ‘vide quid sonet, vide quid oleat, vide quid sapiat, vide quam durum sit – *ao olho, pois, pertence, propriamente, ver. Usamos este verbo também para outros sentidos, quando com eles lidamos na intenção de conhecer. É que não dizemos: ‘ouve como brilha’, ou: ‘cheira como resplandece’, ou: ‘saboreia como reluz’, ou: ‘apalpa como cintila’: em todos estes casos dizemos se usa o verbo ‘ver’. Dizemos, pois, não só: ‘vê como brilha’, o que só os olhos podem sentir, mas também: ‘vê como ressoa, vê como cheira, vê que sabor, vê quão duro é’”²⁵.*

A curiosidade, portanto, significa um vício do desejo de conhecer. Mas, por que um vício? Por trata-se de um *desejo de conhecer, que não é sustentado por um comprometimento*. A curiosidade quer só ver, conhecer, não quer, de modo algum, se comprometer com aquilo que experimenta, conhece. Ela é caracterizada pelo fato de, sempre de novo, “tirar o corpo fora”, fugir de qualquer comprometimento. Essa tendência é tão forte no homem, que mesmo o que não é belo é objeto da curiosidade. Um corpo estendido na rua, não é, certamente algo de belo, no entanto, ao saber que ali jaz estendido um cadáver, todos acorrem para olhar.

A curiosidade se estende, sobretudo, ao mundo da *convivência* no *ser-uns-com-os-outros*:

“Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam – *uma raça curiosa para conhecer a vida alheia, indisposta para corrigir a sua*”²⁶.

O mero querer ver, a pura curiosidade, é tanto mais o que ela é quanto mais ela é acentuada emocionalmente. A experiência da satisfação da curiosidade busca

²⁴ Cfr. Confissões, livro X, cap. 34-35. Ibidem, p. 566- 578.

²⁵ Confissões, livro X, cap. 35. Ibidem, p. 572.

²⁶ Confissões, livro X, cap. 3. Ibidem, p. 488.

vivências “emocionantes”, “divertidas”, mas também “horripilantes”. Tudo se torna uma questão de experimentar e de tomar conhecimento, mas sem comprometimento com a busca da verdade e com o apelo da caridade. Tudo se torna acessível a um olhar que tudo vê, que tudo explora, que se imiscui mesmo nos santuários da intimidade humana, como se um grande olho tudo explorasse, sem se comprometer com nada²⁷. Vendo o mundo por meio deste grande olho, que, no fundo, não é de ninguém, mas de “todo o mundo”, o homem se torna cego. A existência se torna opaca, perde toda a sua delicada e, ao mesmo tempo, vigorosa beleza, e tudo cai no vazio da banalidade.

Outro modo, ainda, de tentação acontece no que podemos denominar de *soberba*. Trata-se de uma estrutura do comportamento, que surge do *querer ser temido e amado pelos outros*. Um *querer*, que é *cobiçoso*, que tem o caráter de *ambição*. É a “*ambitio saeculi*” (ambição do mundo)²⁸, a jactância (*iactantia*). O homem ambiciona, então, se projetar na sociedade em que vive. Procura ter reconhecido o próprio valor no mundo da convivência. Quer ser temido e por isso se põe acima dos outros e se impõe aos outros. Quer ser amado, e por isso se projeta como um ser que tem valor e que merece esse amor. Essas tendências podem brotar da força e riqueza de uma personalidade, mas também podem brotar da fraqueza e carência. Nesse caso, mascara uma dependência daqueles que se quer subjugar, pelo temor ou pelo amor. Essa atitude pode estar no fundo, por exemplo, de uma fala jactanciosa, ou seja, de uma fala em que um homem se gaba, se gloria de si mesmo. Daí, o desejo do homem de ser louvado. O homem que se passa por rico e poderoso, acaba mendigando os louvores alheios. Mesmo quando o homem parece não se importar com os louvores, pode acontecer que ele se vanglorie de sua auto-suficiência e isso é também sucumbir sob a força da soberba. O homem soberbo se mostra egoísta e vaidoso. Pela vaidade, ele quer se gloriar diante de si mesmo. Ele busca comprazer-se em si mesmo e em sua auto-suficiência. Não importa se em detrimento dos outros. Gloria-se até mesmo do próprio mal que faz. E se entristece do bem que outro recebe ou faz. Entretanto, tentando valer alguma coisa diante dos olhos dos outros ou aos seus próprios olhos, o homem acaba se tornando vil e desprezível.

