

A ORAÇÃO INTRODUTÓRIA DOS SOLILOQUIOS: SÍNTESE DO PENSAMENTO AGOSTINIANO ¹

WALTERSON VARGAS

INTRODUÇÃO

Considerada por muitos como uma das mais belas orações da mística cristã de todos os tempos ², a oração que introduz o livro dos *Soliloquios*, de Agostinho, tem sido objeto de estudo de muitos pesquisadores ³. Além da profundidade e da densidade do seu conteúdo, ela se caracteriza também pela beleza do estilo, constituindo-se verdadeiramente numa obra de arte, na qual encontramos um Agostinho no ápice de sua atividade como orador e pensador ⁴. Ela se constitui, ao mesmo tempo, em elevada obra filosófica, teológica, mística e poética ⁵.

¹ Oferecemos, logo depois da apresentação deste artigo, um anexo com o original e a tradução desta oração. Convém lê-la antes da leitura do artigo, e da mesma forma acompanhar passo a passo a leitura que dela fazemos.

² Cf. TRAPÈ, Agostino, *Sant'Agostino, uomo e maestro di preghiera: testi scelti*. Roma: Città Nuova Editrice, 1995, p. 141.

³ Cf. DOUCET, Dominique, "Recherche de Dieu, incarnation et philosophie: Soliloque I,1,2-6", in: *Revue des Études Augustiniennes* 36 (1990), pp. 91-119; DOIGNON, Jean, "La prière liminaire des Soliloquia dans la ligne philosophique des Dialogues de Cassiciacum", in: BOEFT, J. den, e OORT, J. van, *Augustiniana Traiectina: Communications présentées au Colloque International d'Utrecht 13-14 novembre, 1986*. Paris: Études Augustiniennes, 1987, pp. 85-105; DU ROY, Olivier, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon Saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1966, pp. 196-206; MANDOUZE, André. *Saint Augustin, l'aventure de la Raison et de la Grâce*. Paris: Études Augustiniennes, 1968, pp. 531-536. Além destes estudos, se pode ver as introduções e notas das várias traduções dos *Soliloquios* para as línguas vernáculas; algumas delas são aqui utilizadas.

⁴ Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 104.

⁵ Cf. TRAPÈ, A., *op. cit.*, p. 139.

O gênero literário da oração, na verdade, não é estranho a Agostinho. A oração como preâmbulo da reflexão é uma prática que ele herdou do neoplatonismo e que ele mesmo exerceu não só nas obras do período de Cassisiacum, como também no conjunto de toda a sua produção filosófico-teológica ⁶. Suas obras em geral começam ou terminam com uma oração, e, mais que isso, possuem quase sempre uma tonalidade orante ⁷: “todas as obras de Agostinho contêm súplicas, agradecimentos, louvores a Deus numa relação constante com Deus na oração. Mesmo *as reflexões filosóficas mais profundas são freqüentemente inseridas num contexto de oração*” ⁸. Na verdade, este procedimento revela uma compreensão peculiar da filosofia, que se entende como uma atividade da razão chamada a transcender-se constantemente, num permanente estado de aprofundamento:

“a tarefa da filosofia, para Agostinho, está propriamente no transcender a experiência interior em direção ao Absoluto, enquanto que do Absoluto, por meio da fé, acontece o retorno para a experiência interior. A fé supõe uma ordem transcendente que a razão e a oração podem tentar penetrar. [...] A fé não assume tanto um significado religioso, mas o de *um estímulo permanente do pensamento por transcender-se e superar o seu limite*. [...] *A oração é o desejo daquele que pensa e medita*; [...] a invocação prepara, assim, para a meditação do pensamento” ⁹.

Quanto ao conteúdo desta oração, a maior parte dos comentadores concorda em que ela contém uma espécie de síntese do pensamento agostiniano. Esta mesma constatação, no entanto, é problemática, uma vez que a obra *Soliloquios* é uma das primeiras da vasta produção agostiniana,

⁶ Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 86.

⁷ Cf. TRAPÈ, A., *op. cit.*, p. 139.

⁸ SANTI, Giorgio, *Introduzione e note a I Soliloqui, di Sant'Agostino*. Roma: Città Nuova Editrice, 1970, pp. 44-45: “Tutte le opere di Agostino contengono suppliche, ringraziamenti, lodi a Dio in un rapporto quindi costante con Dio in la preghiera. Anche le riflessioni filosofiche più profonde sono spesso inserite in un contesto di preghiera”. Na maior parte das citações literais feitas ao longo de toda esta obra, colocamos em *itálico* palavras ou frases que nos interessam para acentuar ideias que julgamos importantes.

⁹ *Ibid.*, pp. 37-38: “Il compito della filosofia, per Agostino, sta proprio nel trascendere l'esperienza interiore verso l'Assoluto, mentre dall'Assoluto, per mezzo della fede, avviene il ritorno verso l'esperienza interiore. La fede suppone un ordine transcendente che la ragione e la preghiera possono tentare di penetrare. [...] La fede non assume tanto un significato religioso, quanto quello di stimolo permanente del pensiero di trascendere e superare il suo limite. [...] La preghiera è l'anelito di colui qui pensa e medita; [...] l'invocazione prepara così alla meditazione del pensiero”.

distendida temporalmente em várias décadas. Procuraremos, na primeira parte deste artigo, dedicar-nos a esta questão, tentando recolher as várias interpretações que foram dadas a esta oração, e defendendo finalmente que ela não só pode ser considerada como uma espécie de síntese do pensamento agostiniano, como também se constitui numa espécie de “credo agostiniano”, uma fórmula breve da fé agostiniana. Numa segunda parte, procuraremos nos ocupar do que nos parece um vazio nas interpretações até agora elaboradas: uma análise do conteúdo desta oração centrada não tanto na busca do estabelecimento das fontes e da relação com as outras obras do mesmo período (o dos “Diálogos” de Cassiciacum) –já suficientemente trabalhado nos outros estudos–, mas detendo-nos mais na compreensão do texto em si mesmo, em seu movimento e conteúdo. Mais que centrar-nos na busca de compreensão precisa dos conteúdos no momento histórico em que foram produzidos por Agostinho, procuraremos analisá-los em sua relação com a totalidade do seu pensamento, de maneira a deixar claro a profunda coerência e continuidade mantida em toda a sua produção intelectual. Ao realizar esta tarefa, aparecerá de forma mais clara uma outra relação com a produção agostiniana –com o texto das *Confissões*–, que foi constatada, mas não suficientemente esclarecida nos estudos mencionados ¹⁰.

1. A ORAÇÃO DOS *SOLILÓQUIOS* COMO SÍNTESE DO PENSAMENTO AGOSTINIANO

Karl Rahner, um dos mais importantes teólogos do século XX, conclui a sua monumental obra, “Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo”, com um capítulo sobre a necessidade e a importância de fórmulas breves de fé, que consigam expressar de forma ao mesmo tempo abreviada e hierarquizada o conteúdo da fé cristã num determinado momento histórico ¹¹. Ele mesmo elabora três modelos de fórmulas breves de fé: uma antropológica, uma teológica e uma futurológica ¹². Segundo ele, a necessidade destas fórmulas breves vem de duas razões principais: a exigência de que a fé seja compreensível para o homem de cada momento histórico, sendo para isso capaz de fecundar a cultura de

¹⁰ Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, pp. 100-101; DOUCET, D., *op. cit.*, p. 108.

¹¹ Cf. RAHNER, Karl, *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulus, 1989, pp. 517-523. Trata-se de uns cursos ministrados por Rahner em Munique (1964-1967) e Münster (1967-1971), com o título “Introdução ao conceito de Cristianismo”.

¹² *Ibid.*, pp. 524-531.

cada época, ou seja, de inculturar-se; e o perigo de que, no emaranhado de tantos conteúdos, não se consiga mais distinguir o que é mais ou menos importante. Necessidade de “aggiornamento” constante, por um lado, e de estabelecimento de uma hierarquia das verdades, por outro: “uma súpula desse gênero é necessária no sentido de poder *conservar* o que se aprendeu durante a instrução catecumenal, para uma clara estruturação da *‘hierarquia das verdades’* (*Unitatis redintegratio* 11), sem o que a plenitude da fé cristã muito em breve *vem a se tornar amorfa* ou o fiel, na sua prática religiosa, com bastante facilidade vem a dar valor excessivo ao que é meramente secundário”¹³. Numa tal súpula, as verdades da fé deveriam ser hierarquizadas de acordo com a proximidade, maior ou menor, com relação à realidade central da fé¹⁴. E, por isso mesmo, estas fórmulas deveriam ser breves, capazes de dizer em poucas palavras e de forma compreensível para o homem de cada época, o que é essencial à fé cristã: elas deveriam ser “breves e centradas sobre o *essencial da fé*”¹⁵, deveriam “dizer *de forma breve e repetidamente o essencial do homem*”¹⁶. Dizer o essencial da fé é sempre, ao mesmo tempo, dizer o essencial sobre o homem; formulação de fé e incidência sobre a realidade do homem devem se vincular naturalmente. Não por acaso, o próprio Rahner elabora uma fórmula teológica e uma antropológica. Daí vem a necessidade de que sejam fórmulas capazes de dialogar com a compreensão que o homem tem de si mesmo em cada momento histórico.

Cremos que a oração que introduz a obra *Soliloquios*, de Agostinho, se constitui numa dessas fórmulas breves de fé, pois cumpre bem as duas exigências apresentadas por Rahner em sua definição destas fórmulas: ela contém uma síntese do pensamento agostiniano, estruturado em torno a uma realidade essencial, e ao mesmo tempo expressa bem a compreensão essencial do cristianismo na sua primeira expressão inculturada fora do ambiente judeu em que foi gestada, ou seja, na sua formulação segundo os esquemas de pensamento e os conceitos da cultura grega, especificamente na sua formulação neoplatônica. Sobre o primeiro aspecto, o próprio Agostinho esclarece no início da obra *Solilóquios* e na suas *Retratações* a respeito dessa obra, qual era o seu principal objetivo: “indagar a *verdade sobre o que eu mais desejava saber*, interrogando-me, como se fôssemos dois,

¹³ *Ibid.*, p. 517.

¹⁴ Cf. OLIVEIRA, Pedro Rubens F., e TABORDA, Francisco, *Karl Rahner, 100 anos - Teologia, Filosofia e Experiência espiritual*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 76-84.

