

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

O TEMPO DA PALAVRA: UM ESTUDO  
SOBRE AS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO  
(SÉC. IV).

Goiânia  
Março, 2014

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR AS TESES E DISSERTAÇÕES ELETRÔNICAS (TEDE) NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

1 **1. Identificação do material bibliográfico:**     **Dissertação**     **Tese**

1 **2. Identificação da Tese ou Dissertação**

Autor (a):	Pedro Henrique Corrêa Guimarães		
E-mail:	pedrocorreaguimaraes@yahoo.com		
Seu e-mail pode ser disponibilizado na página?	<input checked="" type="checkbox"/> Sim	<input type="checkbox"/> Não	
Vínculo empregatício do autor	Nenhum		
Agência de fomento:	Coordenação de Apoio ao Pessoal do Ensino Superior	Sigla:	CAPES
País:	Brasil	UF:	GO CNPJ:
Título:	O tempo da Palavra: um estudo sobre as Confissões de Santo Agostinho (séc IV d.C)		
Palavras-chave:	Agostinho, Confissões, tempo.		
Título em outra língua:	Les Temps de La Parole: um étude sur les Confessiones de S. Augustin (Séc IV)		
Palavras-chave em outra língua:	S. Augustin; temps; Confessiones		
Área de concentração:	Culturas, fronteiras e Identidades		
Data defesa: (dd/mm/aaaa)	08/04/2014		
Programa de Pós-Graduação:	Pós Graduação em História.		
Orientador (a):	Dra Adriana Vidotte		
E-mail:	adrianavidotte@gmail.com		
Co-orientador (a):*	Dra Rossana Alves Pinheiro		
E-mail:	rossana.unifesp@gmail.com		

**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento  SIM     NÃO<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF ou DOC da tese ou dissertação.

O sistema da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações garante aos autores, que os arquivos contendo eletronicamente as teses e ou dissertações, antes de sua disponibilização, receberão procedimentos de segurança, criptografia (para não permitir cópia e extração de conteúdo, permitindo apenas impressão fraca) usando o padrão do Acrobat.

\_\_\_\_\_ Data: \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_

Assinatura do (a) autor (a)

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

PEDRO HENRIQUE CORRÊA GUIMARÃES

O TEMPO DA PALAVRA: UM ESTUDO  
SOBRE AS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO  
(SÉC. IV).

Dissertação apresentada como requisito parcial para  
obtenção do Título em Mestre em História pela  
Universidade Federal de Goiás.

Orientadora: Profa. Dra. Adriana Vidotte.

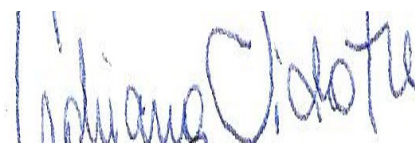
Coorientadora: Profa. Dra. Rossana Alves Pinheiro

GOIÂNIA  
Março de 2014

PEDRO HENRIQUE CORRÊA GUIMARÃES

TEMPO DA PALAVRA: UM ESTUDO SOBRE AS CONFISSÕES DE SANTO  
AGOSTINHO (SÉC IV d.C).

Dissertação defendida pelo Programa de Pós-Graduação em História, nível  
Mestrado, da Faculdade de História da Universidade Federal de Goiás, sendo avaliado  
aprovado em 08/04/2014 pela Banca Examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Adriana Vidotte / UFG  
Presidente



Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Rossana Alves Pinheiro/ UNIFESP  
Coorientadora



Prof. Dr. Renan Frighetto/ UFPR  
Membro Externo



Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Ana Teresa Marques Gonçalves / UFG  
Membro Interno

## **AGRADECIMENTOS**

Pensar é agradecer, ou *denken ist danken* como diriam os alemães.

Nesse meu percurso intelectual, alguns agradecimentos devem ser prestados. Não pelo dever de ofício, mas pelo reconhecimento de que este trabalho não poderia ser realizado sem estes auxílios. Pelo oportuno da ora, gostaria de agradecer:

À minha orientadora, Prof(a) Dra. Adriana Vidotte, que muito gentilmente aceitou ser minha orientadora, apesar de ter formação em outra área. Foi ela quem me incentivou e colaborou com suas observações, sugestões e correções, pessoa sem a qual este trabalho não teria atingido tal estágio.

À minha Coorientadora, Prof(a) Dra. Rossana Pinheiro Batista, quem prontamente aceitou o convite desta coorientação e muito colaborou para a elaboração deste trabalho, com críticas, correções, indicações e comentários, de tal forma que estes contribuíram para a formatação do tema e da estrutura desta pesquisa.

À CAPES, pela concessão da bolsa de pesquisa, sem a qual não poderia dedicar-me integralmente à elaboração desta dissertação.

Aos meus colegas de pós-graduação, que aqui não posso todos nomeá-los, pela acolhida hospitaleira e colaboração sempre gentil, que fizeram com que me sentissem em casa todos os momentos que frequentei esta faculdade de História da UFG.

Às professoras Doutoradas Ana Teresa Gonçalves, Maria de Souza Armênia e Dulce Amarante, que muito me ensinaram, alegraram e estimularam no decurso das aulas.

Aos servidores e funcionários da Coordenação de Pós-graduação, que sempre atenciosos auxiliaram nos serviços administrativos necessários.

Aos meus pais e minha namorada, pelo contínuo apoio e incentivo.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	3
01 – A ÁFRICA ROMANA E O EXERCÍCIO EPISCOPAL DE AGOSTINHO.....	16
1.1- O Cristianismo no século IV.....	16
1.2- Uma visão sobre o pluralismo religioso e cultural na África Romana na Antiguidade Tardia.....	18
1.3 – Os caminhos episcopais de Agostinho.....	23
1.3.1 - Tornar-se bispo: a missão episcopal de Hipona.....	23
1.3.2- A igreja africana: donatistas e cecilianitas.....	28
1.3.3 - O arbítrio e o mal imaterial: contra os maniqueístas.....	32
1.4- Confissões, retórica e a tradição apologética cristã.....	35
02 – O ITINERÁRIO ESPIRITUAL DE AGOSTINHO NAS <i>CONFISSÕES</i> .....	39
2.1 - Componentes conceituais do percurso espiritual de Agostinho.....	39
2.1.1 A conversão de Agostinho no cenário da Antiguidade Tardia.....	39
2.1.2 - Converter-se à imagem das escrituras: o modelo paulino.....	41
2.2. O processo de conversão narrado em <i>Confissões</i> .....	44
2.2.1 Prelúdios às etapas de conversão.....	44
2.2.2 - O espectro do paganismo.....	48
2.2.3 A leitura de Cícero e a descoberta da filosofia.....	49
2.2.4 O encontro com o maniqueísmo.....	51
2.2.5 - A rápida passagem pelo ceticismo.....	54
2.2.6. - O conhecimento do neoplatonismo.....	56
2.2.7 – Relatos de uma conversão anunciada: um sentido cristão.....	59
03 - MARCAS DE UM CAMINHO: TEMPO E IDENTIDADE NAS <i>CONFISSÕES</i> . 62	
3.1 – Os devires do caminho.....	62
3.1.1- A condição peregrina.....	62

3.1.2 - A experiência da interioridade.....	64
3.2– A Temporalidade na terminologia agostiniana.....	66
3.2.1 A eternidade.....	68
3.2.2A criação do mundo.....	69
3.2.3 - A distensão da alma.....	71
3.3 - A linguagem na temporalidade agostiniana.....	73
3.4 - Fluir: da temporalidade à identidade.....	75
3.5– O tempo da História.....	77
3.6 - Da Tempora Christiana à cristianização do tempo.....	79
3.7 - A igreja e a Ecclesia: o espaço-cristão.....	81
3.8 - Dar a palavra sob o tempo dado: a unidade das Confissões.....	83
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	87

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação na (CIP)**

Guimarães, Pedro Henrique Corrêa.

O tempo da Palavra: um estudo sobre as *Confissões* de Santo Agostinho (séc. IV) / Pedro Henrique Corrêa Guimarães. - 2014.

xv, 101 fs.

Orientadora: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Adriana Vidotte; Co-orientadora: Rossana Batista Pinheiro.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de História, 2014.

Bibliografia.

Apêndices.

## RESUMO

As *Confissões* de Santo Agostinho são um dos mais conhecidos textos da Antiguidade. Por esta razão, muitos estudos e trabalhos já foram realizados sobre esta obra. Porém, pouco se explorou a relação desta obra com o contexto no qual o bispo de Hipona estava inserido. Por esta razão, esta dissertação tem como objetivo analisar os componentes do relato agostiniano, procurando enxergar como este reflete e influencia a tradição cristã ocidental.

O foco deste estudo se encontra no significado e no sentido do processo de conversão, isto é, como uma conversão narrada pode revelar as visões de mundo existentes. Foi necessário explorar a relação entre o ato de confissão e a conversão, pois é esta tensão que permite associar o texto de Agostinho com o contexto da Antiguidade Tardia. Como ponto principal, aparece o tempo como vetor do sentido do processo de cristianização do Império Romano, responsável pela solidificação da filosofia cristã.

Dessa maneira, foi possível também explorar uma temática polêmica referente à obra: a questão da unidade do texto. Muito foi dito sobre a aparente dissintonia entre as partes da narrativa. No entanto, enxergando essa união entre conversão e confissão, foi possível resolver a questão da dissintonia das *Confissões* e visualizar sua unidade.

## RÉSUMÉ.

Les *Confessions* de Saint-Augustin est l'un des textes les plus populaires de l'antiquité . Pour cette raison, de nombreuses études et des études ont été menées sur ce site. Mais il ya encore peu exploré la relation entre ce dernier et le contexte dans lequel l'évêque d'Hippone a été inséré . Pour cette raison , cette thèse vise à analyser les composantes du compte des Augustins , qui cherchent à voir comment cela reflète et comment cette influence de la tradition chrétienne occidentale .

L'objectif de cette étude est le sens et la portée du processus de conversion , c'est à dire , comme une conversion raconté peut révéler les visions de monde existant . Pour cela, il était nécessaire d'étudier la relation entre l'acte de la confession et de conversion, car il est cette tension qui permet d'associer le texte d'Augustin que le contexte de l'Antiquité tardive . Et le point principal apparaît à la question du temps comme un vecteur de la direction de la christianisation de l' Empire romain et processus responsable de la solidification de la philosophie chrétienne .

Ainsi , il était également possible d'explorer un débat thématique sur les travaux : la question de l'unité de texte . Beaucoup a été dit sur le dissintonia apparente entre les parties du récit . Cependant, en voyant cette union de la conversion et de la confession était possible de résoudre le problème des *Confessions* dissintonia et voir cet appareil.

## INTRODUÇÃO

Agostinho de Hipona é um dos nomes mais influentes da cultura ocidental. Nasceu em Tagaste, em 354 d.C, filho de Mônica e de Patrício, sendo o seu pai um homem de recursos escassos, um *tenui municeps*. Jovem astuto, estudou retórica em Cartago. Com o seu sucesso como orador, mudou-se para Roma exercendo as funções de professor. Também viveu uma época em Milão, ao lado de amigos. Em 385 ascendeu à vida monástica, tornando-se presbítero e, posteriormente, bispo de Hipona (também na África romana), posto esse que ocuparia até o fim de sua vida, em 430 d.C

Entre 397 e 399, Agostinho escreve a obra que será objeto desta análise, *Confessiones* (Confissões). A obra divide-se em 13 livros, assim estruturados: No livro I, o autor fala de sua infância (quinze primeiros anos de vida), abordando a questão dos estudos e da vida familiar. No livro II, narra especificamente fatos ocorridos quando tinha dezesseis anos de vida, apontando para a busca dos prazeres da juventude. No livro III, a temática é a vida de estudos em Cartago e o encontro com o maniqueísmo. O livro IV é uma abordagem da vida como professor de retórica, além de alguns apontamentos sobre tragédias pessoais, como a morte de um amigo. No livro V, Agostinho narra episódios anteriores ao seu trigésimo ano de vida, destacando o encontro com Fausto, líder maniqueu. A vida aos trinta anos é a temática do livro VI. O destaque desse livro é o encontro de Agostinho com o bispo de Milão, Ambrósio. O livro VII é bastante intimista, onde o autor relata suas angústias pessoais. No livro VIII, se destaca a conversão ao cristianismo. No livro IX é narrado o recebimento do batismo e a volta para a África. Já o livro X é uma reflexão filosófica sobre a memória e a capacidade de rememoração. No capítulo XI inicia-se uma reflexão sobre a criação do mundo, cujo destaque é a questão do tempo. O livro XII é uma continuação da abordagem da criação do mundo, concentrando-se, aqui, mais na análise sobre o primeiro versículo do livro do Gênesis. O último livro é uma meditação sobre a simbologia da criação.

Por esta estrutura, um amálgama de explicações procura dar conta da aparente falta de unidade da obra. A este respeito sintetiza Johannes Brachtendorf:

Tentou-se de diferentes maneiras explicar a aparente falta de unidade nas *Confissões*. Pode-se citar, por exemplo, a tese histórico-redacional de que falta coerência à obra total porque Agostinho redigiu e publicou primeiro apenas os livros I-IX, enquanto o restante foi incluído apenas depois, e a obra toda foi apressadamente concluída. Segundo outra concepção, apenas o

décimo livro foi posteriormente adicionado a um conjunto já concluído. Não há, contudo, além da suposta heterogeneidade de conteúdos dos livros, nenhuma referência a tal declaração (BRACHTENDORF, 2008, p.298).

Por conta disso, parte da historiografia, com destaque a Etienne Gilson<sup>2</sup>, propôs a divisão da obra em duas partes: uma autobiográfica (livros I-X) e outra filosófico-teológica (Livro XI-XIII). Como, então, enxergar uma unidade para tal obra?

Para esta resposta, o primeiro passo a ser dado é no sentido de compreender a tipologia do texto. Tendo em vista toda esta diversidade temática da obra, como poderiam ser enquadradas as *Confissões* de Agostinho?

A mais conhecida resposta para tal questão é feita por Peter Brown, afirmando ser este o mote biográfico da obra:

As *Confissões* são uma obra prima de autobiografia estritamente intelectual. Agostinho transmite tamanho sentimento de um imenso envolvimento pessoal com as ideias que maneja, que somos levados a esquecer que se trata de um livro excepcionalmente difícil.(BROWN, 2011, p.204)

Mas não se pode ser tão enfático assim, antes de analisar os componentes presentes no texto. É preciso desconstruir a obra, para enxergar o que ela apresenta. No período da Antiguidade Tardia, a promoção da religião cristã ocorria por diversas formas. Uma dessas maneiras, eram os relatos hagiográficos. Os mártires, cristãos perseguidos e que sacrificavam a própria vida em nome da fé, tinham suas vidas relatadas por biógrafos, servindo estas de *exemplum* para os cristãos. Estes escritos, de maneira geral, ganharam o nome de hagiografias. Porém, as *Confissões* de Santo Agostinho não se enquadram bem ao conceito, pois tanto não são narrativas de um mártir, quanto não foram escritas por terceiros.

As *Confissões* não são, também, um texto ficcional, ante ao fato básico de não ser uma obra pautada em uma realidade fática. Como atestados por outras fontes, entre elas a *Vita Augustini*, de Possídio<sup>3</sup>, o texto confessional de Agostinho se baseia na própria vida do autor, não havendo a invenção de uma personagem que atua como centralizadora de um enredo. Não são, também, textos laudatórios, pois não há uma terceira pessoa que elogia e que saúda um grande nome, uma personalidade de destaque. É imprescindível, então, retornar à ideia de autobiografia e na possível relação que esta pode estabelecer com a fonte *Confissões*.

Do ponto de vista formal, o enquadramento deste texto como autobiografia geraria um problema literário. Segundo os ensinamentos de Alain Girard<sup>4</sup>, a construção de um escrito autobiográfico só é possível com o surgimento da noção de indivíduo. Sendo assim, não se

<sup>2</sup> GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros, São Paulo: Paulus, 1998, p. 61 e ss.

<sup>3</sup> POSSÍDO. *Vida de Agostinho*. Trad. Roque Fragotti. São Paulo: Paulus, 2011.

<sup>4</sup> GIRARD, A. " *El diario como género literario* " In: REVISTA DE OCCIDENTE: El diario íntimo. Fragmentos de diarios españoles (1995 - 1996). Madrid: Fundación José Ortega e Gasset, n. 182 - 183, jul./ago. 1996. 159 p.

pode falar em autobiografia no mundo antigo e medieval. Porém, esta questão não pode ser resolvida de maneira tão direta assim. O primeiro problema que encontramos é do próprio conceito de individualismo. Apesar de ser quase consensual, entre os antropólogos, de que o individualismo é uma ideologia moderna, é possível encontrar antes dessa época histórica aportes que confluíram para o surgimento desse conceito. Louis Dumont, autor de um clássico sobre o tema, admite essa gênese pré-moderna do individualismo. Diz o autor: “Eis a minha tese, em termos aproximados: algo do individualismo moderno está presente nos primeiros cristãos e no mundo que os cerca, mas não se trata do individualismo que nos é familiar.” (DUMOND, 1985, p.36).

Outra questão que pode ser colocada é a própria historicidade do conceito de individualismo. Quando pensamos em individualismo, geralmente não temos a clara amplitude desse conceito, sendo este suscetível a flutuações de significação. Dumont, por exemplo, numa visão antropológica estruturalista, opõe individualismo a holismo. Porém, como expõe Jean-Luc Nancy<sup>5</sup>, há uma tradição advinda do modernismo que opõe indivíduo e comunidade. Assim, não sendo possível identificar um significado unívoco para esse conceito, temos que admitir que a utilização desse termo como ponto de apoio para uma distinção entre a existência ou não de um gênero textual em determinado período, nos levaria a um campo largo de equivocidade, o que não pretendemos aqui.

É mais oportuno assentar a existência de um gênero nos focando na interpretação do significado particular de certas obras, identificando se nelas há algo que as aproxima ou não de um gênero, isto é, como podem ser entendidas essas obras confessionais na Antiguidade Tardia? Esta questão traz à tona um problema que até agora fora sonogado: o que constitui uma autobiografia? Quais são os seus elementos característicos?

O ponto de partida é a própria constituição da palavra. O morfema *auto*, proveniente do grego, indica algo que se faz por conta própria, que é subsistente por si mesmo. A biografia, a escrita de uma vida, exige um relato escrito sobre uma trajetória de um sujeito singular.

O entendimento usual na teoria literária é que a autobiografia, como enfatiza Philippe Lejeune em suas reflexões em *O Pacto Autobiográfico*, é “uma narrativa retrospectiva feita em prosa, na qual uma pessoa realmente fala sobre a sua própria existência, em particular sobre a história de sua personalidade.” (LEJEUNE, 1975, p.14)<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> NANCY, J.L. *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido. Santiago do Chile, 2000, p. 16 e ss.

<sup>6</sup> Este texto assim como os outros ao longo dessa dissertação que se encontram em língua estrangeira foram traduzidos por mim.

Será essa definição usual que nos abrirá caminho para a devida análise da obra de Agostinho. Não resta dúvida de que a obra *Confissões* é uma narrativa retrospectiva, em prosa, de uma pessoa real. Contudo, será que há nesse texto a atribuição de importância a sua vida individual? Há uma história de sua personalidade?

Abre-se essa resposta retomando o próprio título da obra *Confessiones* (Confissões), título este que fora dado pelo próprio Agostinho, conforme pode ser atestado pelo texto das *Retratações*: “Os treze livros de minhas *Confissões* demonstram a justiça e a bondade de Deus, tanto por minhas obras más como pelas boas, movidas por Ele o espírito e o coração humano” (AGOSTINHO)<sup>7</sup>

Lembra-nos Peter Brown sobre a importância desse título para a configuração da obra. Diz este: “As *Confissões* são um dos poucos livros de Agostinho em que o título é significativo. Para ele, *confessio* significava ao mesmo tempo acusação de si mesmo e louvor a Deus.” (BROWN, 2011, p.212).

O duplo caráter confessional expõe o jogo dual que vem marcado em todo escrito das confissões. Por um lado, o sentido acusatório expõe o ato de rememoração, pois só é possível reconhecer a culpa se antes se reconhecer um fato e assumi-la. É necessário, pois, que Agostinho se lembre dos fatos passados de sua vida. De outro, o louvor e o pedido de clemência divina. Nesse sentido, a confissão se assemelha a uma autobiografia. Mas, aqui, é preciso ter em mente o sentido próprio de um trabalho autobiográfico. A escrita sobre si, ou a história da própria personalidade se fundamenta em uma pretensão de exaltação pessoal. Este não é o intuito de *Confissões*. Aliás, essa obra agostiniana tem pretensão oposta a isso. Agostinho quer se reduzir perante Deus; ele deseja dar-lhe a prova de sua humildade. Como se extrai do próprio texto: “Confessar o que fiz de mal significa o desgosto que tenho de mim mesmo”<sup>8</sup>

Essa resposta é ainda justificada pelo outro sentido presente na confissão agostiniana. O bispo de Hipona deseja louvar a Deus. Louvor, aqui, não se entende apenas como elogiar e elevar com palavras. Louvar é reconhecer Deus como sendo o Ser Todo-Poderoso, criador do mundo. É admitir a existência um Ser que é infinitamente maior que o homem e, por este motivo, este produto da criação, deve exaltar seu criador. Isto está posto por todo texto de *Confissões* e pode ser demonstrado, por exemplo, com o excerto inaugural

<sup>7</sup>AGOSTINHO. *Retraciones*. Trad. Teodoro C. Madrid. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>. Acesso: 02/2014.

<sup>8</sup> Conf. X, II, 2

da obra: “Grande és tu, Senhor, e sumamente louvável: grande a tua força, e tua sabedoria não tem limite.”<sup>9</sup>

É por isso, como bem lembra Marie-Anne Vannier<sup>10</sup>, que as *Confissões* não se iniciam na primeira pessoa, como deve ser um trabalho autobiográfico típico, mas na segunda, como uma evocação a Deus.

Ainda, como esclarece Joseph Ratzinger<sup>11</sup>, os dois significados implícitos do termo *confessio* não ocupam uma mesma hierarquia dentro do texto. O louvor a Deus tem primazia sobre o reconhecimento das faltas, pois só faz sentido reconhecer a culpa se alguém acredita que haja um ser superior capaz de aplacar a falta.

Se o louvor prevalece sobre a exaltação de si, não podemos dizer que as *Confissões* são uma autobiografia. A imagem de Agostinho é secundária na obra. Ela aparece somente como um arquétipo de projeção a Deus. Esse entendimento se mostra inclusive mais adequado à teologia cristã primitiva, baseada no livro de *Gênesis*, de que o homem é apenas a imagem de Deus. Há uma hierarquia entre o divino e o celeste; não pode o homem querer ser maior que seu Deus, algo dito por Agostinho em *A vida feliz*:

Pois a perfeita plenitude das almas, a qual torna a vida feliz, consiste em conhecer piedosa e perfeitamente: - Por quem somos guiados até a Verdade (o Pai); - e qual Verdade gozamos (o Filho); e por qual vínculo estamos unidos à Suma Medida (o Espírito Santo).(AGOSTINHO, 1998, p.156)

Assim, na perspectiva agostiniana, louvar a Deus é reduzir o valor de si próprio. O ato de louvor é primordial em relação ao reconhecimento da culpa. A falta, o pecado, só pode ser reconhecido se tomar a Deus como fundamento último do próprio ato de vida. Cito, exemplificando essa ideia, a passagem do livro:

Ó Deus, tu me conheces, faze que eu te conheça, como sou por ti conhecido.  
Ó virtude de minha alma, penetra na minha alma, faze como que seja semelhante a ti, para que possuas sem manchas nem ruga. Esta é a minha esperança, por ela falo e nessa esperança me alegro quando experimento uma sã alegria<sup>12</sup>

Essa passagem deixa claro que Agostinho desconhece sua própria existência - e que o conhecimento de si próprio só tem sentido como conhecimento de Deus. Há, aqui, a

<sup>9</sup> Conf. I, 1, 1.

<sup>10</sup> VANNIER, op cit, 2013, p. 57

<sup>11</sup> RATZINGER, J *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der Confessio*. Revues des Études Augustiniennes. V. 3, 1957, p. 375-392. Diz o teólogo alemão que Agostinho inaugura um novo sentido confessional (*Lobpreisen*) e que esse sentido resignifica o sentido romano de *confessio* como reconhecimento (*erkennen*).p. 378.

<sup>12</sup> Conf. X, I, 1.

depreciação do próprio indivíduo em face de Deus, desaparecendo por consequência o “eu” que narra sua vida. Isso vai ao encontro da perspectiva que Aaron Gourevitch expõe no livro *The origins of european individualism*. Diz o autor que: “a Idade Média não produziu um claro conceito de indivíduo e que a palavra *persona* era utilizada exclusivamente para se referir a Deus.” (GOUREVITCH, 1995, p.99).

A confissão desconstitui a permanência de um ‘eu’ e, sob esse aspecto, não há nas *Confissões* um pacto autobiográfico, mesmo sendo esse último termo empregado em sentido amplo. A vida relatada não é a característica principal da obra. O que Agostinho busca, expondo sua vida, é o perdão de Deus pelos pecados cometidos. A função primordial da obra não é expor a sua própria vida, mas expor a sua condição pecadora. Os elementos biográficos da obra são apenas dados acessórios do ato de confissão.

Não podemos caracterizar uma fonte a partir de seus dados secundários. O que fundamenta uma definição são as características principais. No texto de *Confissões* essa característica é a exposição da condição humana pecadora.

Há, ainda, que se lembrar, como fora dito no tópico anterior, que as confissões não possuem apenas um intuito individual. O texto *Confissões* é peculiar para a análise das diversas religiões da Antiguidade Tardia. O africano nos apresenta bem essa pluralidade religiosa, a partir da narração das diversas correntes às quais aderiu ao longo de sua vida, mostrando o vivo intercâmbio entre elas.

No entanto, há algo nesse percurso que permanece constante e que atua como a linha que tece a narrativa das *Confissões*. Esse elemento é aquele que pode ser expresso na famosa frase do primeiro livro da obra que diz: “Tu o incitas para que sintas prazer em louvar-te; fizeste-nos para ti, e inquieto está nosso coração, enquanto não repousa em ti”<sup>13</sup>. Na trama das *Confissões*, a busca de si e a busca por Deus estão intimamente ligadas. Buscando Deus, Agostinho pode chegar a si; buscando a si, o homem pode se aproximar de Deus. Para Agostinho, o conhecimento do divino também segue a lógica circular do *crede ut intelligas e intellige ut credas*.

Por este motivo, o divino e o humano não podem ser separados. Isto explica como o estudo sobre a trajetória espiritual (Livros I a X) se liga com o estudo sobre os fundamentos da condição humana (Livros XI a XIII). Deus e o homem formam uma unidade, que traz unidade à obra *Confissões*. É possível encontrar, na fonte, esta intenção unitária quando o próprio Agostinho diz:

---

<sup>13</sup> Idem.

Pois eu não existiria, meu Deus, eu de forma alguma existiria, se não estivesse em mim. Ou melhor, eu não existiria se não existisse em ti de quem tudo, por quem tudo, em que todas nas coisas existem? É assim, Senhor, é assim mesmo.<sup>14</sup>

Com isso, para além do percurso pessoal, as *Confissões* são um relato dessa condição humana, dessa relação entre homem e Deus. Agostinho se coloca nesse texto não como um caso particular, mas como um exemplo que pode ser projetado para toda a humanidade. Por trás de uma trajetória pessoal existe um discurso ‘teológico’, uma sistematização da fé. Esse intuito mostra-se claro quando o bispo diz:

Mas tu, médico da minha vida interior, mostra-me os frutos deste meu trabalho. A confissão de minhas faltas passadas – que perdoaste e esqueceste para me fazer feliz, transformando-me a alma pela fé e pelo teu sacramento – leva, a quem lê e ouve, a não se entregar ao desespero dizendo: não posso!<sup>15</sup>

Como está aqui exposto, Agostinho não almeja que suas *Confissões* sirvam apenas para ele. Ele quer tornar-se um modelo, um exemplo para os homens que, assim como ele, vivem atormentados pelas dores da vida humana. É possível, por esta passagem, entender que as dores relatadas não são peculiares dele. Há um grupo, um povo, que também passa pelas mesmas aflições de Agostinho - e este nos permite visualizar a meta individual da obra. Essa possibilidade metodológica já fora inferida por David Carr<sup>16</sup>, em seu trabalho sobre os escritos de primeira pessoa. Ele afirma que um texto pessoal nunca se limita a um sujeito particular; há também um universo que é possível ser revelado pela análise do texto.

Essa condição humana, este universo cultural (que aqui é o universo cristão da Antiguidade Tardia<sup>17</sup>) que pode ser revelado pelas *Confissões* é um estado onde o homem, ser criado e separado de ser criador, busca por este através de sua **interidade**. Como será apresentado no último capítulo, esta é a condição peregrina. O homem cristão é aquele que mesmo tendo passado por outras religiões, mesmo estando em constante mutação, não abdica de querer encontrar o seu criador.

Acreditamos, assim, que há nas *Confissões* um projeto de sistematização da vivência cristã e um estudo da experiência humana, a partir dos dogmas cristãos. A condição peregrina do autor, ao longo de sua trajetória espiritual submetida à dinâmica temporal, é a condição de todos os cristãos fiéis de seu tempo. Aqui, a questão do tempo mostra-se

<sup>14</sup> Conf. I, 2, 2.

<sup>15</sup> Conf. X, III, 3.

<sup>16</sup> CARR, David, Narrative and real world: na argument for continuity History and Theory, Vol. 25, No 2, 1986, p.117-131

<sup>17</sup> O período que vai do século II ao século VIII suscita na historiografia debates profundos. Como próprio de um período de transição, é difícil obter um consenso sobre o sentido e a profundidade das alterações que transformaram o mundo romano. Por conta dessas divergências, essa época foi batizada por historiadores com diversos nomes: Baixo Império, Primeira Idade Média, Antiguidade Tardia, Decadência Romana. Neste trabalho escolheremos a nomenclatura Antiguidade Tardia, pois esta melhor se adequa ao objeto da pesquisa. As justificativas para esta escolha estão no primeiro capítulo.

importante: o homem é aquilo que é porque está, diferentemente de Deus, submetido ao tempo. É marca característica do Homem sofrer essa instabilidade. Cabe ao verdadeiro cristão saber projetar a sua finitude para Deus. Como afirma Agostinho:

Mas porque a tua misericórdia é melhor que todas as vidas, a minha vida nada mais é que uma distensão, e a tua destra me sustentou no meu Senhor, o filho do homem, mediador entre ti, que é único, e nós, que somos muitos e que vivemos divididos por paixões diversas e objetos vários. Assim, é para que eu alcance aquele por quem já fui alcançado e me desprenda da dissipação dos dias antigos, seguindo a Deus uno. Assim, esquecendo o passado, sem a preocupação das coisas futuras que passarão, e inteiramente voltado para o que é eterno, poderei caminhar para o prêmio da vocação do alto<sup>18</sup>

Em *Confissões*, todo acesso sobre a história de Agostinho é intermediada sob a forma de um pedido de clemência divina. Agostinho não faz uma história de sua personalidade, apenas narra de forma sucinta o percurso de conversão ao cristianismo. Mas se as *Confissões* não são uma hagiografia, nem uma autobiografia, como enquadrar esse texto? Por tudo que foi exposto, pode-se dizer que esta obra é uma narrativa da experiência interior, onde está exposto o percurso do homem em direção a Deus. Aqui faz muito sentido a afirmativa de Peter Brown<sup>19</sup>, de que a obra *Confissões* é uma oração escrita. Esta parece ser uma classificação simplificadora, mas é a que melhor atende as características do texto.