Todas estas formas de tentação delineiam, pois, uma direção em que a vida do homem *precipita-se* para o nada negativo, para a *ruína*. Elas mostram que o viver humano traz consigo, de diversas formas, um certo *enfado*²⁹.

²⁷ Pensemos nos muitos fenômenos da ‘internet’, dos meios de comunicação de massa, como, por exemplo, os ‘reality shows’.

²⁸ Confissões, livro X, cap. 36-39. Ibidem, p. 578-590.

²⁹ Com a palavra “enfado” estamos nos referindo ao que os latinos chamavam de *molestia*. Por sua vez, *molestia* vem de *moles*, que significa algo de peso, carga, dificuldade esmagadora, fadiga. O enfado é o sentimento da vida como de um peso, que molesta, por não se conseguir lançar fora. No enfado, eu faço a experiência de ser um peso para mim mesmo (o “*oneri mihi sum*” de Agostinho).

“quoniam tui plenus non sum, oneri mihi sum – por não ser pleno de Ti, sou um peso para mim mesmo”³⁰.

Sob o peso deste enfado, o homem tende a abismar-se no nada negativo da vida. No movimento deste abismar-se, o si-mesmo, sempre de novo, já se perdeu. Nesta experiência, *o si-mesmo é absorvido pelo mundo*. Com outras palavras, o homem já não vive, ele é vivido pelo seu mundo. Este “*ser vivido*” é uma perda de si mesmo, é vigorar no esquecimento da tarefa de ter que ser si-mesmo, na plenitude do viver. O “eu sou” é, aqui, apenas uma aparência, sem nenhuma consistência existencial. Paradoxalmente, é justamente nesta não consistência, que a vida se torna mais pesada, enquanto, no poder-ser mais próprio, o viver se torna leve.

4. A vida humana como questão (quaestio). A busca de Deus e investigação de Deus (quaestio Dei) através da interrogação da alma.

Em toda experiência do viver o homem está sempre em questão, sempre em jogo, no seu ser.

“Factus eram ipse mihi magna quaestio - Tornei-me uma grande questão para mim mesmo”³¹.

A questão que atropela o homem, sempre de novo, é a questão do seu *próprio* ser, ou melhor, a questão do *seu ser si-mesmo*, do ser *propriamente* o que se é. É a questão de o ser se lhe torna realmente *seu*, sua *propriedade*, como dom de uma conquista, ou se o ser se lhe escapa, na *perda de si mesmo*, onde ele é apenas *impropriamente* si mesmo. É que o homem está sempre posto diante do desafio de *ter o próprio ser* e de *ser o próprio ter*:

“A confissão é uma necessidade da libertação do homem. Pois confessar inclui praticar a verdade nas realizações da vida. Esta realização libertadora da verdade, S. Agostinho chama de vida do espírito. É que o movimento das realizações se hierarquiza pelas potências de ser e ter. Deus tem tudo o que é e é tudo o que tem. O homem não; nem tudo que é ele consegue ter, nem tudo que tem consegue ser. Possibilidades inferiores de ter só se realizam assumidas em potências superiores de ser. Um corpo só se torna humano quando e na medida em que se integra na realização, e pela

³⁰ Confissões, livro X, c. 28, Ibidem, p. 548.

³¹ Confissões, livro IV, c. 4. Ibidem, p. 150.