¹⁵ RAHNER, K., *op. cit.*, p. 517.

¹⁶ *Ibid.*, p. 518.

a razão e eu, sendo um só. Por isso chamei esta obra de *Soliloquios*¹⁷; e isso dizia respeito especificamente a dois objetos: “desejo conhecer a Deus e a alma”¹⁸. Trata-se da busca da verdade sobre o que é *essencial*, o objeto de maior interesse e desejo de Agostinho: o conhecimento de Deus e de si mesmo, especialmente em sua realidade mais elevada, a alma, onde o homem é imagem e semelhança de Deus. Não se trata, portanto, de conhecer somente a Deus, mas também o homem que se relaciona com Deus. Um terceiro aspecto, então, está também implícito na busca agostiniana: o conhecimento da relação do homem com Deus, a possibilidade do seu conhecimento, as exigências para tal conhecimento e as implicações que dele advêm para a vida do homem. Na oração introdutória dos *Soliloquios*, assim como em toda esta obra, é essa tríplice tarefa que é buscada como meta.

Com relação ao segundo aspecto, muitos autores se empenharam em mostrar, com detalhe e minuciosidade, os sinais nesta oração da influência neoplatônica, tanto nos esquemas de pensamento como nos próprios conteúdos. Os juízos a este respeito vão desde uma negação de qualquer originalidade agostiniana com relação aos esquemas e conteúdos recebidos do Neoplatonismo, como em Jean Doignon¹⁹, a uma compreensão de que há verdadeira modificação das fontes neoplatônicas recebidas e a confecção em germe de um novo pensamento por Agostinho, como notam Olivier Du Roy²⁰, Alejandro Villareal²¹ e Victorino Capánaga²². J. Doignon chega a dizer que o texto da oração “é marcado por um ‘platonismo difuso’, em nada diferente daquele que reina nos Diálogos de Cassiciacum”²³, e que o retrato de Deus que dele emerge “é constituído de recordações livrescas que não revelam um conhecimento pessoal [de

¹⁷ *Retractationum* I,iv,1: “Indagandae veritatis de his rebus quas maxime scire cupiebam, me interrogans mihi que respondens, tamquam duo essemus, ratio et ego, cum solus essem, unde hoc opus *Soliloquia* nominavi”.

¹⁸ *Soliloquios* I,ii,7: “Deum et animam scire cupio”.

¹⁹ Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, pp. 89.

²⁰ Cf. DU ROY, O., *op. Cit.*, pp. 199-201.

²¹ Cf. VILLAREAL, Alejandro, “*Soliloquios*”, de *San Agustín de Hipona*. Disponível em: <https://bibliaytradicion.wordpress.com/2012/06/26/soliloquios-de-san-agustin-de-hipona/>, p. 1.

²² Cf. CAPÁNAGA, Victorino, “Introducción y traducción de los *Soliloquios* de San Agustín”, in: *BAC (Biblioteca de Autores Cristianos). Obras de San Agustín. Tomo I*. Madrid: La Editorial Católica, 1946, pp. 469-474.

²³ DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 89: “... est marqué en effet, au coin ‘d’un platonisme diffusé’, qui n’est guère différent de celui qui règne dans les Dialogues de Cassiciacum”.

Deus], e nas quais se pode reparar, a cada passo, as fontes latinas platônicas e neoplatônicas”²⁴. A. Villareal, ao contrário, vê originalidade e criatividade no uso que Agostinho faz das fontes neoplatônicas, dando-lhe um novo sentido, verdadeiramente cristão: “o diálogo está atravessado por formas, argumentos e elementos tomados de Platão e do Neoplatonismo, mas tudo isso, formas, argumentos e lugares comuns, está também claramente modificado pela inspiração cristã e o gênio pessoal de Agostinho”²⁵. Na mesma linha de pensamento, V. Capánaga afirma que “o neoplatonismo pôde oferecer a Agostinho certas fórmulas, mas não o ímpeto e a chama afetiva, o movimento patético e cordial que há em suas palavras”²⁶. Todos os autores concordam que Agostinho, na confecção desta oração, insere nos esquemas e conteúdos recebidos especialmente do Neoplatonismo temas cristãos, utilizando-se de maneira especial das Escrituras, tomadas principalmente das Cartas de Paulo e dos escritos de João. Assim, segundo Doignon, Agostinho junta caracterizações filosóficas neoplatônicas de Deus a outras bíblicas: Pai da verdade, da beleza, da bondade, da felicidade, por um lado; e por outro lado, a vida, o pão, a porta, a bebida²⁷. Já Doucet observa que Agostinho insere na concepção de Deus do Neoplatonismo, em que desempenha papel fundamental os conceitos de imutabilidade e eternidade, a doutrina bíblica da criação à imagem e semelhança de Deus²⁸. E, finalmente, Olivier du Roy constata a apropriação por parte de Agostinho do esquema neoplatônico *auersio/ conuersio* (afastamento e retorno) e a sua aplicação ao esquema da história da salvação cristã: “há neste admirável hino uma infusão crescente de temas cristãos no esquema neoplatônico. Desde a primeira estrofe, Agostinho estabelece a equivalência do esquema ‘afastar-se, retornar, permanecer’ com o ciclo cristão da queda, ressurreição e vida em Deus”²⁹. Sobre o

²⁴ *Ibid.*, p. 104: “Ce portrait de Dieu, [...] est constitué de souvenirs livresques, qui ne révèlent pas une connaissance personnelle et dont, à chaque pas, on peut repérer les sources latines platoniciennes ou grecques néo-platoniciennes”.

²⁵ VILLAREAL, A., *op. cit.*, p. 1: “El diálogo está trezado con formas, argumentos y elementos tomados de Platón y del neoplatonismo; pero todo ello, formas, argumentos y lugares comunes, está también claramente modificado por la inspiración cristiana y el genio personal de Agustín”.

²⁶ CAPÁNAGA, V., *op. cit.*, p. 470: “El neo-platonismo há podido suministrarle ciertas fórmulas, pero no el ímpetu y la llama afectiva, el movimiento patético y cordial, a las palabras de Agustín”.

²⁷ Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 104.

²⁸ Cf. DOUCET, D., *op. cit.*, p. 94.

²⁹ DU ROY, O., *op. cit.*, p. 200: “Il y a dans cet hymne une infusion croissante de thèmes chrétiens dans le schème neo-platonicien. Dès la première strophe, Augustin établit

que não há nenhuma dúvida, portanto, é que a oração introdutória dos *Soliloquios*, assim como a totalidade desta obra, se constitui numa busca de expressão dos conteúdos da fé cristã, especialmente bíblica, nos moldes e esquemas de pensamento neoplatônico, e cumpre, assim, o que preconiza Rahner como essencial a uma fórmula breve de fé: a sua capacidade de inculturação.

Os vários estudos até agora realizados sobre esta oração, aos quais tivemos acesso ³⁰, reconhecem, como já dissemos, o seu caráter sintético com relação ao conjunto da produção agostiniana. Du Roy diz que ela “é como que uma primeira síntese do *intellectus fidei* de Agostinho, que reflete as riquezas e as incertezas da teologia de Cassiciacum” ³¹. D. Doucet diz que ela consiste numa síntese doutrinal, uma espécie de “credo” agostiniano, o que corrobora a nossa compreensão desta oração como uma fórmula breve da fé de Agostinho: “ela se apresenta como um exercício espiritual que Agostinho empreende sozinho, consigo mesmo, como uma busca de seu ser interior e de seu Deus, como uma *síntese doutrinal* e enfim como um *credo*” ³². Um credo que, “apesar de um certo ‘ar desordenado’, consiste num primeiro esforço criador (Sol. I,i,1) por colocar em ordem as suas intuições e descobertas” ³³. Uma exceção à consideração da importância e do valor de síntese do pensamento agostiniano nesta oração, parece ser o juízo de J. Doignon, que não vê nela mais que “um discurso neoplatônico sobre Deus, uma discreta introspecção sobre os traços dos erros passados, sobre os postulados que refletem uma ética estoicizante” ³⁴. A complicação quanto ao caráter sintético desta oração com relação ao conjunto da produção agostiniana consiste no seguinte: como é possível que uma obra

l'équivalence du schème 'se détourner, retourner, demeurer' avec le cycle chrétien de la chute, de la résurrection et de la vie en Dieu”.

³⁰ Não tivemos acesso, por exemplo, por questões de idioma, aos seguintes artigos: RAEITHEL, G., “Das Gebet in den Soliloquien Augustins”, in: *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 1968, Bd. 20, pp. 139-153; STIRNIMANN, H., “Zu Augustinu's Gebet (Sol. I,i,2-6)”, in: *In Necessariis Unitas, Mélanges offerts à J. L. Leuba*. Paris: Cerf, 1984, pp. 387-396.

³¹ DU ROY, O., *op. cit.*, p. 196: “... est comme une première synthèse de l'*intellectus fidei* d'Augustin. Elle reflète les richesses et les incertitudes de cette théologie de Cassiciacum”.

³² DOUCET, D., *op. cit.*, p. 91: “Elle se présente comme un exercice spirituel qu'Augustin entreprend seul avec lui-même, comme une synthèse doctrinale et enfin comme un credo”.

³³ *Ibid.*, p. 105: “Un ‘credo’ qui au-delà d'un certain ‘air desordonné’ est un premier effort créateur (Sol. I,i,1) pour mettre en ordre ses intuitions et trouvailles (*excogitata omnia*)”.