As análises da estrutura e da tipologia da obra são pontos de acesso para a nossa investigação, que terá como temática central o tempo. Realizar uma pesquisa, em História, com este tema pode parecer impertinente, já que a abstração sugerida por ele pode nos conduzir a caminhos impróprios à historiografia. Mas, seguindo a trilha aberta no século passado, podemos realizar esta pesquisa fugindo das conceituações e abstrações próprias da filosofia, chegando às construções culturais e sociais legadas por esta problemática.

A problematização sobre o tempo foi inaugurada no campo sociológico, por Norbert Elias na obra *Über der Zeit*<sup>20</sup> e utilizada no terreno da História, ainda que com contornos diferentes, por Jacques Le Goff em *Pour une autre Moyen Âge: temps, travail et culture en Occident*<sup>21</sup>.

O que há em comum nos trabalhos de Elias e de Le Goff é o tempo atuar como vetor de sentido para organização da vida social, isto é, atuar como um componente cultural. Reconhecemos os perigos e as dificuldades deste trabalho, em virtude da generalização que

<sup>18</sup> Conf. XI, XXI,39.

<sup>19</sup> BROWN, *op cit*, 2011.

<sup>20</sup> ELIAS, N. *Über der Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1984 [Sobre o tempo. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988].

<sup>21</sup> LE GOFF, J. *Pour une autre Moyen Âge: temps, travail et culture en Occident*. Paris : Gallimard, 1977 [Por uma outra Idade Média. Trad. Maria Helena Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1979]

esta ideia poderia gerar. Mas, embasados por Aaron Gourevitch, podemos dizer que “as representações do tempo são componentes essenciais da consciência social, cuja estrutura reflete os ritmos e as cadências que marcam a evolução da sociedade e da cultura” (GOUREVITCH, 1975, p. 263). Pode-se afirmar ainda que:

O tempo ocupa o lugar de primeiro plano no modelo do mundo que caracteriza esta ou aquela cultura, tanto quanto outros componentes deste modelo, como o espaço, a causa, a mudança, o número, a relação do mundo sensível como o mundo suprassensível, a relação do particular ao geral e ao todo. (IDEM)

Por estas razões, reconhecemos o tempo como um elemento da história cultural, pois ele atua como um símbolo e instituidor de valores simbólicos compartilhados.

Essa distinção entre o tempo como teoria e o tempo como elemento cultural precisa ser melhor esclarecida. Quando afirmo que o tempo não era um objeto da História, não quero dizer que os historiadores até então sonegaram a importância do tempo para a constituição da pesquisa histórica, afinal, como afirma Roger Chartier<sup>22</sup>, a história se apresenta como uma leitura do tempo. O que intento dizer é que o tempo, por si mesmo, enquanto elemento instituidor de certa ordem social, não foi pensado como tal.

Quando se reflete sobre o tempo na Antiguidade Tardia (e aqui o momento histórico é fundamental), logo nos vem à mente aquelas máximas estruturantes, do caráter cíclico do tempo pagão contraposto ao caráter linear do tempo cristão. Porém, esta divisão que tem como objeto o tempo histórico, não é o objeto primeiro de nossa investigação, já que tal divisão não abrange a totalidade da problemática do tempo tal qual é abordada nas *Confissões* de Agostinho.

A problemática do tempo em Santo Agostinho, tradicionalmente, é um problema caro aos filósofos. Para falar somente dos mais importantes Etienne Gilson<sup>23</sup>, Jean Guitton<sup>24</sup>, Paul Ricoeur<sup>25</sup> e, mais recentemente, Jean-Luc Marion<sup>26</sup>, e assim este não é um problema novo, e neste espaço pouco propício a inovações.

O que estes filósofos fazem, apesar da peculiaridade de cada um, é isolar o tempo de toda trama narrativa e espiritual de *Confissões*<sup>27</sup>, de tal maneira a extrair daquelas páginas do livro XI uma teoria sobre ele.

<sup>22</sup> CHARTIER, R. A história ou a leitura do tempo. Trad. Cristina Antunes, Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

<sup>23</sup> GILSON, E. Introdução ao estudo de Santo Agostinho. Trad. Cristiane Negreiros. São Paulo :Paulus, 1999.

<sup>24</sup> GUITTON, Jean Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin. Librairie Philosophique Vrin : Paris, 2004

<sup>25</sup> RICOEUR, P. Tempo e Narrativa, v.I. São Paulo: Papyrus, 1993

<sup>26</sup> MARION, Jean Luc. *In the inner of self place*. Kindle Version: 2009.

<sup>27</sup> E isso até mesmo Paul Ricoeur, tão atento as questões da narratividade faz em seu monumental *Temps et Récit*.

Com isso, tornou-se comum, entre os historiadores da filosofia (talvez mais bem qualificados aqui como filósofos da história da filosofia) a construção de uma abordagem sistemática de modelos, realizando uma comparação entre sistemas, como se faz, por exemplo, entre a teoria do tempo de Aristóteles no livro dois da *Física* com a teoria agostiniana do tempo.<sup>28</sup>

No entanto, se esta comparação pode ser pertinente ao filósofo, para o historiador não parece muito adequada. Além de comparar textos de momentos e locais diferentes, sonega-se a tipologia da fonte, o que não nos permite enxergar as especificidades de cada obra. Aristóteles desenvolve suas observações sobre o tempo em um tratado sobre a Natureza, a Cosmologia, enquanto Agostinho esboça suas observações sobre o tempo em uma obra de natureza confessional, o que por si só torna quase impossível uma boa aproximação entre essas fontes.

Além disso, tal tipo de análise estrutural se afasta do denominado por Pierre Hadot<sup>29</sup> como sendo a essência da filosofia antiga, o exercício espiritual. Segundo esse pensador francês a filosofia antiga não é um sistema estruturado de premissas, mas uma vivência, uma maneira de vida. A filosofia antiga, também a agostiniana, deve ser compreendida como uma forma de vida, como uma vivência espiritual do filósofo. Assim, a melhor leitura da problemática temporal não é a organização racional de um modelo, mas a compreensão de como aquela descrição (a do tempo) dialoga com a vida do pensador.

Ao fazer isso devemos nos afastar de um lugar-comum dos estudos agostinianos, segundo o qual estaríamos diante de dois modelos temporais próprios<sup>30</sup>. Para o filósofo francês Paul Ricoeur, Agostinho fala em nome do tempo da consciência, enquanto Aristóteles fala em nome do tempo cosmológico<sup>31</sup>. Exemplifico essa distinção com a citação de François Dosse que é muito elucidativa para o caso:

A esse vertente cosmológica do tempo [dada por Aristóteles] opõe-se a vertente psicológica, íntima, segundo a qual Santo Agostinho, coloca frontalmente a questão: ‘O que é o tempo? Se ninguém me pergunta eu sei, se me pergunta e tento responder já não sei mais. (DOSSE, 2004, p.152)

Entendemos que essa distinção colocada por Ricoeur e aqui relatada por Dosse, tem seu fundamento. Entretanto, ela nos levará a equívocos, como o de acreditar ser Agostinho um defensor de uma visão psicológica do homem. Devemos entender esta

<sup>28</sup> E isso é verificado em algumas obras de História da Filosofia, como sendo inclusive apresentada em trabalhos de historiadores como no “A História” de François Dosse.

<sup>29</sup> HADOT. P. La Philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold Davidson. Paris : Éditions Albin Michel S. A, 2001, p. 96-97.

<sup>30</sup> As questões sobre o tempo em Agostinho será melhor trabalhada no capítulo 03 deste trabalho, o que exponho aqui é uma introdução ao problema, mostrando a metodologia de minha pesquisa.

<sup>31</sup> RICOEUR, P. Tempo e Narrativa, v.I. Papirus, 1993, p. 109 e ss

distinção ricoeueriana dentro do modelo de *mimesis* narrativa, na qual a distinção é colocada a serviço de uma dupla entrada hermenêutica (sujeito-mundo) sobre a estrutura do relato. Mas fora daí, pensar a temporalidade agostiniana como uma visão psicológica do tempo parece ser um equívoco.

Por esta mesma razão, não se pode colocar Agostinho em uma mesma filosofia da história, ligado a nomes como o do francês Henry Bergson e do alemão Immanuel Kant. Se, nestes dois filósofos, há pontos semelhantes aos do bispo de Hipona no que tange a formulação da questão do tempo, não podemos ver Agostinho como o “profeta da modernidade”.

Essas diferenças são, antes de tudo, sistêmicas. Não refletem a realidade histórica enquanto tal. A abordagem do tempo como um objeto da História requer que as diferenças sejam colocadas, de modo a ressaltar as particularidades. O contexto e o modo pelo qual as *Confissões* são produzidas são o ponto central de nossa análise. A holística será imprescindível para o nosso trabalho, pois a partir dela construiremos nossas observações e análises.

O que se propõe aqui, neste trabalho, é fazer uma compreensão da análise agostiniana do tempo dentro do próprio contexto de sua narração confessional, dentro do contexto de sua própria vida, dentro do contexto de sua própria experiência de fé. Este tipo de análise foge um pouco daqueles que indicamos como sendo os mentores teóricos do meu trabalho (Elias e Le Goff), pois não fazemos, seguindo o exemplo do grande medievalista francês uma categorização do tempo, uma segmentação a partir de sujeitos sociais: o banqueiros, o mercador, o trabalhador. Há em Agostinho uma experiência de vida conforme o tempo, vivência esta que acontece de acordo com a expressão de sua fé. Pela abordagem do relato agostiniano sobre o tempo é possível entender uma realidade histórica: a do cristianismo na Antiguidade Tardia.

Sendo assim, é imprescindível pensar a relação entre confissão e conversão, os dois componentes estruturais da obra *Confissões* e, desta relação, perceber a importância do elemento temporal. Contudo, não somente internamente a exposição do tempo em Agostinho é desvendada. É preciso entender o momento e o contexto pelo qual a obra foi produzida. Neste diapasão, a estruturação deste trabalho consistirá em três capítulos que trabalharam com o contexto de inserção da obra *Confissões*, com o percurso de conversão narrado e com os reflexos deste percurso na composição do discurso agostiniano sobre o tempo.



## 01 – A ÁFRICA ROMANA E O EXERCÍCIO EPISCOPAL DE AGOSTINHO

### *1.1- O Cristianismo no século IV*

A presença do cristianismo (ou de cristianismos<sup>32</sup>) no Império Romano ainda suscita debates na historiografia ocidental. No século XVIII, Edward Gibbon difundiu a visão de que o cristianismo foi responsável pelo colapso do mundo antigo, porque destruiu os cânones clássicos da cultura pagã. Porém, posições mais recentes têm se contraposto a esta visão decadentista, enxergando a emergência cristã como um momento de transformação da cultura antiga.

Associada a esta, outra questão recorrente na historiografia ocidental, principalmente a eclesiástica, é a busca de modelos que expliquem esta difusão cristã sobre o império romano. Marie-Françoise Baslez, na coletânea sobre a história do cristianismo, por exemplo, explica esta disseminação a partir da universalidade própria do discurso dos cristãos. Ela diz:

Como as outras religiões de salvação do Império, o cristianismo se dirige a indivíduos, independentemente da origem étnica e do seu estatuto: na vida das comunidades paulinas, não há mais diferença entre judeus e gregos, homens e mulheres, livres e escravos, habitantes do Império e bárbaros. (BASLEZ,2009,p.31).

No entanto, nenhum modelo explicativo é capaz de explicar a totalidade do fenômeno cristão, haja vista a magnitude e diversidade deste. Ao historiador atual cabe apontar elementos característicos que marcam esta presença cristã e elaborar alguns significados que esta emergência trouxe ao ambiente político e social da Antiguidade Tardia. Ao invés de modelos gerais, o historiador de hoje deve ser um verdadeiro desconstrutor, buscando a sendas aberta pela história, revelando os mitos, as idiosincrasias, os jogos discursivos e de poder tecidos pelo “homem no tempo”.

---

<sup>32</sup> Há novas correntes historiográficas que tem preferido a utilização do termo cristianismos (no plural) ao invés de cristianismo, destacando assim as diferenças entre os diversos segmentos cristãos emergentes no mundo antigo. Aqui, utilizarei a palavra no singular, não porque negue essa pluralidade, mas porque o sentido aqui evocado é de movimento cristão conforme apresentado por Agostinho.

No século IV, um dos grandes mitos é o da conversão de Constantino em 312 d. C. Mito, este, produzido pela pena de autores cristãos posteriores ao imperador romano. Eusébio de Cesareia, o mais importante fabricante desse mito, afirma no livro dedicado ao *Princeps* que: “Constantino é o intérprete do *Logos* de Deus que proclama a todos na Terra as leis da genuína piedade” (EUSÉBIO DE CESARÉIA apud VENTURA, 2006, p.186).

Na visão do escritor cristão, o sucesso do imperador deve-se à providência divina<sup>33</sup>, já que antes da batalha contra Mexênio Constantino teve um sonho com o Deus Único cristão e este o guiou para vitória e conquista da parte ocidental do Império Romano. A partir dessa empreitada, segundo Eusébio, o imperador converteu-se ao cristianismo e com ele todo o império foi tomando pela verdade cristã<sup>34</sup>.

Em virtude desse relato, parte de historiografia moderna e contemporânea tem visto este momento como um ponto de inflexão, um episódio que “tornou o mundo cristão”.<sup>35</sup> Seguindo essa linha, o historiador António Fontan emprega a expressão “revolução constantiniana”<sup>36</sup>, realçando assim a grandeza histórica deste ato. Porém, a ocorrência da conversão de Constantino não é referendada por grande parte dos historiadores. Sobre este ponto analisa Renan Frighetto:

Afirmar categoricamente que o imperador converteu-se à nova religião é, em nossa opinião, um pouco de exagero, ainda mais que somente as fontes cristãs contemporâneas referem-se ao fato. Contudo podemos dizer que Constantino favoreceu e buscou apoio dos cristãos, principalmente pela mensagem passada por aqueles que associavam a figura do imperador como representante de Deus na terra, o escolhido pela divindade para governar e supervisionar os assuntos seculares. (FRIGHETTO, 2012, p.107).

Certo é que, a partir de Constantino, à exceção do governo do imperador Juliano, o culto ao Deus cristão passa a ser tolerado e tutelado pelo Império. Nas palavras de Peter Brown:

Nestas condições, quando começou a fluir do palácio de Constantino, depois de 312, uma torrente contínua de leis e cartas pessoais a favor dos cristãos, estas foram recebidas e exploradas por um grupo religioso que sabia como aproveitar a sua sorte de melhor maneira (BROWN, 1999,p.51).

<sup>33</sup> EUSÉBIO DE CESARÉIA. *Vida de Constantino*. Introducción, traducción y notas de Martin Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994.

<sup>34</sup> Há aqui uma extensão do corpo do governante ao território imperial, isto é, para tal lógica o império é um extensão do corpo do líder, numa lógica próxima a que Enerst Kantorowicz chamou de ‘dois corpos do rei’, na sua análise da teologia política medieval.

<sup>35</sup> A esse respeito Cf. VEYNE. *Quando o nosso mundo se tornou cristão*. Trad. Marcos Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010 2010

<sup>36</sup> Como faz António Fontan em *La Revolución de Constantino*. In: CANDAU MORÓN, José M. (org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madri: Clássicas, p. 107-50.

Além disso, o governo imperial passa a interferir diretamente nas disputas internas ao cristianismo, acirrando o conflito entre as diversas correntes cristãs. A esse respeito diz Figuinha: “A participação de Constantino, entretanto, politizou ainda mais a disputa e frustrou todas as possibilidades de conciliação” (FIGUINHA, 2009, p.47).

Há, assim, o surgimento de uma tendência de entrelaçamento entre a política imperial e a atividade episcopal. No caso da África Romana, esta atuação imperial reflete sobre os conflitos entre cecilianitas e donatistas, pois a proibição dos cultos dos donatistas no final do quarto século foi fundamental para conquista da hegemonia daqueles que se autodenominavam católicos. É isso que abordaremos no tópico seguinte.

### *1.2- Uma visão sobre o pluralismo religioso e cultural na África Romana na Antiguidade Tardia*

Antes de adentrarmos nas peculiaridades do cristianismo africano, temos que tecer breves palavras sobre a opção de denominar o período como Antiguidade Tardia. Como aponta Renan Frighetto, o termo origina-se dos trabalhos da arqueologia austríaca. Ele diz:

Desde que o arqueólogo vienense Alois Riegl apresentou o conceito de *Spatantike* em seu estudo sobre a arte no tempo de Constantino, intitulado *Spatromische Kunstindustrie*, lançado no ano de 1901 e seguindo a linha de interpretação apresentada por Jacob Burckhardt em seu clássico estudo sobre a arte tardo-antiga *Die Zeit Constantin's, des Grossen* o tema ganhou enorme projeção nos ambientes acadêmicos e científicos pelo mundo afora (FRIGHETTO, 2009, p. 108).

Diferentemente de outros conceitos já cunhados como Baixo Império, Alta Idade Média, Decadência Romana, o conceito de Antiguidade Tardia pretende ressaltar a continuidade de um processo de transformação entre a época clássica e este novo período. Nesse sentido, diz o historiador paranaense:

Partindo do conceito de reformulação que atingiu os âmbitos político, ideológico, institucional, cultural e religioso, podemos notar uma série de *mudanças estruturais* presentes nas fontes manuscritas que nos indicam a paulatina alteração de práticas, perspectivas e pensamentos comuns aos tempos da República e do Principado em Roma para uma *nova realidade* que, em nossa opinião, e a da *Antiguidade Tardia*(IDEM).

Para esta pesquisa tal conceito se apresenta o mais adequado porque valoriza o papel da ascensão do cristianismo, marcando a passagem entre o mundo antigo e o mundo medieval. Isto se coaduna com a conclusão feita por Frighetto, de que a religião teve um papel importante nesse ambiente de transformação.

Valorizando esse sentido, Noberto Guarinello diz que o emprego do conceito de Antiguidade Tardia “tem a tendência de ver mais continuidades que rupturas” (GUARINELLO, 2013, p.162). Além disso, pontua o professor da USP que tal conceito é mais apto de lidar com o movimento de cristianização das culturas entre os séculos VI a VII, além de conseguir abarcar uma maior amplitude temática referente ao período.

Nesse mesmo sentido, Marcelo Cândido<sup>37</sup> afirma que o emprego do conceito de Antiguidade Tardia tem por finalidade afastar a visão decadentista do período forjado pela historiografia moderna, que é influenciada pela visão de autores cristãos, como Gregório de Tours, que enxergava uma crise das estruturas sociais e políticas a partir do século III. Por fim, tendo em vista o ambiente de transição entre a Antiguidade e o medievo - e é este o ponto fulcral do pensamento de Santo Agostinho - optamos pela utilização do termo Antiguidade Tardia para informar esta pesquisa.

Esta nova visão do período trouxe reflexos sobre a pesquisa historiográfica, que passou a revisar alguns temas sedimentados, como o caso da “romanização”. Os historiadores do século XIX valorizavam esta tese, segundo a qual a cultura de Roma era levada às províncias que a incorporavam, sem modificação dos parâmetros anteriores. Theodor Mommsen, em *History of Rome*, acredita que o poder político de Roma interferia na cultura, isto é, a supremacia política correspondia à hegemonia cultural. Havia apenas uma imposição unilateral da cultura: o lado mais forte dominava o mais fraco. Essa construção de Mommsen refletia bem o ideal nacionalista do século XIX, quando se acreditava em superioridades culturais.

Porém, a partir da segunda metade do século XX esse conceito passou a ser desconstruído pela nova historiografia. Andrew Wallace-Hadrill<sup>38</sup>, na obra *Rome's cultural revolution*, defende que a ideia de “romanização” deve ser substituída pela “fusão” (*fusion*) cultural. Para ele, a cultura romana levada pela conquista territorial confrontava-se com as culturas locais, produzindo assim novas identidades culturais.

Janet Huskinson, em *Experiencing Rome: culture, identity and power*<sup>39</sup>, também critica o conceito de “romanização”. Para ela, não houve uma cultura romana homogênea (*homogeneous Roman culture*) que pode ser levada às províncias. A cultura sempre é formada

<sup>37</sup> CÂNDIDO, M. Entre "Antiguidade Tardia" e "Alta Idade Média". Diálogos, DHI/PPH/UEM, V..12, n.2/n.3, p. 53-64, 2008.

<sup>38</sup> WALLACE-HADRILL, A. *Culture, Identity and Power*. In: \_\_\_\_\_ . *Rome's cultural revolution*. Cambridge University press, 2008

<sup>39</sup> HUSKINSON, Janet. *Looking for culture, identity and Power*. In: \_\_\_\_\_ . *Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman Empire*. The Open University, 2000

por compartilhamento de valores e práticas, o que impede que haja uma cultura “pura”, noção que estava implícita no conceito de romanização.

Sendo assim, deixa-se de pensar o Império Romano como único e se passa a acreditar em mundo romano multifacetado. A diversidade cultural ganha força com essa nova historiografia. Huskinson ratifica a ideia de diversidade cultural dizendo que:

Em grande parte do Império Romano várias culturas coexistiam. Isso ainda é mais verdadeiro em grandes cidades cosmopolitas como Roma e Alexandria, e especialmente do leste, onde o legado das tradições gregas herdadas dos reinos helenísticos que conseguiram com Alexandre, o Grande ocasionava uma sobreposição de várias culturas locais (HUSKINSON, 2000, p.06).

O que autores como Wallace-Hadrill e Huskinson colocam em cena é a mudança de paradigma da teoria da cultura. Para essa nova corrente, mais relativista, não se podem apontar culturas superiores ou melhores. Há diferentes culturas que coexistem, compartilhando entre si elementos e produzindo novos distintivos culturais.

No caso da África do Norte, a conquista pelos Romanos se inicia em 146 a. C, com a destruição de Cartago e se intensifica em 40 d. C, com a deposição do último soberano da Mauritânia, encerrando com as invasões vândalas no século V. O período de dominação romana foi marcado por uma forte resistência. A. Mahjoubi, em *História Geral da África*, diz:

Após o estabelecimento e a consolidação da dominação romana, a unidade econômica e cultural que Roma havia laboriosamente construído na África do Norte acabou sendo minada por uma resistência constante, que assumiu aspectos não só militares, mas também políticos, étnicos, sociais e religiosos. (MAJOUBI, 2010, P.501)

No período de maior expansão, a África romana era constituída por oito províncias<sup>40</sup>. A região africana era de difícil administração, pois estava separada de Roma pelo mediterrâneo. Além disso, havia pressão de tribos do sul. Por este motivo além de enviar tropas estacionárias (como a dos *limes*), de maneira geral, os imperadores romanos se movimentaram para implantar uma colonização da região. A região que desenvolveu um maior tecido urbano foi a África Proconsular. No seio dessa região se localizava a cidade de Hipona (*Hippo Regius*). Por ser uma cidade próxima ao litoral, recebia muitos estrangeiros e forasteiros.

Esses centros urbanos eram bastante plurais e recebiam pessoas de outras partes do império. Mahjoubi assim diz:

---

<sup>40</sup> Eram as províncias: Tripolitania, Byzacena, Áfricaproconsular, Numidia Cirtensis, Numidia militar, Mauritania Cesariense, Mauritania Sitifense y Mauritania Tingitana.

A questão do estatuto municipal coloca problemas complexos, dos quais podemos apresentar um breve resumo. Primeiramente, havia as cidades peregrinas, muito numerosas, cujos habitantes não eram cidadãos romanos. A maioria delas estava sujeita a *stipendium*, mas algumas desfrutavam da *libertas*, o que significava que sua autonomia era legalmente reconhecida, enquanto outras chegavam a ser imunes, ou seja isentas de *stipendium*, o imposto arrecadado pelos conquistadores. Em segundo lugar, havia as cidades latinas: elas haviam recebido – por uma concessão geral ou porque tinham sido povoadas por colonos latinos – seja o *jus latti majoris*, (...), seja o *jus latti minoris*. Em terceiro lugar, nas *coloniae juris romani*, cujo estatuto foi definido por uma lei póstuma a César, todos eram cidadãos romanos, como exceção, é claro, dos escravos e estrangeiros (WALLACE-HADRILL, 2008, p.516-517)<sup>41</sup>.

Além dos tipos distintos de ‘cidades’, havia na África Roma um quadro populacional diversificado. Em *Romanização e marginalidade na África do Norte*, Maria Luíza Corassin<sup>42</sup> assim enuncia:

A população da África romana apresentava-se dividida em grupos fortemente diversificados: a) a população urbanizada b) os elementos rurais vivendo em territórios das cidades e em propriedades imperiais e latifúndios privados c) tribos autóctones, maioria nômades, vivendo nas zonas limítrofes do território romano. (CORASSIN, 1985, p.58).

Essa afirmativa de Corassin aponta para a tese de Huskinson de uma África composta de uma notável diversidade cultural<sup>43</sup>. Essa diversidade fomentará um novo tipo de pluralidade, a religiosa, incrementada pela chegada do cristianismo a essa região.

Além da questão de fato, temos o problema jurídico colocado pelas categorias de cidadania. As fontes históricas confirmam essa expansão da cidadania romana durante a Antiguidade Tardia. Se no período republicano a cidadania se restringia aos homens livres habitantes de Roma, no Império isso começou a mudar. Em 212 d. C, o imperador Caracala, em um Edito, concedeu cidadania romana a todos os homens livres nascidos no Império. Esses cidadãos tinham privilégios em três principais áreas: direito à participação política, direitos civis (como o matrimônio) e privilégios penais, além de redução de impostos.

Sendo assim, com a expansão da cidadania romana, houve um incremento ainda maior da complexidade cultural. Agora havia cidadãos romanos de direito que conviviam com a população provincial. Está posto um emaranhado político complexo, somado à questão religiosa, sobre a qual trataremos logo em seguida.

<sup>41</sup> Esse ambiente plural e diversificado impulsiona o que Huskinson e Wallace-Hadrill trabalham como a lealdade provincial. Eram interessantes para essas províncias receberem direitos e isenções fiscais.

<sup>42</sup> CORASSIN, M. L. Romanização e Marginalidade na África do Norte. Revista Brasileira de História, v. 5 n. 10. p.157-165, 1985.

<sup>43</sup> Sobre a diversidade cultural na Antiguidade Tardia é basilar a obra FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000

Vigorava na África Romana, pré-cristã principalmente, dois tipos de correntes religiosas. A primeira delas praticava os tradicionais cultos berberes; a segunda, seguia o paganismo romano. Havia também comunidades judaicas, principalmente nas cidades portuárias, além dos cultos orientais trazidos pelos emigrados do leste do Império Romano<sup>44</sup>.

Quanto aos cultos tradicionais, é difícil precisar seus tipos e modelos, haja vista que com a colonização romana, o sincretismo fez diluir essas práticas religiosas na religião Greco-romana. Em relação à religião do Império, aparece com mais frequência nos registros epigráficos os cultos a Netuno ou Serapis. Mantinham-se, ainda, os tradicionais cultos imperiais. Diz Mahjoubi que:

No tocante à religião, os romanos seguiram sua política de tolerância na África. Os africanos permaneceram cultuando suas divindades tradicionais, muitas vezes incorporando as divindades greco-romanas aos seus cultos. Ao mesmo tempo, os cultos oficiais foram implementados e deviam ser rigorosamente seguidos. Os cultos orientais também encontraram ali terreno fértil, incluindo o Judaísmo e o Cristianismo (MAJOUBI, 2010, p.502):

A historiografia ainda não é unânime ao apontar o momento em que os primeiros cristãos passaram a viver no continente<sup>45</sup>, já que havia ainda, nesse cenário, segmentos pagãos e até mesmo de correntes filosóficas. As comunidades cristãs foram se multiplicando pelo norte do continente africano. No tempo das perseguições romanas – ocorridas até à chegada ao poder do imperador Constantino, no ano de 313 - muitos foram os relatos de martírios de cristãos africanos.

Os cultos cristãos se difundiram pelas comunidades através de cultos não oficiais. O primeiro grande nome do cristianismo africano foi Tertuliano de Cartago (160-225). Nascido em Cartago, Tertuliano se tornou notável por ser um grande apologista. A atividade desses oradores da igreja primitiva, como Tertuliano, fez expandir a fé cristã, embora tenha propiciado o incremento do conflito entre os adoradores de Cristo e os seguidores do paganismo.

Essa trajetória é importante para realçar o ambiente multifacetado no qual emerge o episcopado de Agostinho. Desde o primeiro momento, o filósofo escreveu textos de combate àquilo que ele considerava como doutrina desviada. Portanto, há o projeto de uma ortodoxia, um dogma de vida correto.

---

<sup>44</sup> A esse respeito Cf. MAJOUBI, op cit, p. 502-504.

<sup>45</sup> Nesse sentido Cf. FRAZÃO, Euza Rossi de Aguiar. O donatismo e os circunceliões na obra de S. Agostinho. Boletim n. 05, Faculdades de filosofia, letras e ciências humanas – USP, São Paulo, 1976.

### 1.3 – Os caminhos episcopais de Agostinho

#### 1.3.1 - Tornar-se bispo: a missão episcopal de Hipona

Em 391, quando fora nomeado presbítero em Hipona, Agostinho viu sua vida transformar-se de maneira incisiva. Sua vida de retiro filosófico foi abandonada, tendo que enfrentar os desafios do mundo secular. Como assinala Peter Brown, “Agostinho foi arrancado de uma vida de contemplação e lançado em uma vida de ação” (BROWN, 2011, P.252).

A transformação se consolidou após o ano de 395, quando assumiu o posto de bispo dessa cidade, a partir da indicação de seu predecessor Valério. Contudo, essa transição não foi pacífica. Como afirma Julio César Magalhães Oliveira:

Agostinho, ao assumir o episcopado, realmente, não encontrou uma posição de força estabelecida em Hipona. Ele não tinha nenhuma das vantagens dos aristocratas de nascimento e não podia contar as boas relações de que gozava a Igreja concorrente. Os cidadãos de Hipona poderiam antes solicitar as intervenções de um grande senador pagão do que recorrer a Agostinho. (OLIVEIRA, 2001, p.41).