*realização do Espírito. E, por sua vez, o Espírito, para realizar-se como espírito, não basta a si mesmo. Necessita do Bem e da Verdade. Por isso é que para S. Agostinho materialismo não é reduzir tudo simplesmente à matéria. O materialismo é uma realização do espírito que pretende produzir tudo sem necessitar de nada para realizar-se. Esta atitude materialista pode-se encontrar tanto em quem acredita na existência e no valor do espírito como em quem faz da matéria o absoluto. Hierarquizando as realizações S. Agostinho procura desvencilhar-se da alternativa de matéria e espírito. Pois coloca na própria dinâmica de realização de todo real a presença e a ausência provocante da verdade e do bem. O homem atinge a realização de sua verdade e alcança a plenitude de sua bondade, desprendendo-se das dependências de um ter sem nenhum ser para recomendar-se à integração de ter e ser na realidade de Deus. A caminhada deste itinerário do homem até Deus libera as realizações das **Confissões***³².

O homem só se torna *justo*, isto é, *ereto, reto e direito*, na existência, quando se volta para o mais alto, melhor, para o Altíssimo. Mas o erguer-se, o aprumar-se e endireitar-se do homem exige muito empenho, suor, luta. Por isso, o homem é campo de trabalho, é motivo de preocupações, para o próprio homem.

*“Ego certe, domine, laboro hic et laboro in me ipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii – Eu, decerto, Senhor, trabalho aqui e trabalho em mim mesmo: tornei-me uma terra de dificuldade e de suor copioso”*³³.

O homem não alcança a libertação sem resistir às tendências que o conduzem para a ruína. Tal *resistência* se chama, em oposição ao *defluxo* (defluxus), *continência* (continentia).

*“Per continentiam quippe colligimur et redigimur in unum, a quo in multa defluximos – pela continência é que nós somos recolhidos e reconduzidos ao Uno, do qual nos precipitamos para o múltiplo”*³⁴.

O grande desafio da vida é *o retorno do múltiplo ao Uno*, ao Único Necessário. É o desafio de uma existência unificada, recolhida, centrada, ajustada. Não é este, enfim, o sentido da religiosidade da religião? Não é o sentido mesmo da *religio*, enquanto uma tarefa do *religare* e, mais do que isto, do *relegere*?³⁵.

³² Leão, E. Carneiro. Aprendendo a pensar. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 35 (grifo do autor).

³³ Confissões, livro X, c. 16. Ibidem, p. 524.

³⁴ Confissões, livro X, c. 28. Ibidem, p. 550.

³⁵ A palavra “religião” vem do latim “religio”. Alguns, como *Lactâncio*, dizem que esta palavra se refere ao verbo “religare”: religar, reatar, restabelecer novamente os vínculos cortados, os elos rompidos, etc. Mas há outra versão, que, aqui, nos parece mais convincente (não do ponto

A conquista desta realização, porém, precisa acontecer num movimento de busca (*quaerere, quaestio*) positiva do verdadeiro si-mesmo, da vida verdadeira e feliz, que, para Agostinho, coincide com a própria busca do Tu amado, com a busca de Deus (*quaerere Deum*).

Mas, como se dá a *referência e a diferença originárias* entre homem e Deus, entre o “eu” e o “Tu” amado e buscado? A vida é o horizonte a partir do qual Agostinho compreende esta *re-ferência e di-ferença*.

O que é o homem? Como é que o “eu” se faz acessível para si mesmo?

“Quid ergo sum, deus meus? Quae natura sum? Varia, multímota vita et immensa vehementer – *o que, pois, sou eu, meu Deus? De que natureza sou? Uma vida variada de inumeráveis formas com amplitude imensa*”³⁶.