³⁴ DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 105: “Un discours néo-platonicien sur Dieu, une discrète introspection sur les traces d'errements passés, des postulats reflétant une éthique stoïcizante”.

que foi composta bem no início da produção agostiniana possa conter uma síntese de seu pensamento, que se estendeu em uma vasta produção de várias décadas, em meio a muitos enfrentamentos doutrinários e grande aprofundamento teórico? Du Roy, em seu exaustivo e erudito estudo sobre a formação do *intellectus fidei* agostiniano, chega à conclusão que a estrutura fundamental e as grandes linhas do pensamento agostiniano estão já presentes nas obras confeccionadas até a sua ordenação sacerdotal, em 391, e marcarão toda a sua produção posterior; todas as intuições, as contradições, os desdobramentos de seu pensamento já estariam aí em germe ³⁵. Du Roy chega a afirmar que para dar-se conta do *intellectus fidei* agostiniano nem seria necessário estudar as obras posteriores, uma vez que o movimento fundamental dos esquemas de pensamento permanece fundamentalmente idêntico, havendo apenas variações de detalhes ³⁶. Desta forma, a oração dos *Soliloquios*, embora escrita entre o outono de 386 e o inverno de 387, e pertencer, portanto, à primeira parte da produção agostiniana, poderia conter já em germe uma síntese de todo o pensamento agostiniano; e de fato estariam já presentes nela as grandes intuições do seu pensamento, que permanecerão, corrigidas ou matizadas, até o fim de sua vida:

Há aqui “numerosos esboços de todos os temas mais importantes da teologia trinitária ulterior de Agostinho: busca de uma anagogia que seja inseparavelmente retorno a si e descoberta de Deus, que seja descoberta da Trindade no seio de um triplice *cogito*; busca de uma metafísica da criação em que a participação no ser seja uma vitória da forma sobre a dispersão do não-ser; visão cíclica da emanção e do retorno da criatura a seu criador, em quem ela encontra repouso. Todos estes temas *pressentidos* por Agostinho em Cassisiacum ou quando de seu retorno a Milão, mas em todo caso antes do batismo, se *precisarão* e se *integrarão* numa síntese única no curso de uma elaboração progressiva” ³⁷.

³⁵ Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, pp. 15.21.450. Ver também: VARGAS, Walterson José, *Soberba e humildade em Santo Agostinho*. São Paulo: Loyola, 2014, pp. 97-98.

³⁶ Cf. *ibid.*, p. 284, nota 1.

³⁷ *Ibid.*, p. 206: “... nombreuses amorces à tous les thèmes majeurs de la théologie trinitaire ultérieure d’Augustin. Recherche d’une anagogie qui soit inséparablement retour en soi et découverte de Dieu, que soit découverte de la Trinité au sein d’un triple *cogito*; recherche d’une métaphysique de la création où la participation à l’être soit une victoire de la forme sur la dispersion du non-être; vision cyclique d’émanation et du retour de la créature à son créateur en qui elle trouve son repos. Tous ces thèmes pressentis par Augustin à Cassisiacum où des son retour à Milan, mais en tout cas avant son baptême, se préciseront et s’intégreront dans une synthèse unique au cours d’une élaboration progressive”.

De fato, como bem constata G. Santi, a obra *Soliloquios* foi escrita no final do itinerário intelectual e espiritual de Agostinho, dando notícia fresca de todo o processo por ele vivido, de maneira especial a respeito do que ele aprendeu na leitura dos “livros platônicos” e da Sagrada Escritura, especialmente de Paulo, que o levaram finalmente à conversão: “os dois livros dos *Soliloquios* representam um *momento de chegada* do itinerário espiritual de Agostinho que, iniciando-se com a leitura do Hortensio de Cícero e passando pelo Maniqueísmo, pelo Ceticismo e pelo Neoplatonismo, se conclui com a conversão ao Cristianismo”³⁸. Este momento de chegada em certo sentido coincide com a configuração de seu esquema de pensamento, do seu *intellectus fidei*; o que se produzirá em continuação a este momento é aprofundamento e aprimoramento de pensamento em esquemas que permanecem os mesmos. Nesta formação do esquema de pensamento e dos conteúdos fundamentais, jogam papel importante o Neoplatonismo, especialmente de Plotino, e os escritos bíblicos, especialmente de Paulo; o diálogo entre estas duas fontes aparece de maneira fresca e muito viva na oração que introduz o *Soliloquios*:

“As homilias de Ambrósio o induzem a uma *aproximação espiritual da Escritura*, enquanto que a *leitura dos filósofos neoplatônicos*, em particular de Plotino, o induz a uma elevação moral, a entrar na interioridade, na espiritualidade da alma, na consideração da bondade de Deus, da ordem, da beleza e da bondade das coisas. A leitura dos escritos do NT e em particular de Paulo abrem sua mente à perspectiva da salvação que deriva da Verdade de Deus, do seu Verbo que se fez carne e do conceito de criação”³⁹.

É o itinerário intelectual e espiritual de Agostinho, relatado sob a forma de eventos históricos, pano de fundo para profundas reflexões filosóficas, nas *Confissões*, que aparece em seu resultado, de forma condensada e sinté-

³⁸ SANTI, G., *op. cit.*, pp. 24-25: “Il due libri di Soliloqui rappresentano un momento di arrivo dell’ itinerario spirituale di Agostino che, iniziatosi nella lettura dell’Ortensio di Cicerone e attraverso il passaggio del manicheismo, dallo schetticismo e dal neo-platonismo, si conclude nella conversione al cristianesimo”.

³⁹ *Ibid.*, p. 31: “Le omelie di Ambrogio lo inducono ad un approccio spirituale delle Scritture, mentre la lettura dei filosofi neoplatonice, ed in particolare di Plotino lo inducono all’elevazione morale, al rientro nell’interiorità, alla spiritualità del anima, alla considerazione della bontà di Dio, dell’ordine, della bellezza e della bontà delle cose. La lettura degli scritti del Nuovo Testamento ed in particolare di Paolo, gli aprono la mente alle prospettive di salvezza derivanti della verità di Dio, dall suo Verbo qui si fa carne y dal concetto di creazione”.

tica, nesta oração introdutória dos *Soliloquios*. Enquanto que nas *Confissões* o exame sobre este itinerário é feito passados dez anos, de maneira pausada e refletida, aqui nos *Soliloquios* ele aparece com a densidade teórica e a vivacidade advinda da proximidade com os eventos: “nos *Soliloquios* e nas *Confissões*, em particular no livro VIII, Agostinho busca descrever o estado presente de sua alma. Se nas *Confissões* ele é analisado passados mais de dez anos da conversão, nos *Soliloquios* ele se encontra no momento decisivo da conversão e da leitura dos filósofos neoplatônicos, portanto, na frescura e na imediatez de seu trabalho interior” ⁴⁰.

Segundo Du Roy, este *intellectus fidei* que se formou até 391, e que permaneceu praticamente o mesmo em toda a produção agostiniana, é fundamentalmente trinitário, mas teria se formado através de uma “*gênese dialética de três delimitações que se interpelam mutuamente*: a *anagogia plotiniana* teve que ser primeiramente corrigida por uma *ontologia criacionista* de estilo provavelmente porfiriano; depois, uma via mediana entre as duas orientações, ascendente e descendente, se oferece a Agostinho: um *método analógico* que a teologia da imagem lhe permitia desenvolver numa linha platônica” ⁴¹. O mais determinante, porém, na evolução do pensamento agostiniano, teria sido a alternância e a complementação entre os esquemas anagógico e o da estrutura trinitária, ambos oriundos das fontes neoplatônicas. Até aqui, as constatações de Du Roy parecem incontestáveis; o que sim, parece muito questionável –como de fato foi feito por muitos autores ⁴²– são as cogitações que ele elabora a partir destas acertadas

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 30-31: “Nei Soliloqui e nelle Confessioni, in particolare nel libro ottavo, Agostino cerca di descrivere la condizione presente del suo animo. Se nelle Confessioni questa viene analizzata doppiò più di dieci anni della conversione, nei Soliloqui, Agostino si trova nel periodo decisivo della conversione e della lettura dei filosofi neoplatonici, quindi nella freschezza e nell’imediatezza del suo travaglio interiore”. A mesma percepção tem A. Villareal: “De entre los Diálogos de Casiciaco se destaca *Soliloquia (Los Soliloquios)*, por su intensa *vibración religiosa y filosófica, a la vez*. En ellos *se anticipan muchos aspectos de las Confesiones*, como la introspección y el examen de conciencia, la purificación de la memoria y el ahondamiento en ella, hasta encontrar el eco o la voz del Maestro interior, Sol del mundo inteligible y de la razón, que entabla diálogo consigo misma” (*Op. cit.*, p. 1).

⁴¹ Du Roy, O., *op. cit.*, p. 451: “Nous avons essayé de montrer par quelle *gênese dialectique* ces trois démarches sont appelées l’une l’autre. L’anagogie plotinienne dût être d’abord corrigée par une ontologie créationniste de style probablement porphyrien. Puis une voie moyenne entre ces deux orientations, ascendante et descendante, s’offrit à Augustin: une méthode analogique que la théologie de l’image lui permettait de développer dans une ligne platonicienne”.

⁴² Sobre o debate suscitado pela tese de Du Roy, ver: MADEC, G., “Notes sur l’intelligence augustinienne de la foi”, in: *Revue des Études Augustiniennes* 17 (1971), pp. 119-

constatações: Du Roy sugere que Agostinho teria chegado primeiro ao conhecimento da Trindade, por via racional, através das suas fontes neoplatônicas, e só posteriormente, por meio dos escritos bíblicos de Paulo e João, teria chegado ao conhecimento da encarnação do Verbo, que assim teria somente um valor de ensino, um exemplo que interpelaria na fé para o conhecimento da Trindade: “Agostinho compreendeu a Trindade lendo os neoplatônicos, por meio de seu método de anagogia reflexiva. A encarnação do Cristo não seria mais para ele a revelação em ato da Trindade; ela estaria exposta ao perigo de tornar-se uma simples via moral de acesso a esta Trindade já entrevista pelos filósofos” ⁴³. Isso poderia ser comprovado, segundo ele, pela análise da *Epístola XI*, escrito pouco posterior aos *Soliloquios* e que conteria a mais clara e sistemática elaboração do *intellectus fidei* agostiniano anterior à sua ordenação. Nesta carta, procurando responder à pergunta pelo motivo da encarnação especificamente do Filho e não por meio de outra pessoa da Trindade, Agostinho sugere que a encarnação acontece por meio do Filho, segunda pessoa da Trindade, porque era necessário mostrar uma norma ou regra de conhecimento (*disciplina*), graças à qual se conhecesse o único Princípio de tudo, o Pai, e se experimentasse uma alegria interior e uma doçura inefável, resultado do repouso neste conhecimento, o Espírito Santo. Ou seja, a encarnação teria apenas um papel de ensino e de *admonitio* para que se chegasse ao conhecimento da Trindade ⁴⁴.