A sucessão de Agostinho foi um pouco diferente das clássicas eleições episcopais na Antiguidade Tardia, pois na maioria dos casos existiam consultas ao episcopado de sua região<sup>46</sup>. A documentação existente não permite afirmar que houve tal consulta. Neste contexto, o prestígio de Valério e o reconhecido talento de Agostinho, facilitavam a sua nomeação. Porém, isso não significa que esta sucessão foi feita sem contestação. O próprio Agostinho relata a oposição feita por membros da comunidade hiponense, que em sua visão eram ligados a segmentos donatistas<sup>47</sup>.

Para Agostinho, assumir o cargo episcopal era verdadeiramente um fardo, pois se antes convivia apenas com os amigos e vivendo uma vida monástica, agora era preciso se deparar com o grande público e, por consequência, ter que ouvir posições que muitas vezes não lhe agradavam. Por esta razão, ele afirma nas *Confissões* que “a língua dos homens é o nosso crisol cotidiano”<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> A esse respeito ver: LEMOS, Marcia Santos. *O episcopado cristão no império romano do século iv: práticas cotidianas e ação política*. ANAIS do III Encontro Estadual de História: Poder, Cultura e Diversidade – ST 06: Poder, Cultura e Divesidade na Antiguidade e no Medievo

<sup>47</sup> Cf. MARROU, H. *Santo Agostinho e o agostianismo* Rio de Janeiro: Agir, 1957, p. 43.

<sup>48</sup> Conf. X, XXXVII, 60.

Além disso, ser bispo significava assumir inúmeras tarefas. Muitas delas não agradavam Agostinho. A mais comum delas eram as diárias sessões de julgamento de conflitos entre membros da comunidade de Hipona. Por essa razão Henri Marrou vaticina:

Se se tiver presente ao espírito conjunto dos trabalhos empreendidos em prol da Igreja da África – viagens, pregações, concílios, negociações, disputas, colóquios, assuntos todos que o solicitam para fora de sua diocese, tantas vezes e não raro por tanto tempo que o bom povo de Hipona acabou por protestar – ao logo de toda a correspondência de Santo Agostinho, esmagado pelo peso de seu ministério *episcopalis sarcina*. Pode-se avaliar, então, a extensão do sacrifício que representava semelhante carga para esta alma toda interior, para este contemplativo, esse pensador para qual toda forma de ação devia parecer insuportável, exceto o ofício de escritor. (MARROU, 1957 p.45-46).

Por mais que Agostinho achasse árduo seu ofício episcopal, ele nunca deixou de empreender energicamente seu dever. Prova disso são as longas e intermitentes disputas contra os adversários, principalmente os donatistas. Na obra *Cidade de Deus*, Agostinho define esta atividade como um ofício de cuidar dos seus tutelados:

Na ação não se devem amar a honra ou o poderio nesta vida, porque tudo quanto há sob o sol é vaidade, mas o trabalho, de que a honra e o poderio não passam de instrumentos, o trabalho em si mesmo, se se propõe a justiça e a utilidade, quer dizer, a incolumidade dos que não estão subordinados segundo Deus. É o que já falamos mais acima e faz o apóstolo dizer: quem deseja o bispado deseja o bom trabalho. Sua intenção era dar a entender que o episcopado é o nome designativo de trabalho, não de dignidade<sup>49</sup>

As diversas funções exercidas por Agostinho são exemplos da expansão do poder eclesiástico na Antiguidade Tardia. Com ela, o bispo passou a ser figura central na sociedade romana, exercendo muita influência sobre a sociedade civil. Sobre este desenvolvimento da função episcopal, Marcus Cruz comenta:

Em relação aos bispos e as sedes episcopais, ao longo do IV século podemos perceber dois processos fundamentais. Em primeiro lugar a concentração de poder e autoridade do bispo em relação à comunidade cristã. Este fenômeno inicia-se anteriormente, porém neste momento com a liberdade de culto e principalmente o estreitamento das relações entre o Estado tardo romano e a Igreja cristã o processo se acelera em direção à constituição dos episcopados monárquicos. Em segundo lugar observamos a constituição das sedes episcopais metropolitanas, isto é, o surgimento de um conjunto de bispos que exercem uma primazia sobre os demais bispos de uma determinada região. (CRUZ, 2013, p.59).

Uma das principais formas de as lideranças cristãs participarem do jogo político do império, era a delegação de poderes jurídicos para os bispos, que se tornaram verdadeiros chefes locais (justamente a função que Agostinho considerava exaustiva). O incremento da importância dos sacerdotes cristãos em seus territórios foi um notório legado de Constantino.

<sup>49</sup> Cidade de Deus, XIX, 19.

A esse respeito Claudia Rapp afirma: “As leis que conferem poderes judiciais para os bispos tornou-se algo que elevou as relações entre o imperador e a igreja durante o período quando o cristianismo ganhou reconhecimento público” (RAPP, 2005, p. 205). Por essa razão, ainda, Ramon Teja define a importância dessa figura para o ambiente tardo-antigo:

É um poliedro: segundo um ponto de vista do observador, pode aparecer como um sacerdote, um político, um orador, um jurista, um juiz, mas o resultado final é a conjugação de todas elas. Por isso, pensamos que o bispo é a criação mais original do mundo antigo em sua etapa final e que quicá melhor caracteriza a sociedade tardo-antiga. (TEJA, 1999, p.77)

No livro *A verdadeira religião*, escrito sete anos antes da obra confessional, Agostinho afirma que a salvação pode vir através na fé na autoridade. Em sua visão, tem autoridade aquela pessoa que é capaz de conduzir à Verdade, que é a verdade de um Deus único. Ele afirma:

Se nas ciências da natureza, a autoridade de um homem que sintetiza tudo em um único princípio, tem peso maior; se na multidão do gênero humano não há poder senão no consenso, isto é, na unidade do sentir; assim também em matéria religiosa e digna de fé a autoridade daqueles que apelam para o uno (AGOSTINHO, 2002, p.96).

Sobre quais critérios deve se pautar essa autoridade? Agostinho diz: “O que foi feito ao gênero humano, ele quis no manifestar pela história e profecia” (IDEM). Na sua visão, o que manifesta história e profecia são as Sagradas Escrituras. Assim, na visão agostiniana, o correto entendimento da palavra de Deus dota o homem de autoridade, pois se fiam na fé deste homem por seu Deus.

A noção de autoridade esboçada por Agostinho segue a linha da tradição antiga. Conforme bem notado pela filósofa Hannah Arendt<sup>50</sup>, o conceito de autoridade tem origens romanas e têm como escopo a intervenção na ordem pública, a partir de fundamentos de origem privada. Tem autoridade aquela pessoa que, usando de dons e aptidões particulares, consegue conduzir os homens a um caminho correto. O conhecimento da Verdade dota o homem de autoridade para intervenção do espaço público. Desta maneira, o exercício da autoridade é baseado na própria divindade, que confere ao bispo a capacidade de dirigir a congregação ao caminho da verdade.

Ao bispo é dada a possibilidade de “superintender” ou de “presidir” porque ele próprio encontra-se subordinado ao Criador e porque reconhece que seu poder não decorre de si ou da dignidade de seu cargo, mas provém daquele que o criou. É a preservação da relação com o Criador e a descoberta de que o homem não passa de criatura que transformam a consideração sobre a

<sup>50</sup> ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad.: Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo, Editora perspectiva, 3ª edição, 1992.

função pública e política do governo sobre muitos. É somente da autoridade que o homem poderia, então, derivar a superintendência sobre outros. O bispo parece ser aquele que unia, então, de maneira perfeita a vida ativa e a contemplativa na medida em que suas atividades junto à comunidade estavam respaldadas no conhecimento da e na investigação sobre a Verdade. (PINHEIRO, 2010, p.114).

Nesse sentido, afirma Jörg Lauster: “As confissões representam diretrizes expressas em conceitos pelas quais se tentou, numa determinada época, transmitir de forma consensual e obrigatória numa confissão cristã a experiência originária de uma fé” (LAUSTER, 2009, p.61). Assim, mostrar a fé em um dogma é critério para o exercício do poder eclesiástico. A fé é o fundamento para a autoridade religiosa. Ser visto como ‘servo de Deus’, é estratégia de legitimidade do uso de seu poder político. O líder cristão tinha que ser honrado, digno do comando da sua igreja<sup>51</sup>. Como no cristianismo antigo, ter honra e ter fé eram quase indissociáveis, era importante para esse sacerdote valorizar sua autoridade em práticas de demonstração de virtude. O estabelecimento de um modelo de virtude moral foi capaz de distinguir a Igreja de Agostinho das rivais, principalmente os donatistas. A esse respeito diz Figuinha: “Sustentando uma autoridade moral, [Agostinho] procurou satisfazer as expectativas dos fiéis com relação à pureza do clero e deslegitimar a causa do cisma donatista” (FIGUINHA, 2009, p.24).

Como desdobramento desse modelo, temos a construção de um exemplo moral (*exemplum*). Mostrar ao público que os bispos católicos eram homens de grande virtude completava esse projeto ascético. Dentro disso, é possível enxergar nas *Confissões* a destinação do texto à formação religiosa. Ele diz no décimo livro:

E como a caridade tudo crê, amo menos entre aqueles que ela unifica unindo-os a si mesma, também eu Senhor, te faço esta confissão, para que os homens a ouçam. Não posso provar a sinceridade da minha confissão, mas acreditarão em mim aqueles cujos ouvidos se me abram pela caridade<sup>52</sup>.

Assim Agostinho reivindica que suas *Confissões* ultrapassem o diálogo entre ele e Deus, para que atinjam os homens. É cabível destacar que o autor tinha consciência da função proselitista desempenhada. Ele diz:

Mas tu, médico de minha vida interior, mostra-me os frutos do meu trabalho. A confissão de minhas faltas passadas – que perdoaste e esqueceste para me fazer feliz, transformando-me a alma pela fé e pelo teu sacramento – leva, a quem a lê e ouve, a não se entregar ao desespero dizendo: não posso. Que esta confissão desperte nele o amor pela tua misericórdia e pela doçura de

<sup>51</sup> A esse respeito ver RAPP, Claudia *Holy bishops in late antiquity; the nature of leadership in an Age of transition*. Los Angeles: California Press, 2005

<sup>52</sup> Conf. X, III, 3.

tua graça, que fortalece todos os fracos e lhes permite tomar consciência de sua própria fraqueza<sup>53</sup>.

Agostinho sabe que suas *Confissões* podem funcionar como um manual de fé, como um propagador do dogma de amor a Deus e de vivência cristã. Nesse sentido, a obra confessional, assim como *A doutrina cristã*, por exemplo, funciona como um construtor de verdades de fé. Se no texto doutrinário o intuito é instruir os homens sobre os comportamentos morais e religiosos adequados, nas *Confissões* Agostinho ensina como ter uma vida autenticamente cristã. Passa pela construção dessa vida autêntica o entendimento da condição humana e das experiências às quais o homem está submetido, sendo a vivência da temporalidade uma questão fundamental. O bispo deseja ensinar ao homem a viver uma vida temporal, para se atingir a eterna. Agostinho pretende demonstrar como lidar com as amarguras e desafios de uma vida constantemente submetida a transformações.

Na vida errante à qual os homens estão submetidos, eles podem escolher caminhos equivocados e optar por falsas crenças. Porém, é possível a superação dessas crenças errôneas. Essa é a mensagem contida na descrição do seu itinerário espiritual (vide cap. 02) e, por este motivo, é possível perceber nesse texto agostiniano uma forma de fabricação de um dogma de fé.

Assim, a narrativa confessional é uma maneira pela qual se serviu Agostinho para construção de um projeto dogmático para o cristianismo norte africano. Apesar das dificuldades postas, Agostinho sagrou-se vitorioso nesse conflito. Assim analisa Peter Brown:

Durante o episcopado agostiniano, Hipona tornou-se uma cidade cristã. Agostinho expulsou seus rivais cristãos, os donatistas, e sua posição frente aos homens influentes do seu lugar sofreu uma mudança drástica. Tudo isso foram etapas na ascensão ao poder por parte de um grupo de novos homens, homens com ideias e políticas que frequentemente tangenciavam os pressupostos tradicionais dos cidadãos romanos e que, vez por outra, eram-lhe francamente hostis. Assim, o impacto agostiniano no mundo estritamente controlado de Hipona veio marcar uma etapa significativa no fim da vida civil de uma cidade antiga. (BROWN, 2011, p.236)

Agostinho não herdou uma situação política consolidada. Foi necessário que o autor de *Cidade de Deus* agisse para consolidar sua autoridade clerical<sup>54</sup> frente à comunidade de Hipona. Como atesta Possídio, seu primeiro biógrafo, as *Confissões* tiveram importante efeito sobre a comunidade de Hipona, consolidando o dogma cristão e a própria autoridade de Agostinho. Ele diz:

<sup>53</sup> Conf. X, III, 4.

<sup>54</sup> Como assim denomina Joseph Morsel o poder político exercido pelos bispos na Antiguidade Tardia. Ver MORSEL, J. *La aristocracia medieval: El dominio social em Occidente*. Trad. Fermim Miranda. Valência: PUV, 2008.

Assim ele [Agostinho] quis proceder, segundo a palavra do Apóstolo, a fim de que ninguém tivesse ao seu respeito um conceito superior àquilo que ele sabia de si mesmo ou conforme sua fama. Observando a humildade santa, a ninguém queria enganar. Buscando, não o próprio louvor, mas a glória de seu Senhor, por causa do dom de sua libertação, pedia as orações dos irmãos para o que ambicionava ainda receber. (POSSÍDIO, 2011 p.36)

O complexo contexto político, cultural e religioso da África Romana exigia uma postura enérgica dos pastores do cristianismo para que essa religião ainda nascente pudesse se consolidar. Encontramos em Agostinho essa figura, que com uma rígida postura conseguiu sobrepor a dificuldades e cristianizar grande parte do norte da África. Esse trabalho de cristianização era atingido pela construção de um dogma, pela caracterização de uma experiência cristã que sirva de modelo à sua comunidade. Nesse sentido, a exposição de sua experiência religiosa nas *Confissões* funciona como uma propagação da fé cristã. É isso que passaremos a estudar.

### 1.3.2- A igreja africana: donatistas e cecilianistas.

A igreja africana na Antiguidade Tardia assumiu feições próprias, quando comparadas às demais igrejas **florescentes** no ocidente romano. Marcas, essas, que derivam de uma composição plural de povos e crenças desembocando em uma situação particular do cristianismo naquela região: a cisão.

O Donatismo é uma corrente cristã que **floreceu** principalmente no norte da África. Sua emergência gerou uma crise tão intensa que Julio César Magalhães Oliveira assim afirma: “Ao final do século IV, a “dissidência” era a verdadeira igreja estabelecida na África, e a ortodoxia católica, uma relativa minoria que desejava a expansão e a anexação dos adversários da unidade” (OLIVEIRA, 2001, p.09).

O conflito tem origem na primeira década do século IV, após as perseguições do imperador Diocleciano. Parte dos membros da igreja africana não aceita o retorno à Igreja dos *traditores*, aqueles que renegaram a fé para escapar da perseguição. Esses membros passaram a se fortalecer, aumentando o número de adeptos, até conseguirem eleger um dos seus membros, Donato, para o episcopado de Cartago.

O conflito se acirra a partir de 316, quando o governo imperial edita leis que proíbem a ação litúrgica dos bispos donatistas. A postura de Constantino está em consonância com o sínodo de Roma de 314, que decidiu pela condenação do rebatismo, prática comum aos

donatistas. Porém, mesmo com a intervenção imperial, o donatismo continuou sendo pujante no norte da África, havendo inclusive situações de tolerância<sup>55</sup>, como aquelas propiciadas como o Edito de 316. Desta forma, como coloca Roque Frangiotti, o donatismo só vem a se extinguir definitivamente com a ocupação vândala no século V<sup>56</sup>.

Esta disputa não pode ser, contudo, entendida somente como embate de posições teológicas. Ela influi diretamente na vida civil da África Romana, seja através de mobilizações populares seja através de atos de violência física. Nos dizeres de Julio Cesar Oliveira: “Além disso, a ocupação ou as destruições das igrejas pelas multidões adversárias são um tema constante em muitas fases da controvérsia donatista”. (OLIVEIRA, 2001, p.48). Neste cenário o papel dos circunceliões é destacável. Possídio, na *Vida de Agostinho*, narra um episódio pelo qual Agostinho foi vítima de uma tentativa de ataque dos circunceliões. Ele diz:

Algumas vezes, contudo, os mesmos circunceliões armaram insídias no caminho ao servo de Deus Agostinho, quando a pedido ia visitar, instruir e exortar o povo católico. Fazia-o frequentemente. Certa vez aconteceu que eles em bando perderam a ocasião de capturá-los. Pois sucedeu que por providência de Deus o guia se enganou e o bispo com sua comitiva passaram por outro caminho. Soube depois que escapou devido a este erro das mãos dos ímpios e com os demais deu graças a Deus que o livrou. Mas aqueles, conforme costumavam fazer, não poupavam os leigos, nem clérigos, segundo atestam a atas públicas. (POSSÍDIO, 2011, p.48-49).

A caracterização dos circunceliões como grupo violento fazia parte da retórica cecilianista<sup>57</sup> da igreja africana. Por meio dela, cecilianistas tentavam desqualificar a doutrina donatista. No entanto, aqui cabe o alerta feito por Brent Shaw, de que a ligação entre o circunceliões e donatistas não era tão evidente como tentavam fazer supor os líderes católicos. Em muitos casos, atos desses grupos eram condenados pelos líderes donatistas<sup>58</sup>.

<sup>55</sup> O uso de termo tolerância é aplicável ao cenário da Antiguidade Tardia. Como propõe Gilvan Ventura: “Apesar do fato de a tolerância, hoje, ser compreendida nos termos de valorização do pluralismo, isto é, da aceitação da diferença em qualquer campo da experiência humana, como por exemplo o consumo de drogas e a pena de morte, as reflexões em torno do assunto se relacionam historicamente com a intervenção do Estado no domínio religioso. VENTURA, G. Conflito cultural e intolerância religiosa no império romano. Vitória: GM, 2008, p.11-12.

<sup>56</sup> A esse respeito ver: FRANGUIOTTI, Roque. História das Heresias. São Paulo: Paulus, 2007, p. 71.

<sup>57</sup> Cecilianistas são aqueles que são partidários de Ceciliano de Cartago, adversário de Donato no século III. Empregamos o termo cecilianista ao invés de católico porque o primeiro melhor define este jogo de cisão da Igreja Africana. Mas cabe lembrar que os cecilianistas, Agostinho por exemplo, se autodenominam católicos.

<sup>58</sup> Ver.: SHAW, Brent D. *Who were the circuncelions?* IN: MERRILLS. Vandals, roman and bebers: New perspectives on Late Antique North Africa. Asgate Publishing Hants, 2004, p.228. A esse respeito ver também: SILVA Uiran Gebara da. *Bagaudas e circunceliões: revolta rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade Tardia*. Tese de Doutorado USP. São Paulo, 2012.

Além disso, deve ser feita a ressalva que esta dita violência acontece dentro de um quadro de supressão do donatismo pelo cecilianismo. Nas palavras contundentes de Peter Brown:

Comparada à pressão crescente das perseguições católicas, a violência dos circunceliões sempre parecia incoerente e despropositada; e, pelo menos em Hipona, essa violência só atingiu o clímax em resposta ao uso da força pelos católicos. (BROWN, 2011, P. 284).

A presença do movimento dos circunceliões permite-nos inferir a extrapolação teológica do conflito, atingindo níveis da vida social dos norte africanos no século IV. Dentro desse contexto, a historiografia<sup>59</sup> aponta uma participação enérgica de Agostinho, com objetivo de pôr fim ao conflito. Esse posicionamento segue a linha proposta por Possídio na *Vida de Agostinho*, quando este comenta a atuação do bispo de Hipona nos seguintes termos:

Mas, como Agostinho frequentemente anunciase a palavra de Deus e tivesse paz com os que odiavam a paz, eles o combatiam gratuitamente. E, como se evidenciasse estar a verdade em oposição aos ensinamentos dos donatistas, os que queriam e podiam se furtavam mais ou menos abertamente e aderiam, quanto possível, com os seus, à paz e a unidade da Igreja. (POSSÍDIO, 2011, p.47).

Assim Agostinho travou durante seu episcopado um longo embate contra os donatistas. Aliando-se aos cecilianistas, o bispo de Hipona alertou para as falhas desta doutrina e condenou veementes suas práticas. Essa tarefa nunca se viu encerrada, mas como afirma Peter Brown, “as palavras de Agostinho foram fundamentais para a predominância católica a partir da primeira década do século V” (BROWN, 2011, p.417).

No texto *Carta aos católicos sobre a seita dos donatistas* ele esclarece que sua posição de embate contra os donatistas se dá porque estes rompem com o ideal de unidade da Igreja. Em suas palavras:

La cuestión que se debate entre nosotros es ver dónde está la Iglesia, si en nosotros o en ellos. La Iglesia es una solamente, a la que nuestros antepasados llamaron Católica, para demostrar por el solo nombre que está en todas partes; es lo que significa en griego la expresión κ α ψ ' | λ ο ν . Pero esta Iglesia es el Cuerpo de Cristo, como dice el Apóstol: *En favor de su cuerpo, que es la Iglesia*. De donde resulta claro que todo el que no se encuentra entre los miembros de Cristo, no puede tener la salvación de Cristo. Ahora bien, los miembros de Cristo se unen entre sí mediante la caridad de la unidad y por la misma están vinculados a su Cabeza, que es Cristo Jesús<sup>60</sup>.

<sup>59</sup> Refiro-me aqui principalmente a Peter Brown (2011) e Henri Marrou (1957)

<sup>60</sup> AGOSTINHO. Carta a los católicos sobre la secta donatista. Traductor: P. Santos Santamarta, OSA. Disponível em: [http://www.augustinus.it/spagnolo/lettera\\_cattolici/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/lettera_cattolici/index2.htm). Acesso 01/2014.

Além dessa carta, outros sermões e homílias enfrentam diretamente a seita donatista e os fundamentos dessa doutrina. Qual a importância da obra *Confissões* no enfrentamento com os donatistas? Como ela se insere nesse contexto? O ponto fulcral está na consideração da verdadeira fé cristã. O bispo de Hipona pretende afastar o ideal de pureza dos donatistas e suas consequentes práticas de automartírio. Morrer pela fé era um *topoi* retórico do cristianismo africano primitivo, claramente demonstrado por Tertuliano na obra *Ad Martires*<sup>61</sup>, onde ele diz que “o sangue dos mártires é a semente da igreja”. Essa prática seguia o modelo de Cristo que se sacrificou na cruz em nome de seu povo<sup>62</sup>.

Diferentemente de Tertuliano, a posição de Agostinho sobre os mártires e o martírio não é tão elogiosa. O que explica esta diferença? Para Collin Garbarino, em *Reclaiming martyrdom: augustine's reconstruction of martyrdom in late antique North Africa*, esta diferenciação deve ser entendida dentro do próprio lugar de fala de Agostinho. Para ele, sua oposição ao martírio como sacrifício voluntário de uma vida deve-se à necessidade do filósofo em se opor às posições donatistas.

Para o bispo de Hipona, a noção donatista está impregnada pela concepção teológica do martírio como segundo batismo, o que é uma posição herética segundo Agostinho. Além disso, o donatismo promove a autoflagelação como forma de salvação, o que para o filósofo não se coaduna como o preceituado no Novo Testamento. Por isso

Em seus sermões, Agostinho rompe com as tradições anteriores referentes ao martírio. Enquanto os textos anteriores a ele indicam uma multiplicidade de funções e significados para o martírio, Agostinho abandona todos os sentidos, exceto a do Novo Testamento: testemunhar. Este não é um mero trocadilho teológico. Ele fornece a Agostinho os meios de reinventar a experiência de martírio por sua congregação no ambiente norte africano, que tinha pouca experiência com a perseguição em uma era pós-Constantino. Por outro lado, também lhe permitiu distinguir a sua comunhão da dos donatistas, que derivam sua narrativa fundacional dos mártires e que muitas vezes se viram enfrentando vários níveis de perseguição por causa de sua recusa em reconhecer a hierarquia católica. (GARBARINO, 1998, p.29).

Portanto, para Garbarino esta relativização do culto ao mártir pode ser explicada pelo próprio jogo de disputa pelo poder religioso na África Romana. O historiador inglês diz:

Agostinho não forma sua condenação do martírio voluntário apenas para fins teóricos. A questão ainda era corrente em sua época. Os donatistas da África do Norte abraçaram a tradição de martírio voluntário. Eles não achavam a ideia de martírio voluntário repugnante, mas sim, eles viam uma luta ativa

<sup>61</sup> TERTULIANO. *Ad Martires*. Trad. Martino Menghi. Itália: Arnaldo Mondadori, 1995

<sup>62</sup> Cf. BOYARIN, Daniel. *Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 1999

contra a opressão. Eles tinham precedentes para as suas opiniões sobre o martírio voluntário em Tertuliano e muitos textos mártir. Em muitos aspectos, eles preservaram a tradição de martírio que tinha sido transmitido a partir do cristianismo pré-constantiniana. (GARBARINO, 1998, p.30).

Assim, Agostinho propôs uma visão de martírio livre da noção de sacrifício físico ou ainda de sacrifício de uma vida. A importância do mártir era testemunhar a verdade divina e não manchar a terra com sangue<sup>63</sup>. Com isso, não é somente o martírio um modo de vida autenticamente cristão. A vida vivida em nome da fé era também digna e merecia ser seguida. Nisto as Confissões fornecem o bom exemplo. O percurso de Agostinho serviria de inspiração para a congregação cristã africana, opondo-se à doutrina do automartírio sanguinolento dos donatistas.

### 1.3.3 - O arbítrio e o mal imaterial: contra os maniqueístas

A questão do mal é uma das mais importantes e notórias do pensamento de Agostinho, sendo por este motivo bem explorada por filósofos e teólogos. O que faremos aqui são algumas pontuações, mostrando a importância da questão para a formação do discurso apologético das *Confissões*.

Começaremos, apesar da circularidade e complexidade deste tema na bibliografia de Agostinho, pela teologia da vontade abordada no texto de *Sobre livre arbítrio*. Neste livro, o autor enfrenta a questão do mal em seu capítulo inaugural, explorando a relação entre o desígnio divino e o sofrimento humano. Essa primeira parte do texto, construído sob forma de diálogo, apresenta como personagens Evódio e Agostinho. A premissa que inaugura a conversação é a seguinte:

Pois bem, se sabes ou acreditas que Deus é bom — e não nos é permitido pensar de outro modo —, Deus não pode praticar o mal. Por outro lado, se proclamamos ser ele justo — e negá-lo seria blasfêmia —, Deus deve distribuir recompensas aos bons, assim como castigos aos maus. E por certo, tais castigos parecem males àqueles que os padecem. É porque, visto ninguém ser punido injustamente — como devemos acreditar, já que, de acordo com a nossa fé, é a divina Providência que dirige o universo —, Deus de modo algum será o autor daquele primeiro gênero de males a que nos referimos, só do segundo. (AGOSTINHO, 1995, p.25).

---

<sup>63</sup> Cf. Aug. Serm. 300.5 (PL 38:1379): “Ipsum martyres in manifesto confessi sunt, quem tunc Machabaei in occulto confessi sunt: mortui sunt isti pro Christo in Evangelio revelato; mortui sunt illi pro Christi nomine in lege velato. Christus habet utrosque, Christus pugnantes adiuvit utrosque, Christus coronavit utrosque ».

Esse ponto de partida aborda, de um lado, a impossibilidade de Deus praticar o mal devido a sua infinita bondade e, de outro, a necessidade de punição àquele que transgredir o mandamento divino. Tal estratégia separa, portanto, o mal cometido do mal sofrido, deixando assim aberta a explicação da possibilidade da presença do mal no mundo. A perspicácia dessa lógica agostiniana está em descentralizar a questão do mal da essência divina. Não há, assim, um mal absoluto que nasce conjuntamente com o mundo; o mal é produto da ação humana. O próprio autor sintetiza: “Com efeito, não existe um só e único autor. Pois cada pessoa ao cometê-lo é o autor de sua má ação” (AGOSTINHO, 1995, p.25). Sendo a questão do mal alicerçada no homem e não em Deus, é a ação humana livre que permite a existência do mal no mundo. Esta é a doutrina agostiniana do livre arbítrio.

Agostinho busca explicar o fundamento da vontade livre a partir de um ponto original, desarticulando qualquer possibilidade de interferência divina sobre o agir humano. Isto acontece porque o autor quer afastar qualquer responsabilidade divina sobre o mal no mundo, ainda que essa responsabilidade seja indireta. Para ele, a cisão entre Deus e homem deriva do pecado original relatado no livro do Gênesis. Agostinho assim diz:

São duas as fontes do pecado: uma, o pensamento espontâneo; outra, a persuasão de outrem. Penso que é a isso que se refere à palavra do profeta: "De meus pecados ocultos, purificai-me, Senhor, e das faltas alheias preservai vosso servo" (SI 18,13. 14). Todavia, num e noutro caso, o pecado é sem dúvida voluntário. Isso porque, assim como ninguém ao pensar espontaneamente vem a pecar contra a própria vontade, do mesmo modo, ao consentir a uma má sugestão, certamente não consente sem ser por vontade própria (AGOSTINHO, 2005b, p.596)

Por consequência, todo mal deriva do agir humano livre, não de Deus ou da natureza. Nisto, o mal não é um ser, mas uma ausência, uma privação. Como Agostinho diz no texto do *Sobre o livre arbítrio*:

Toda natureza (*natura*) que pode tornar-se menos boa, todavia, é boa. De fato, ou bem a corrupção não lhe é nociva, e nesse caso ela é incorruptível; ou bem, a corrupção atinge-a e então ela é corruptível. Vem a perder a sua perfeição e torna-se menos boa. Caso a corrupção privar totalmente de todo bem, o que dela restará não poderá mais se corromper, não tendo mais bem algum cuja corrupção a possa atingir e, assim, prejudicá-la. Por outro lado, aquilo que a corrupção não pode prejudicar também não pode se corromper, e assim esse ser será incorruptível. Pois eis algo totalmente absurdo: uma natureza tornar-se incorruptível por sua própria corrupção. (...) Consequentemente, posso dizer que toda substância é Deus ou procede de Deus, e assim tudo o que é bom é Deus ou procede de Deus (AGOSTINHO, 1995, p.37).