As Confissões não somente nos fazem lançar um olhar para dentro da profundidade abissal da alma, da “consciência humana”, mas também para a sua imensidão, no sentido da amplitude. Transitando pela “memória”, tentando captar a auto-presença do espírito a si próprio, Agostinho exclama, tomado de admiração:

“Magna ista vis est memoriae, magna nimis, deus meus, pentrale amplum et infinitum. Quis ad fundum eius pervenit? Et vis est haec animi mei atque ad meam naturam pertinent, nec ego ipse capio totum, quod sum. Ergo animus ad habendum se ipsum angustus est, ut ubi sit quod sui non capit? Numquid extra ipsum ac non in ipso? Quomodo ergo non capit? Multa mihi super hoc oboritur admiratio, stupor adprehendit me – *grande é esta força da memória, grande demais, meu Deus, um santuário amplo e infinito. Quem penetra até o seu fundo? E, no entanto, esta força é própria do meu espírito e pertence à minha natureza. Eu nem chego a apreender tudo o que sou. Será, portanto, que o espírito é estreito para se agarrar a si mesmo. Entretanto, onde está o que não apreende de si mesmo? Estará fora dele e não dentro dele mesmo? Mas, como é que não*

de vista filológico, mas do ponto de vista do pensamento): essa versão diz que “*religio*” se refere a “*relegere*”. Assim o faz Cícero, no *De Natura Deorum*, II, 72 (Apud Fabris, A. Introduzione alla filosofia della religione. Roma-Bari: Laterza, 2002, p. 52): “aqueles que retomavam diligentemente e de certo modo recolhiam (*relegerent*) escrupulosamente tudo quanto era atinente ao culto dos deuses, eram chamados de religiosos, de *relegere*, como *elegantes* de *eligere* e *diligentes* de *diligere*. Todas estas palavras têm, de fato, o mesmo sentido de *legere* que *religiosus*”. Literalmente, “*relegere*” seria “re-ler”. Só que, parece mais apropriado entender o verbo “*legere*” em sua sonorância originária, que está em consonância com o grego “*légein*” (daí: *lógos*) [raiz: *lg*]: colher, recolher. Agostinho usa, na passagem citada, o verbo “*colligimur*” (somos recolhidos), que nos remete ao *relegere*, recolher; e o verbo *redigimur*, que nos remete a uma *reductio*: redução, no sentido de recondução, retorno, *religare*, religar, reunir.

³⁶ Confissões, livro X, cap. 17. Ibidem, p. 526.

*apreende? Uma grande admiração sobrevém sobre mim. O estupor me agarra*³⁷.

A meditação agostiniana atua como um *questionamento* que se vê *tocado pelo sentido do ser da alma*, em seu retraimento. É um pensamento tomado de admiração e estupor em relação ao “*sum*”, ao sou, do “*ego*”. Agostinho se mostra verdadeiro pensador, pois pensa na dinâmica de um questionamento, que é investigação admirada pela imensidão, profundidade e originalidade do ser, dando-se na imensidão, profundidade e originalidade da alma.

“Imensidão é abertura sem fronteiras, sem limites, a grandeza generosa e magnânima que tudo comporta, tudo acolhe cordialmente. (...)”“A profundidade é uma totalidade que nos conduz para a imensidão abissal e íntima chamada interioridade humana. É aqui que se abre uma inesgotável possibilidade vital de mil e mil mundos de realizações, cheios de aventuras e venturas, como o destino historial de cada pessoa, de cada família, de cada povo, nação, épocas de humanidade etc (...). E juntamente com imensidão e profundidade abre-se por fim uma outra totalidade radical que costumamos chamar de originalidade, isto é, liberdade criativa que nos acena para o abismo de generosidade, profundidade e vitalidade inesgotável criativa da doação do amor infinito”³⁸.

O que chamamos de “alma” é a vida humana captada a partir dela mesma, a partir de sua vivência, na sua amplitude imensa, na sua profundidade abissal e na sua originalidade inesgotável. É a movimentação da “vida do espírito”, da “consciência humana” e de suas vivências, que são chamadas por Agostinho de “*cogitationes*”. Quando, porém, se trata de elucidar a natureza do “*cogito*” e de sua “*cogitatio*”, Agostinho nos indica a sua dinâmica de “*recolhimento*”, de fazer acontecer a unidade da multiplicidade. O *cogitare* consiste em recolher (*cogere*) e em coligir (*colligere*), resgatando da dispersão os conhecimentos que se tornaram acessíveis à “memória”, isto é, à consciência.