O mais grave nestas afirmações de Du Roy é que entre a Trindade e a encarnação não haveria continuidade, e a encarnação não seria mais expressão, ainda que não exaustiva, do mistério trinitário: “não há para Agostinho, [diz ele], *continuidade e homogeneidade* (entre Trindade e encarnação); há, ao contrário, uma mudança de orientação e de ponto de vista, uma mudança de plano. A fé no temporal nos leva ao eterno, convidando-nos para dentro de nós mesmos” ⁴⁵. A encarnação teria sido conhecida

142; CIPRIANI, N., La rivelazione della Trinità immanente nei Tractatus in Iohannem di S. Agostino, in: PADOVESE, L., *Atti del VII Simposio de Effeso su S. Giovanni Apostolo*. Roma: Pontificio Ateneo Antoniano, 1999, pp. 235-258; VARGAS, W. J., *op. cit.*, pp. 27-29; 33-45.

⁴³ DU ROY, O., *op. cit.*, p.121: “Augustin a cru comprendre la Trinité en lisant les neoplatoniciens et par leur méthode d’anagogie réflexive. L’incarnation du Christ n’est plus pour lui la révélation en acte de la Trinité. Elle risque de devenir une simple voie morale d’accès à cette Trinité déjà entrevue par les philosophes”.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, pp. 258.398.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 453: “Il n’y a donc pas pour Augustin de continuité ou homogénéité; il y a au contraire un renversement d’orientation du regard, un changement de plan. La foi au temporel nous mène à l’éternel en nous rappelant au dedans de nous”.

por Agostinho de maneira posterior e independente com relação a seu conhecimento da Trindade; mais determinante no conhecimento do Verbo teria sido a sua experiência interior da iluminação trinitária, em que o Verbo aparece como “Mestre Interior”, e somente em segundo plano, e em função do primeiro, como Verbo encarnado: “*é a visão do Deus Trindade pela certeza interior que oferece o quadro fundamental do intellectus fidei de Agostinho*. A encarnação só se entende, com relação a ele, como um meio escolhido pela misericórdia divina para conduzir de volta à Trindade criadora a criatura que havia se afastado para a mutabilidade do sensível”⁴⁶. O determinante no conhecimento do Cristo por Agostinho teria sido a experiência da “luz inefável”, que ele viveu no encontro com o Neoplatonismo, anterior, portanto, ao conhecimento que ele teve do Verbo encarnado, por meio das Cartas de Paulo e dos escritos de João. Haveria, assim, anterioridade temporal e valorativa do conhecimento iluminativo do Mestre Interior com relação ao conhecimento do Verbo encarnado. Parece-nos, no entanto, que a anterioridade a que faz referência Agostinho, no livro VII das *Confissões*, ao falar do seu conhecimento do Neoplatonismo e dos Escritos Paulinos, diz respeito não a conteúdos de conhecimento ou de esquemas de pensamento, mas de atitudes humanas que estão na raiz de possíveis conhecimentos e desenvolvimentos: a soberba presunção de poder atingir a Deus com as próprias forças, com a própria inteligência, como pretendia o Neoplatonismo, e a confissão humilde da necessidade da graça de Deus, vinda em nosso socorro na humanidade de Cristo⁴⁷. Agostinho diz haver compreendido de forma providencial a diferença entre a “*presunção*” e a “*confissão*”, uma antítese que voltará a aparecer reiteradamente em suas obras⁴⁸. É por haver descoberto a diferença

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 387-388: “C’est la vision du Dieu Trinité par la certitude intérieure qui offre le cadre fondamental de ‘l’intellectus fidei’ d’Augustin. L’Incarnation ne s’éclaire que par rapport à lui, comme le moyen choisi par la miséricorde divine pour ramener à la Trinité créatrice, la créature qui s’en était détournée vers la mutabilité du sensible”.

⁴⁷ Diz Goulven MADEC: “*Creio que O. du Roy se equivocou em dissociar ‘intellectus fidei’ em ‘intellectus’ (‘demarcação de ordem iluminativa’) e ‘fides’ (‘demarcação moral’). São as disposições morais: a soberba do filósofo e a humildade do cristão, que fundam as oposições: o fracasso da inteligência sem a fé, o bom êxito da inteligência da fé*” (“Je crois qu’O. du Roy a tort de dissocier l’intellectus fidei em intellectus: ‘démarche d’ordre illuminatif’ et fides: ‘démarche morale’”. Ce sont les dispositions morales: l’orgueil du philosophe, l’humilité du chrétien, qui font les oppositions: l’échec de l’intelligence sans la foi, la réussite de l’intelligence de la foi”). MADEC, G. *Op. cit.*, p. 131, nota 43.

⁴⁸ *Confessionum* VII,xx,26: “*Quando em vossos livros encontrasse a serenidade e minhas feridas fossem tocadas e curadas por vossos dedos, discerniria perfeitamente a diferença que havia entre a presunção e a confissão, entre os que veem para onde se deve ir e os que não veem por onde se vai, nem*

entre estas duas atitudes fontais diante da vida que Agostinho agradece a ação da providência divina na apresentação dos dois fatores nesta ordem: primeiro, por meio do Neoplatonismo, possibilitara-lhe compreender a Deus como uma substância invisível e imutável, e, depois, fizera-lhe compreender que só poderia ter acesso a ela por meio da fé na mediação do Verbo encarnado, como lhe fora revelado pela leitura das Cartas de Paulo. É a humildade a via que possibilita chegar à pátria que os neoplatônicos viram, mas não foram capazes de habitar, por não acolheram o caminho que os levaria a ela; é a humildade, que acolhe a encarnação como via de acesso a Deus, o que distingue fundamentalmente o Cristianismo do Neoplatonismo. É esta mesma humildade que aparece como a atitude fundamental que perpassa toda a oração introdutória dos *Soliloquios*. Ela está no centro da compreensão agostiniana do Cristianismo, como aquilo que lhe é mais específico. Mais que influência neoplatônica, portanto, há nos *Soliloquios* verdadeiro Cristianismo: “Santo Agostinho começou em Cassisiacum a viver profundamente o cristianismo. Sua frequente oração, sua penitência com o amargo choro das culpas, *a humildade e a pureza de coração – duas virtudes especificamente cristãs* –, a orientação de seu ser a Deus, o sentido da própria pequenez e da necessidade da redenção e da graça, bastam para persuadir-nos da profunda renovação interior operada no jovem africano” ⁴⁹. Mesmo a teologia da graça, que se desenvolverá e se aprofundará muitíssimo nas obras posteriores aos *Soliloquios*, é de alguma forma antecipada aqui nesta oração, especialmente na atitude de humildade que a perpassa ⁵⁰.

Qual a importância de toda esta discussão acerca do conhecimento da Trindade e da encarnação por Agostinho na época dos escritos de Cassisiacum? Na verdade, essa é a questão central que está por trás da compreensão da oração introdutória dos *Soliloquios*. A maior parte dos comentadores, como bem nota D. Doucet, concorda que a estrutura da

o caminho que conduz à pátria bem-aventurada” (“Cum postea in libris tuis mansuefactus essem et curantibus digitis tuis contrectarentur vulnera mea, discernere atque distinguerem, quid interesset inter praesumptionem et confessionem, inter videntes, quo eundem sit, nec videntes, qua, et viam ducentem ad beatificam patriam”).

⁴⁹ CAPANAGA, V., *op. cit.*, p. 470: “San Agustín comenzó en Casiciaco a vivir profundamente el Cristianismo. Su frecuente oración, su penitencia con amargo lloro de las culpas, la humildad y la pureza del corazón, dos virtudes específicamente cristianas; la orientación de su ser a Dios, el sentimiento de la poquedad propia y de la necesidad de la redención y gracia, bastan a persuadirnos de la profunda renovación interior operada en el joven africano”.

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 470.

oração é trinitária: “a explicação mais original que chama a atenção dos comentadores é a que foi proposta por A. Solignac, retomada e desenvolvida por O. du Roy, aceita com nuances por A. Mandouze. Ela pode ser assim resumida: ‘o plano de conjunto da oração é trinitário: Agostinho se dirige sucessivamente ao Pai, ao Filho e ao Espírito, e depois a toda a Trindade. E, enfim, ele pergunta a Deus como chegar a Ele”⁵¹. Essa estrutura trinitária, no entanto, apesar de evidente, não é capaz de abarcar a totalidade do texto da oração, já que alguns momentos fortes e importantes de sua formulação não se encaixam nesta estrutura⁵². Às vezes, a divisão das secções trinitárias aparece meio forçada: a que se refere ao Pai e ao Filho é evidente, mas o mesmo não se pode dizer sobre a que se refere ao Espírito⁵³. Também F. Cavallera constata uma falta de precisão na referência a cada uma das três pessoas divinas, especialmente na referência à segunda e à terceira pessoa⁵⁴. Esta foi, aliás, como bem constata Du Roy, uma das maiores dificuldades encontradas por Agostinho na elaboração da sua teologia trinitária: o papel da segunda e da terceira pessoa, especialmente no retorno da criatura ao criador, só foi definido de forma lenta e flexível, de maneira que muitas vezes o papel atribuído à segunda pessoa num momento é em outro momento atribuído à terceira⁵⁵. Especialmente

⁵¹ DOUCET, D., *op. cit.*, p. 92: “Le plan d’ensemble de la prière est trinitaire: Augustin s’adresse successivement au Père, au Fils et à l’Esprit, puis à toute la Trinité. Et enfin il demande à Dieu comment parvenir jusqu’à lui”. Doucet apresenta como visão discordante a de J. Verhees, que não exclui em sua interpretação o reconhecimento do esquema trinitário, mas acentua mais os elementos soteriológicos e econômicos, o que se pode perceber, segundo ele, pelas referências bíblicas presentes na oração. Verhees critica sobretudo a interpretação de Du Roy, que seria exclusivamente trinitária (cf. pp. 92-94).

⁵² Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 88.

⁵³ Cf. *ibid.*, p. 88.

⁵⁴ Cf. CAVALLERA, F., “Les premières formules trinitaires de saint Augustin”, in: *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 31 (1930), p. 101. Segundo Du Roy, na época dos escritos de Cassisiacum, Agostinho vai esclarecendo aos poucos o papel próprio de cada pessoa da Trindade na criação e na redenção. O papel da unidade, por exemplo, é atribuído inicialmente ao Pai, cabendo ao Espírito, ao invés deste, o papel de conduzir à Verdade, já que ele é como que a irradiação da Verdade até nós. Mais tarde, a eternidade se atribuirá ao Pai, a Verdade ao Filho e a Unidade ao Espírito (cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 204).