A colocação do mal como ausência é um claro afastamento da posição maniqueísta, que o toma como a própria substância ou matéria corrompida. Para o

maniqueísta, o universo era composto de dois tipos de matéria uma boa e outra má, cuja colisão originou o mundo<sup>64</sup>.

No texto das *Confissões*, este tema ocupa o sétimo livro. Nele Agostinho narra suas angústias intelectuais e a origem do mal ocupa um lugar privilegiado. O autor assim narra: “Desse modo, ó meu Socorro, tu me havias libertado dessas cadeias. Eu, porém, continuava a procurar a origem do mal, e não encontrava a resposta. No entanto, não permitias que o turbilhão de pensamentos que me afastasse da fé”<sup>65</sup>.

Porém, o autor relata que por mais que buscava uma resposta para o problema, não conseguia solucioná-lo. A solução só veio a partir de uma cosmovisão cristã alicerçada nos fundamentos da filosofia neoplatônica. Por ela Agostinho pode afirmar: “Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substância”<sup>66</sup>. Essa resposta não é aleatória. Ela é uma resposta para formulações maniqueístas que enxergavam que a matéria era má. Num longo esclarecimento, ele expõe sua oposição:

Aqueles que se desagradam de algo de tua criação, não julgam corretamente, como também eu não estava certo no meu julgamento quando me desagradavam muito coisas que criaste. Como minha alma não ousava desgostar-se do meu Deus, recusava considerar como obra tua tudo o que não lhe agradava; lançou-se então na teoria das duas substâncias, mas não encontrava paz, e suava somente linguagem alheia. Em seguida, abandonando essa ideia, minha alma construiu para si a figura de um Deus que se difundia pelos espaços infinitos, imaginando que eras tu, e em seu coração a colocou, transformando-se assim novamente em templo do seu ídolo abominável a teus olhos. Em ti eu despertei, e te vi infinito, mas de outro modo, e minha visão não mais provinha da carne<sup>67</sup>.

Agostinho narra sua rota de vida como uma tentativa de escapar da doutrina maniqueísta do mal substancial. Sua vida é, assim, um exemplo de como escapar de uma visão herética. Logo, no texto das *Confissões*, retórica e exemplaridade andam entrelaçadas. Sua vida é narrada a serviço de uma apologética da fé cristã. É isso que melhor explicaremos no tópico seguinte.

#### *1.4- As Confissões, a retórica e a tradição apologética cristã.*

<sup>64</sup> Cf. CORBIN, A. A história do cristianismo, p. 69.

<sup>65</sup> Conf. VII, VII, 11.

<sup>66</sup> Conf. VII, XII, 18.

<sup>67</sup> Conf. VII, XIV, 20.

Na Antiguidade se disseminou uma forma de discurso cristão que fora denominada apologética. Esta tem origem, segundo Sara Parvis<sup>68</sup>, com Justino e posteriormente foi desenvolvida por Tertuliano.

Quando nos deparamos com a origem do termo, percebemos a força semântica e seu valor. Apologia vem do grego *απολογία* e se define por esta língua como uma defesa verbal. Porém, no seu sentido cristão da Antiguidade Tardia, essa defesa não se faz apenas pela fala, sendo a escrita um elemento importante. Essa definição alerta, também, para uma importante consideração: por ela se presume um ataque, sendo que o autor está na posição passiva. Ela toma o sentido de proteção, de acautelamento, podendo perceber de antemão a carga retórica já contida no próprio termo escolhido pelos cristãos.

As apologias que foram utilizadas por autores na Antiguidade Tardia, porém, não se restringem apenas pela proteção e defesa: desdobram-se em uma forma de propagação da fé<sup>69</sup>. O termo não apreende o gênero, que ultrapassou a sua utilização original, assumindo o papel de um dos principais tipos de escrita cristã da época. Falamos, aqui, de dois elementos distintos com um mesmo nome. Apologia pode significar tanto um tipo de texto, um gênero textual, quanto uma forma de se escrever.

Para percebermos essa linha apologética dentro do texto das *Confissões* é preciso analisar sua formação e, enxergando através dela, como essa tradição advinda de um cristianismo anterior se manifesta em sua obra. Mais uma vez, é preciso ter a precaução quanto à tipologia do texto. As *Confissões* não são tomadas em um sentido primeiro como um texto de apologia (tal qual a *Apologia pelos cristãos* de Eusébio de Cesárea), porém a construção narrativa deixa transparecer elementos dessa apologética e defesa da fé. É possível falar de uma tonalidade discursiva apologética nas *Confissões* sem termos que defini-la por este gênero.

Como aparece essa apologia no mencionado texto de Agostinho? Como sabemos, o texto é formado por uma contínua evocação a Deus. Mas não é só a Deus que se dirige o seu chamado. O bispo conclama os homens a ouvirem a sua confissão dizendo:

E como a caridade que tudo crê, ao menos entre aqueles que ela unifica unindo-os a si mesma, também eu, Senhor, te faço essa confissão para que os

---

<sup>68</sup> PARVIS, Sara. Justin Martyr and Apologetic Tradition. PARVIS, Sara; FOSTER, Paul (ed.). *Justin Martyr and his world*. Minneapolis: Fortress Press, 2007, p. 115.

<sup>69</sup> Sobre esse respeito Cf. ARZANI; VENTURINI. Origem da tradição apologética cristã e Justino Mártir. Anais da Jornada de Estudos Medievais da UEL. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/ixjeam/pdf/03.pdf>.

homens a ouçam. Não posso provar a sinceridade da minha confissão, mas acreditarão em mim aqueles cujos ouvidos se abram pela caridade<sup>70</sup>.

Para além do gesto religioso de se confessar aos homens, Agostinho também pretende instruí-los. Nesse sentido, a tonalidade laudatória, que foi marca característica nos escritos panegíricos no ambiente político-imperial, se faz presente. Porém, no contexto das *Confissões*, quem é elogiado e louvado é o próprio Deus. Agostinho ensina o público que se deve venerar acima de todos, Deus. Este louvor a Deus orienta a constituição de seu discurso apologético na obra convencional.

A transição entre uma apologia e uma pedagogia de fé é elaborada por uma forte carga retórica presente no texto de *Confissões*. Enxergamos aquilo que bem notou Margarida Carvalho<sup>71</sup>, no livro sobre o discurso de Gregório de Nazianzeno contra o imperador Juliano: o entrelaçamento entre as práticas pedagógicas (*Paideia*) e a retórica. Agostinho quer formar o público leitor (e ouvinte) orientando-os para o que considera a correta prática cristã<sup>72</sup>.

Agostinho conhecia bem a ciência retórica dos romanos, pois por muitos anos foi mestre em tal disciplina. Após sua conversão ao cristianismo, levou essa prática para dentro do jogo religioso e eclesiástico. É o que fica claro a partir da obra *Da doutrina Cristã*. Este foi um livro que o bispo de Hipona escreveu no ano de 397, bem próximo, portanto, da redação das *Confissões*. Nele o autor expõe as lições fundamentais da exegese cristã, continuando um projeto de formação cristã de sua congregação. Elementos centrais da retórica antiga são por ele cristianizados, funcionando como elementos de propagação da fé.

Agostinho tenta, desta forma, compor uma pedagogia cristã formada a partir de regras que devem ser seguidas pelos instruídos, pois não há conhecimento que possa ser transmitido sem a orientação de um mestre. O bispo de Hipona diz:

Quem possui o entendimento faz papel de leitor junto aos que as conhecem, e quem dá as normas é semelhante ao professor de que ensina o alfabeto, isto é, ensina a ler. Assim, como quem aprendeu a ler. (AGOSTINHO, 2002, p.38)

Para Agostinho, a importância do mestre é fundamental, pois este não somente é aquele quem instrui e ensina uma técnica: ele é também quem guia o aprendiz para a verdade. Isso aparece no texto de *Sobre o Mestre*, quando o hiponense professa: “Vê, portanto, de

<sup>70</sup> Conf. X, III, 3

<sup>71</sup> CARVALHO, Margarida. *Paideia e retórica no século IV. A construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório de Nazianzeno*

<sup>72</sup> Também Cf. BROWN, P. *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive*. Trad. Pierre Chuvin. Paris : Editions de Seuil, 1998.

quem aprendeste essas coisas; não foi de mim, a quem responderia tudo se eu te perguntasse. Mas se não conheces que sejam verdadeiras, então não te ensinamos nem eu nem ele” (AGOSTINHO, 2008, p.414).

Neste quadro, a retórica é muito importante. Por esta razão o livro IV de *A doutrina cristã* é dedicado ao entrelaçamento entre a oratória e a fé. Agostinho adverte de início, no entanto, que não deseja escrever um tratado de retórica cristã, mas sim utilizar-se desta, quando necessária, para a instrução à fé. Ele diz:

Advirto, de início, restando a impaciência de meus leitores, que suponham que vou lhes dar preceitos de retórica que aprendi a comunicar nas escolas profanas. Previno que não esperem isso de mim – não que estes preceitos sejam sem utilidade. Mas no caso de serem úteis é preciso aprendê-los a parte, sob condição, todavia, dessa pessoa encontrar tempo necessário para se dedicar a tal. (AGOSTINHO, 2002, p.42).

Agostinho mantém certa desconfiança com a retórica, por acreditar que ela pode fazer transmitir o falso como se verdadeiro fosse. Porém, ele não deixa de acreditar que o bem dizer é fundamental para o orador cristão, pois somente aquele que se utiliza corretamente da linguagem pode ser um bom professor. Por esta razão, o bispo de Hipona procura as marcas de eloquência nos textos canônicos, principalmente nos do apóstolo Paulo, mostrando como estas foram úteis para a composição do texto bíblico.

Não sem razão, Agostinho pauta-se nessa eloquência para elaborar seu texto das *Confissões*, utilizando técnicas já constatadas no texto bíblico como, por exemplo, a gradação (*gradatio*) quando uma palavra sucede uma à outra em sentido crescente<sup>73</sup>, como se vê na passagem: “grande és tu, Senhor, e sumamente louvável, grande Tua força e Tua sabedoria não tem limites”<sup>74</sup> - e a *kômata*, sucessão de frases mantendo um sentido circular: “Louvaram senhor aqueles que o procuram. Quem o procura encontra, e, tendo encontrado, o louvará”<sup>75</sup>.

Agostinho deixa claro que não somente a sua vida, como também seu discurso se dá ao espelho das escrituras. O bispo quer deixar transparecer a verdade a partir de sua vida e suas palavras estão alicerçadas na palavra Bíblica. Por meio de seu gesto confessional e da retórica nele contido, Agostinho consegue exaltar a presença de Deus na vida do homem cristão. O sentido de sua existência - dos homens em geral – é dado pelas escrituras<sup>76</sup>.

<sup>73</sup> A catalogação e a definição destas técnicas é dada pelo próprio no Livro IV, capítulo VII de *A doutrina cristã*

<sup>74</sup> Conf. I, I, 1.

<sup>75</sup> Conf. I, I, 1.

<sup>76</sup> Não é assim em vão que os três últimos livros da obra são uma exegese do texto Bíblico, pois para Agostinho é sobre o espelho das escrituras que a existência humana ganha sentido.

A retórica antiga, manejada por Agostinho, está a serviço da intenção de instrução de sua comunidade cristã. Há assim uma proposta pedagógica nas *Confissões*, pautada tanto nos ensinamentos pagãos quanto cristãos, como isto fora muito bem notado por Averil Cameron quando ela diz: “*Confissões e Cidade de Deus* representam uma meditação sustentada na relação de aprendizagem secular e cristã” (CAMERON, 2001, p.59)

Logo, as *Confissões* funcionam ao mesmo tempo como uma apologia da fé cristã e como modelo de formação à congregação cristã de Hipona. Esse duplo sentido expõe a importância da obra para o desenvolvimento do cristianismo africano, sendo fundamental para o processo de cristianização da cultura no mundo antigo.

## 02 – O ITINERÁRIO ESPIRITUAL DE AGOSTINHO NAS *CONFISSÕES*

### 2.1 - Componentes conceituais do percurso espiritual de Agostinho

#### 2.1.1 - A conversão de Agostinho no cenário da Antiguidade Tardia.

No mundo da Antiguidade Tardia, a conversão foi um componente da cristianização do Império Romano. Todavia não nos foi relegado, como aponta Alan Cameron<sup>77</sup>, muitos relatos de conversão ao cristianismo. Apesar disso, Arthur Nock<sup>78</sup> cataloga alguns modelos de conversão no mundo antigo, incluindo as conversões cristãs. Dentro dos tipos existentes, gostaria de levantar aqui algumas observações sobre as *Confissões* de Agostinho.

Antes de introduzir os apontamentos sobre as *Confissões*, não poderia deixar de realizar um breve incurso conceitual.

A palavra conversão teve, a partir de uma construção histórica, seu sentido determinado pelo pensamento teológico. Para este, conversão adquire o sentido geral de mudar de religião, adquirir um novo dogma de fé. Porém, para o ambiente da Antiguidade Tardia, onde havia maior permeabilidade da religião com as esferas seculares da vida, este conceito pode ser deslocado deste sentido estrito, adquirindo uma conotação mais ampla. A esse respeito, considera Ana Teresa Marques:

Não é à toa que mencionamos tanto o poder do discurso nos estudos religiosos, visto que, como o Cristianismo era encarado como uma nova filosofia de vida, isto é, a conversão deveria levar os homens a mudarem suas rotinas e seus modos de vida e não apenas as suas crenças, comunicar a fé de forma persuasiva convertia-se em fundamental meio de alterar a vida dos homens antigos. (GONÇALVES, 2013, p.15).

---

<sup>77</sup> CAMERON, Alan, *The last pagans of Rome*. New York: Oxford University Press, 2011, p. 173.

<sup>78</sup> NOCK, Arthur *Conversion. The old and the new religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. University Press of America: Boston, 1988.

Descentrando-se do matiz especificamente religioso, podemos melhor compreender este fenômeno em Agostinho, afastando os problemas recorrentes nos estudos teológicos de *Confissões*.

Um lugar comum nesses estudos de Santo Agostinho é a referência à passagem da obra onde se narra a cena em que Agostinho, em estado de perturbação espiritual, escuta a voz de uma criança que lhe diz “Tolle et Lege” (Toma e Lê)<sup>79</sup>. Ao escutar essa voz, o futuro bispo de Hipona abre as Sagradas Escrituras em uma passagem dos livros dos Romanos, que contém uma condenação de Paulo à vida desregrada. Para os agostinólogos, como Joseph Ratzinger<sup>80</sup>, é este o momento da conversão de Agostinho ao catolicismo. Com isso, está atribuindo a Agostinho o modelo pontual e místico de conversão, onde a virada espiritual acontece em fato único e isolado<sup>81</sup>.

Essa divergência é, contudo, anterior ao escritos do bispo alemão. Na década de 20 do século passado, se instalou um conflito entre dois pensadores importantes, Boyer e Alfarić, sobre o itinerário dessa conversão. O primeiro acreditava que a passagem ao catolicismo se deu antes do neoplatonismo, mas o segundo defendia posição contrária. Já na década de 50, Pierre Courcelle<sup>82</sup>, atento às críticas feita a este modelo ‘católico’, mas ainda preso à ideia da importância do episódio de Milão, propõe um modelo de dupla conversão em Agostinho: uma moral (*metanoia*) e outra ontológica (*épistrophè*). A esse respeito, leciona Marie Anne Vannier: “Este momento sem dúvida é uma etapa decisiva, pois Agostinho passa da *épistrophè* à *metanoia*, da conversão metafísica à conversão moral”. (VANNIER, 2013, p.60). Entretanto, acreditamos que esta distinção precisa ser evitada, pois ela pressupõe a divisão entre a vida religiosa e a vida filosófica de Agostinho, o que não parece ser adequado ao contexto da Antiguidade Tardia. Além disso, tal cisão corrobora para a divisão da obra *Confissões* em duas partes, o que não é a melhor forma de entendê-la.

Acreditamos, assim, que a consideração de que a conversão é um fenômeno que transcende a esfera religiosa, permite dizer que a conversão ao cristianismo realizada por Agostinho e narrada nas *Confissões* é uma conversão processual e única. Não poderíamos ter o Agostinho cristão sem termos tido o Agostinho filósofo, o Agostinho maniqueu, o

<sup>79</sup> Melhores explicações sobre esta questão serão expostas nos tópicos seguintes.

<sup>80</sup> BENTO XVI, Os Padres da Igreja : de Clemente Romano a Santo Agostinho. Trad. Silva Reis. São Paulo : Paulus, 2012, p. 197.

<sup>81</sup> Como aponta Béatrice Bakhouché em *La conversion de saint Augustin : modèle paradigmatique ou exemple atypique ?*(Cahiers études religieuses, Paris, 2009), há inúmeras críticas do segmento protestante ao segmento católico pela redução do fenômeno da conversão de Agostinho à cena dos jardins de Milão.

<sup>82</sup> COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950

Agostinho neoplatônico. Todas essas influências anteriores compõe a personagem Agostinho, líder cristão de Hipona e fervoroso apologista. Não é possível cindir o processo de sua formação (*formatio*<sup>83</sup>) em um momento intelectual e outro moral. Esses são processos simultâneos e, ambos, dizem respeito à mudança de vida do filósofo africano. A sua conversão foi uma sequência de eventos, foi um desenvolvimento que atravessa várias etapas até o encontro do cristianismo<sup>84</sup>.

Mas qual é a importância de se perceber esse sentido processual da conversão? Acredita-se que esta sequência de eventos influi decisivamente para a compreensão do modelo de experiência da temporalidade esboçado por Agostinho nos livros finais das *Confissões*. A conversão processual revela o entendimento da condição humana como condição peregrina, isto é, a vida do homem cristão está submetida ao tempo. Compreender a dinâmica do tempo compõe a experiência religiosa humana.

Desta maneira, converter-se é mudar a maneira de se viver, adquirir um novo estilo de vida a partir de uma transmutação pessoal. Somente por esta perspectiva é possível compreender o itinerário narrado por Agostinho nas *Confissões* e que aqui será desenvolvido. A conversão evoca um ‘tornar-se’ que não é uma figura de cisão, de rompimento, de reinício, mas um volver *re-significativo* sobre o passado. Não é, portanto, a conversão uma denegação do que se viveu, mas a transmutação da experiência. Converter é dar novo sentido a uma vida vivida. Este deve ser o foco dado ao itinerário espiritual de Agostinho.

No caso de Agostinho essa transmutação tem contornos próprios, pois sua conversão ocorre imersa em um jogo confessional. Não é possível separar o processo de conversão propriamente dito da narrativa de conversão, pois não há outros elementos pelos quais podemos afirmar o que é acontecimento e o que é relato. Por esse motivo, não é errôneo falar que, para o caso do hiponense, narrar é converter-se. Isto implica que a conversão começa quando começa a narrativa de sua vida – e se encerra com o fim da confissão.

Nesse sentido a cena dos jardins de Milão não é um episódio central, mas um elemento do processo narrativo de conversão. Mas ainda resta a pergunta: por que Agostinho narra esse episódio? Qual é a sua importância? Para compreender isso é preciso adentrar sobre os modelos de conversão conhecidos por Agostinho.

---

<sup>83</sup> A esse respeito Cf. LADNER, G-B. *The conception of the reformation of man*. AUGUSTINUS MAGISTER – Congrès international augustinie-Paris, 21-24 sep, 1954.

<sup>84</sup> Cf A. MANDOUZE. *Saint Augustin – L’aventure de la raison et de la grâce*, Paris, 1968.

### 2.1.2 - Converter-se à imagem das escrituras: o modelo paulino.

No text vxos *Atos dos Apóstolos* é assim narrada a conversão de Paulo ao cristianismo:

Mas, seguindo ele viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente o cercou um resplendor de luz do céu; e, caindo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: Saulo, Saulo, por que me persegues? Ele perguntou: Quem és tu, Senhor? Respondeu o Senhor: Eu sou Jesus, a quem tu persegues; mas levanta-te e entra na cidade, e lá te será dito o que te cumpre fazer. Os homens que viajavam com ele quedaram-se emudecidos, ouvindo, na verdade, a voz, mas não vendo ninguém. Saulo levantou-se da terra e, abrindo os olhos, não via coisa alguma; e, guiando-o pela mão, conduziram-no a Damasco. E estiveram três dias sem ver, e não comeu nem bebeu.

Essa passagem parece significativa e tem uma aproximação evidente com a cena de Milão. Isto porque há a presença de uma voz oculta, um estado de deslumbramento do convertido, uma súbita transformação pessoal. Essa proximidade nos sugere que Agostinho queria narrar a sua cena de conversão ao espelho das escrituras – e isto explica a proximidade dos relatos.

Agostinho deixa claro nas *Confissões* que os relatos de conversões eram modelos importantes a serem seguidos. Por esta razão ele evoca as experiências de Mario Vitorino e de Antão, como paradigmas de sua própria conversão:

Tinha ouvido que Antão, assistindo por acaso a uma leitura evangélica, sentiu um chamado, como, se a passagem fosse lida pessoalmente dirigida a ele: “Vai, vende os teus bens e dá aos pobres, e terás um tesouro nos céus. Depois, vem e segue-me”. E logo, através dessa mensagem converteu-se a tí<sup>85</sup>.

Mais uma vez a mística de um chamado faz parte do ato de conversão. Esse imaginário era partilhado por Agostinho e, por essa razão, esses caracteres fazem parte de sua própria narração de conversão. Por esta razão, a cena de Milão faz parte de um *tópos* retórico trazido por um modelo de conversão compartilhado pelo bispo de Hipona. Isso não quer dizer que o episódio foi fictício, mas que ele está imerso em um contexto discursivo. É isso que explica tal narrativa em *Confissões*.

---

<sup>85</sup> Conf. IX, XII, 28.

### 2.1.1.2 - O jogo confessional

A Santo Agostinho, de quem eu li que tendo retornado a Deus, ele provavelmente nunca confessou, no sentido moderno da palavra, nunca ter tido, mais do que eu, a oportunidade de confessar. (Jacques Derrida<sup>86</sup>)

No ato inaugural de *Confissões* Agostinho diz:

Grande és tu, Senhor, e sumamente louvável; grande a tua força, e tua sabedoria não tem limite. E quer louvar-te o homem carregado com sua condição mortal, carregado o testemunho de seu pecado e com o testemunho que resistes aos soberbos<sup>87</sup>

Essa introdução é muito significativa, pois nela se encontram três sentidos da obra: o louvor a Deus, o testemunho do pecado e o arrependimento, compondo o significado da obra *Confissões*.

A prática da confissão é ensinamento repassado desde os primórdios da religião cristã. Paulo, o apóstolo, diz na *Segunda epístola aos Coríntios* sobre a importância da reconciliação com Deus por meio da confissão. Ele diz: “Tudo isso vem de Deus, que nos reconciliou consigo, por Cristo, e nos confiou o mistério dessa reconciliação” (2Cor, 5,18).

O ato de confissão expõe assim uma dupla relação (*double blind*). Há o louvor a Deus porque se confessando, o crente reconhece a superioridade de seu Deus como único ser capaz de livrá-lo do mal. Nessa perspectiva, confessar é exaltar Deus como Ser Supremo. Em outro sentido, o mais ordinário, a confissão expõe a condição pecadora e errante do homem. O homem que confessa aponta suas faltas. A confissão, portanto, pressupõe essa dupla polaridade entre homem e Deus, mas cria uma ponte reductora dessa distância. Ao se confessar o homem se aproxima de Deus.

Assim, confessar dentro dessa perspectiva é reconciliar-se com Deus. A confissão permite o perdão das faltas cometidas, e este aproxima o fiel de Deus. É possível perceber que a confissão aponta para um sentido também presente na conversão: a busca por Deus. Nesse sentido, o fenômeno da conversão se aproxima da confissão, na medida em que a conversão é a primeira reconciliação<sup>88</sup>.

<sup>86</sup> DERRIDA, Jacques. *Circumfession*. IN: BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*. Chicago: Chicago Press, 1991.

<sup>87</sup> Conf. I, I, 1.

<sup>88</sup> Na perspectiva da teologia católica: “O sacramento da reconciliação[e a confissão é uma das maneiras de atingir a reconciliação], por sua vez, é denominado como o segundo batismo ou o batismo laborioso” (MAZZOCHINI;HACKMANN. Reconciliação: Misericórdia de Deus na vida da Igreja Teocomunicação Porto Alegre v. 39 n. 2 p. 214-235 maio/ago. 2009, p. 221.

Na obra mencionada, o ato de confessar se projeta como um horizonte ético de compreensão da vida humana. A confissão se impõe como um dever de memória, pois não se pode esquecer a falta cometida. O pecado deve ser lembrado, rememorado para que em seguida seja perdoado. Assim, a condição para a superação da falta não é o seu esquecimento, mas sua rememoração. A memória feliz é uma condição para a obtenção da vida alegre (*beata vita*) e nascimento de uma consciência de si<sup>89</sup>.

## 2.2 - O processo de conversão narrado em *Confissões*

### 2.2.1 - Prelúdios às etapas de conversão

#### 2.2.1.1 - As lágrimas de Mônica e as palavras de Ambrósio

No percurso espiritual de Agostinho duas foram as personagens decisivas: Ambrósio e Mônica. Pessoas e personalidades distintas que, na visão de Agostinho, o conduziram para a fé cristã. A presença de Ambrósio e Mônica no relato de *Confissões*, diferentemente de outros personagens, não é pontual. Ela atravessa os livros que compõe o relato, formando um contínuo de influência, sendo essa diretriz para a aquisição da fé cristã.

Mônica, sua mãe, é exaltada como o berço de seu cristianismo. Uma mulher de fé inabalável que cumpriu exemplarmente seu ofício conjugal, mesmo sobre circunstâncias difíceis. Agostinho relata:

Minha mãe era a serva de todos os teus servos. Todos os que a conheciam louvavam, honravam e amavam profundamente a ti, por nela sentirem a tua presença, comprovada pelos frutos de uma vida santa. Tinha sido esposa de um só marido, tinha cumprido seu dever para com os pais, tinha governado a casa com dedicação e dado testemunho de boas obras<sup>90</sup>.

Essa exaltação não tem uma intenção de santificação de sua mãe, ainda que isto séculos depois tenha ocorrido. O que Agostinho tem em vista é a imagem de uma fé pura e simples, de uma fé devocional. Mônica é o símbolo da devoção pura, não instruída. Ela é a

---

<sup>89</sup> Notemos aqui que dizemos consciência de si, mas não consciência de um eu. A diferença se faz necessária na medida em que o homem se percebe não como um ser autônomo, mas como produto, reflexo da vontade divina.

<sup>90</sup> Conf. IX, IX, 22.

dádiva de Deus que o conduz ao cristianismo. Essa presença é evocada na sua juventude, onde Agostinho narra o estado de espírito de sua mãe, causado por seu desvio:

Do alto estendeste a tua mão e arrancaste a minha alma de um abismo de trevas, enquanto minha mãe, tua fiel serva, chorava por mim, mais do que as mães choram pela morte física dos filhos. É que ela, como o espírito de fé que a dotaste, via a morte da minha alma, e tu, Senhor, lhe ouviste os pedidos. Ouviste-a, e não lhe desprezaste as lágrimas que, brotando-lhe dos olhos, regavam a terra por toda a parte em que orava<sup>91</sup>.

É interessante notar o jogo de estado provocado por Mônica em Agostinho. Ela atua no texto como seu inverso, a sua outra parte, o seu *alter ego*. Não por acaso, após a sua morte, o estado do bispo era o seguinte:

Fechei-lhe os olhos, e uma tristeza infinita invadiu-me a alma. Estava prestes a transbordar em torrentes de lágrimas. Contudo, por um violentado ato de vontade, meus olhos as absorveram até secar-lhes a fonte<sup>92</sup>.

Agostinho não pode chorar. Não pode chorar sobre o choro contínuo de Mônica. Derramar as lágrimas seria uma injúria a sua pessoa; as lágrimas são de Mônica. O pranto era a marca distintiva de sua mãe, o traço de sua memória. Conter o choro é fazer memória a sua mãe. É este também o intuito presente na escrita das *Confissões*. Não por acaso, sua morte é o encerramento da parte narrativa do livro. Por esta razão o autor afirma:

Que se lembrem com piedosa emoção dos que foram meus pais nesta vida transitória, e de meus irmãos em ti, Pai, e na Igreja Católica, nossa mãe. Que se lembrem dos meus concidadãos na eterna Jerusalém, pela qual suspira teu povo peregrino desde a partida da pátria até o regresso. Assim, o último desejo de minha mãe será satisfeito, graças as minhas Confissões, e mais abundantemente com as orações de muitos, do que somente com as minhas<sup>93</sup>.

Outro personagem também se destaca no texto: Ambrósio de Milão. Este bispo que foi lhe foi apresentado por sua mãe, causou uma impressão definitiva sobre sua pessoa. Agostinho foi seduzido por sua pregação e ela o despertou para a verdade cristã. Nas palavras do filósofo de Hipona:

Todos os domingos ele ia escutá-lo quando ele apresentava, com retidão, a palavra da verdade ao povo. E eu me convencia cada vez mais de que podia ser desfeito o nó das astuciosas calúnias, com que os meus sedutores envolviam os livros sagrados<sup>94</sup>.

Essa descrição agostiniana aponta para a importância dos sermões e homílias dos bispos da Antiguidade Tardia e os impactos que estes causavam ao público. Para Agostinho, Ambrósio representava a conciliação possível entre a retórica e a religião cristã. Essa

<sup>91</sup> Conf. III, XI, 19.

<sup>92</sup> Conf. IX, XII, 29.

<sup>93</sup> Conf. IX, XIII, 36.

<sup>94</sup> Conf. VI, III, 3.

descoberta consolidou sua conversão ao cristianismo. Assim, as lágrimas de Mônica e as palavras de Ambrósio são elementos antecedentes e definitivos na vida espiritual de Agostinho: são marcas de seu caminho.

#### 2.2.1.2- O amor e a morte

Antes de adentrar na estrutura do processo agostiniano de conversão, é preciso analisar dois fenômenos que, mesmo não representando uma etapa do percurso de conversão de Santo Agostinho, foram decisivos na formação espiritual relatada nas *Confissões*. São eles a morte e o amor.