“Nam ‘cogo’ et ‘cogito’ sic est ut ‘ago’ et ‘agito’, ‘facio’ et ‘factito’. Verum tamen sibi animus hoc verbum proprie vindicavit, ut non quod alibi, sed quod in animo colligitur, id est cogitur, cogitari proprie dicatur – pois ‘cogo’ e ‘cogito’ são como ‘ago’ e ‘agito’, ‘facio’ e ‘factito’. Porém o espírito reivindicou este verbo para si, de modo que aquilo que é coligido, ou seja, recolhido, no espírito e não em qualquer outra parte, é que propriamente se chama de cogitar”

³⁷ Confissões, livro X, cap. 8. Ibidem, p. 508.

³⁸ Cfr. Harada, Hermógenes. *Provirtus, reflexões*. Curitiba: Bom Jesus, *pro-manuscripto*, 2008, p. 5.

Isto basta sobre a vida do espírito (animus). Entretanto, há ainda o outro pólo da referência-diferença homem-Deus, eu-Tu. Perguntemos, pois, adiante: *quem é Deus?* Quem é este “Tu” ao qual o “eu” humano invoca? Na linguagem das confissões emergem alguns acenos importantes:

“... tu vera mea vita – tu, *minha verdadeira vida*”³⁹.

“Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est – *O teu Deus é também para ti vida da vida*”⁴⁰.

Se a alma é vida do corpo, Deus é vida da alma, isto é, vida da vida. Deus é vida que anima a alma, que dá vigor e jovialidade à vida do homem.

“Quomodo ergo te quaero, domine? Cum enim te, deum meum, quaero, vitam beatam quaero. Quaeram te, ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea et vivit anima mea de te – *como, pois, te busco, Senhor? Quando, pois, te busco, meu Deus, busco a vida feliz. Te buscarei, para que viva a minha alma. Meu corpo, com efeito, vive de minha alma, e minha alma vive de Ti*”⁴¹.

A busca de Deus, que coincide com a busca da vida feliz é, pois, uma questão. Trata-se de uma busca da vida mais plena, busca diuturna, que precisa ser realizada com todo o empenho, de “corpo e alma”, e experimentada de dia e noite, na vigília e no sono, bem como nas diversas transições das situações do viver.

Neste empenho, a ruína e a enfermidade da vida não são deixadas para trás, mas são, justamente agora, reconhecidas e assumidas. O homem se re-conhece, agora, na sua indignância, na sua “*misera vita*”.

O homem é chamado de volta de seus subterfúgios, para entrar na existência, inserir-se nela. A existência plena, porém, está localizada, ali onde Deus, no ato da criação a fixou. O homem é um rei destronado. Daí, a necessidade de ele fazer um giro, uma guinada, uma *conversão*, um *retorno* da vida arruinada para a vida feliz:

“... et viva erit vita mea tota plena de te - *e viva será a minha vida, toda plena de ti*”⁴².

Esse retorno, no entanto, não é só fruto do empenho do homem. É também fruto da graça de Deus. Mesmo esse empenho, o querer e o poder que lhe pertencem, o homem precisa receber como graça. O homem precisa sentir a partir de si mesmo a impossibilidade de levar à consumação esse empenho. E, nessa impossibilidade, ele deve testemunhar o acender da chama de uma nova possibilidade. Graça é a

³⁹ Confissões, livro X, cap. 17. Ibidem, p. 528.

⁴⁰ Confissões, livro X, cap. 6. Ibidem, p. 500.

⁴¹ Confissões, livro X, cap. 20. Ibidem, p. 532.

⁴² Confissões, livro X, cap. 28. Ibidem, p. 548.

impossibilidade possível, que salta do bojo da possibilidade impossível. Renascimento. Não aquilo que o homem pode o torna livre, mas aquilo que ele não pode. Na experiência da graça, o impossível se torna possível e necessário.