⁵⁵ Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 405; VARGAS, W. J., *op. cit.*, pp. 119-121. Doucet constata, por exemplo, que o papel do Espírito, apresentado por Agostinho como da “*admonitio*” (“Pai do nosso desvelo e iluminação, Pai da garantia pela qual somos *aconselhados* a retornar a ti”), em muitos outros lugares de escritos dessa mesma época de Cassisiacum (*De Beata Vita*, *Contra Acadêmicos*) é apresentado como próprio do Filho, ou mesmo de algo exterior (o ensino oferecido pelo Cristo). O mesmo se pode dizer a respeito da iluminação interior, ora apresentada como própria do Filho, ora do Espírito (cf. DOUCET, D., *op. cit.*, pp. 94-95).

a pessoa do Espírito é a que, segundo Du Roy, mais provoca embaraço a Agostinho: “o Espírito embaraça Agostinho, que não sabe como situá-lo em sua filosofia. Ele aparece aí na maioria das vezes mais como uma função (iluminação da alma, ordem do mundo) que como uma hipóstase bem definida” ⁵⁶.

Apesar disso, no entanto, é o papel do Filho, e especialmente do significado de sua encarnação, que mais divide a opinião dos comentadores. Du Roy defende que não só nesta oração, mas em todos os escritos de Cassisiacum, a encarnação tem um papel secundário, ao contrário da ação do Espírito: “o Cristo encarnado tem um papel secundário nos escritos de Cassisiacum e no *intellectus fidei* que eles atestam. O Cristo é um meio, uma via para os mais fracos, mas é o Espírito que ‘admoesta’ e que ‘converte’” ⁵⁷. E a oração de *Solilóquios*, de maneira especial, apesar de terminar com a menção do “caminho”, em nada explicitaria a respeito do papel desempenhado nele pela encarnação: “a oração de Agostinho que começou com a invocação da Trindade se concluirá com a busca do caminho. A encarnação não é o que está em questão; nenhuma menção explícita é feita a ela nesta oração. Mas, o sentido da graça é já acentuado: somente Deus pode levar a Deus, somente com Ele se pode contar” ⁵⁸. Bem diferente é a interpretação de D. Doucet. Ele reconhece, antes de tudo, que a formulação trinitária existe, mas não é o mais importante; ela é apenas o pano de fundo para uma apresentação centrada na pessoa do Cristo: “porque é ele que leva ao Pai, e o conhecimento do Deus Trino passa pela encarnação, da qual o Espírito nos assegura a permanência dos frutos” ⁵⁹. A preocupação central de Agostinho nesta época do retiro em Cassisiacum estaria, segundo Doucet, vinculada à pessoa do Cristo, do nome dele que falta nos “livros platônicos”, da humildade que ele

⁵⁶ *Ibid.*, p. 201: “L’Esprit embarrasse Augustin, qui ne sait trop comment le situer dans sa philosophie. Quand il y parvient, c’est beaucoup plus dans une fonction (illumination de l’âme, ordre du monde) que comme une hypostase bien définie”.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 201: “Le Christ Incarné tient un rôle secondaire dans les écrits de Cassisiacum et dans l’*intellectus fidei* qu’ils attestent. Le Christ est un moyen, une voie pour les plus faibles. Mais c’est l’Esprit qui ‘admoneste’ et qui ‘convertit’”. A. Mandouze critica veementemente essa leitura de Du Roy (cf. MANDOUZE, A., *op. cit.*, p. 535, nota 1).

⁵⁸ *Ibid.*, p. 205: “La prière d’Augustin qui a commencé par l’invocation de la Trinité se termine aussi par la quête de la voie. De l’Incarnation, il n’est pas question; aucune mention explicite n’en est faite dans cette prière. Mais déjà le sens de la grâce est aigu: Dieu seul peut mener à Dieu, sur lui seul il faut compter”.

⁵⁹ DOUCET, D., *op. cit.*, p. 118: “Car celui-ci mène au Père, et la connaissance du Dieu Trine passe par l’Incarnation dont l’Esprit assure en nous la permanence des fruits”.

apresenta em oposição à soberba daqueles livros. Neste sentido, como já mencionamos, os *Soliloquios* dão testemunho de um ponto de chegada, do fim do itinerário em que se forma o esquema de pensamento agostiniano. A verdade intuída na leitura do *Hortensius*, encontrada em parte nos “livros platônicos”, e em parte nas Cartas Paulinas e nos Escritos de São João, é agora percebida em sua completude: “o elemento principal deste livro [os *Soliloquios*] mostra a preocupação fundamental de Agostinho nesta época: concluir a sua busca pela verdade, unindo ‘na pessoa do Cristo, a *Sapientia* e o *Hortensius*, o Intelecto dos *Libri platoniorum* e o *Verbum* do *Prólogo* joanino’; mas isso ele só pôde fazer depois que lhe foi explicado o mistério do Verbo encarnado”⁶⁰. Por essa razão, segundo Doucet, a oração dos *Soliloquios* é “mais ternária que trinitária”⁶¹ e a sua intenção principal não é uma reflexão trinitária, mas cristológica, especialmente sobre a importância da encarnação do Verbo: “nesta oração em que resume ‘tudo o que quer saber’, é compreensível que Agostinho tente uma primeira síntese dos temas que agitavam seu espírito e seu coração neste período. Ele se esforça, então, num canto de louvor a Deus, por meditar sobre o Verbo-Cristo que é não somente a Verdade que ele busca, mas também aquele que, por sua humildade, cumpre a verdadeira Filosofia”⁶². Na verdade, o que se pretenderá no *A verdadeira Religião* – a apresentação do cumprimento da filosofia neoplatônica no cristianismo –, aparece de alguma forma já nesta oração: aqui, “Agostinho se esforça por realizar a síntese da descoberta do Platonismo e do Cristianismo. Ele não identifica estas duas doutrinas, mas percebe *na encarnação o cumprimento da abordagem filosófica*. De qualquer forma, o Cristo

⁶⁰ *Ibid.*, p. 97: “L’élément principal de ce livre montre la préoccupation fondamentale d’Augustin à cette époque: aboutir dans la recherche de la vérité en unissant, ‘dans la personne du Christ, la *Sapientia* et l’*Hortensius*, l’Intellect des *Libri platoniorum* et le *Verbum* du *Prologue* Johanique, mais il ne l’a pu que lorsque lui fuit expliqué le mystère du Verbe fait chair”.

⁶¹ *Ibid.*, p. 98: “*Sua oração é mais ternária que realmente trinitária. Há aqui um indicio, sem dúvida fraco, mas real, de que sua intenção não é imediatamente voltada para uma reflexão trinitária*” (“Sa prière est plus ternaire que réellement trinitaire. Il y a là un indice, maigre sans doute, mais réel, de ce que son intention n’est pas immédiatement tournée vers une réflexion trinitaire”).

⁶² *Ibid.*, p. 97: “Dans cette prière où il résume ‘tous ce qu’il veut savoir’, il est envisageable qu’Augustin tente une première synthèse des thèmes qui agitaient son esprit et son cœur à cette période. Il s’efforce alors, dans un chant de louange à Dieu de méditer sur le Verbe-Christ qui est non seulement la Vérité qu’il recherche, mais par son humilité, celui en qui s’accomplit la véritable Philosophie”.

veio cumprir o que a filosofia não podia entrever”⁶³. Contrariamente ao que pensa Du Roy, não haveria, segundo Doucet, nem anterioridade nem descontinuidade entre a “luz inefável” que Agostinho percebeu em seu interior, no encontro com o Neoplatonismo, e a encarnação do Verbo, que ele descobriu nos escritos paulinos e joaninos: a oração “tem como eixo principal a pessoa do Cristo percebido essencialmente como aquele que vem realizar a obra da Sabedoria, permitindo que o homem reencontre a sua verdadeira interioridade. Ela é, portanto, conforme as recordações que Agostinho nos fornece nas *Confissões*, um duplo ‘retorno ao centro’: para si mesmo, pela filosofia, e para o Cristo, que vem para levar a termo esta busca, que a procura pela Sabedoria apenas podia dar início”⁶⁴. O juízo final de Doucet sobre esta oração é, então, que o esquema trinitário (ou, se se quer, ternário) é realmente importante, mas apenas como pano de fundo para que se defenda a ideia central de que o Cristianismo cumpre, por meio da encarnação, a busca de retorno à fonte de unidade e restauração da humanidade pretendida pelo Neoplatonismo:

Agostinho compõe aqui uma “síntese do conjunto de seus conhecimentos, integrando-os na encarnação como realização de sua busca filosófica. Desta maneira, a oração inaugural dos *Soliloquia* tinha certamente um pano de fundo trinitário, já que a encarnação só pode ser compreendida em relação à Trindade que ela revela, mas o seu papel principal seria mostrar que a tríplice abordagem filosófica se integra na abordagem da salvação que o Verbo feito carne nos ensina e nos chama a viver. Assim, esta tríplice abordagem, sendo cumprida na encarnação, reflete a realidade divina da Trindade. Mas, uma vez mais, o lugar central e crucial desta abordagem é o Cristo que, pelo seu ensino, se revela Filho, e por este mesmo fato, mostra quem é o Pai, instaurando um modo de vida cuja estabilidade é assegurada pelo Espírito”⁶⁵.