No livro IV, o bispo relata a perda de um dos seus amigos de infância. Ele escreve que seu amigo sofreu por algum tempo por uma febre intermitente, até atingir a total inconsciência. Percebendo a morte próxima, foi batizado e pouco tempo depois morreu. Este fato causou em Agostinho profunda dor, a tal ponto de escrever: “O sofrimento encheu-me de trevas o coração, e eu não via senão a morte em toda parte<sup>95</sup>”

Essa experiência foi importante para o pensador hiponense porque, através dela, o autor tomou consciência da finitude da vida e da imprevisibilidade da morte. O próprio Agostinho expressa esse fato ao dizer: “Surgiu em mim um sentimento indefinido, decididamente oposto a isso. Tratava-se de um profundo desgosto pela vida, aliado a um grande medo de morrer<sup>96</sup>”

A centralidade da experiência da morte é tão decisiva que Hannah Arendt em sua tese sobre o conceito do amor em Santo Agostinho, parte da premissa que a fórmula agostiniana do amor ao próximo (*caritas*) surge do temor à morte. Ela diz: “A vida terrestre é uma morte vivente (*mors vitalis*) ou então uma vida morredoura (*vita mortalis*), uma vida posta à determinação da morte.”. (ARENDR, 1997, p.19)

Ainda que haja na análise da filósofa judia um peso importante do conceito heideggeriano de ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tod*), parece correta a correlação entre a morte e o mundo, sendo esta determinada pela transitoriedade das coisas. A morte coloca para Agostinho a importância de um ser que transcenda a este mundo, pois só este ser eterno pode aplacar a miséria humana.

---

<sup>95</sup> Conf. IV, IV, 9.

<sup>96</sup> Conf. IV, VI, 11.

A morte revela-se ao homem a presença do devir no mundo. O ser humano não é capaz de saber quando e como pode morrer, pois o conhecimento da morte não foi conferido aos homens por Deus, e, portanto, esta ignorância constitui o *pathos* humano. A possibilidade de morrer a qualquer momento é parte da condição humana e a única forma de se livrar desse peso da finitude é se filiar a algo que escapa a essa transitoriedade. É preciso que o homem encontre um fundamento para viver que não sejam as próprias coisas humanas porque estas são transitórias e mortais. Para o ser humano não ser atingido por este estado de angústia que a morte trás, é preciso buscar o eterno, o atemporal. Agostinho encontra este estado em Deus.

Outro fenômeno que também traz a Agostinho essa mesma impressão de transitoriedade das coisas do mundo é o amor (*cupidias*). Este sentimento advém de uma noção de amor que é revelado a Agostinho por uma mulher que o autor se recusa a nomear. Agostinho diz que, por mais que este amor fora intenso e verdadeiro, ele não foi capaz de apaziguar seu coração inquieto. Em suas palavras:

Durante esses anos, eu vivia em companhia de uma mulher, a quem não estava unido por legítimo matrimônio, mas que a imprudência de uma paixão inquieta me fez encontrar. Era, porém, uma só, e eu lhe era fiel. Como esta união experimentei pessoalmente a diferença entre o laço conjugal instituído em vista da procriação, e uma ligação baseada apenas na paixão sensual, da qual podem nascer filhos uma vez nascidos se imponham o amor dos pais<sup>97</sup>.

O que esta passagem revela é um duplo sentido de amor. Há um amor que se volta para as coisas mundanas (*cupidias*) e outro que busca a verdade eterna (*caritas*). Ainda que deste amor de homem terreno nasça o mais belo dos estados do homem (a paternidade) ele não é capaz de colocar o homem em direção à eternidade.

Este amor às coisas mundanas não se revela somente no amor (*eros*) por outra mulher. Mesmo no amor (*ágape*) que o homem mantém com seus familiares, como era o amor que Agostinho nutria pela mãe, pode afastar o peso da falibilidade humana. Só o amor destinado a Deus (*caritas*) é capaz de alcançar a paz interior. É nesse sentido que Agostinho diz, no lamento da morte de sua mãe, que foi o amor que sentiu por Deus e o reconhecimento da misericórdia divina que pode liberta-lo das terríveis dores da perda.

Assim, o amor e morte projetam em Agostinho o desejo por coisas mais profundas, por coisas eternas. Esses dois elementos vêm a constituir a influência na vivência espiritual apresentada nas *Confissões*. Além disso, tais elementos são baluartes do processo de experimentação do tempo que caracterizam todo seu itinerário espiritual. Nesse sentido, ela

---

<sup>97</sup> Conf. IV, II, 2.

manteve por toda vida essa busca pela Verdade, eterna, que ele reconhece, posteriormente, estar em Deus.

### 2.2.2 - O espectro do paganismo

O período narrado por Agostinho nas *Confissões*, que abrange os dois primeiros livros da obra, concentra-se nos primeiros anos de vida do autor, desde a primeira infância até a leitura de Hortênsio de Cícero. Agostinho relata brevemente sua vida como estudante (destacando o gosto pelo latim e pelos escritores de língua latina, particularmente Virgílio e sua dificuldade com o aprendizado da língua grega) suas traquinagens da infância (em particular o roubo das peras), seus prazeres sensuais e a descoberta do amor (*eros*).

Nesse período Agostinho não atribui a si nenhuma denominação religiosa. Seria correto falar que Agostinho era pagão? Em caso afirmativo, qual seria o significado de pagão neste contexto? A pergunta tem a sua dificuldade, pois é difícil estabelecer o significado desta palavra no ambiente romano da Antiguidade Tardia. Alan Cameron, na obra *The last pagans of the Rome* diz que conceito de paganismo adquire diferentes significados a depender do contexto e da época.

Essa questão reflete na determinação do âmbito de incidência da palavra. O termo pagão se refere a um grupo social, a uma prática religiosa específica ou a ambos? O paganismo mantém, assim, um sentido aberto, que será preciso definir para adentrar na questão do paganismo em Agostinho.

Tomando o sentido de pagão como não cristão, podemos dizer que o bispo de Hipona vivenciou o paganismo. Ele mantinha a vida de um romano pagão, participando da vida civil, até mesmo dos espetáculos teatrais. Porém, em nenhum momento, Agostinho diz que participava de cultos aos tradicionais deuses romanos. Ele não conta também se praticava ritos ou sacrifícios para os deuses antigos.

O autor das *Confissões* não deixa claro qual o seu envolvimento com as religiões romanas. Porém, não é possível dizer que essa tenha passado despercebida pelo bispo. Aliás, o motivo de sua obra *Cidade de Deus* escrita posteriormente às *Confissões* é o enfrentamento ao paganismo.

Há uma presença espectral do paganismo na vida de Agostinho. Ela existe e, embora não explicitada em sua obra confessional, não pode ser desprezada no entendimento do processo de conversão de Agostinho.

### 2.2.3 A leitura de Cícero e a descoberta da filosofia

No livro III das *Confissões*, Agostinho assim narra o seu deleite com a leitura de Hortênsio de Cícero:

O livro é uma exortação à filosofia e chama-se Hortênsio. Devo dizer que ele mudou meus sentimentos e o modo de me dirigir a Ti, ele transformou minhas aspirações e desejos. Repentinamente passei a aspirar com todas as forças à imortalidade que vem da sabedoria. *Começava a levantar-me para voltar a Ti.*<sup>98</sup> [grifos nossos].

Mas o que nos interessa aqui é a função que Cícero exerceu sobre Agostinho. Por que o bispo católico encantou-se pela obra do mestre latino? Qual foi o impacto causado pelo orador romano?

Primeiramente, há que se dizer que tal livro mencionado por Agostinho é tido como perdido por grande parte dos agostinólogos<sup>99</sup>. Trabalhos realizados por historiadores e teólogos alemães encontraram alguns fragmentos do texto de Cícero, como é o caso de Ernest Feldmann no artigo *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken der jungen Augustinus*<sup>100</sup>. Porém, mesmo com esses recentes trabalhos de descoberta da ‘perdida’ obra de Cícero ainda não é certo qual o real conteúdo deste diálogo ciceroniano.

Outro aspecto dessa citação que chama atenção é a concepção, para Agostinho, de que esta obra o despertou para o reencontro com Deus, havendo nesse texto um intuito religioso (entendida religião aqui como *religare*). Isso corrobora as afirmações de Pierre Hadot<sup>101</sup>, da proximidade entre filosofia e religião no mundo antigo, algo que se estende até o

<sup>98</sup> Conf. III, 4,7.

<sup>99</sup> Como por exemplo: Peter Brown. Agostinho: uma biografia. 2011; Bento XVI. Os padres da Igreja: de Clemente Romano a Santo Agostinho. Paulus, 2012. Henri Marrou. Santo Agostinho e o agostinismo. Agir Editora, 1957

<sup>100</sup> FELDMANN, *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken der jungen Augustinus In: Augustinus Lexicon*, vol, 3, colunas 182-24, 2004. Segundo Johannes Branhtendorf (*op cit*, 1975, p.313) esses fragmentos podem ser encontrados em Hortensius. Lucullus. Academici Libri. Latim/alemão. Trad. Straume-Zimmermann. München, 1990.

<sup>101</sup> HADOT, Pierre. O que é a filosofia antiga? Trad. Dion Davi Macedo. Edições Loyola: São Paulo, 1999, Diz o filósofo: “Essa transformação do cristianismo em filosofia há de acentuar-se ainda em Alexandria, no século III,

cristianismo e que ele enxerga como sendo a verdadeira filosofia. Grande parte dessa proximidade entre religião e filosofia, na obra agostiniana, se explicava através da constatação de que para o autor de *Confissões* a busca pela Verdade e a busca por Deus estão intimamente conectadas. Isso é notado na seguinte passagem da obra em comento, quando Agostinho pede a Deus que saiba buscar a sabedoria: “Não discuto contigo, que és a verdade, e não quero enganar a mim mesmo, para que minha iniquidade não minta a si mesma<sup>102</sup>”.

A isso se acrescenta o fato de que em vários momentos da obra, quando Agostinho se dirige a Deus utiliza-se rotineiramente do vocativo “ó Verdade” (*veritas*) como se vê na passagem a seguir: “Quando deixaste de me acompanhar, ó Verdade, ensinando-me o que devia evitar e o que devia procurar, sempre que te manifestei minhas humildades observações e que te consultei”<sup>103</sup>.

Por conta dessas colocações, para Agostinho não há dissintonia entre buscar a Verdade e buscar Deus. É o que afirma Peter Brown dizendo: “Agostinho sempre se preocupou em reunir o ‘Deus de Abraão, Isaac e Jacó’ e o ‘Deus dos Filósofos’ Nenhum livro exhibe essa fusão com maior beleza literária do que as *Confissões*.” (BROWN, 2011, p.212).

Assim o que leva Agostinho a dizer que Cícero o despertou para a imortalidade da sabedoria e enxergar no orador romano parte de sua experiência de interioridade, uma etapa do seu percurso a Deus, deve-se ao fato que, com Cícero, Agostinho se despertou para a busca da Verdade.

Apesar de, à primeira vista, se acreditar que a leitura de Cícero aponta para o valor da retórica, já que o escritor romano Cícero é reconhecido mais pelo seu talento de orador do que de filósofo, não é esse o único sentido trazido pelo livro Hortênsio. Tal obra ciceroniana, desperta Agostinho para o amor a sabedoria, ao conhecimento. Diz Johannes Brachtendorf:

Essa leitura rompe a organização puramente estratégica de toda a instrução que Agostinho tinha recebido até essa época. Se o objetivo de seu aprendizado consistia, até então, apenas na aquisição de técnicas linguísticas, cujo aperfeiçoamento deveria resultar em reconhecimento, honra e riqueza. Agostinho agora lê o Hortensius não com vistas ao instrumento retórico, mas ao conteúdo. (BRACHTENDORF, 2008, p.73).

---

com Clemente de Alexandria, para quem o cristianismo, revelação completa do Logos, é a verdadeira filosofia, aquele que ‘nos ensina a conduzir-nos de modo a assemelhar a Deus e aceitar o plano divino como princípio diretor de toda nossa educação’ p. 336

<sup>102</sup> Conf, I, V, 6

<sup>103</sup> Conf. X, XL, 65.

É pelo amor à sabedoria que Agostinho incita a sua busca pelo reencontro com Deus. Isso revela a ligação necessária entre a busca do conhecimento e a busca de Deus. Uma não pode acontecer sem a outra. Elas são unas e levam a Deus.

O fato de Agostinho admitir que através de Cícero descobriu a importância da sabedoria e da verdade, não significa dizer que a leitura do orador romano lhe bastou para apaziguar a inquietude de seu coração. Agostinho vê nesse momento um início, um despertar e não o fim da vida religiosa. Isso ocorre, segundo o autor, porque faltava em Cícero uma exposição da plenitude da vida religiosa ou, como diz o próprio autor: “Mas, no meio de tanto fervor, havia um circunstância que me mortificava: a ausência de Cristo no livro. Este nome, por misericórdia, Senhor, o nome do meu Salvador, do teu filho”<sup>104</sup>.

Esta passagem não pode ser entendida como uma análise de valor da obra de Cícero, pois não era possível que o orador romano conhecesse Cristo. O livro fora escrito antes que a mensagem cristã chegasse a Roma. Com essa digressão, Agostinho quer deixar claro que apesar de admirar os filósofos, somente a filosofia não basta para a vivência plena da espiritualidade cristã.

Nas *Confissões* de Agostinho há um paralelismo entre cristianismo e filosofia, sendo ambas componentes da constituição de sua experiência espiritual relatada no livro<sup>105</sup>.

#### 2.2.4 O encontro com o maniqueísmo<sup>106</sup>.

No livro III das *Confissões*, Agostinho relata seu encontro com o maniqueísmo, caracterizando este como um momento desalentador. Ele diz:

Caí assim nas mãos de homens desvairados pela presunção, extremamente carnis e loquazes. Suas palavras traziam as armadilhas do demônio, numa mistura confusa do teu nome com o do nosso senhor Jesus Cristo e do Espírito Santo consolador.<sup>107</sup>

Mas qual o fundamento dessa apresentação da doutrina maniqueísta? É preciso ir à constituição desta corrente religiosa. O maniqueísmo originou-se na Pérsia por volta do século III, nascido na pregação do sacerdote Mani. Combinando elementos do zoroastrismo e

---

<sup>104</sup> Conf. III, IV, 8.

<sup>105</sup> Algo que se apresentará também com a conversão ao neoplatonismo, com se verá nos tópicos seguintes.

<sup>106</sup> Diferentemente do capítulo anterior, abordarei aqui a questão do maniqueísmo como parte do percurso espiritual de Agostinho.

<sup>107</sup> Conf. III, VI, 10.

de outras religiões orientais, o maniqueísmo difundiu-se rapidamente pelo oriente e pelo ocidente. A característica principal dessa religião é uma oposição frontal entre a Luz (*Ormuz*) e a Escuridão (*Ahrimán*). Para os maniqueístas o Universo teve origem quando a Escuridão invadiu o reino da Luz. A luta daí decorrente seria marca indelével da humanidade.

No mundo romano, o maniqueísmo difundiu-se principalmente entre a elite escolarizada, da qual Agostinho fazia parte. Essa corrente se organiza em forma de grupos que faziam cerimônias privadas. Hoje esta religião se encontra desaparecida, mas ela deixou como legado a forma dualista de pensar e a oposição binária entre o bem e o mal.

Nas *Confissões* Agostinho narra o longo percurso de quase dez anos onde foi um auditor maniqueu<sup>108</sup>. O autor conta que começou a frequentar os cultos da religião de Mani quando tinha 19 anos. São um pouco enigmáticas as razões que levaram o professor de retórica a aderir ao maniqueísmo. No texto confessional, o Agostinho, já bispo de Hipona, justifica assim a sua aproximação com os seguidores de Mani:

Eu ignorava a outra realidade, a verdadeira, e era levado a aceitar o que me parecia o penetrante raciocínio de estúpidos impostores, quando me faziam perguntas sobre a origem do mal<sup>109</sup>

Peter Brown<sup>110</sup> ainda complementa essas motivações de Agostinho dizendo que o maniqueísmo romano era uma religião de elite, sendo conveniente ao ambicioso professor de retórica frequentar esses círculos.

A adesão ao maniqueísmo ocorre logo após a leitura de Hortênsio, o que pode ser explicado como uma intenção de alargamento dos horizontes intelectuais de Agostinho. De certo modo, Agostinho enxergava no maniqueísmo uma complementação na busca pelo saber originada da leitura de Cícero.

A decepção com Fausto de Milevo, o maior dos oradores dessa religião, levou o futuro bispo a reconsiderar as respostas dadas pela doutrina de Mani. Ele pode, assim, considerar insuficientes os posicionamentos dos maniqueístas, o que fez com que ele de fato a renunciasse. Assim ele comenta nas *Confissões* seu encontro com Fausto:

A avidez, com que durante tanto tempo esperei por aquele homem, era satisfeita agora pelo calor e animação de sua dialética, e por suas palavras tão bem escolhidas e que lhe ocorriam com facilidade para revestir seu pensamento. Eu estava encantado, e, como muitos outros, eu o louvava e

<sup>108</sup> Lembrando que a igreja maniqueista é dividida em duas categorias: os eleitos (grau superior) e os auditores (grau inferior).

<sup>109</sup> Conf. III, 7,12.

<sup>110</sup> BROWN, op cit,2011, p. 58

exaltava. Todavia, aborrecia-me o fato de não conseguir, entre a multidão de ouvintes, comunicar-lhe as dificuldades que me angustiavam, compartilhando-as familiarmente com ele, e ouvindo e respondendo seus argumentos. Quando, finalmente, me foi possível, com alguns amigos, fazer que ele me escutasse num momento oportuno, então lhe apresentei algumas dificuldades que me perturbavam. Descobri logo que ele nada entendia das disciplinas liberais, com exceção da gramática, da qual conhecia apenas o corriqueiro<sup>111</sup>.

Vê-se que Agostinho entende sua filiação com o maniqueísmo como uma tentativa de responder questões mais profundas sobre a natureza do mundo. A desilusão com o grande nome do maniqueísmo africano foi decisiva para o afastamento dessa religião.

Outro ponto interessante nesse relato é que as observações que Agostinho narrador faz do maniqueísmo não são tão benevolentes quando as feitas sobre Cícero. Se o autor repreendia o grande orador romano por excluir de sua filosofia a figura de Jesus Cristo, dos maniqueístas ele não perdoa a falsidade e imoralidade desta religião (como demonstrado na citação feita logo a cima). Isto deixa a pergunta: por que Agostinho é mais duro com os maniqueístas do que com Cícero e os acadêmicos?

Sabe-se que Agostinho, nos textos polêmicos no *Contra Fausto* e no *Contra os Acadêmicos* denuncia os equívocos das duas doutrinas, estoicas e maniqueístas. Mas a quantidade de escritos contra o maniqueísmo, pelo menos os que chegaram até nós, é bem maior<sup>112</sup>. Isso demonstra a importância da obra para o enfrentamento das correntes heréticas que ameaçavam o episcopado de Agostinho (como visto no capítulo 01)

O tom combativo a esta religião parece encobrir uma pergunta muito importante a ser feita: em que o maniqueísmo contribui para o percurso de Agostinho ao cristianismo?

Como já fora apresentado, Agostinho é duro apontando as falhas do maniqueísmo, porém ele aponta alguma influência benéfica que esta doutrina lhe proporcionou. Está imbuída na própria lógica das *Confissões* a transformação do passado, orientando-o para a vivência cristã presente.

No texto das *Confissões*, nos livros correspondentes ao período em que Agostinho permaneceu maniqueu (livros III a V), não há um elogio direto ou uma exposição explícita do que essa doutrina de Mani lhe acrescentou para a posterior conversão ao cristianismo. Porém, o bispo de Hipona diz ao seu leitor o que buscava seguindo esta corrente:

---

<sup>111</sup> Conf. V, VI, 11.

<sup>112</sup> Para obter essa informação consulte a versão completa da obra de Santo Agostinho disponibilizada pela Federação Agostiniana Espanhola. Também na coleção organizada pela Christians Classic Library denominada Early Church Fathers são mais números os escritos contra os maniqueus.

Eu ignorava a outra realidade, a verdadeira, e era levado a aceitar o que me parecia penetrante raciocínio de estúpidos impostores, quando me faziam perguntas sobre a origem do mal, se Deus se circunscreve a uma forma corpórea, se tem unhas e cabelos, se se devia considerar honesto quem tivesse ao mesmo tempo várias mulheres, quem assassinasse homens e quem sacrificasse animais<sup>113</sup>.

Por esta passagem, percebe-se que Agostinho buscava no maniqueísmo tanto respostas a questões teológicas sobre o mal e a natureza de Deus, quanto respostas a questões morais; questões, essas, que permanecem constantes durante toda sua vida.

Segundo a tonalidade narrativa, o maniqueísmo parecia apresentar a Agostinho um plano de resposta aos problemas que lhe angustiavam. Ele só pode se desvencilhar dessa crença quando atestou que a religião de Mani não lhe daria respostas convincentes a tais questões. Isto se mostra claro, pelo que se infere do relato de *Confissões*, no momento em que Fausto de Milevo, o mais famigerado maniqueísta da África, não conseguiu sanar suas dúvidas. A esse respeito diz Agostinho:

Apagado assim meu entusiasmo pelas obras maniqueístas, e nada podendo esperar de outros mestres, já que o de maior fama se revelara tão incompetente diante dos problemas que me angustiavam, resolvi manter com ele relações baseadas apenas no grande interesse que me tinha pela literatura, que eu, como professor de retórica, ensinava aos jovens de Cartago<sup>114</sup>.

Essa passagem confirma que grande parte da atração de Agostinho pelo maniqueísmo se deve a questões intelectuais (por isso afirma gostar de sua literatura). Outra questão é explícita na forma que o relato de *Confissões* é conduzido. O autor quer deixar evidente que sempre possuiu uma religiosidade próxima ao cristianismo e que fora impedida por outros fatores (como a sua não apreciação da Bíblia).

Nesse itinerário espiritual, a experiência maniqueísta deixou algumas lições a Agostinho, que podem ser percebidas pela interpretação das palavras das *Confissões*. O maniqueísmo ensinou a Agostinho a vivência de uma experiência religiosa regrada e institucionalizada. Do maniqueísmo, Agostinho manteve o desejo pelo entendimento da formação do mundo. O bispo de Hipona aprendeu, como pode ser inferido do texto do livro IV das *Confissões*,<sup>115</sup> a aliar o discurso e a fé, assim como a importância de convencer com o uso de palavras.

---

<sup>113</sup> Conf. III, VII, 12

<sup>114</sup> Conf. V, IX, 16.

<sup>115</sup> Agostinho diz no livro IV, capítulo VI que os maniqueus alimentavam sua ânsia pelo saber e que os discursos sedutores dos discípulos de Mani mantiveram o autor de *Confissões* ligados a esse fê, que julga ao momento do livro, inadequada.

### 3.2.5 - A rápida passagem pelo ceticismo.

No livro V das *Confissões*, período que abrange o trigésimo ano de vida de Agostinho, está narrado o encontro do professor de retórica com os céticos. O ceticismo tem origem na Grécia, com Pirro de Elis, no século IV a. C, que deu origem a chamada “Nova Academia”. No mundo romano esta corrente foi introduzida por Sexto Empírico (século III d. C) e teve boa disseminação. Agostinho descreve seu encontro com esta corrente como uma tentativa de tentar responder as questões deixadas em aberto pelo maniqueísmo. Assim está dito nas *Confissões*:

Acudira-me de fato a ideia de que os mais esclarecidos entre os filósofos eram os chamados Acadêmicos, quando afirmavam ser preciso duvidar de tudo, e que o homem nada pode compreender da verdade. Eu conhecia o pensamento deles, pelo que lhes era comumente atribuído, pois não compreendia ainda seus reais propósitos. Nessas condições, não deixei de reprimir claramente a excessiva confiança que meu hospedeiro nutria pelas fábulas que enchem os livros maniqueus<sup>116</sup>.

Como Agostinho afirma, os céticos eram conhecidos pela negação da capacidade humana de conhecer a Verdade. Sendo assim, poderia se pensar que a adesão de Agostinho a esta corrente tenha marcado uma renúncia à busca pela sabedoria que se iniciou com a leitura de Cícero. Porém, a adesão do retórico a esta filosofia decorre de uma tentativa de resolver os problemas teóricos oriundos da cosmologia do maniqueísmo. Insatisfeito com as explicações dadas por Fausto sobre a natureza do cosmos, o autor de *Cidade de Deus* foi atrás de novas explicações sobre o mundo, encontrando no ceticismo as respostas que por tanto tempo buscara.

A respeito dessa questão, Brachtendorf assim pondera: “O ceticismo, que contesta a possibilidade de certeza, não destrói a sabedoria, mas simplesmente se volta contra um ideal de sabedoria desmesurado, humanamente impossível”(BRACHTENDORF, 2008, p.110)

Agostinho busca no ceticismo uma maneira de limitar os equívocos do excessivo dualismo maniqueísta. Reconhece, através dos céticos, que a religião de Mani não poderia resolver todos os problemas do universo. O autor de *Confissões* analisa assim seu encontro com a “Academia”:

Entendia-me ainda com seus eleitos [maniqueus], não mais esperando progredir naquela falsa doutrina; passei a olhar com menor empenho e

---

<sup>116</sup> Conf. V, X, 18.

interesse os princípios que havia decidido adotar, até que se encontra algo melhor<sup>117</sup>.

É curioso notar que a adesão ao ceticismo ocorreu sem haver uma renúncia total ao maniqueísmo. Porém, o ceticismo alertou Agostinho para as falhas dos maniqueus. Isso demonstra que as etapas de sua conversão não são necessariamente sucessivas.

Foi então que comecei a empenhar todas as forças do espírito na busca de um argumento decisivo para demonstrar a falsidade dos maniqueus; se me fosse possível conceber uma substância espiritual, todos os obstáculos teriam sido superados e afastados do meu espírito<sup>118</sup>.

Isso demonstra o que foi afirmado sobre a possibilidade de sobreposições de crenças pelo homem romano. É preciso dizer que não há indícios, nas *Confissões*, que Agostinho tenha efetivamente participado das reuniões dos céticos, mas isso não afasta a influência que essas leituras propiciaram ao autor do texto confessional.

O mesmo que foi dito a respeito do pensamento de Cícero pode ser aqui aplicado. Por mais que o ceticismo tenha sido consagrado como uma corrente filosófica, ela, como ensina Pierre Hadot<sup>119</sup>, é uma forma de vida. Por este motivo, está aqui enquadrada como uma das etapas de conversão de Santo Agostinho.

O ceticismo também permitiu que Agostinho conhecesse os neoplatônicos; conhecimento, este, que pugnou uma nova conversão. Por esta razão, o encontro com o ceticismo faz parte da constituição do percurso espiritual de Agostinho. Com os céticos, Agostinho soube lidar melhor com os problemas cosmológicos que por algum tempo que angustiavam. O ceticismo aprimorou seu método de inquirição da Verdade, podendo assim bloquear a adoração que nutria pelo maniqueísmo.

### 3.2.6. - O conhecimento do neoplatonismo.

O neoplatonismo foi uma doutrina que surgiu no século II d. C no Império Romano influenciada pelos escritos do filósofo ateniense Platão (328-438 A.C). Os principais nomes desta corrente filosófica são: Amônio Sacas, Plotino e Porfírio, na escola romana; Jâmblico na escola siríaca e Proclo na escola de Atenas. Apesar de divergências internas, os

---

<sup>117</sup> Conf. V, X, 18.

<sup>118</sup> Conf. V, XIV, 24.

<sup>119</sup> HADOT, P. op cit. 1999.

neoplatônicos podem ser agrupados em um mesmo grupo devido ao compartilhamento de uma premissa básica: a imanência universal da Realidade. Rhoden assim analisa:

Todos os neoplatônicos partem da premissa universal e básica de que existe, e pode existir, uma só Realidade, e que esta Realidade é dinâmica, viva, consciente, espiritual, ao mesmo tempo transcendente e imanente a todos os seres do Universo. (RHODEN, 1981, p. 112).

Nas *Confissões*, o santo bispo nos conta que teve contato tardio (por volta dos 31/32 anos de idade) com a obra dos platônicos. A causa desse encontro retardado seria o fato de não conhecer bem o grego, o que dificultou a leitura das obras desses pensadores.

Quiseste mostrar-me, antes de tudo, como fazes resistência aos soberbos e concedes tua graça aos humildes, e com tua misericórdia quiseste indicar o caminho da humildade, visto que o teu Verbo se fez carne e habitou entre os homens. Tu me proporcionaste, através de um homem inflado e de imenso orgulho, alguns livros dos platônicos traduzidos do grego para o latim, onde encontrei escrito, se não com as mesmas palavras, certamente com o mesmo significado e com muitas provas convincentes o seguinte: que no princípio era o Verbo<sup>120</sup>.

Segundo seu autor, essa descoberta veio a acalantar o coração agostiniano sobre um problema que a muito lhe afligia. Ele diz: “Li nesses livros que o Verbo, que é Deus, nasceu não da carne nem do sangue, não da vontade do homem, nem da vontade da carne, mas de Deus”<sup>121</sup>.

Essa afirmação de Agostinho diz muito sobre o desenvolvimento de seu pensamento e da sua religiosidade. Ao constatar que Deus não veio da carne, ele está renegando definitivamente os ensinamentos dos maniqueístas. Ao constatar que o Verbo não veio da vontade do homem, ele está renegando o pressuposto cético de que a ideia do divino é uma fabricação do homem. Aclamar que o Verbo vem de Deus equivale a aceitar a possibilidade de uma criação do mundo *ex nihilo*, tal qual é formulado por Agostinho no texto do livro XI e seguintes das *Confissões*.

Os ensinamentos dos neoplatônicos deram a Agostinho uma nova perspectiva para a análise do problema do mal. A partir deles, o hiponense renunciou a materialidade do mal (tal como ensinava Mani, o mal está em todas as coisas), podendo pensá-lo a partir do imaterial, do transcendental.

Analisado dessa forma, o neoplatonismo abre caminho para o cristianismo porque ele permite pensar Deus como ser único, onipotente e onipresente, tal como preceituado pelos

---

<sup>120</sup> Conf. VII, IX, 13.

<sup>121</sup> Idem.

textos bíblicos do novo testamento<sup>122</sup>. É possível renunciar à crença nas duas forças regentes (Bem *versus* Mal), para pensar a exclusividade de um só Deus, que é sumamente bom.

É o que podemos entender com auxílio da obra a *Cidade de Deus*, escrita após as *Confissões*. Nela Agostinho diz:

Um cristão pode desconhecer as obras literárias dos platônicos; pode não saber usar, nas suas discussões, de termos que não aprendeu; pode não saber chamar: natural com os latinos, ou física, com os gregos, a esta parte da filosofia que trata do estudo da natureza; racional ou lógica à outra em que se procura a maneira de atingir a verdade; moral ou ética àquela que se trata dos costumes, dos fins bons a atingir, dos fins maus a evitar. Mas o que este cristão não ignora é que é do único, verdadeiro e perfeito Deus que recebemos a natureza, pela qual fomos feitos à sua imagem. (AGOSTINHO, 2011, p. 721)

Essa passagem de *Cidade de Deus* é interessante, pois indica dois pontos importantes: o primeiro é a confirmação de que Agostinho enxergou no platonismo a crença em um Deus único. Por mais que subsistam muitas diferenças entre a filosofia platônica e o cristianismo, os cristãos platônicos da Antiguidade Tardia, na qual o bispo de Hipona se enquadra, procuraram promover a adequação dos dois modos de pensar. Agostinho via, na concepção de um Uno hipostático de Plotino, a arqueologia do Deus cristão. Isso permitiu a conciliação entre essas duas doutrinas. O segundo ponto a se observar é que Agostinho via no platonismo um importante, mas não fundamental, método para a ascensão a Deus. Mesmo um cristão desconhecendo esses ensinamentos, pode buscar esse Deus, porque a Verdade não está no caminho, mas no fim. Soma-se a isto a ressalva que o hiponense faz aos pensadores neoplatônicos: “Mas não encontrei nesses livros que ‘o verbo se fez carne e habitou entre nós’”<sup>123</sup>

O neoplatonismo é visto, assim, por Agostinho como um caminho para a Verdade, uma etapa importante dentro do seu itinerário espiritual, que propiciou a aceitação da crença cristã católica. A partir desse momento ele pode conciliar a busca do conhecimento com a experiência espiritual.