5. Da “vida feliz” e da “ordem do amor”.

Nas Confissões, Agostinho confessa, isto é, proclama Deus como *vida de sua vida*. Em Deus, a sua vida humana – vida mortal, ou talvez melhor, morte vital – encontra a verdadeira vida, a vida feliz. Vida quer vida, mais vida, vida plena. Esse querer é um buscar, uma ansiar, um desejar. O homem, desde as raízes de seu ser, quer viver, quer viver bem, viver na plenitude da vida, que é a felicidade.

A busca da felicidade é, de imediato, busca da alegria. Entretanto, nem toda a alegria realiza essa ânsia de felicidade da alma humana. *O homem é feliz quando se alegra na verdade e com a verdade.*

“Beata quippe vita est gaudium de veritate – a vida feliz consiste em alegrar-se com a verdade”⁴³.

Entretanto, o homem, que não gosta nunca de ser enganado, muitas vezes prefere se enganar, além de enganar os outros. Ama a felicidade, mas odeia a verdade. Pois teme a libertação que a verdade exige e doa. Contudo, encontrar a verdade é encontrar a liberdade e a felicidade, pois é encontrar Deus.

“Ubi enim inveni veritatem, ibi inveni Deum meum ipsam veritatem – onde encontrei a verdade, ali encontrei o meu Deus, que é a verdade mesma”⁴⁴.

Qual é, entretanto, o lugar privilegiado, onde o homem pode encontrar a verdade? Esse “lugar” é a sua própria alma (*anima*), a própria vida do espírito (*animus*).

“Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas – não vás para fora, entra em ti mesmo. É no homem interior que habita a verdade”⁴⁵.

Entretanto, encontrar a verdade, que é Deus, em si mesmo é apenas uma provocação a transcender a si mesmo, fazendo o *transitus* (a passagem) de si para além de si, para Deus. Por isso, Agostinho continua:

⁴³ Confissões, livro X, cap. 22. Ibidem, p. 540.

⁴⁴ Confissões, livro X, cap. 24. Ibidem, p. 544.

⁴⁵ Augustinus. *De Vera Religione*, n. 72.

“... et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcendes et te ipsum – e se a tua natureza é mutável, transcende também a ti mesmo”⁴⁶.

É que o desejo da felicidade, da alegria plena e verdadeira, não pode se contentar com o que passa. Ele quer eternidade. Para Agostinho, a *vida feliz* é encontrar a alegria no próprio Deus:

“Et ipsa beata vita gaudere ad te, de te, propter te – e a vida feliz consiste em alegrar-se junto a Ti, a partir de Ti, por causa de Ti”.

Ser feliz é alegrar-se na proximidade da presença do Tu eterno, é haurir as próprias possibilidades e o próprio vigor de viver dele, é viver “por amor de” Deus, movido por sua afeição. É a plena realização do amor, da “*caritas*”.

Para Agostinho, o decisivo é se, na busca da felicidade, que é a busca do Bem e da Verdade, o homem segue a *ordem do amor*. O homem é aquilo que ele ama. Onde está o seu tesouro, ali está o seu coração. Mas é preciso aprender a bem amar.

Na ordem do amor, há aquilo que o homem deve amar na perspectiva do uso (*uti*) e aquilo que o homem deve amar na perspectiva da fruição (*frui*). Só a Deus o homem deve amar por causa dele próprio. Todas as criaturas, o homem deve amar por causa de Deus, ou seja, ele deve servir-se delas para poder crescer no amor de Deus.

O amor a si mesmo e ao próprio corpo é natural. Não exige preceito. O preceito de amar se refere, porém, ao amor à aquilo que está ao nosso lado (o próximo) e à aquilo que está acima de nós (Deus).

Há um verdadeiro e um falso amor de si próprio. O verdadeiro amor de si consiste em buscar a utilidade para si próprio, visando o crescimento na caridade; o falso, consiste em submeter o próximo e o próprio corpo a fim de fruir-se de si mesmo, alienando-se de toda a referência a Deus. Quanto ao amor ao próprio corpo, Agostinho recorda as palavras de Paulo: “ninguém jamais quis mal à própria carne” (Ef 5, 29). Mesmo os que reconhecem sadamente a necessidade de mortificações corporais, fazem-no para submeter o corpo ao espírito, segundo a ordem da natureza, buscando, assim, a paz.