⁶³ *Ibid.*, p. 98: “Augustin s’efforce de réaliser la synthèse de la découverte du platonisme et du christianisme. Celui-ci n’identifie pas ces deux doctrines, mais perçoit dans l’Incarnation, l’accomplissement de la démarche philosophique. En quelque sorte le Christ vient achever ce que la philosophie ne pouvait qu’entrevoir”.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 118-119: “Elle prend comme axe principal la personne du Christ perçu essentiellement comme celui qui vient réaliser l’oeuvre de la Sagesse en permettant à l’homme de retrouver sa véritable intériorité. Elle est donc, conformément aux souvenirs qu’Augustin nous livre dans les Confessions, un double ‘retour au centre’: vers lui-même, par la philosophie, et vers le Christ, qui vient accomplir cette quête que la recherche de la Sagesse ne pouvait qu’inaugurer”.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 104-105: “... Augustin s’efforcerait de réaliser une synthèse de l’ensemble de ses connaissances en y intégrant l’Incarnation comme réalisation de la quête

Assim, segundo Doucet, não só não há descontinuidade entre encarnação (que seria do âmbito da fé) e Trindade (conhecimento obtido racionalmente) em Agostinho, mas sim uma verdadeira circularidade entre fé e razão, entre a fé que busca entendimento (“crer para entender”) e a razão que aprofunda e esclarece a fé, deixando-se ao mesmo tempo impulsionar por ela a ir sempre mais além (“entender para crer”): “a oração inicial [dos *Solilóquios*] é, portanto, um *programa de pesquisa* (*dixi scire cupire*), um ensaio de síntese (*quae undecumque collecta memoriae mandauit*), e uma tentativa de realizar uma compreensão racional daquilo que a Autoridade lhe transmite pela fé (*et quibus accomodai quantam potui fidem*)”⁶⁶. Ponto de chegada de um itinerário intelectual e espiritual, a oração expressaria também um ponto de partida de pesquisa, um programa futuro. Sem dúvida, em uma segunda parte da produção intelectual de Agostinho, posterior à sua ordenação sacerdotal, na qual ele desenrolará de forma ampla e profunda a sua Cristologia, se poderá comprovar a aplicação deste projeto de pesquisa. Toda a nossa tese de doutoramento⁶⁷, na linha das afirmações de Doucet, consistiu em dialogar com a tese de Olivier du Roy, procurando mostrar que a apresentação da encarnação tal como aconteceu no Jesus histórico é feita por Agostinho não só em continuidade com a sua compreensão da Trindade, mas também em vinculação intrínseca com ela: a encarnação é uma realização simetricamente proporcional do que se descobre sobre a Trindade, nos mesmos esquemas de pensamento neoplatônico. A própria escolha dos textos bíblicos fundamentais que sustentam a sua Cristologia –Jo 1,1.14 (“*No princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus, e o Verbo era Deus;... “e o Verbo se fez carne”*”) e Fl 2,6-11 (“*sendo de condição divina, não considerou o ser igual a Deus como usurpação; ... aniquilou-se a si mesmo e assumiu a condição de servo*”), em cumprimento do esquema anagógico, e Jo 14,6 (“*Eu sou o*

philosophique. De la sorte, la prière inaugurale des *Soliloquia* aurait, certes, un arrière-fond trinitaire, puisque l’Incarnation ne peut se comprendre qu’en relation à la Trinité qu’elle révèle, mais son rôle principal serait de montrer en quoi la triple démarche philosophique s’intègre dans la démarche de salut que le Verbe fait chair nous enseigne et nous invite à vivre. Ainsi cette triple démarche, en s’accomplissant dans l’Incarnation, reflète la réalité divine qui est Trinité. Mais encore une fois le lieu central et crucial de cette démarche est le Christ qui, par son enseignement, se révèle Fils, et par le fait même, montre qui est le Père, instaurant alors un mode de vie dont l’Esprit assure la stabilité”.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 105-106: “La prière initiale est donc bien un programme de recherche (*dixi scire cupire*), un essai de synthèse (*quae undecumque collecta memoriae mandauit*), et une tentative pour réaliser une compréhension rationnelle de ce que l’Autorité lui a transmis par la foi (*et quibus accomodai quantam potui fidem*)”.

⁶⁷ VARGAS, W. J., *op. cit.*, 419 p.

caminho, a verdade e a vida”), como cumprimento do esquema trinitário–, dão testemunho deste cumprimento simétrico e proporcional. Também os esquemas “*pátria-via*”⁶⁸ e “*forma Dei-forma servi*”⁶⁹, fundamentais na Cristologia agostiniana, são uma prova desta intrínseca relação entre estas duas realidades. O caminho de retorno a Deus através da via humilde da encarnação, não só não é exterior e acrescentado ao esquema da Trindade, como é uma realização dele nos mesmos moldes, em perfeita justaposição.

O que, sim, ainda permanece questionável é se a compreensão da encarnação na oração introdutória dos *Soliloquios* tem já todo o peso e a densidade que possui na obra completa de Agostinho. A própria retomada por Agostinho, nas *Retratações*, da questão do caminho de retorno a Deus, corrigindo o que antes havia afirmado nos *Soliloquios*, como se houvesse um outro caminho que não o Cristo, poderia parecer confirmar uma inadequada consideração da encarnação⁷⁰. G. Folliet sustenta que a encarnação, na época dos escritos de Cassisiacum, é compreendida apenas no plano pedagógico, com o papel de ensino, e não no plano ontológico, como redenção do gênero humano: “para Agostinho, a salvação se apresenta num duplo movimento: primeiramente ela se cumpre no plano do conhecimento, e depois ela acontece como fato, graças à humildade, o que o conhecimento filosófico não poderia realizar. A salvação, portanto, não pode ser reduzida a uma simples abordagem cognitiva ou a uma adesão intelectual”⁷¹. De alguma forma, também Doucet reconhece este papel principal de ensino da encarnação nesta oração dos *Soliloquios*, ainda que acentue enfaticamente a sua centralidade no conjunto da oração: ela “coloca em obra um ensino (*disciplina*)

⁶⁸ Cf. DU ROY, O., *op. cit.*, p. 98. Ver também MADEC, G., *La Patrie et la Voie. Le Christ dans la vie et la pensée de saint Augustin*. Paris: Desclée de Brouwer, 1989, 288 p.

⁶⁹ Cf. VAN BAVEL, T. J., *Recherches sur la Christologie de Saint Augustin: l'humain et le divin dans le Christ d'après Saint Augustin*. Fribourg: Éditions Universitaires, 1952.

⁷⁰ *Retractionum* I,iv,3: “*Da mesma forma, o que eu disse: ‘não há um único caminho para alcançar a sabedoria’, não soa bem, como se houvesse algum outro caminho além de Cristo, que disse: ‘Eu sou o caminho’ (Jo. 14,6)*” (“Item quod dixi: Ad sapientiae coniunctionem non una via perveniri, non bene sonat, quasi alia via sit praeter Christum qui dixit: Ego sum via”).

⁷¹ Citado por DOUCET, D., *op. cit.*, p. 103: “Pour Augustin le salut se présente en un double mouvement: premièrement il s’accomplit sur le plan de la connaissance, deuxièmeement il met en oeuvre, grâce à l’humilité, ce que la connaissance philosophique ne pouvait jusqu’à ce jour assumer. Le salut ne peut donc se réduire à une simple démarche cognitive ou à une adhésion intellectuelle, mais ces dernières trouvent leur perfection dans la démarche salvatrice du Verbe”.

filosófico, pois revela o Pai como *causa ipsa naturae... ex qua sunt omnia* e mostra o dom do Espírito como estabilidade do ensino recebido, ou seja, como capacidade de viver moralmente desprezando as realidades que passam” ⁷². De fato, é evidente que na oração feita por Agostinho não há uma apresentação explícita da forma como aconteceu a encarnação no Jesus Histórico, mas há sim uma afirmação clara da centralidade deste evento para a fé cristã. Se se considera a afirmação rahneriana de que uma fórmula breve de fé, para que “seja realmente confissão da fé cristã há de afirmar a fé no Jesus histórico, como nosso Senhor, o portador absoluto da salvação, deve referir-se a este fato histórico” ⁷³, talvez não se devesse aceitar essa oração como uma destas fórmulas. Entretanto, concordando com a tese de Du Roy de que o *intellectus fidei* agostiniano está já formulado por ocasião dos escritos de Cassisiacum, e que a produção posterior apenas desenvolve e preenche de conteúdo os esquemas adquiridos (isso sim, não em descontinuidade com eles, ao contrário do que ele pensa), defendemos que esta oração é sim uma destas fórmulas, à qual faltam elementos explanatórios referentes à encarnação, sem que por isso deixe de aparecer explícita a afirmação não só de fé na encarnação, mas também de sua centralidade.

Com base em tudo o que apresentamos anteriormente, podemos agora oferecer a nossa própria leitura dessa oração. Concordamos fundamentalmente com Du Roy que, assim como em todo o *intellectus fidei* agostiniano –e como excelente expressão dele–, encontram-se aqui mesclados os esquemas cíclico (*auersio* e *conuersio*) e trinitário. Diferentemente de Doucet, cremos que o esquema trinitário é aqui fundamental, não só metodologicamente, mas também no desenvolvimento do conteúdo apresentado. Quanto ao esquema cíclico, a sua evidência se impõe claramente na oração, e se confirma pela referência a palavras que expressam a própria experiência da conversão de Agostinho, lida por ele à luz do relato bíblico do Filho Pródigo (Lc 15,11-32), no qual o esquema de apresentação é o do afastamento e retorno à casa paterna ⁷⁴. Segundo Du Roy, a relação destes dois esquemas também segue uma evolução no

⁷² *Ibid.*, p. 103: “Il met en oeuvre un enseignement (*disciplina*) philosophique puisqu’il révèle le Père comme *causa ipsa naturae... ex qua sunt omnia* et montre le don qu’est l’Esprit comme stabilité de l’enseignement reçu, c’est-à-dire capacité de vivre moralement en méprisant les réalités qui passent”.

⁷³ RAHNER, K., *op. cit.*, p. 522.

⁷⁴ P. de Labriolle percebe claramente essa referência à experiência da conversão de Agostinho, especialmente no uso do termo “fugitivo” (*fugitivus*). Doucet corrobora essa leitura (cf. DOUCET, D. *Op. cit.*, p. 108), enquanto que Doignon a considera anacrônica (cf.

pensamento agostiniano: “o esquema cíclico da *auersio* e da *conuersio*, que domina todos os escritos de Cassisiacum, se precisa mais e mais. [...] O esquema cíclico será primeiramente justaposto ao da criação trinitária, até chegar a fundir-se com ele no *De Vera Religione* sob a forma que se fixará na *Carta XI* a Nebrídius”⁷⁵. Segundo a nossa leitura, estes dois esquemas se interpenetram na oração. O esquema cíclico da emanção e retorno determina o método de apresentação em duas voltas, uma referindo-se à criação divina e a implicação disso para a compreensão do homem, e a outra referindo-se ao governo que Deus exerce sobre esta criação, e a maneira como o homem se insere nesta administração que Deus faz de sua obra. Em ambos movimentos, o da criação e o do governo divino da criação, se procede a uma referência às três pessoas divinas, procurando delimitar o papel de cada uma delas nestas ações (concordamos com as observações feitas por vários estudiosos de que este papel nem sempre é tão claramente distinguido, especialmente entre a segunda e a terceira pessoa). Assim se cumpre o que definem Doignon e Doucet, respectivamente, como resumo desta oração: “ela busca, antes de tudo, a representação de Deus em seu *ser*, em sua *providência*, em sua *relação com o homem*”⁷⁶; ela “estabelece sobretudo uma *relação entre Deus e o homem* pela mediação do Verbo-Cristo que vem cumprir pela pedagogia de sua encarnação, a busca inaugurada pela filosofia”⁷⁷. Quanto à importância da encarnação nesta oração, sustentamos com Doucet, diferentemente do que pensa Du Roy, que a afirmação da encarnação como fato histórico que possibilita o processo de retorno do homem a Deus, é aqui fundamental, ainda que ela não seja explicitada em seus desdobramentos históricos, tal como aparecem na definição agostiniana do Cristo como “*medicus humilis*”, tão importante na segunda parte de sua produção filosófica e teológica.