Isso nos fornece argumentos para o abandono das análises que dividem o percurso das conversões de Agostinho em conversão moral e espiritual. Para Agostinho, filosofia e cristianismo podem formar uma unidade na busca de Deus.

<sup>122</sup> Refiro-me aqui principalmente as passagens I Cor.8:4; Gal.4:20

<sup>123</sup> Conf. VII, 9, 13.

Outro ponto é destacado como consequência da leitura dos neoplatônicos: a descoberta da interioridade<sup>124</sup>. Isso pode ser dito a partir da seguinte afirmativa feita pelo bispo de Hipona: “Instigado por esses escritos [platônicos] a retornar a mim mesmo, entrei no íntimo do meu coração sob tua guia, e o consegui, porque tu te fizeste meu auxílio”<sup>125</sup>.

Essa invenção do homem interior é um das temáticas consideradas inovadoras por estes pensadores, posto que ela inaugura uma forma de vida religiosa que se estende até o mundo medieval. Philip Cary, na sua obra *Augustine's Invention of the Inner Self* afirma que: “A nova e específica contribuição agostiniana para a noção de espaço interior, que se distingue da noção platonista, é precisamente que o espaço interior de Agostinho é de fato privado (particular)” (CARY, 2000, p.04). Está posta aí uma nova noção de homem, como aquele que busca o divino através de si mesmo.

Há, para esses autores, uma nova concepção da experiência religiosa. Essa experiência tornar-se-á típica do cristianismo medieval, além de que, para Stephen Menn<sup>125</sup>, a interioridade agostiniana é a base para o subjetivismo moderno de Descartes (algo que parece um pouco exagerado).

Contudo, o que é mais importante para o estudo da narrativa de conversão, é que esse espaço interior é colocado como o local de manifestação de Deus.

Para Agostinho, Deus se mostra aos homens através deles próprios. Deus é assim o ser perfeito, superior, buscado através da humanidade de cada homem. Há uma ambivalência desse Deus que, ao mesmo tempo, está no homem e o transcende. Existe uma diferença entre homem e Deus, produto da criação, que não pode ser superada, mas que pode ser tranqüilizada e apaziguada pela fé. Isso, inegavelmente, é uma marca que Agostinho deixará para a tradição cristã, constituindo a base teológica para sua aceitação do cristianismo.

Porém, apesar de grandes descobertas, o platonismo ainda é insuficiente para a constituição de uma vida plena. Semelhantemente à filosofia de Cícero, não há nesta doutrina a presença de Cristo como mediador. Agostinho afirma:

Mas esses livros não dizem que ele (Cristo) se esvaziou a si mesmo e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz<sup>126</sup>.

<sup>124</sup> A respeito disso Cf: CARY, Philip *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford University Press. Place of Publication: Oxford. Publication Year: 2000; e também VAZ. H. Santo Agostinho: metafísica da interioridade. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1968.

<sup>125</sup> Refiro-me à MENN, Stephen. *Descartes and Augustine*. New York: Cambridge University Press, 1998.

<sup>126</sup> Conf. VII, IX, 13.

É assim que a relação com o neoplatonismo abre uma nova perspectiva de vida para Agostinho, sendo, contudo ainda insuficiente. Falta-lhe a presença da fé trazida pela mensagem cristã.

### 3.2.7 – Relatos de uma conversão anunciada: um sentido cristão.

Quando Agostinho converteu-se ao cristianismo? Essa pergunta, que já trouxemos de forma preliminar no tópico inicial do capítulo deve ser aqui mais explorada, pois é fundamental para a determinação do seu itinerário espiritual.

Como dissemos a cena de Milão não parece ser o ato decisivo dessa transformação. Uma conversão não pode reduzir-se a um ato episódico, até mesmo porque as influências anteriores formam o cristianismo de Agostinho. A sua conversão é assim um processo que atravessa o paganismo, Cícero, o ceticismo, o maniqueísmo e o neoplatonismo.

É preciso, assim, dar um passo anterior, para a composição do livro confessional. Consideramos que esta obra é uma narrativa de conversão, que se desdobra em um relato pessoal (livros I-IX) e uma analítica desse processo (livro X-XIII). Poderia-se inferir que, pela escolha do gênero, há um narrador, personagens e fatos, como define Todorov<sup>127</sup>. Dessa forma, deveria haver um Agostinho narrador e um Agostinho personagem. Porém, no caso de *Confissões* essas duas estruturas se fundem, de tal forma que não se torna possível inferir quem é o autor e quem é o personagem. O melhor exemplo disso ocorre no próprio episódio místico de Milão. Vejamos:

Assim falava e chorava, oprimido pela mais amarga dor do coração. Eis que, de repente, ouço uma voz vinda da casa vizinha. Parecia de um menino ou de uma menina repetindo continuamente uma canção: ‘toma e lê’. Mudei do semblante e comecei com uma máxima atenção a observar se se tratava de alguma cantilena que as crianças gostam de repetir em seus jogos. Não me lembrava, porém, de tê-la ouvido antes. Reprimi o pranto e levantei-me. A única interpretação possível, para mim, era a de uma ordem divina para abrir o livro e ler as primeiras palavras que encontrasse<sup>128</sup>.

Quando vemos a passagem percebemos que “ouvir uma voz de menino ou menina” é, por óbvio, um ato vivido por uma personagem. Mas quem diz “a única

<sup>127</sup> TODOROV, Tzvetan. As estruturas narrativas. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2004.

<sup>128</sup> Conf. VIII,XII,28.

interpretação possível, para mim, era a de uma ordem divina”? Quem diz isso era a personagem ou o autor?

O que explica essa indistinção é o ato de confissão. Por esta, os atos passados são sempre ditos na forma do presente e se fundem. Por essa razão, como veremos no capítulo seguinte, o movimento temporal deve ser reduzido a uma presentificação.

Isso reflete também no próprio processo de constituição de sua subjetividade. A confissão de Agostinho desliza sobre uma cena sinuosa onde o ‘eu’ e o ‘não eu’ interpolam-se constantemente. Isto pode ser visto na primeira passagem onde o filósofo de Hipona diz: “Dá-me, Senhor, saber e compreender, qual seja o primeiro: invocar-te ou louvar-te. Mas, quem te invocará sem te conhecer?”<sup>129</sup> O eu, sujeito de *Confissões* dissolve-se em um Deus absoluto a ser louvado. Essa impossibilidade de aprisionamento de um ‘eu’, é o que impede, em nível teórico, que *Confissões* sejam definidas como uma autobiografia.

Com isso, há um acoplamento entre a confissão e a conversão porque não há, em Agostinho, uma conversão sem confissão, como não há uma confissão que não implique em uma conversão. Só podemos saber que o bispo de Hipona se converteu porque ele se confessou. É impossível que um terceiro declare uma conversão de outrem, pois o ato de admitir-se convertido é da mais pura intimidade. Sentir-se convertido é um ato personalíssimo e sua confissão provoca uma conversão. Confessar é transmutar o passado e transfigurar o sentido dado para uma vida.

Portanto, se sua narrativa de conversão é uma confissão (ou melhor, são confissões), todo ato de escrita é um ato de conversão. Assim, os limites da sua conversão são margeados pela própria obra. Por consequência, o cristianismo está sempre presente porque ele é o que dá sentido ao texto. Agostinho quer narrar a sua conversão e esta vontade está disseminada por toda obra.

Isso implica dizer que o itinerário espiritual de Agostinho é o próprio devir, é o movimento ininterrupto dado pelo desejo de comunhão com Deus. O que chamamos aqui de etapas de conversão não são momentos estanques. As etapas são a desconstrução desse sentido da obra.

As *Confissões* são, assim, o relato de uma conversão anunciada. Usamos a palavra anunciada aqui a partir de dois sentidos. Ela quer dizer que tanto que a conversão de

---

<sup>129</sup> Conf. I, I, 1.

Agostinho já estava proclamada antes mesmo que o seu percurso espiritual relatado chegasse ao fim - e porque ela é uma conversão dada pela narração.

### 03 - MARCAS DE UM CAMINHO: TEMPO E IDENTIDADE NAS *CONFISSÕES*.

#### 3.1 – *Os devires do caminho*

##### 3.1.1- A condição peregrina.

Tomando os dois gestos fundamentais e indissociáveis da narrativa de *Confissões* de Santo Agostinho – a confissão e a conversão – percebemos as leis de seu funcionamento e seus efeitos. Eles são marcas de um caminho, de um modo de vida que atinge o seu autor, bem como todos aqueles que o seguem (ou que deveriam seguir).

Tanto a conversão quanto a confissão são maneiras de transmutação do sentido do passado, de modificação pessoal motivadas por uma forma interior de buscar Deus. Essa busca motiva a obra, como o filósofo próprio diz “meu coração está inquieto enquanto não repousar em ti”<sup>130</sup>.

Mas como estas experiências nos são apresentadas por Agostinho? A partir daqui, serão analisados os efeitos destes atos sobre a obra e sobre o autor.

Em uma primeira análise a confissão cria uma polaridade entre aquele que confessa e aquele que ouve a confissão, neste caso, Agostinho e Deus. Essa confissão, feita diretamente a Deus (sem a intermediação de um sacerdote), se apresenta como uma oração que, diferentemente do mais habitual, é escrita. O ato de confessar em oração se perfaz por um chamamento, uma invocação. O confessor/orador traz Deus como ouvinte, faz Deus atuar como receptor do seu discurso.

O pensamento sobre Deus é um ponto importante na obra *Confissões*. O que vêm a ser este Deus do discurso confessional? É interessante notar que Agostinho nunca diz o que Deus é nessa obra. Ele reconhece sua existência, a toma como a real referência de seu ato de confessar mas, no entanto, esse Deus não aparece como tendo uma natureza definida.

O capítulo seis do Livro X revela essa dualidade. Em um momento Agostinho diz: “Estou seguro, Senhor, de que te amo; disso não tenho dúvidas”. No momento posterior ele

---

<sup>130</sup> Conf. I, I, 1.

se interroga: “Mas, que amo eu quando te amo?”<sup>131</sup> Jean Marie Le Blond assim sintetiza essa particularidade: “A certeza do amor de Deus se acompanha de uma admissão da ignorância da natureza de Deus” (LE BLOND, 1950 p. 198).

Essa posição explica o motivo do processo de busca de um Deus que não se mostra visível a um primeiro instante, de um Deus desconhecido (*deus absconditus*) que não pode ser encontrado diretamente, haja vista que só a alma humana que é capaz alcançar Deus<sup>132</sup>.

O ato de confessar expõe um desmembramento da ação. Explica-se: confessar traz uma ação passada para o presente com o intuito de *ressignificá-la*. Como não é possível desfazer o que está feito, a confissão retira o peso daquela ação tida como maléfica. A confissão desliga o agente do seu ato, sendo essa separação mediada pelo arrependimento. Separa-se, também, o agente de seu passado. O passado pecaminoso transmuta-se em presente redimido.

É preciso saber que os fatos expostos nas *Confissões* não são ‘os fatos como eles aconteceram’ mas um produto narrativo de um esforço de memória na qual o narrador seleciona os momentos de acordo com a sua capacidade e vontade de lembrar e esquecer. Conquanto, o que está relatado em *Confissões* é mais que um relato histórico de uma vida: é um projeto textual que tem como objetivo fazer o autor (sujeito confessional) ser digno do reconhecimento divino.

Com isso, a sobreposição do tempo da conversão sobre o tempo da confissão leva Agostinho a uma descrição aporética da temporalidade, em que o passado não é mais, o presente sempre está em mudança e o futuro ainda não é, porque o tempo não é uma estabilidade<sup>133</sup>. O tempo é o contrataste entre aquilo que passa e aquilo que tem a pretensão de não passar ou, em outro quadro, a dialética entre o tempo do homem e a eternidade de Deus.

Nomeamos esse jogo posto por Agostinho por condição peregrina, pois é a metáfora da passagem, da viagem, que melhor descreve essa tensão. Assim como uma viagem, o homem está em constante movimento – e para esse movimento há uma lógica de chegada. O movimento se destina à imobilidade assim como o viajante deseja o porto de

---

<sup>131</sup> Conf. X, VI

<sup>132</sup> É perceptível certa proximidade deste pensamento com a tradição mística que se desenvolverá a partir do século XII e que envolve personagens como São João da Cruz, Tereza de Ávila, Mestre Eckhart e outros.

<sup>133</sup> Conf. XI, XV, 18.

chegada. Como afirma Agostinho: “a este nossa vida de peregrinação, coisas essas que todas nos serão dadas em acréscimo se procuramos teu reino e a tua justiça”<sup>134</sup>.

### 3.1.2 - A experiência da interioridade

Derivando o tempo da eternidade de Deus, Agostinho funda a temporalidade sob a própria experiência do processo de conversão. O tempo é aquilo que provoca a instabilidade no homem e exige que ele esteja sob uma condição particular, que aqui chamo de condição peregrina.

Por estas razões, a abordagem no tempo proposto no Livro XI de *Confissões* não é apenas um esboço teórico de um problema abstrato, uma análise puramente conceitual, mas a exposição de uma vivência. Há aquilo que Martin Heidegger coloca em sua *Fenomenologia da vida religiosa*, como o autêntico sentido da temporalidade: “O problema do tempo deve ser compreendido da maneira como experimentamos originariamente a temporalidade na experiência fática totalmente abstraída de toda consciência e tempo puros” (HEIDEGGER, 2010, p.60). É possível dizer isso porque para o Santo Padre, “a experiência do tempo é uma experiência do abandono e da insegurança do homem”(VAZ,2012,p.81).

Nas *Confissões* de Agostinho a experiência do tempo está diretamente relacionada com a vivência e, particularmente, com a vida religiosa. Diante disso é possível pensar a questão da experiência não só em seu sentido mais arcaico<sup>135</sup> - a experiência como um experimentar – mas é possível também perceber a experiência como transição. Na explicação dada por Jacques Derrida:

A experiência é justamente não a relação presente com o que está presente, mas a viagem ou a travessia, o que quer dizer experimentar rumo a, através ou desde a vinda do outro na sua heterogeneidade mais imprevisível. (DERRIDA, 2012,p. 80).

Experiência remete, assim, a uma passagem do exterior para o interior, por consequência deste conceito de extrair a motriz teórica do pensamento agostiniano: a interioridade.

Para a averiguação da construção da interioridade por Agostinho, precisamos de uma leitura da memória, tal qual o autor faz no livro X das *Confissões*. Essa questão surge em

---

<sup>134</sup> Conf. XI, IV, 6.

<sup>135</sup> Do latim *experientia*: conhecimento do exterior obtido pela repetição

decorrência de sua trajetória confessional e, por isso, não é sem razão a invocação feita no primeiro capítulo do livro, quando o bispo de Hipona diz: “Ó Deus, tu me conheces, faze que te conheça, como por ti sou conhecido”<sup>136</sup>.

Essa proposição indica o ponto primordial da concepção agostiniana, em que a memória é uma dádiva divina que permite ao homem se conhecer. Esse ‘conhecer’ não é apenas saber sobre si mesmo enquanto tal, mas saber de si em face de Deus. A memória permite ao homem colocar-se em direção a Deus, podendo obter assim, a sua rota de salvação.

Por esse mesmo motivo, a memória é um instrumento de confissão, não apenas por trazer à tona a lembrança de um passado, mas por fazer esse mesmo passado estabelecer um ponto de acesso a Deus. Isso pode ser demonstrado no texto das *Confissões*, na famosa passagem do rapto de pêras. O autor nos conta no livro II da aludida obra que depois de uma festa com amigos decidiu furtar peras de um vizinho. Estas não eram nem muito belas e saborosas, mas que atraiu o jovem ao seu puro desejo de tê-las. Em suas palavras:

Certa noite, depois de prolongados divertimentos pelas praças até altas horas, como de costume, fomos jovens malvados que éramos em sacudir a árvore para lhe roubarmos os frutos. Colhemos quantidade considerável, não para nos banquetearmos, se bem que provamos algumas, mas para jogá-las aos porcos. Nosso prazer era apenas praticar o que era proibido<sup>137</sup>.

Por este fato, Agostinho pode abstrair a consciência do pecado que na sua visão é o desejo de autoaniquilamento. Assim, recordando, pode obter a consciência da falta. Por isso a memória atua como a capacidade de se autocorriger e, assim, sair da vida pecadora. Diz Agostinho então que

É grande realmente o poder da memória, bem grande, ó meu Deus. É um santuário imenso, ilimitado. Quem poderá atingir-lhe a profundidade? E essa força que pertence a meu espírito, faz parte da minha natureza; e na realidade não chego a aprender tudo o que sou<sup>138</sup>.

Mas o estudo sobre a memória é difícil, pois além de ser esse instrumento de contato com Deus, de abertura para Deus, Agostinho nos dá outra formulação da memória, que se encontra no livro XI. O autor diz, analisando as distensões da alma, que a memória é o presente do passado<sup>139</sup>. Como é possível conciliar essas duas formulações de memória? Se a memória é o local da manifestação de Deus para o homem, será esse local o passado presente? Como pode, ao mesmo tempo, a memória ser um tempo e um espaço?

---

<sup>136</sup> Conf. X, I, 1.

<sup>137</sup> Conf. II, IV, 9.

<sup>138</sup> Conf. X, VIII, 15

<sup>139</sup> Conf. XI, XX, 26.

A primeira consideração que se deve colocar é que quando Agostinho elogia a memória, ele está elogiando não apenas uma faculdade do espírito, mas também uma capacidade humana<sup>140</sup>. A memória é a potência de lembrar, que permite buscar Deus. Mas onde se busca Deus, onde estará Deus na memória? Agostinho apresenta esta inquietação indagando: “Onde habitas, Senhor, na minha memória? Em que recanto dela habitas? Que esconderijo aí construístes, que santuário edificaste?”<sup>141</sup>.

Essa espacialização metafórica realizada por Agostinho permite a ele empreendê-la como um lugar onde se pode habitar. Por esta razão Philip Cary aponta: “Daí a linguagem retórica de "invenção" fornece um vocabulário natural para se voltar para dentro de Agostinho, cuja premissa básica é de que a alma é o lugar que deve olhar para encontrar Deus”.(CARY,2000, p.120). A memória é assim um instrumento da interiorização, um espaço privilegiado para a busca de si. Assim Agostinho diz, conclamando a descoberta dessa interioridade: “eis que habitava dentro de mim e eu te procurava do lado de fora”

Fundamentalmente, o que está presente em *Confissões* é o acesso a Deus pela rememoração. Para o bispo de Hipona, Deus é sempre uma realidade inacessível diretamente. No texto confessional, essa mediação é obtida pela memória. Lembrar evoca e invoca Deus para a presença na vida humana – e é isto a qualidade propiciada por esta faculdade.

### 3.2– A Temporalidade na terminologia agostiniana

As diversas influências às quais Agostinho fora submetido ao longo da vida foram fundamentais para a composição de suas questões filosóficas e teológicas. Agostinho traz uma bagagem terminológica e conceitual utilizada na expressão de sua vivência. Há, não há como negar, heranças que se refletem na obra de Agostinho, particularmente nas *Confissões*.

A analítica do tempo, na obra *Confissões*, acontece no livro XI. É importante ressaltar a localização do problema, pois a partir dela podemos expor a análise pertinente. Agostinho trata da questão temporal logo após expor questões relativas à memória (Livro X) e em seguida de toda narrativa de sua vida jovem e adulta. Dentro deste quadro, fazemos a

<sup>140</sup> Agostinho expressa essa formulação no capítulo XVII do Livro X quando diz: “Irei além dessa faculdade de que se chama memória, para chegar a ti, ó doce luz”.

<sup>141</sup> Conf. X, XXV,26

seguinte pergunta: por que a questão do tempo é importante para Santo Agostinho? Ressaltamos que não trataremos da questão do tempo como questão pura, pois isto seria uma abordagem exclusivamente filosófica. Tentaremos mostrar como o discurso sobre o tempo revela a vivência da temporalidade pelo bispo hiponense.

A estrutura do livro XI obedece a seguinte disposição: no capítulo I ela versa sobre a finalidade das *Confissões*. A questão temporal é introduzida a partir da seguinte indagação: “Porventura, Senhor, tu que és eterno, já não conheces o que te digo? Não vês no tempo o que se passa no tempo? Por que motivo narro então tantos acontecimentos?”

Essa passagem nos fornece os indícios para pensar que o primeiro motivo que leva Agostinho ao problema temporal é de ordem da própria narrativa. Quando Agostinho reflete o porquê da escritura naquele momento deste texto ele percebe a distância que separa Deus dele próprio. Deus é eterno e onisciente enquanto o homem é temporal (finito) e nada sabe perante o saber de Deus. É buscando o saber divino que Agostinho se dirige ao capítulo II (meditação sobre as Sagradas Escrituras) e III (compreensão das sagradas escrituras) do respectivo livro XI.

A partir desse momento ele mergulha em outro problema, que é a origem do mundo. A premissa da qual parte é aquela exposta no capítulo I. Deus é eterno e o mundo criado: “Existimos porque fomos criados, mas não existiríamos antes de existir, portanto não poderíamos ter criado a nós mesmos”<sup>142</sup>.

O desenvolvimento subsequente da problemática do tempo acontece através de uma ordem que vai da criação do mundo até a existência do homem. Deus, o ser supremo, existe eternamente, pois se assim não fosse não seria onipotente. Mas o que significa existir eternamente? Agostinho argumenta que o tempo do mundo é dado pelo “verbo pronunciado eternamente”, pois “do contrário, já haveria tempo e mudança, e não a verdadeira eternidade nem a verdadeira imortalidade”<sup>143</sup> Isto implica que não haveria tempo antes da criação. Tempo e mundo surgiram ao mesmo instante. Mas Agostinho ao se esforçar “por saborear as coisas eternas, meu espírito voa ainda sobre realidades passadas e futuras”<sup>144</sup>.

Vê-se, assim, a complexa exposição da temática temporal nas *Confissões*. Por esta razão, conhecer os termos por ele utilizados é fundamental para a inteligência ampla da problemática do tempo por ele desenvolvida.

---

<sup>142</sup> Conf. XI, IV, 6.

<sup>143</sup> Conf. XI, VII, 9.

<sup>144</sup> Conf. XI, X, 12.

### 3.2.1 A eternidade

A eternidade de Deus é o ponto de partida de Agostinho para investigação do tempo. A exposição sobre as coisas eternas é derivada de suas leituras das Escrituras, particularmente do livro dos Gênesis. O dogma da eternidade de Deus é decorrente de uma interpretação bíblica, onde Deus é visto como o criador do céu e da terra.

A eternidade é aquilo que existe por si; Agostinho comunga da tese da atemporalidade de Deus, já que este existe independentemente da existência de todas as outras coisas. Deus é a razão de si mesmo, diferentemente das criaturas que têm sua razão no próprio criador. Por conta disso, entre Deus e o homem há um abismo que não pode ser transposto pelas ações humanas, mas somente pela graça divina. Agostinho diz:

Tu, porém, és sempre o mesmo, e os teus anos jamais terão fim. Os teus anos não vão nem vem, ao passo que nossos vão e vem, para que venham todos. Os teus anos existem juntos, porque são fixos e não são expulsos pelos que vêm, porque não passam. Os nossos, pelo contrário, só poderão existir todos quando já todos não existirem<sup>145</sup>.

A separação entre o humano e o divino é marcada pelo evento do pecado original. Este é um evento que condiciona toda a humanidade, sendo que seus efeitos estão presentes em todos os homens. Por esta razão toda vivência do homem é fadada à falta - e esta distância só pode ser superada pela busca de Deus, sendo dever do verdadeiro cristão restabelecer esta reunião perdida.

Agostinho propõe uma separação clara entre o tempo e a eternidade, que é outra forma de dizer a divisão entre o homem e Deus. Ao homem, criatura falha e pecaminosa por excelência, só resta o vestígio da eternidade, o tempo. Agostinho enxergava o tempo como sendo a marca da finitude e falibilidade humana, de tal forma que sua manifestação se dá sempre de forma degradada. O tempo é a marca da degradação moral do homem<sup>146</sup>.

Agostinho diz no Livro IX do livre-arbítrio, que o pecado original levou à queda de todos os homens que, a partir de então, foram condenados a viver as amarguras da vida terrena:

---

<sup>145</sup> Conf. XI, XIV,17.

<sup>146</sup> A reflexão sobre a degradação do tempo foi realizada pelo professor Leandro Rust. Cf. A degradação moral do tempo. Notas acerca da natureza do tempo em Santo Agostinho. Disponível em: <http://www.ifcs.ufjf.br/~frazao/tempo.htm>. Acesso. 01/2013.

Isso leva-nos a observar que a mortalidade de nosso corpo foi danificada pelo primeiro homem, de modo que o pecado encontrou aí seu castigo proporcionado. E também, foi o corpo humano dignificado por nosso Senhor, de modo que a sua misericórdia fez dele o meio de nos libertar do pecado<sup>147</sup>.

Assim, o pecado leva o homem o sofrimento que é infligido pela passagem do tempo, como por exemplo, a mortalidade do corpo. O tempo estaria, dessa forma, intimamente ligado com a queda e o pecado original. Como contraste, temos a figura da eternidade que Agostinho diz ser a manifestação do Verbo, o lugar onde todas as coisas hão de se manifestar para todo o sempre<sup>148</sup>.

É a partir da eternidade que Agostinho abordará a questão temporal, porque a perspectiva agostiniana é marcada pela influência da concepção platônica, que tem como característica principal definir o tempo como uma imagem da eternidade<sup>149</sup>.

Assim, a descrição negativa do tempo feita por Agostinho caracteriza-se pela imposição de um não-ser. O tempo deve ser entendido como algo ruim (*malus*) e contrário à eternidade. Essa perspectiva se amolda ao plano da obra *Confissões*, que é a busca da reconciliação do humano com o divino como elemento caracterizador da autêntica vida cristã. A razão desta contraposição entre tempo e eternidade se fundamenta a partir da construção de uma cosmologia que aponta o evento mítico da criação do mundo como início desta separação.

### 3.2.2A criação do mundo

O tema da criação do mundo é uma das marcas do pensamento agostiniano. Para além do texto das *Confissões*, dois outros trabalhos posteriores discutiram especificamente a questão. Tratam-se do *Comentário literal ao Gênesis* e o *Sobre o Gênesis: contra os maniqueus*. Além desses, na sua monumental *Cidade de Deus*, o tema também é analisado.

Chama atenção a coerência apresentada entre as proposições levantadas nestes textos. As diferenças residem apenas na tonalidade e no modo de abordagem da questão. Se

<sup>147</sup> AGOSTINHO. Do livre Arbítrio. Capítulo IX, p.182

<sup>148</sup> Cf. Conf. XI, 7,9.

<sup>149</sup> Segundo Platão “o tempo é a imagem móvel da eternidade” (Timeu, 37d), o que nos indica que o tempo é na perspectiva do filósofo grego apenas um reflexo da eternidade.

no *Comentário literal ao Gênesis* temos uma análise pormenorizada de cada passagem que constitui os três primeiros capítulos do livro bíblico, na *Cidade de Deus* o tema resume-se ao surgimento do mundo e, no *Sobre o Gênesis – contra os maniqueus*, a abordagem destina-se especialmente ao combate de posições da seita de Mani sobre a criação do mundo.

Mas o que teria motivado Agostinho a escrever tão vasta obra sobre a criação do mundo? A resposta reside na necessidade de Agostinho afirmar, perante os concorrentes, a visão cristã de mundo. O bispo de Hipona pretende reforçar a imagem mítica do homem segundo a religião de Cristo. Fazendo isso, ele pode afirmar o modo de vida da comunidade cristã, que está em expansão pelo império romano.

Segundo Mircea Eliade<sup>150</sup>, os mitos são pontos de ancoragem de uma visão de mundo e, portanto, pilares da construção da identidade coletiva. Sendo assim, os mitos são as raízes comuns de um povo, de uma comunidade. Agostinho não está apenas explicando as simbólicas passagens do livro dos Gênesis, ele está inserindo na comunidade de cristãos por ele liderada, a mitologia cristã. Ele está afirmando a cosmovisão cristã de mundo frente às outras visões, principalmente advindas da religião dos romanos e a dos maniqueístas.

Nas *Confissões* ele coloca a criação como um problema da existência humana. Como os textos sobre a Criação (Livros XI a XIII) vêm após o relato da trajetória do homem sob o mundo, esse relato serve de fundamento à condição peregrina decorrente do pecado original. A exposição da criação do mundo, neste texto, tem clara função explanatória da condição humana antes levantada.

Assim, no texto da obra confessional, diferentemente da *Cidade de Deus* e das outras obras sobre o Gênesis, Agostinho não faz uma análise acurada da criação. O autor quer enfatizar somente que o ato de criação evidencia a diferença entre homens e Deus. Vemos isso quando o autor indaga retoricamente: “Quem poderá deter no coração do homem, a fim de que pare e veja como a eternidade, não passada nem futura, sempre imóvel determina o futuro e o passado?”

A ênfase de criação repousa, assim, sobre uma pretensão de orientação de sua comunidade para a verdadeira religião cristã. Ela orienta a Paideia de sua congregação – e é uma forma de difusão de uma *Weltanschauung*<sup>151</sup> cristã.

<sup>150</sup> ELIADE, Mircea. Mito e Realidade. São Paulo. Perspectiva. 1972.

<sup>151</sup> *Weltanschauung* é a palavra alemã que tanto diz uma visão de mundo como uma forma pelo qual o mundo é visto, isto é, ao mesmo tempo uma operação ativa quanto uma operação passiva, sendo este o efeito propiciado pela doutrina agostiniana.