O preceito cristão da caridade é duplo: exige o amor a Deus acima de tudo e o amor do próximo como a si mesmo. A partir do duplo amor natural e do duplo preceito da caridade, descobre-se um “*ordo dilectionis*” (ordem do amor), isto é, uma estruturação disposta em níveis hierárquicos. Esta ordenação é instaurada quando amamos o que deve ser amado, e não amamos o que não deve ser amado; quando amamos menos o que é menos digno de amor (o corpo); quando amamos com igual intensidade o que requer ser amado como amamos a nós mesmos (o próximo); quando amamos com absoluta decisão e engajamento, empenhando-se com toda a intensidade de nossas forças no que deve ser amado mais que tudo (Deus). Ao amor de Deus deve

⁴⁶ Augustinus. *De Vera Religione*, n. 72

subordinar-se e convergir todo o amor pela criatura. O preceito do Amor comporta universalidade, isto é, nenhum homem, nem mesmo o inimigo, é excluído do universo daquele a quem devemos amar. O amor de Deus pelo ser humano é gratuito, visto que Deus não precisa de nós, mas basta-se a si mesmo. Deus usa de nós para a nossa utilidade manifestando assim a sua bondade. O grau de perfeição do homem no nível do ser corresponde ao grau de perfeição e de universalidade de seu amor: à medida que somos bons ou maus, crescemos ou diminuimos no ser, isto é, na comunhão e participação ontológica com o Sumo Bem, que é ele mesmo, a própria Bondade.

Há um fruir mútuo em que os homens são úteis uns para os outros colocando suas esperanças unicamente em Deus e neste usar encontram um verdadeiro e puro prazer. É quando se ama e se gosta do outro em Deus. Os homens devem constituir fraternidade no amor ajudando-se mutuamente a prosseguir no itinerário para o Absoluto que deve ser amado totalmente e sem reservas. Ninguém deve considerar-se fim absoluto do amor do outro, obstruindo e detendo o outro no seu caminhar para a pátria do Amor. Neste itinerário Cristo é o caminho, a verdade e a vida, isto é, ele é por quem nós vamos, a quem chegamos e em quem permanecemos no Amor.

Se o Amor é o princípio e que rege o todo da vida cristã; se é o duplo preceito da caridade a norma universal e primordial a que tudo deve ser submetido; se é o Amor a Deus acima de tudo e ao próximo como a si mesmo a substância da Lei e dos Profetas, radicalizada e consumada em Jesus Cristo no seu novo e eterno testamento; infere-se que deverá ser a edificação da caridade a norma régia e suprema de toda a interpretação das Sagradas Escrituras. Ao homem que está a caminho (o *Homo Viator*) a fé nas Escrituras fortalece a esperança e a caridade. Nestas três virtudes teológicas se encerram e se subsumem toda a ciência e toda a profecia. A Caridade permanece para sempre, enquanto que a fé e a esperança se extinguem ao chegarmos à Pátria. A Caridade visa um bem eterno. Se os bens temporais são mais amados antes de serem possuídos, pois ao serem conquistados não saciam a alma na sua sede de Absoluto, o bem eterno é amado com tanto mais ardor ao ser possuído do que fora ao ser desejado, pois a ninguém que a deseja, a beatitude concedida é menor do que a desejada. Vemos assim que para o homem que atingiu a perfeição da Caridade, as Sagradas Escrituras deixam de ser necessárias, uma vez que toda a sua finalidade é levar o homem à posse desta meta. Deste modo a Escritura requer um leitor que entenda ser o fim da lei a Caridade procedente de um coração puro e de uma boa consciência avivada pela esperança e de uma fé sem hipocrisia. Estas três disposições são condições *sine qua non* para o leitor e estudioso da Sagrada Escritura crescer na compreensão das divinas Escrituras.