DOIGNON, J. *Op. cit.*, p. 101). Ver também o nosso artigo: VARGAS, W. *A misericórdia em Agostinho: a parábola do Filho Pródigo*, 49 p. Ainda não publicado.

⁷⁵ DU ROY, O., *op. cit.*, pp. 200-201: “Le schème cyclique de l’*auersio* et de la *conuersio*, qui domine tous les écrits de Cassisiacum, se précise de plus en plus. [...] Ce schème cyclique sera d’abord juxtaposé à celui de la création trinitaire, avant de parvenir à s’y fondre dans le *De uera religione* sous la forme que fixera la *Lettre XI* à Nebrídius.”

⁷⁶ DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 104: “... tient d’abord à la représentation qu’elle donne de Dieu dans son être, dans sa providence, dans sa relation à l’homme”.

⁷⁷ DOUCET, D., *op. cit.*, p. 118: “Cette prière établit surtout une relation entre Dieu et l’homme par la médiation du Verbe-Christ qui vient achever par la pédagogie de son Incarnation la recherche inaugurée par la philosophie”.

2. ANÁLISE DA ORAÇÃO DOS *SOLILOQUIOS* SEGUNDO A ÓTICA DA INTERAÇÃO DOS ESQUEMAS CÍCLICO E TRINITÁRIO

A interpretação dos comentadores a respeito do *plano de conjunto* da oração acentua ora um, ora outro, dos dois esquemas de pensamento apresentados, o cíclico e o trinitário. J. Doignon, seguindo a Du Roy, enfatiza a organização trinitária, tornada “patente pela distribuição [do texto] em três partes de invocações a Deus: [...] a primeira (I,i,2) teria em vista o Pai; a partir de *Tē inuoco* (I,i,3) é o Filho que seria invocado; depois, a fórmula *Deus per quem uincimus inimicum* (1,1,3) marcaria o início das invocações ao Espírito Santo; finalmente, os capítulos I,i,4 a I,i,6 diriam respeito à Trindade em seu conjunto”⁷⁸. D. Doucet, por sua vez, seguindo a sua interpretação fundamental de que nesta oração se apresenta o cumprimento no Cristianismo das buscas filosóficas neoplatônicas, acentua o esquema cíclico, especialmente no seu momento de retorno, em que pela encarnação se tornaria possível a purificação intelectual e moral necessária ao homem para o seu retorno a Deus: “o homem, voltando-se para Deus, reencontra a si mesmo, graças a uma busca da *natureza* divina que revela à alma a sua própria natureza (*Sol. I,i,2-4*). Depois intervém uma purificação intelectual (*Sol. I,i,5*) e moral (*Sol. I,i,6*), que realizam a *ratio intelligendi* e a *ordo uiuendi* da busca filosófica”⁷⁹. Mais parecida com a nossa leitura é a interpretação de A. Trapé, que vê no plano de construção da oração duas partes: uma que apresenta a Deus como criador e a outra que o apresenta em seu governo do mundo criado, tornando possível o retorno do homem a Ele por meio de um processo de purificação intelectual e moral. Teríamos, segundo ele, o seguinte esquema: I,i,2 (Agostinho invoca a Deus como princípio do mundo e da natureza; I,i,3 (...e também como princípio do mundo inteligível e moral); I,i,4 (depois o invoca como Ser Absoluto e como Providência); I,i,5 (... único capaz de ajudar o homem em seu retorno a Deus) e I,i,6 (... que se dá por meio de um processo de purificação)⁸⁰. Percebe-se claramente a importância da implicação mútua entre a ordem

⁷⁸ DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 87: “... patente en serait la distribution en trois vagues des invocations à Dieu: [...] La première (1,1,2) viserait le Père; à partir de *Tē inuoco* (1,1,3), c’est le Fils qui serait invoqué; puis la formule *Deus per quem uincimus inimicum* (1,1,3) marquerait le début des implorations à l’EspritSaint; enfin les chapitres 1,1,4 à 1,1,6 concerneraient la Trinité dans son ensemble”.

⁷⁹ DOUCET, D., *op. cit.*, p. 118: “L’homme en se tournant vers Dieu revient à lui-même grâce à une quête de la *natura* divine qui révèle à l’âme sa propre nature (*Sol. I,i,2-4*). Puis interviennent une purification intellectuelle (*Sol. I,i,5*) et morale (*Sol. I,i,6*), qui réalisent la *ratio intelligendi* et l’*ordo uiuendi* de la recherche philosophique”.

⁸⁰ Cf. TRAPÉ, A., *op. cit.*, pp. 139-140.

do conhecimento e a ordem moral, tão enfatizada por Agostinho na sua utilização do esquema triádico neoplatônico, e expresso de maneira clara no *A Cidade de Deus*, como bem mostra D. Doucet:

“é n’Ele [Deus] que se encontra a *causa da existência*, a *razão da inteligência* e a *regra da vida* – três aspectos que se relacionam: o primeiro com a parte natural da filosofia, o segundo com a parte racional e o terceiro com a parte moral. Realmente se o homem foi criado para atingir, por meio do que nele há de superior, o Ser Superior a todos os seres, isto é, o Deus único, verdadeiro e perfeito, sem o qual *nenhuma natureza subsiste, nenhuma doutrina nos instrui, nenhuma conduta é útil* – pois então que *seja a Ele que se busque*, pois que, para nós, é Ele a origem de todas as coisas; *seja a Ele que se contemple*, pois que para nós, é n’Ele que está toda a certeza; *seja a Ele que se ame*, pois que, para nós, é n’Ele que está toda a retidão”⁸¹.

A oração é introduzida por uma primeira invocação que pede a Deus a graça de fazer uma boa oração: “Deus, criador de todas as coisas, concedei-me primeiramente que eu faça uma boa oração; em seguida, que me torne digno de ser ouvido por ti; por fim, que me atendas”⁸². A fórmula é claramente triádica, mas seria forçado procurar estabelecer uma relação de cada um dos pedidos com cada uma das pessoas divinas. Mais que isso, o que se pode deduzir desta fórmula é a *atitude fundamental* com a qual Agostinho começa a oração e que a perpassará por completo, atitude de humildade e consciência de total dependência de Deus⁸³. No parágrafo anterior, quando já dialoga consigo mesmo (com a sua própria razão) a respeito do propósito da obra que ora começa, escuta dela a seguinte indicação: “*pede força e ajuda* para poder chegar ao que desejas e escreve tudo para que te sintas mais animado com a produção de tua inteligência”⁸⁴.

⁸¹ *De Civitate Dei* VIII,iv: “In illo inveniatur et causa subsistendi et ratio intellegendi et ordo vivendi; quorum trium unum ad naturalem, alterum ad rationalem, tertium ad moralem partem intellegitur pertinere. Si enim homo ita creatus est, ut per id, quod in eo praecellit, attingat illud, quod cuncta praecellit, id est unum verum optimum Deum, sine quo nulla natura subsistit, nulla doctrina instruit, nullus usus expedit: ipse quaeratur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse cernatur, ubi nobis certa sunt omnia; ipse diligatur, ubi nobis recta sunt omnia”; citado por DOUCET, D., *op. cit.*, p. 104.

⁸² *Soliloquiorum* I,i,2: Deus universitatis conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberer.

⁸³ Cf. TRAPÊ, A., *op. cit.*, p. 140.

⁸⁴ *Soliloquiorum* I,i,1: “Ora salutem et auxilium quo ad concupita pervenias, et hoc ipsum litteris manda, ut prole tua fias animosior”.

É a humildade da súplica que Agostinho encontrou nas Cartas de Paulo e não encontrou no Neoplatonismo que o anima a dirigir-se a Deus em oração ⁸⁵. Essa consciência da própria fraqueza e da necessidade da súplica de ajuda a Deus expressa bem o sentimento do momento histórico em que Agostinho escreve os *Soliloquios*, que é o da sua própria conversão: “Agostinho se sente pobre e necessitado; a ruminação amarga de seu estado atual e os *anelos de purificação e de liberdade interior* o impulsionam a arrojarse nos braços de um socorredor divino” ⁸⁶.

2.1. Deus como criador e o homem como criatura em relação a Deus

Na primeira parte da oração (I,1,2-I,1,3), por meio da interação dos esquemas cíclico e trinitário (representado pelo movimento “*manere, exitus, redictus*” - permanência, afastamento/queda, retorno), analisa-se a relação de Deus, como criador, e do homem, como sua criatura. O esquema trinitário “em quem, mediante quem, por quem” (“*in quo, a quo, per quem*”) escande claramente o texto destes parágrafos, enaltecendo na criação o papel de *imutabilidade e permanência* do Pai (“em quem”), de *mediação* do Filho (“mediante quem”) e de *posta em ação* do Espírito (“por quem”). Fala-se da criação, indicando de maneira subliminar o papel que nela desempenha cada uma das três pessoas da Trindade, mas acentuando de maneira especial o papel do Pai, que confere aos seres o ser que eles possuem, e também a manutenção no ser, fazendo com que assim permaneçam.