### 3.2.3 - A distensão da alma

*A alma tem que ser coisa interna supremada, muito mais do de dentro, e é so, do que um se pensa: ah, alma absoluta<sup>152</sup>.*

*(Guimarães Rosa)*

A visão do tempo de Agostinho é consentânea com o entendimento que o doutor africano tem sobre Deus. De acordo com o pensador, Deus é o onipotente, onipresente e criador, ou seja, o ser em estado absoluto. Assim, só tem realidade própria o que é divino: a eternidade, que é o estado de manifestação de Deus. O tempo, como decorrência da condição humana, não pode ser próprio, senão confundir-se-ia com a eternidade de Deus. Nem passado, nem presente, nem futuro tem substância porque nenhum corresponde à eternidade. Sendo assim, não resta ao mestre hiponense senão dizer que o passado não é, o futuro ainda não é, e o presente sempre deixa de ser<sup>153</sup>.

Estando presente em Agostinho a ideia de que o tempo é a faceta negativa da eternidade e que não é possível através de um objeto exterior determinar a passagem em si, o uso da alma pelo pensador cumpre o papel afirmador do adágio cristão contido no livro do Gênesis de que o “o homem é a imagem e semelhança de Deus.”<sup>154</sup>

No capítulo XXI, do livro XI, das *Confissões* Agostinho aborda a mensuração temporal, partindo da premissa da natureza imprópria do tempo. Se o tempo (passado, presente e futuro) não existe por si, mas de certa forma podemos perceber sua passagem, é preciso que haja algo que possa mensurá-lo. Esse algo não advém de nenhuma medida externa, pois elementos exteriores não conseguem captar a verdadeira natureza do tempo. O filósofo desloca seu foco analítico para a interioridade. Vejamos:

Segundo Agostinho, o tempo não pode ser medido pela natureza dos astros, pois essa convenção seria totalmente arbitrária. Nem mesmo pelo deslocamento de qualquer corpo, pois “o movimento do corpo é diferente do movimento da duração”<sup>155</sup>. Sendo falível qualquer tentativa de determinação exterior da realidade temporal, Agostinho aloca na alma a compreensão do movimento.

<sup>152</sup> GUIMARAES, ROSA. Grande Sertão: veredas. São Paulo: Nova Fronteira, 2006, p.25.

<sup>153</sup> Conf. XI,XV,18.

<sup>154</sup> Gên, I, I.

<sup>155</sup> Conf.XI, XXIV, 31

O tempo não pode ser medido pelos astros, argumenta Agostinho, porque o resultado dessa mensuração sempre será a determinação de um produto relativo. A medida astrológica do tempo é sempre relacional, é não captar, portanto, a duração do tempo. Nas palavras do autor:

No entanto, se pudermos observar os pontos de partida e chegada de um corpo em movimento, ou das suas partes, no caso de mover-se em círculo, podemos dizer quanto o tempo foi empregado pelo corpo, ou pelas suas partes, para mover-se de um ponto a outro. Portanto, o movimento do corpo é diferente da medida de sua duração<sup>156</sup>.

Assim, se a realidade exterior não consegue explicar o que é o tempo, Agostinho toma uma via acessória e desloca o centro de investigação para a realidade interior do homem, a alma (anima). É na alma que o bispo de Hipona pretende encontrar respostas para essa realidade temporal. Os elementos que captam a realidade temporal são a memória, a atenção e a espera.

Antes mesmo das *Confissões*, o mestre de Hipona já investigava a natureza da alma no *A quantidade da alma (De quantitate anime)*. Neste texto que é escrito sob forma de diálogo, o autor explora a potencialidade da alma. Numa explicação a Evódio (interlocutor do diálogo) Agostinho diz que:

Do mesmo modo que a imagem ou a representação do seu corpo não pode ser o mesmo que esse corpo, da mesma forma não é motivo de espanto que a alma não tenha poder de efetuar o mesmo que o Criador, a cuja imagem foi criada<sup>157</sup>.

Essa passagem é ilustrativa porque apresenta as duas ideias principais do conceito agostiniano. O primeiro é que, da mesma forma que Platão e Plotino, Agostinho propõe uma divisão do homem entre corpo e alma. Diferentemente do filósofo grego, afirma que a alma é um modo de aproximar de Deus, não sendo, contudo, um substituto da divindade.

Neste mesmo texto (capítulo V) Agostinho desenvolve o pensamento que mais tarde retomaria em *Confissões*. Ele afirma que a alma é dotada de certa potencialidade (*quantitate*) que é capaz de abolir as fronteiras do tempo e do espaço, tornando presente um objeto ausente. Assim sendo, a alma dotada desta potência de estender (*distensio*) é o elemento capaz da mensuração da temporalidade humana. Segundo Agostinho: “Daí concluo que o tempo nada mais é do que extensão. Mas extensão de que? Ignoro. Seria surpreendente, se não fosse a extensão da própria alma”<sup>158</sup>.

<sup>156</sup> Conf. XI, XXIV,31.

<sup>157</sup> AGOSTINHO, *Sobre a potencialidade da alma*. Trad. Aloysio de Faria. Petrópolis:Vozes,2005, p. 25.

<sup>158</sup> Conf. XI, XXVI, 33.

Em que consiste essa distensão da alma? O filósofo francês Paul Ricoeur nos indica o caminho, quando afirma que ela consiste no desdobramento das três tensões temporais<sup>159</sup>. Isso quer dizer que a categoria da distensão é produto da tríplice concepção da temporalidade. A alma distende-se quando o passado se torna presente pela memória, quando o presente se torna presente pela atenção e o futuro se torna presente pela espera<sup>160</sup>. A capacidade de fazer presente as coisas ausentes é a sua distensão<sup>161</sup>.

Assim, a distensão da alma é a solução dada por Agostinho, que espiritualiza o tempo e, ao fazer isso, afasta a hegemonia das formas cosmológicas de mensuração, dando ao tempo uma significação cristã<sup>162</sup>. O tempo humanizado de Agostinho é o indicativo de que o cristianismo operou no ocidente uma profunda modificação da experiência temporal, algo que revela a importância da memória.

### 3.3 - A linguagem na temporalidade agostiniana

Agostinho formula em uma linguagem própria, a partir de heranças recebidas, a sua problemática da temporalidade. Foi essa terminologia que exploramos nos tópicos acima. Mas, para além da questão terminológica, é a linguagem que opera o jogo da temporalidade no pensador de Hipona. A linguagem é o traço estrutural da visão do tempo segundo Agostinho. Essa pode ser percebida na pergunta central que o bispo formula no livro XI das *Confissões*: ‘Por conseguinte, o que é o tempo? Se ninguém me pergunta, eu sei; porém, se quero explicá-lo a quem me pergunta, então não sei’<sup>163</sup>.

Esta colocação agostiniana entrelaça a questão da temporalidade à linguagem. A temporalidade existe e é percebida pelo homem, porém não pode este concebê-la em palavras. Em decorrência disto há uma cisão entre a vivência do tempo e o processo de intelecção dessa vivência. Isto mantém a estrutura de construção da conversão pela narrativa elaborada pelas *Confissões*. A mutabilidade da vida está em contraposição à estabilidade da palavra. Dessa forma, o binômio tempo/linguagem trazido pelo ato de confissão é transportado para a

<sup>159</sup> RICOEUR, op cit, 1994, p. 39 e ss.

<sup>160</sup> Refirmo-me aqui a tríplice exposição do tempo feita por Agostinho no Livro XI, Capítulo XX das *Confissões*.

<sup>161</sup> Como nota Ricoeur (1994,p.39) na obra já referida: “É, pois, na alma, a título de impressão, que a espera e a memória têm extensão. Mas a impressão só está na alma enquanto o espírito age, isto é, espera, está atento e recorda-se”.

<sup>162</sup> Essa hipótese encontra-se em autores como Kristov Pomian no seu *L’ordre du temps* (Editions Galimard, 1984, p. 108 e SS. ) e na *História* (Edusc,2003, p. 149 e SS.) de François Dosse.

<sup>163</sup> Conf. XI. XIV,17.

analítica da temporalidade. Essa transposição justifica o elo existente entre a primeira parte (livros I-IX) e a segunda (livros X-XIII).

A analítica temporal agostiniana é um contínuo margear à linguagem. Por isso, não por acaso, para investigar a questão da duração ele invoca a metáfora da fala. Diz o doutor da Igreja:

De fato, medimos a duração de uma sílaba longa com a duração de uma breve, e dizemos que a primeira é o dobro da segunda. Assim, medimos a extensão de um poema pelo número de versos, o comprimento dos versos pelo número de pés, e a dimensão das sílabas longas com a dimensão das sílabas breves, e não pelas páginas, pois deste modo estaríamos medindo espaços e não tempos<sup>164</sup>.

Por que Agostinho insiste tanto na questão da linguagem? A linguagem é um dom natural, dado por Deus ao homem, como ele mesmo explica como aprendeu a falar:

E compreendi mais tarde como aprendi a falar: não eram os adultos que me ensinavam as palavras segundo um método preciso, como fizeram mais tarde para me ensinarem as letras, era eu por mim mesmo, graças à inteligência que tu, Senhor, me deste, era eu que procurava, através de gemidos, gritos diversos e gestos vários, manifestar os sentimentos do coração, para que fizessem minhas vontades<sup>165</sup>.

Na obra *O mestre*, Agostinho, reproduzindo um diálogo com seu filho Adeodato, assim explica a importância da fala como instrumento de ensino e busca pela verdade: “de início ponho duas razões do falar: para ensinar ou para suscitar recordações” (AGOSTINHO, 2008, p.360).

Agostinho insiste na linguagem porque ela é natural ao homem. Mas a sua presença incute ao homem a possibilidade do erro (é possível dizer uma mentira ou uma falsidade). Isto requisita uma constante vigilância e consequentes correções (“tira-me da boca e do coração toda incerteza e toda mentira”<sup>166</sup>)

O tempo, por essa razão, se dá juntamente com a linguagem. Não é possível escapar do problema do tempo porque não é possível escapar da linguagem. Por isso, somente uma linguagem cristã pode corresponder a um tempo cristão – e esta cristianização do tempo pela linguagem é a operação realizada por Agostinho no texto das *Confissões*.

---

<sup>164</sup> Conf. XI, XXVI,33.

<sup>165</sup> Conf. I, VIII, 13.

<sup>166</sup> Conf. XI, II, 3.

### 3.4 - *Fluir: da temporalidade à identidade*

Esse tópico só pode ser iniciado por uma passagem, talvez forçada, talvez inusitada, da língua à identidade. Como essa transição é possível? Não há uma quebra no texto? Pensamos que não. Há, aqui, a reprodução do próprio movimento das *Confissões*. A linguagem é o produto da tensão entre o homem e o mundo, o homem e o outro, o homem e Deus e por isso, é a marca do devir humano. Ela “é do outro, vem do outro, é a vinda do outro” (DERRIDA, 1996, p.101). A linguagem é a marca da chegada do diferente e, em virtude disso, faz parte da construção de identidades.

Isso é perceptível no processo de conversão, que não se restringe apenas à esfera individual. Ele alcança também dimensões culturais, pelas quais devemos adentrar. A conversão desmembra-se, assim, para além da mudança de vida, como um processo de construção de identidades. Nas palavras de Jean-Cassien Billier:

A conversão parece profundamente ligada à questão da identidade, e, ao mesmo tempo é surpreendentemente ambivalente. De fato, a adesão (ou *re-adesão*) de um indivíduo a uma religião deve transformar profundamente a identidade deste, mas, ao mesmo tempo, a conversão é um ato público, e não privado, e considerado também dependem do que um grupo, ou outros, em geral, disse que a identidade deste indivíduo (BILLIER, 2013, p.06).

Por isso, o itinerário espiritual relatado por Agostinho nas *Confissões* é também uma dinâmica de elaboração de identidades. Aqui há a confluência de suas concepções sobre o tempo com esta formação. Explico: tomando a situação do homem no mundo como um estado de transição orientado para a salvação divina, o que denominamos como condição peregrina, a identidade é, ela mesma, algo não estático, não fixo. A identidade é um acúmulo de processos de identificações e separações, algo que pode ser muito bem definido, empregando o termo de Paulo Nogueira, Pedro Paulo Funari e John Collins, como identidade fluida. Como foi exposto:

Para expressar esta maleabilidade das identidades optamos pela expressão identidade fluida, querendo com esta metáfora destacar sua característica de maleabilidade, adaptabilidade e dinamicidade. (NOGUEIRA, 2010,p.27).

A metáfora da fluidez é para nós ainda mais útil, pois ela serve para marcar um duplo movimento. Além de demonstrar essa maleabilidade das identidades, ela marca o devir do próprio movimento confessional que transporta<sup>167</sup> a temporalidade para dentro do processo

---

<sup>167</sup> Transportar é aquilo uma palavra adequada pois carrega o próprio sentido dessa metaforicidade intrínseca aos processos confessional. Não por acaso a raiz grega da palavra metáfora significa transporte.

de constituição de identidades. Isso significa que converter é modificar sua identidade constantemente, sendo que esta modificação não se dá por uma renúncia, mas por um acúmulo de experiências<sup>168</sup>.

Nos comentários que Agostinho faz às identidades que ele fora adquirindo ao longo de seu percurso de vida, demonstra esse acúmulo. Como, por exemplo, na sua passagem pelo neoplatonismo, quando ele repete a expressão “aí encontrei” para revelar as heranças dessa filosofia: “Ai encontrei que a alma do homem, embora dê testemunho da luz, não é a própria luz”; “Aí encontrei, expresso de muitos e diversos modos, que o Filho, tendo a condição divina, não considerou como usurpação ser igual a Deus”<sup>169</sup>, ou ainda no benefício da dúvida trazido pelo ceticismo: “acudira-me do fato a ideia de que era preciso duvidar”<sup>170</sup> e ainda na descoberta da busca da verdade com a leitura de Cícero: “eu passei a aspirar com todas as forças à imortalidade que vem da sabedoria”<sup>171</sup>. Até mesmo quando o elogio não aparece, é possível mapear uma herança, como a questão do mal advinda dos maniqueístas.

Esse silêncio quanto ao maniqueísmo explica-se pela presença de uma sombra que assombra a sua narrativa confessional, a sombra da heresia. Esta é uma questão que suscita desafios. Como dissemos, as *Confissões* exercem a função de modelo para a congregação cristã, principalmente de Hipona. Ela contém, ainda, traços de um discurso apologético que pretende refutar as heresias, sendo o maniqueísmo é uma delas. Fica então a questão: como não ser herege tendo uma identidade fluida?

A resposta dessa questão passa pela *des-essencialização* da ortodoxia cristã, elaborada a partir do quarto século. Não houve a criação de normas que definiram de forma peremptória o que é ser cristão, nem mesmo por parte dos concílios ecumênicos. O que ocorreu a partir desse momento é o surgimento de algumas diretrizes que orientam a unidade do povo cristão. A obra *Confissões* de Agostinho demonstra isso. O bispo revela que não é possível ser cristão, neste período, sem estar imerso ao jogo cultural e religioso próprio da época. Para ele, o verdadeiro cristão não é aquele que renega o passado, mas aquele que o transmuta e imputa um sentido cristão. Aí, a simbólica da conversão está bastante presente.

---

<sup>168</sup> Essa expressão “identidade fluída” melhor marca a ideia da identidade como produto das diferenciações. Ela consegue dar conta desse jogo como o terceiro em que as visões mais essencialistas negligenciam.

<sup>169</sup> Conf. VII, IX, 13.

<sup>170</sup> Conf. V, X, 18.

<sup>171</sup> Conf. III, IV, 7.

O cristianismo de Agostinho (e também para Agostinho) é um processo de contínua aquisição de saberes e identidades. O cristão se faz por uma vontade: de buscar (e talvez encontrar) Deus.

### 3.5– *O tempo da História*

Falar do tempo histórico é falar de um tema que não está diretamente presente no texto das *Confissões*<sup>172</sup>. Essa ausência é um silêncio eloquente, que muito nos pode dizer sobre a compreensão agostiniana da temporalidade.

A formulação do tempo histórico encontra-se dispersa em alguns relatos agostinianos, mas a forma mais acabada do problema está contida no seu monumental livro *A Cidade de Deus*. Como se sabe, esta obra foi escrita entre os anos de 410 e 426, sendo motivada pela necessidade de defesa dos cristãos frente à imputação de responsabilidade destes perante a invasão de Roma por Alarico e o godos. Agostinho, como apologista, elabora sua defesa tentando mostrar que a formação de Roma foi viciada, sendo a perda da virtude por parte dos romanos a verdadeira responsável real pela ‘queda’ do Império.

O bispo de Hipona encontra, assim, um argumento histórico para justificar o fracasso de Roma. Tendo a História como base, Agostinho constrói seu texto, como um historiador, apontando elementos característicos dos romanos (religião politeísta, política imperial, costumes e hábitos, tradições) e demonstrando como cada um desses elementos teve sua parcela de culpa pelo fim do período imperial. Isto é exposto nos dez primeiros livros que compõe a obra.

Já na segunda parte da *Cidade de Deus*, Agostinho aponta as causas do movimento histórico. Segundo o autor a história acontece devido à movimentação concomitante entre a cidade de Deus e a cidade dos homens. As duas cidades coexistem, sendo esta coexistência a marca indelével da teologia histórica agostiniana. Ao propor a divisão, Agostinho mostra como é possível, mesmo com a destruição de Roma, o convívio e o futuro da vida terrena.

---

<sup>172</sup> A premissa deste trabalho é que a abordagem do tempo de dá de várias formas: tempo natural, tempo da consciência, tempo da experiência, tempo histórico etc. Nas *Confissões* a abordagem do tempo está ligada com a experiência, enquanto que em outras obras o mestre de Hipona fala do tempo a partir da História, e do destino da humanidade, como é o caso da *Cidade de Deus*.

Esse sentido da história dado por Agostinho não é o mesmo colocado pelos Padres de Igreja (como Tertuliano e Basílio de Cesárea) antes dele. Nos autores do cristianismo primitivo a formulação da história era construída a partir de uma base apocalíptica. Já Agostinho, ao colocar a cidade de Deus (aqui sendo também uma renomeação do princípio bíblico do Reino de Deus) sendo pertencente a este mundo, acaba por valorizar a vida mundana. Nesse sentido dizem Libânio e Bingemer:

Essa concepção de Cidade de Deus que se intercepta com a trajetória da cidade terrena, termina por valorizar o mundo, a vida terrena, superando um pessimismo em relação à realidade terrestre. Por isso, Agostinho freia o milenarismo e o escatologismo, que se alimentam do desprezo ou pelo menos da subvalorização da vida terrena. (LIBÂNIO;BINGEMER, 1985, p.62)

Assim, o cruzamento das duas Cidades é o plano da teologia da história agostiniana, que não tem um sentido eminentemente apocalíptico porque não vê a proximidade iminente dos fins últimos, projetando o futuro da humanidade como realização da salvação.

Esse tempo determinado para um fim, um tempo que projeta para o futuro não é o mesmo tempo aporético<sup>173</sup> formulado nas *Confissões*. Comparando os dois escritos, vemos uma distinção da concepção agostiniana do tempo. Como explicar isso?

A hermenêutica das fontes trabalhadas nos aponta para a separação dos modelos do tempo histórico e do tempo da consciência. Na formulação de sua concepção sobre o tempo histórico, o pressuposto é a divisão do tempo da História em seis estágios, seguindo a formulação bíblica. A partir dessa divisão, Robert Markus pode afirmar que o “sentido e a estrutura da história derivam da história sagrada”(MARKUS, 2000, p.19), isto é, a história sagrada é um subproduto da história bíblica. O historiador argumenta que as bases da distinção entre história secular e sagrada, para Agostinho, não acontece a partir da diferenciação do tipo de escrita, mas do pertencimento desta história a uma tradição bíblica<sup>174</sup>.

A análise do tempo histórico não se apoia em uma visão experimental do tempo (tal qual é a descrição de *Confissões*), mas em uma visão estamental, de um tempo construído

<sup>173</sup> Utilizo aqui aporético para caracterizar a descrição do tempo feita por Agostinho e que ocorre nas margens da linguagem: “se alguém me pergunta, não sei explicar” (ver tópico anterior). Aporético é aqui a nomeação da tensão entre o devir do tempo e a estática da língua.

<sup>174</sup> Markus diz (2000,p.14): Augustine had no doubt that all history was in sense God’s doing and, conversely, that the redemptive agency. His distinction between ‘sacred’ and ‘secular’ history only makes sense if ‘history’ is understood not a series of past events but a statements about past, recording events.

por etapas. O sentido de um tempo em contínuo desenvolvimento é contraposto a uma representação segmentada do tempo. Este é o primeiro argumento pelo qual podemos dizer que há duas visões de tempo em Agostinho: uma pessoal e outra histórica.

Diante disso, não podemos realizar uma teoria unificadora do tempo que perpassa toda a obra agostiniana. A tese que defendemos é que a modulação do sentido de tempo de Agostinho se dá através do próprio texto a ser analisado. O tempo histórico é definido, por Agostinho, para servir ao relato histórico da *Cidade de Deus*. O mesmo acontece com as *Confissões*, porque o que está disposto nela é o tempo do próprio relato de conversão. É o tempo da sua própria história, não o tempo da história do mundo. Assim, o sentido do tempo das *Confissões* deve ser entendido através da busca pelo sentido de trajetória relatada por Agostinho.

### 3.6 - *Da Tempora Christiana à cristianização do tempo.*

Como foi dito até aqui, há no texto das *Confissões* a descrição de um tempo da sua trajetória espiritual. A trajetória temporal de Agostinho não se exaure nele mesmo; a sua concepção de tempo é uma alegoria da condição humana. O tempo que nunca cessa - que por isso não tem substância própria - adquire sentido somente na eternidade de Deus. Viver sob a condição de tempo é o fardo de Deus exige o homem para se atingir a salvação.

Assim o caminho da salvação é a orientação do sentido humano do tempo para o sentido histórico. O homem deve dirigir-se para Deus. Esse é o novo sentido para o tempo colocado por Agostinho, que influenciou o modelo cristão de representação do tempo estendendo-se da Idade Média à Modernidade. O bispo de Hipona propõe uma nova visão de tempo, determinada pela experiência da fé.

Essa formulação de Agostinho é consonante com o período no qual escrevia seu texto. No quarto século, esta época de expansão do cristianismo passou a ser denominada, numa visão depreciativa, como *Tempora Christiana*. Como salienta Peter Brown:

Os pagãos começaram a falar de *tempora christiana*, os ‘tempos cristãos’; e esta expressão não significava para eles a estabilidade da ordem de Constantino, mas uma nova época de ansiedade a que se sobrepunha uma

crise de autoridade que conduziu a multiplicação das incursões bárbaras nas províncias ocidentais do Império. (BROWN, 1999, p.64).

Sendo assim, a expressão tempos cristãos tem um contexto de rompimento com a ordem estabelecida. Nesta visão esta é, portanto, uma época de derrocada que corresponde à emergência cristã. Porém, esta visão decadentista é contrabalanceada por Agostinho a partir da escatologia de um tempo cristão inovador, grandioso. Ele fala na *Cidade de Deus*:

A Gloriosíssima Cidade de Deus – que presente do decurso do tempo, vivendo da fé, faz sua peregrinação no meio dos ímpios que agora espera a estabilidade da eterna morada como paciência até o dia em que será julgada com justiça, e que, graças a sua santidade, possuirá então, por uma suprema vitória, a paz perfeita. (AGOSTINHO, 2011, p. 97).

Agostinho pretende, a partir desse escrito, combater o pensamento pagão e transformar esta lógica de degradação em uma lógica de Glória. Ele pôde fazer isso, não somente através de uma condenação das práticas dos romanos, mas na inversão do estado geral de sua cultura. Ele pôde propor, assim, ao contraste dos ‘tempos cristãos’, uma cristianização do tempo. Se para os acusadores estes eram tempos de desgraça, para Agostinho este é o tempo da redenção. Se o tempo é inimigo do cristão, é necessário reverter à lógica deste - e as obras do doutor da Igreja propõe essa conversão.

Este termo ‘cristianização do tempo’ é um termo que tomamos de empréstimo, porém que pretendemos ampliar sua significação original. Na obra *O fim do cristianismo antigo*<sup>175</sup>, o historiador húngaro Robert Markus, o utiliza para designar a inserção de cultos e festejos cristãos no calendário romano. No mesmo sentido Michel-Yves Pérrin: “Com Constantino, o tempo cristão começou a ser levado em conta pela legislação imperial”(PERRIN, 2009, p.87) e assim “a uma cristianização do espaço corresponde uma cristianização do tempo” (PERRIN, 2009, p.86)

Os dois autores trabalham com o sentido elisiano de tempo, exposto na obra *Sobre o Tempo* e explanado no primeiro capítulo. Mas o tempo cristão não se resume a um tempo litúrgico. Aliás, a cristianização do tempo litúrgico é um reflexo da cristianização do tempo da experiência e também do tempo histórico, como foi proposto por Agostinho.

Sendo assim, a alteração do calendário astrológico é indicativa da necessidade de propor novos paramentos temporais. Assim como o calendário está sendo substituído em decorrência da ascensão do cristianismo, o próprio modelo temporal expõe essa necessidade

---

<sup>175</sup> MARKUS, R. *O fim do cristianismo antigo*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

de transmutação. A proposição de Agostinho em revisar a tradição greco-romana deve-se ao fato de que as transformações vividas na Antiguidade Tardia exigem repensar todo o modelo cultural, incluindo o tempo.

A formação da agenda de liturgia tem conexão com a determinação de um novo sentido do tempo. A inserção das festas cristãs no calendário é paralela à colocação do homem como centro da experiência humana. Agostinho é um dos propulsores da interiorização da compreensão temporal.

Há ,nas *Confissões*, o itinerário de um homem que caminha em direção a Deus, sendo a expectativa desse encontro que motiva a travessia. Sendo assim, a essência do tempo é antes mudança, isto é, um passado que não é mais, um presente que passa, e um futuro que ainda não é. O tempo não é, um estado, porque esse estado sempre se faz passageiro. A infinita diferença ontológica entre Deus e os homens condicionam a esses últimos à condição peregrina.

O homem, na visão agostiniana das *Confissões*, é aquele que nunca é, mas aquele que está. Só Deus pode ser eternamente. O homem, ao contrário, sendo produto da queda, do pecado original, está fadado a nunca ser. O homem está e, estando, deve se dirigir a Deus. A tarefa do crente, do verdadeiro cristão, é suprimir essa distância entre homem e Deus através da fé da palavra de Deus, revelada por Cristo, salvador da humanidade.

### 3.7 - A igreja e a *Ecclesia*: o espaço-cristão

*Pari passu* ao movimento de cristianização do tempo ocorre também uma cristianização do espaço. Simultaneamente (*pari passu*) não significa aqui nem uma ocorrência alheia à outra nem um processo de determinação uma sobre a outra. São estes processos complementares à difusão de uma cultura cristã no mundo da Antiguidade Tardia.

Dominique Iogna-Prat<sup>176</sup> designa esse duplo processo de formação cristã pela mesma palavra grega *ecclesia*. Servindo-se assim para designar tanto a congregação cristã reunida (*ecclesia*) e o lugar de reunião (*Ecclesia*), a homonímia marca a intrínseca proximidade entre os dois processos.

---

<sup>176</sup> IOGNA-PRAT, Dominique. La Maison de Dieu. Paris : Editions de Seuil. 2006, p. 48

Na Antiguidade Tardia, a cristianização do espaço estava ligada diretamente ao culto dos mártires. Como define Iogna-Prat:

A celebração da memória litúrgica dos santos, demonstrado por inúmeros escritos permite a constituição de uma geografia sagrada do cristianismo sobre a forma de um conjunto de pontos onde se deposita os corpos daqueles que proclama a palavra do Senhor. (IOGNA-PRAT,2006,p.41).

No caso de Agostinho, sobre a frente do episcopado de Hipona, a questão do culto aos mártires e a decorrente construção de espaços onde se cultiva a memória destes, não é tão facilmente demonstrada. A razão disso, como já fora exposta no capítulo 01, é a tentativa de Agostinho de combater a doutrina donatista que tinha forte tendência a elogiar o automartírio.

Em *O cuidado devido aos mortos*, é possível perceber tal posicionamento. Agostinho responde as indagações do bispo Paulino de Nola sobre as formas como um cristão deve ser sepultado. Como parte de sua explanação, o bispo de Hipona evoca o papel dos mártires. Para ele, os mártires são aqueles que renegaram a reverência ao próprio corpo em nome da fé em Deus. Diz Agostinho:

Esse apego, porém, ao próprio corpo, os mártires venceram-no, em sua luta pela verdade. Não é surpreendente que eles tenham desprezado as honras reservadas a seus despojos. Só podiam estar insensíveis a elas após a morte, pois enquanto vivos e sensíveis não tinham deixado vencer pelo suplício. (AGOSTINHO, 2002, p.69).

Assim, para Agostinho não é necessário um honroso sepultamento em um lugar sagrado para garantir a salvação do morto. Essa preocupação excessiva com o sepultamento é para ele presença de um paganismo e, por isso, deve ser rechaçado.

No decorrer do texto Agostinho lida com outra questão relativa à influência dos mortos na vida dos homens. Quanto a esta temática, Agostinho diz que os mortos nada sabem sobre o vivo e que o contato direto entre estes não é possível. Desta forma, o mártir só pode interferir na vida humana por vontade divina. Ele diz:

Portanto, é preciso não acreditar que todos os defuntos, sem exceção, possam intervir nos problemas dos vivos pelo fato de, em certas circunstâncias, os mártires terem conseguido curas ou prestado socorros. É preciso compreender, antes, que é por efeito do poder divino que os mártires intervêm em nossos interesses. Pois os mortos não possuem por sua própria natureza tal poder. (AGOSTINHO, 2002, p.165).

Dessa forma, para Agostinho, mesmo o mártir podendo ser visto como exemplo de fé, a ele não se deve prestar nenhum culto, pois é Deus o responsável direto pelo milagre. Ao fazer tal advertência, Agostinho relativiza a prática de devoção aos mártires, enfatizando a fé direta em Deus.

Porém, mesmo não havendo esta direta e clara devoção aos mártires, o espaço da Igreja era uma questão importante para o filósofo. Ela era um local de interação e socialização, onde os cristãos poderiam se reunir em torno de um propósito em comum<sup>177</sup>. Em Hipona, os cristãos ficavam reunidos em um local específico da cidade. Como enuncia Peter Brown:

Para chegar à parte da cidade em que Agostinho morou em seu “bairro cristão”, composto pela igreja principal e o batistério adjacente, uma capela, a casa do bispo e, talvez, um mosteiro num prédio que dava para o jardim episcopal, seria preciso deixar o morro principal e andar uns 8000 metros em direção ao porto. (BROWN, 2011, p.232).

Essa disposição geográfica aproximava os cristãos e dava a eles certa sensação de segurança. No entanto, havia casos em que essas igrejas eram atacadas por membros donatistas. Como aponta Julio Cesar Oliveira: “Além disso, na África, a ocupação e destruição de igrejas por multidões adversárias são um tema constantes durante a controvérsia donatista”<sup>178</sup>. Isso se vê nas fases finais do conflito quando decretada a proibição do donatismo, as igrejas destes foram demolidas pelos segmentos cecilianitas.

Apesar de Agostinho ser o pregador da ‘igreja interior’, isto é, da interiorização da mensagem cristã, da vivência íntima da fé, sua missão de preservar o local físico de sua igreja também era importante. Um local exterior para reunir a sua congregação foi fundamental para seu sucesso frente ao episcopado de Hipona.

### *3.8 - Dar a palavra sob o tempo dado: a unidade das Confissões.*

O duplo processo constituinte de Confissões, isto é, o ato de confissão e o percurso de conversão, põe à tona a importância da relação entre a palavra e o tempo.

A palavra confessional, guardada por um dever e por um desafio (“poderia eu esconder algo, ainda que não quisesse confessar-te?”<sup>179</sup>) é revelada por uma trama narrativa em que Agostinho relata a si, a Deus e aos homens seu itinerário espiritual. Os três

---

<sup>177</sup> OLIVEIRA, op cit, p. 47.

<sup>178</sup> OLIVEIRA, op cit, p. 48.

<sup>179</sup> Conf. X, II, 2.

destinatários não estão em posição homogênea. Primeiramente, ela é dirigida a Deus. Este endereçamento originário provoca a sua própria abnegação:

Eu poderia esconder-te de mim, mas nunca esconder-te de ti. Agora que meu pranto demonstra quanto me desagrada de mim mesmo, tu resplandesces a meus olhos e me agradas, e és amável e desejável, a fim de que eu me despreze e renuncie a mim mesmo para escolher-te a ti, e que eu não agrade nem a mim nem a ti, senão por teu amor<sup>180</sup>.

O ato confessional tem, assim, uma dupla natureza. Para Deus, ele não serve para comunicar algo, pois Deus já tudo sabe. Ao Senhor, a confissão é uma exposição de sua fé e uma demonstração da pequenez humana frente ao Altíssimo. Cumpre-se a mensagem de Paulo na *Epístola aos Romanos*: “é professando com palavras que se chega à salvação” (Rm.10,10) Para si, ele tem a capacidade de revelar os fatos guardados na memória e que, por algum motivo, permaneciam ocultos ao próprio sujeito. Ao próprio sujeito, a confissão é um ato de rememoração e, por consequência, de autoconhecimento.

Para além do binômio sujeito confessor e Deus há, no caso das *Confissões*, isto é, no caso de uma confissão escrita, o público leitor: os homens. Agostinho reconhece esta presença, e tem inicialmente certa dúvida quanto ao papel destes leitores:

Mas por que deveriam os homens ouvir minhas confissões, como se a eles coubesse curar minhas enfermidades? Curiosos de conhecer a vida alheia, são indolentes em corrigir a própria. E porque desejam saber de mim quem sou, quando não se interessam em ouvir de ti quem são? E como poderiam estar certos de que digo a verdade ao falar de mim mesmo, quando homem algum conhece o que se passa no homem, senão o espírito do homem que nele reside?<sup>181</sup>

Para Agostinho, o fato de existirem leitores quebra a destinação originária da confissão como um ato de louvor pois, diferentemente de Deus, os homens não conhecem a intimidade de confessor. Isso faz que com que as confissões comuniquem algo - e este algo é a própria intimidade do autor. Porém, Agostinho não quer que este desafio encerre a possibilidade que suas *Confissões* sejam úteis a uma congregação de cristãos. O filósofo aceita revelar sua intimidade com um propósito: “Não posso provar a sinceridade da minha confissão, mas acreditarão em mim aqueles cujos ouvidos se abram pela caridade”<sup>182</sup>

As *Confissões* podem funcionar, assim, como já dissemos no capítulo anterior: como um exemplo de vivência da fé para a congregação de homens. Ela pode servir como um

---

<sup>180</sup> Idem.

<sup>181</sup> Conf. X, III, 3.

<sup>182</sup> Conf. X, III,3.

modelo, um instrumento de propagação da crença cristã: “leva, a quem lê e ouve, a não se entregar ao desespero dizendo: não posso”<sup>183</sup>

O ato de confissão, expondo seus destinatários, coloca o problema temporal, ou melhor dizendo, o problema das diversas temporalidades. Nas *Confissões* há a eternidade de Deus, o presente dos homens, o passado da ação relatada e o futuro da fé. Associadas às diversas temporalidades do relato, há a temporalidade própria daquilo que é relatado, ou seja, a temporalidade do processo de conversão. Existe a tensão do tempo do relato e o tempo da experiência. Na formulação do filósofo Paul Ricoeur, este problema é assim descrito: “o problema da refiguração do tempo pela narrativa vê-se conduzido ao nível de uma vasta confrontação entre uma aporética da temporalidade e uma poética da narratividade.” (RICOEUR, 2010, p.21)

Agostinho tenta resolver esse impasse, buscando socorro na lógica de um triplo presente, isto é, um presente dos êxtases temporais. Essa formulação concilia a estabilidade temporal da narrativa (daí o presente) com a dinâmica do processo de conversão (daí os êxtases temporais). Em suas palavras: “Seria mais justo dizer que os tempos são três, isto é, o presente dos fatos passados, o presente dos fatos presentes, e o presente dos fatos futuros”<sup>184</sup>.

Mas essa formulação deixa ainda vazia a substância da temporalidade. O que preencheria este triplo presente? Agostinho responde esta pergunta a partir interioridade do homem. É algo próprio do homem que *dá sentido* a temporalidade. Por isso, o filósofo diz que são ações da interioridade humana que significam estes três estados do presente, ou seja, “o presente do passado é a memória; o presente do presente é a visão<sup>185</sup>; o presente do futuro é a expectativa”.

Percebendo que o próprio texto das *Confissões* apresenta uma proposta de conciliação do tempo do relato com tempo da vivência, podemos inferir também que há uma proposta de reunião da vivência individual com os preceitos bíblicos. Os textos das *Confissões* é uma apresentação da vivência humana (livros I-IX) com os seus fundamentos (livros X-XIII).

A subjetividade humana da vivência temporal é a mesma subjetividade que está projetada sobre a simbólica bíblica. Por este motivo, Marie Anne Vannier<sup>186</sup> diz que, no caso

<sup>183</sup> Conf. X, III, 4.

<sup>184</sup> Conf. XI,XX,26.

<sup>185</sup> Visão aqui é a palavra que os tradutores utilizaram para a palavra latina *contuitus*, que significa não visão como a atividade biológica de ver, mas como sentir o presente, contemplação.

<sup>186</sup> VANNIER, M-A. *Les Confessions de Saint Augustin*. Paris : Cerf, 2007.

de Agostinho, a subjetividade humana é reunificada ao espelho das escrituras. O homem jogado no mundo e sobre o tempo só encontra a paz interior quando se reconcilia com Deus. Esse reconciliar foi possível, para o autor, somente a partir do ato de confissão.

Assim, confissão e conversão são as duas faces de um processo de reunificação do homem ao espelho das escrituras. Percebendo esta proposta agostiniana de reunificação, percebemos, em consequência, a própria unidade da obra *Confissões*.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando empreendi a realização desse trabalho, mesmo que ainda parcialmente diferente do projeto apresentado, fui motivado pela ideia de promover um resgate das *Confissões* de Santo Agostinho, reinserindo-a como fonte da pesquisa historiográfica. Este foi, portanto, o objetivo genérico dessa pesquisa.

Para a concretização desse objetivo, partimos da premissa de que era necessária uma análise do conjunto da obra, não de partes isoladas, para, com esse respeito, recolocar o valor dessa fonte para o contexto histórico na qual foi produzida.

Nesse diapasão, a compreensão da tipologia da fonte exerce papel importante. As *Confissões* são consideradas, pela maioria dos autores, como uma autobiografia. Tal classificação, porém, esconde elementos importantes. O primeiro ponto é que este enquadramento reduz a obra aos seus nove primeiros livros. O segundo é que, nesta perspectiva, a exaltação de si seria mais importante que o louvor a Deus, o que não se percebe com a leitura do texto.

Para perscrutar o sentido na obra foi necessário um esforço de confluência de pensamentos. Foi preciso promover uma conjunção entre a filosofia, a teologia e a história. Isso por duas razões: a primeira delas é a escassez de trabalhos propriamente historiográficos sobre as *Confissões*. Segundo, porque o esforço de interpretação exige a retomada de abordagens consagradas. Assim, tentei reunir as considerações feitas sobre a magistral obra do bispo de Hipona, visando o restabelecimento de seu sentido.

Nisso percebemos o duplo movimento operado na e pelas *Confissões*. Digo isso porque ela tanto adentra um movimento de cristianização do mundo romano e conseguinte resignificação da tradição filosófica, de Cícero aos neoplatônicos, quanto porque avança o seu sentido particular, de uma vida singular, terminando por difundir um modelo de vivência cristã, que aqui chamo de ‘condição peregrina’.

O que possibilita esse movimento ambivalente? Dois elementos são responsáveis por esta realização: a confissão e a conversão. A confissão, em seu jogo duplo, abre um espaço para além do reconhecimento das faltas passadas. Ela é a projeção de uma fé sobre uma comunidade, explicando o anúncio de Agostinho no livro XI, de que ele confessa também aos homens.

A conversão, por sua vez, põe em cena a noção de passagem, de transmutação. Aqui foi necessário afastar dos teólogos (como Marie-Anne Vannier, Jean Marie Le Blond) que apresentam um movimento cindido entre uma conversão intelectual e outra conversão moral. Porém, a nosso ver, seguindo o entendimento do Pierre Hadot, não há um afastamento agudo, nesse período histórico, entre filosofia (pensamento) e vida religiosa (e o próprio Agostinho demonstra isso ao aproximar Deus de Verdade). Por isso, não há dois movimentos de conversão, mas apenas um que atinge a formação de sua experiência da interioridade. Neste processo, foi necessário afastar a predominância da matriz católica, que enxerga somente uma conversão: a do cristianismo a partir da sede dos jardins de Milão.

Tomando esse modelo unificador de conversão continuada o relato dos livros I ao IX se aproxima das análises dos livros X a XIII. Não há, portanto dois discursos sediados nas *Confissões*: a de um relato pessoal autobiográfico (livros I a IX) e um discurso sobre o relato bíblico de Gênesis (livros X – XIII). Há uma unidade que se projeta como a construção de uma ideia de condição humana a partir de uma visão de mundo cristã.

Nisto emerge uma questão bastante importante: a questão do tempo para Agostinho.

Nesta base, foi possível rever os conceitos e posicionamentos elaborados pela História da Filosofia. Estes, encabeçadas por Etienne Gilson, realizam a nosso ver um puro historicismo de ideias, que em muito dos casos tenta afastar o texto de seu contexto de inserção. Caráter esse que se agudiza em pensadores como, por exemplo, Paul Ricoeur que propõe uma análise frontal entre Agostinho e outros filósofos como Aristóteles ou Descartes. Não desmerecendo tal tipo de procedimento, acreditamos que ele deixar escapar a propriedade de cada autor e cada obra, o que afronta o objetivo que aqui propus.

Foi possível, assim, rever os conceitos agostinianos específicos à temática temporal, percebendo a herança neoplatônica. Digo herança e não influência porque não se percebe nas *Confissões*, nem mesmo em outras obras como *A Cidade de Deus*, uma regência determinada, uma recepção direta. Há a manutenção da mesma base terminológica, mas que é empregada em sentido diverso. Agostinho declama a língua platônica imerso em um imaginário cristão.

Com isso, é possível realizar uma redescritção dos conceitos empregados por Agostinho nas *Confissões* e que compõe a sua analítica temporal. Primeiramente, há que se dizer que, para o bispo de Hipona, o tempo é um elemento criado e, como criatura, está esvaída de uma sacralidade originária. Dessa maneira, o tempo é um reflexo da eternidade, mas não como figura platônica de uma ‘imagem móvel’. O tempo é a condição de manifestação do homem cristão antigo no mundo romano.

Dito isso, a distância Homem/Deus e Tempo/Eternidade só pode ser aplacada por uma intenção (*intentio*) de vivência que se realiza pela distensão (*distentio*) da alma. É esse o movimento que aplica o devir aporético do tempo e projeta o homem a Deus.

Por esta explicação, Agostinho se afasta da postura, que ele considera não cristã, de instrumentalizar o tempo a partir de sua mensuração astrológica. O tempo não é derivado do movimento dos planetas e astros, mas acontece no devir do homem no mundo.

Essa interiorização do tempo por ser assim vista como uma forma cristianização, não aquela litúrgica que opera sobre celebrações e calendários (bem observada pelo historiador húngaro Robert Markus), mas que se realiza na busca de um modelo de autêntica vida cristã.

Então, o que as *Confissões* de Agostinho conclamam? Para nós: o tempo da Palavra. Com esta expressão almejamos marcar uma dupla possibilidade. A primeira delas refere-se ao jogo interno da obra. É o efeito de temporalidade provocado pelo ato confessional associado ao processo de conversão. A linguagem (ou a palavra) narra o itinerário espiritual e por ele o tempo é emanado. Por outro lado, a imagem do tempo como objeto criado e que condiciona todos os homens a uma vida de errância está associada ao processo de cristianização do Império Romano.

Agostinho vive o tempo da Palavra: o tempo em que a mensagem cristã e sua visão de mundo começa a tornar-se hegemônica, ao mesmo tempo em que sente os efeitos de sua própria palavra, sua palavra dada, sua palavra narrada. O tempo e a palavra, ou a linguagem e a temporalidade, ou a confissão e a conversão. Estes duplos que produzem as *Confissões*, dão o seu efeito e o seu tom. Se o bispo de Hipona diz “tarde te amei” (*sero te amavi*) é porque a fé é algo que está por vir, como é o seu anúncio confessional.

Assim foi possível responder uma pergunta que assombra as *Confissões*: por que confessar se Deus já sabe de tudo? Isso, que parecia demonstrar que a confissão é sem sentido, na verdade é aquilo que confere sentido: proclamar a fé, proclamar o tempo da Palavra foi à missão de vida de Agostinho. Foi a sua verdadeira confissão.

## BIBLIOGRAFIA

### 1. Obra de Agostinho consultadas:

AGOSTINHO, S. *A vida feliz*. Tradução de Nair de Assis Oliveira. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1997. **NÚMERO DE PÁGINAS**

AGOSTINHO, S. *Cidade de Deus*. Volume 1. Trad. José Dias. Fundação Calouste Gulbenkian, 2011. **NÚMERO DE PÁGINAS**

AGOSTINHO, S. *Sobre a potencialidade da alma*. Trad. Aloysio de Faria. Petrópolis: Vozes, 2005. **NÚMERO DE PÁGINAS**

AGOSTINHO, S. *Sobre o livre arbítrio*. Trad. Nair de Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995. **NÚMERO DE PÁGINAS**

AGOSTINHO, S. *A doutrina cristã*. São Paulo: Paulus, 2002. **NÚMERO DE PÁGINAS**

AGOSTINHO. *Carta a los católicos sobre la secta donatista*. Traductor: P. Santos Santamarta, OSA, 1997. Disponível

em :[http://www.augustinus.it/spagnolo/lettera\\_cattolici/index2.htm](http://www.augustinus.it/spagnolo/lettera_cattolici/index2.htm). Acesso 01/2014

**INSERIR DIA DE ACESSO TBÉM**

AGOSTINHO, S. *O Cuidado devido aos mortos*. São Paulo: Paulus, 2002. **NÚMERO DE PÁGINAS**

AGOSTINHO, S. *O mestre*. Trad. Augustinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008. **NÚMERO DE PÁGINAS**

AGOSTINHO, S. *Retrataciones*. Trad. Teodoro C. Madrid. Disponível em: <http://www.augustinus.it/spagnolo/ritrattazioni/index2.htm>. Acesso: 02/2014. **INSERIR DIA DE ACESSO TBÉM**

### 2 – Bibliografia complementar

ARENDT, H. *O conceito de amor em Santo Agostinho*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997. **NÚMERO DE PÁGINAS**

ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*. Trad.: Mauro W. Barbosa de Almeida. 3ed. São Paulo: Editora perspectiva, 1992. **NÚMERO DE PÁGINAS**

ARZANI; VENTURINI. *Origem da tradição apologética cristã e Justino Mártir*. Anais da Jornada de Estudos Medievais da UEL. IX JEM/2012. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/ixjeam/pdf/03.pdf>. Acesso em: 08/2013. **INSERIR DIA DE ACESSO**

BAKHOUCHE, B. *La conversion de saint Augustin : modèle paradigmatique ou exemple atypique* Paris: Cahiers études religieuses,2009. **NÚMERO DE PÁGINAS**

BASLEZ. M-A. *Paulo e a expansão cristã*. In: CORBIN. A. História do Cristianismo. São Paulo: Martins Fontes, 2009. **NÚMERO DE PÁGINAS**

BENTO XVI (J. Ratzinger). *Os Padres da Igreja: de Clemente Romano a Santo Agostinho*. Trad. Silva Reis. São Paulo: Paulus, 2012. **NUMERO DE PÁGINAS**

BILLIER, J-C. *La conversion peut-elle être une liberté ? Cahiers d'études du religieux. Recherches interdisciplinaires* [En ligne], 6 | 2009. Acesso : 22 février 2013. URL : <http://cerri.revues.org/359>.

BOYARIN, D. *Martyrdom and the making of Christianity and Judaism*. Stanford: Stanford University Press, 1999. **NÚMERO DE PÁGINAS**

BRACHTENDORF, J. *Confissões de Agostinho*. Trad. Milton Camargo Mota. São Paulo: Edições Loyola, 2008. **NÚMERO DE PÁGINAS**

BROWN, P. *A ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999. **NÚMERO DE PÁGINAS**

BROWN, P. *Pouvoir et persuasion dans l'Antiquité Tardive*. Trad. Pierre Chuvin. Paris : Editions de Seuil, 1998.

BROWN, P. *Santo Agostinho: uma biografia*. Trad. Vera Ribeiro. São Paulo: Editora Record, 2011. **NÚMERO DE PÁGINAS**

CAMERON, Alan. *The last pagans of Rome*. New York: Oxford University Press, 2011. **NÚMERO DE PÁGINAS**

CAMERON, Averil. *The Mediterranean World In Late Antiquity Ad 395–600* Taylor & Francis e-Library, 2001.

CÂNDIDO, M. *Entre "Antiguidade Tardia" e "Alta Idade Média"*. Diálogos, DHI/PPH/UEM. - Revista do Departamento de Historia e do Programa de Pós-Graduação em História, v. 12, n. 2-3, p. 53-64, 2008.

CARR, D. *Narrative and real world: no argument for continuity* *History and Theory*, V 25, N.02, p.117-131, 1996. **NOME DA REVISTA?**

CARVALHO. M. *Paideia e retórica no século IV. A construção da imagem do Imperador Juliano segundo Gregório de Nazianzeno*. São Paulo: Annablume, 2010. **NÚMERO DE PÁGINAS**

CARY, Philip *Augustine's Invention of the Inner Self: The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford University Press, 2000. **NÚMERO DE PÁGINAS**

CESARÉIA, E. *apud* VENTURA, G; MARVILA, M. *De Laudibus Constantini: o discurso de Eusébio de Cesaréia sobre a realeza*. Revista Dimensões. Vol. 18. 2006, p. 384-392.

CHARTIER, R. *A história ou a leitura do tempo*. Trad. Cristina Antunes, Belo Horizonte: Autêntica, 2010. **NÚMERO DE PÁGINAS**

CORASSIN, M. L. *Romanização e Marginalidade na África do Norte*. Revista Brasileira de História, v. 5 n. 10. 1985, p.157-165.

COURCELLE, P. *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris : Vrin, 1950. **NÚMERO DE PÁGINAS**

DERRIDA, J. *Pensar em não ver. Escritos sobre a arte do visível*. Trad. Marcelo Moraes. Florianópolis: EDUSC, 2012. **NÚMERO DE PÁGINAS**

DERRIDA, J. *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris : Éditions Galilée, 1996. **NÚMERO DE PÁGINAS**

DERRIDA, J. *Circumfession*. IN: BENNINGTON, G. *Jacques Derrida*. Chicago: Chicago Press, 1991. **NÚMERO DE PÁGINAS**

DOSSE, F. *A História*, Trad. Maria Helena Ortiz; Florianópolis: EDUSC, 2003. **NÚMERO DE PÁGINAS**

DUMONT, L. *O individualismo: uma perspectiva antropológica de uma ideologia moderna*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Rocco, 1985. **NÚMERO DE PÁGINAS**

ELIAS, N. *Über der Zeit*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1984 [Sobre o tempo. Trad. Andrea Daher. Rio de Janeiro: Zahar, 1988]. **QUAL OBRA VOCÊ CONSULTOU? MANTER SOMENTE A REFERÊNCIA DA OBRA CONSULTADA (EM ALEMÃO OU TRADUZIDA)**

CESARÉIA, E. *Vida de Constantino*. Trad: Martin Gurruchaga. Madrid: Editorial Gredos, 1994. **NÚMERO DE PÁGINAS**

FELDMANN. *Der Einfluss des Hortensius und des Manichäismus auf das Denken der jungen Augustinus* In: Augustinus Lexicon, vol, 3, colunas 182-24, 2004.

FIGUINHA, M. C. *Servos de Deus: monasticismo, poder e ortodoxia em Santo Agostinho*. São Paulo: Annablume, 2009. **NÚMERO DE PÁGINAS**

FONTAN, A. *La Revolución de Constantino*. In: CANDAU MORÓN, José M. (org.). *La Conversión de Roma: Cristianismo y Paganismo*. Madri: Clássicas, p. 107-150, 1999.

FRANGUIOTTI, R. *História das Heresias*. São Paulo: Paulus, 2007. **NÚMERO DE PÁGINAS**

FRAZÃO, E R de A. *O donatismo e os circunceliões na obra de S. Agostinho*. Boletim n. 05, Faculdades de filosofia, letras e ciências humanas – USP, São Paulo, 1976.

FRIGHETTO, R. *Antiguidade Tardia: Roma e as monarquias romano-bárbaras (Séc II-VIII)*. Curitiba: Juruá, 2012. **NÚMERO DE PÁGINAS**

FRIGHETTO, R., *A longa Antiguidade Tardia: problemas e possibilidades de um conceito historiográfico*. Pré-atas VII Semana de Estudos Medievais. Brasília: Programa de Estudos Medievais da Universidade de Brasília, p. 99-120, 2009.

FRIGHETTO, Renan. *Cultura e poder na Antiguidade Tardia Ocidental*. Curitiba: Juruá, 2000. **NÚMERO DE PÁGINAS**

GARBARINO, C. *Reclaiming martyrdom: augustine's reconstruction of martyrdom in late antique North Africa*. B.A., Louisiana Tech University, 1998. **NÚMERO DE PÁGINAS**

GILSON, E. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. Trad. Cristiane Negreiros. São Paulo: Paulus, 1998. **NÚMERO DE PÁGINAS**

GIRARD, A. *El diario como género literario*. Revista de Occidente: *El diario íntimo. Fragmentos de diarios españoles (1995 - 1996)*. Madrid: Fundación José Ortega e Gasset, n. 182 - 183, **159**, p. jul./ago. 1996. **o que é este 159?**

GONÇALVES, A. T - *A morte do mártir cristão como uma morte heroica: Repensando algumas Homilias de Basílio de Cesárea*. Revista Diálogos Mediterrânicos n.5, p. 14-32, Nov.2013.

GOUREVITCH, A. *O tempo como problema da história cultural*. In: UNESCO. *As culturas e o tempo: estudos reunidos*. Petrópolis: Editora Vozes, 1975. **NÚMERO DE PÁGINAS**

GOUREVITCH, A. *The origins of European Individualism*. Translated by Katharine Judelson. Cambridge USA: Blackwell, 1995. **NÚMERO DE PÁGINAS**

GUARINELLO, N. L. *História Antiga*. São Paulo: Editora Contexto, 2013. **NÚMERO DE PÁGINAS**

GUIMARAES, ROSA. *Grande Sertão: veredas*. São Paulo: Nova Fronteira, 2006. **NÚMERO DE PÁGINAS e NÚMERO DA EDIÇÃO**.

GUITTON, J *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*. Librairie Philosophique Vrin : Paris,2004. **NÚMERO DE PÁGINAS**

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. Edições Loyola: São Paulo,1999. **NÚMERO DE PÁGINAS**

HADOT. P. *La Philosophie comme manière de vivre*. Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold Davidson. Paris : Éditions Albin Michel S. A, 2001.

HEIDEGGER. M *Fenomenologia da vida religiosa*. Trad. Enio Giachini. Petrópolis: Vozes, 2010.

HUSKINSON. J. *Looking for culture, identity and Power*. In:\_\_\_\_\_. *Experiencing Rome: culture, identity and power in the Roman Empire*. New York: The Open University, 2000. **DENTRO DE QUAL OBRA ESTÁ**

IOGNA-PRAT,D. *La Maison de Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise*. Paris : Editions de Seuil. 2006. **NÚMERO DE PÁGINAS**

LADNER, G-B. *The conception of the reformation of man*. Augustinus Magister. Congrès international augustinie .Paris, p. 97-114, 1954.

LAUSTER, J. *Religião como interpretação da vida*. Trad. Alfred Keller. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

LE BLOND, J-M. *Les conversions de Saint Augustin*. Paris : Aubier, 1950.

LE GOFF, J. *Pour une autre Moyen Âge: temps, travail et culture en Occident*. Paris : Gallimard, 1977[Por uma outra Idade Média. Trad. Maria Helena Costa Dias. Lisboa: Estampa, 1979

LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris : Seuil. Poétique, 1975.

LEMOS, M. S. *O episcopado cristão no império romano do século iv: práticas cotidianas e ação política*. ANAIS do III Encontro Estadual de História: Poder, Cultura e Diversidade – ST 06: Poder, Cultura e Divesidade na Antiguidade e no Medievo, 2006.

LIBÂNIO, J; BINGEMER, MC *A escatologia cristã. O novo céu e a nova terra*. Petrópolis: Vozes, 1985.

MAHJOURI, A *O período romano e pós-romano na África do Norte*. In UNESCO. História geral da África, v II, 2 edição, editado por Gamal Mohktar, Brasília:Unesco, 2010.

MARION, J- L. *In the inner of self place*. Kindle Version, 2009.

MARKUS, Robert. *Saeculum: history and society in the theology of Saint Augustine*. Cambridge: CambridgePress, 2000.

MARKUS, R. *O fim do cristianismo antigo*. Trad. João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

MARROU, H. *Santo Agostinho e o agostinismo*. Trad. Ruy Flores. Rio de Janeiro: Agir Editora,1957.

MAZZOCHINI; HACKMANN. *Reconciliação: Misericórdia de Deus na vida da Igreja Teocomunicação* Porto Alegre v. 39 n. 2 p. 214-235 maio/ago. 2009.

MENN, S. *Descartes and Augustine*. New York: Cambridge University Press, 1998.

MORSEL, J. *La aristocracia medieval: El dominio social em Occidente*. Trad. Fermím Miranda. Valência: PUV, 2008.

NANCY, J-L. *La comunidad inoperante*. Trad. Juan Manuel Garrido.Santiago do Chile, 2000.

NOCK,Arthur. *Conversion. The old and the new religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*. University Press of America: Boston, 1988.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Judaísmo antigo e cristianismo primitivo em nova perspectiva*. IN: SOUZA;FUNARI,COLLINS. Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo. São Paulo: Annablume, 2010.

OLIVEIRA, J. C. M. *Igreja, mobilização popular e ação coletiva na África Romana nos séculos IV e V*. Tese de Doutorado – Unicamp: Campinas, 2001. Disponível em: <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=vtls000235366>. Acesso:12/2013.

PARVIS, S. *Justin Martyr and Apologetic Tradition*. IN: PARVIS, Sara; FOSTER, Paul (ed.). *Justin Martyr and his world*. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

PERRIN, M-Y *A cristianização do tempo e do espaço*. IN CORBAIN, A. *A história do cristianismo* São Paulo: Martins Fontes, 2009.

PINHEIRO, R. *Apontamentos sobre Poder, Autoridade e Ascetismo: uma breve comparação entre Agostinho e João Cassiano*. Revista Crítica Histórica Ano I, Nº 1, , p. 99-126, Junho/2010.

POSSÍDO. *Vida de Agostinho*. Trad. Roque Fragotti. São Paulo: Paulus, 2011.

RAPP, C. *Holy bishops in late antiquity*. Berkeley: California Press, 2005.

RATZINGER, J *Originalität und Überlieferung in Augustins Begriff der Confessio*. Paris Revues des Études Augustiniennes. V. 3, 1957..

RHODEN, H. *O pensamento filosófico da Antiguidade*. São Paulo: Martin Claret, 1981.

RICOEUR, P. *Tempo e Narrativa*, V.1. São Paulo: Papyrus, 1993.

RICOEUR, P. *Tempo e narrativa*. Vol 3. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RUST. *A degradação moral do tempo. Notas acerca da natureza do tempo em Santo Agostinho*. Disponível em: <http://www.ifcs.ufrj.br/~frazao/tempo.htm>. Acesso. 01/2013.

SHAW, B. *Who were the circuncelions?* IN: MERRILLS. *Vandals, roman and bebers: New perspectives on Late Antique North Africa*. Asgate Publishing Hants, 2004.

SILVA U. G. *Bagaudas e circunceliões: revolta rurais e a escrita da história das classes subalternas na Antiguidade Tardia*. Tese de Doutorado USP. São Paulo, 2012. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8138/tde-25062013-103928/pt-br.php>. Acesso: 11/2013.

TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes e mujeres. Protagonistas del cristianismo primitivo*. Madrid: Editorial Trotta, 1999.

TERTULIANO. *Ad Martires*. Trad. Martino Menghi. Italia: Arnaldo Mondadori, 1995

TODOROV, T. *As estruturas narrativas*. Tradução: Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Perspectiva, 2004.

VANNIER. M-A. *Narration et hermeneutique de soi dans le Confessions de S. Augustin*. Rivista di filosofia, n. 11, p. 57-70, 2013.

VANNIER, M-A. *Les Confessions de Saint Augustin*. Paris : Cerf, 2007.

VAZ, H. *A metafísica da temporalidade*. IN.\_\_\_\_\_. *Ontologia e História*. São Paulo. Edições Loyola, 2012, p. 81.

VAZ, H. *Santo Agostinho: metafísica da interioridade*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1968.

VENTURA, G. *Conflito cultural e intolerância religiosa no império romano*. Vitória: GM, 2008.

VEYNE. *Quando o nosso mundo se tornou cristão*. Trad. Marcos Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

WALLACE-HADRILL, *A Culture, Identity and Power*. In..... *Rome 's cultural revolution*. *Cambrige University press*, 2008.