⁸⁵ *Enarrationes in Psalmos XXXI, IIS, 18*: “Água da confissão dos pecados, água da humilhação do coração, água da vida da salvação, água da renúncia de si mesmo, que nada presume de si, nada soberbamente atribui ao seu próprio poder. Tal água não se encontra em livro algum dos escritores estranhos, em livros dos epicureus, dos estoicos, dos maniqueus, dos platônicos. Em todos eles se encontram ótimos preceitos sobre costumes e disciplina; contudo lá não se acha esta humildade. A corrente desta humildade mana de outra fonte: vem de Cristo. Essa estrada parte dele, que, sendo excelso, veio humildemente” (“Haec aqua confessionis peccatorum, haec aqua humilationis cordis, haec aqua vitae salutaris, abicientis se, nihil de se praesumentis, nihil suae potentiae superbe tribuentis. Haec aqua in nullis alienigenarum libris est, non in epicureis, non in stoicis, non in manichaeis, non in platonis. Ubicumque etiam inveniuntur optima praecepta morum et disciplinae, humilitas tamen ista non invenitur. Via humilitatis huius aliunde manat: a Christo venit. Haec via ab illo est, qui cum esset altus, humilis venit”).

⁸⁶ CAPÁNAGA, V., *op. cit.*, p. 470: “Agustín se siente pobre y necesitado; la rumia amarga de su estado actual y los anhelos de purificación y de libertad interior le impulsan a arrojarse en brazos de un Socorredor divino”.

O Pai confere o ser às criaturas, e é por Ele somente que elas subsistem, ou seja, que podem *permanecer* no ser, sem se desfazerem: “Deus, em quem todas as coisas subsistem” ⁸⁷. Por esta ação do Pai que confere o ser a todas as criaturas, elas se orientam naturalmente para a manutenção do próprio ser e reagem contrariamente a toda possibilidade de extinção de seu ser: “Deus, por quem tende a ser tudo aquilo que por si só não existiria” ⁸⁸. As criaturas não têm o seu ser a partir de si mesmas, não são princípio de si mesmas, mas advieram de outro, do qual dependem também para permanecer no ser que receberam. Por esta natureza participativa de seu ser, elas contêm em si muitas perfeições, adquiridas daquele de quem receberam o seu ser, mas pelo fato de dele dependerem para permanecer no ser, contêm também em si imperfeições: “Deus, por quem todas as coisas são perfeitas, ainda com a parte que lhes toca de imperfeição” ⁸⁹. Estas imperfeições lhes advieram da sua criação a partir do nada, ou seja, do que não era, que não tinha ser e começou a existir; portanto, do mutável, do que não permanece sempre o mesmo, do que pode ser corrompido, deteriorado: “Deus, que do nada criaste este mundo, o qual acham belíssimo os olhos de todos os que o contemplam” ⁹⁰. Esta possibilidade de corrupção da criatura, que lhe advém do a partir *de que* foi feita, ou seja, do nada, não é, entretanto, o seu constitutivo essencial, pois a sua orientação fundamental é para a permanência no ser, que lhe advém do *por quem* foi feita, o seu autor e artista, que é o imutável e eterno: “Deus, que não permites que pereça nem mesmo aquilo que se destrói” ⁹¹. Desempenha papel fundamental, nesta primeira caracterização de Deus, a descoberta feita por Agostinho, através do Neoplatonismo –e descrita por ele como uma das mais importantes de sua trajetória intelectual–, do conceito de *imutabilidade*, de *substância espiritual*, e em oposição a esta, do conceito de *mutável*, de *substância material* ⁹². Analisando o termo “*idipsum*”, Agostinho

⁸⁷ *Soliloquiorum* I,1,2: “Deus in quo sunt omnia”.

⁸⁸ *Soliloquiorum* I,1,2: “Deus per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse”.

⁸⁹ *Soliloquiorum* I,1,2: “Deus per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est”.

⁹⁰ *Soliloquiorum* I,1,2: “Deus qui de nihilo mundum istum creasti, quem omnium oculi sentiunt pulcherrimum”.

⁹¹ *Soliloquiorum* I,1,2: “Deus qui ne id quidem quod se invicem perimit, perire permittis”.

⁹² Cf. *Confessionum* VII,v,7-xvii,23. Este é o tema central do livro VII das *Confessionum*, inserido como está na busca de uma resposta para o problema do mal. Ver ZUM BRUNN, E., L'immutabilité de Dieu selon Saint Augustin, in: *Nova et Vetera* 41 (1966), pp. 219-225; TRAPÈ, A. S., “Agostino. Dal mutabile all'immutabile o la filosofia dell'“ipsum esse”, in *Studi Tomistici* 26 (1985), pp. 46-58.

diz que Deus é o único que se pode dizer “*idipsum*”, pois somente Ele tem o ser por si mesmo, a partir de si mesmo; só Ele é princípio para si mesmo, e por isso mesmo só Ele pode permanecer estável no ser por si mesmo. As criaturas, ao contrário, dependem dele para ter o ser, não o tem a partir de si mesmas: “o homem por si mesmo não é, já que muda e converte-se em outra coisa, se não *participar daquele que é em si mesmo* (*‘idipsum’*). Começa a ser quando vê a Deus. E quando vê aquele que é, ele também a seu modo vem a ser”⁹³. Foi por essa razão que, buscando o nome mais apropriado para Deus, Agostinho diz tê-lo encontrado no nome de “essência”, pois, assim como a sabedoria vem de saber, a essência vem de ser⁹⁴. E ser é tudo aquilo que não muda, aquilo que permanece, que se mantém firme, que pode ser depois o que era antes; é o imutável⁹⁵. Outro nome próprio para Deus poderia ser então o de “substância”, pois etimologicamente significa “aquilo que está debaixo” (*sub-stare*), aquilo que permanece para além dos acidentes⁹⁶, já que acidente é tudo aquilo que um ser pode adquirir ou perder⁹⁷.

Para a explicação da origem do mal –o que se faz logo a seguir na oração–, é fundamental esta distinção entre o mutável e o imutável, entre o corruptível e o incorruptível. O mal, com efeito, surge de uma orientação do desejo da vontade para o que tem menos ser, para o que se corrompe e caminha para a destruição, para o nada, e, por isso mesmo, é um movimento defectivo, desordenado, contrário à ordem naturalmente criada. Ele não deve ser considerado, portanto, como algo efetivo, como um movimento positivo, construtivo, mas como uma falta, uma privação do verdadeiro ser, imutável: “Deus, que mostras aos poucos, que se aproximam do que é verdadeiro, que o mal é nada”⁹⁸. O mal não só não procede de Deus, mas, além disso, uma vez surgido em virtude de um afeto desordenado, e tendo introduzido a desordem na ordem criada, é por

⁹³ *Enarrationes in Psalmos* CXXI,8: “Quia homo in se non est: mutatur enim et vertitur, si non participet eius qui est idipsum. Tunc est, quando videt Deum. Tunc enim est, quando videt eum qui est”.

⁹⁴ Cf. *De Trinitate* V,iii,3.

⁹⁵ Cf. TRAPÈ, A., La nozione del mutabile e dell’immutabile secondo Sant’Agostino, in: *Quaderni della Cattedra Agostiniana*, vol. 1. Tolentino: Edizioni Agostiniane, 1959, 110 p; COOKE, B. J., “The Mutability-Immutability principle in St. Augustine’s metaphysics”, in: *The Modern Schoolman* 23 (1946), pp. 175-193; 24 (1946), pp. 37-49.

⁹⁶ Cf. *De Trinitate* VII,v,10.

⁹⁷ Cf. *De Beata Vita* II, 8.

⁹⁸ *Soliloquiorum* I,1,2: “Deus qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse”.

Deus mesmo reintroduzido na ordem a serviço do bem: “Deus, que não fazes o mal e fazes que este não seja pior. [...] Deus, por quem se atenua ao máximo qualquer dissonância quando as coisas piores se harmonizam com as melhores” ⁹⁹. Embora criada livre, contando com a possibilidade de rejeitar a ordem criada por Deus, a torpeza da criatura não é capaz de destruir de maneira cabal a ordem instituída por Deus na criação: “Deus, para quem, contudo, não é torpe a torpeza de qualquer criatura, a quem não prejudica a sua malícia nem o afasta o seu erro” ¹⁰⁰. Numa palavra, é Deus quem orienta a sua criatura para a permanência no ser, por meio das razões seminais nela impressas como vestígio do Filho, “mediante quem” Ele a fez, e pela ação ordenadora e re-ordenadora de seu Espírito, “por quem” Ele a orienta a retornar à sua fonte de unidade e estabilidade. Não por acaso este primeiro parágrafo termina com uma referência às duas pessoas trinitárias procedentes do Pai: a Verdade e Sabedoria (o Filho), “mediante quem” Deus tudo fez com beleza em sua formação (*formatio*); e a Bondade e Felicidade (o Espírito), “por quem” Deus tudo orienta para o retorno (*conversio*) à unidade original, onde a criatura encontra segurança, estabilidade e felicidade: “Deus, Pai da *Verdade*, Pai da *Sabedoria*, [...] Pai da *luz inteligível*, pai do nosso desvelo e iluminação” (referência à segunda pessoa da Trindade); “Deus, pai da verdadeira e suprema *Vida*, Pai da *Felicidade*, [...] Pai da *garantia* pela qual somos aconselhados a *retornar* a ti” (referência à terceira pessoa da Trindade) ¹⁰¹. Enfim, de Deus a criatura recebe toda a sua beleza e a sua bondade; do Filho, a primeira, e do Espírito, a segunda: “Deus, Pai do que é bom e belo” ¹⁰².

Esta dupla comunicação de Deus na criação, sob a forma de beleza e de bondade, é apresentada, segundo o esquema do “em quem”, “mediante quem” e “por quem”, como fonte de toda a beleza e bondade que

⁹⁹ *Soliloquiorum* I,1,2: “Deus qui malum non facis, et facis esse ne pessimum fiat. [...] Deus a quo dissonantia usque in extremum nulla est, cum deteriora melioribus concinunt”. J. Doignon chama a atenção para o caráter de “reação neoplatônica” ao maniqueísmo nesta concepção agostiniana do mal, seja na sua visão de que o mal não tem ser, é nada, seja na harmonização das partes mesmo opostas da criação, em que o mal passa a desempenhar um papel positivo de interpelação a empreender o caminho de retorno a Deus. Doignon chega a falar aqui de um “*credo antimaniqueu*” (Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, pp. 89-91).

¹⁰⁰ *Soliloquiorum* I,1,2: “Deus ... cui tamen universae creaturae nec turpitudine turpis est, nec malitia nocet, nec error errat”.

¹⁰¹ *Soliloquiorum* I,1,2: “Deus pater veritatis, pater sapientiae, [...] pater intellegibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae; [...] pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis; [...] pater pignoris quo admonemur redire ad te”.

¹⁰² *Soliloquiorum* I,1,2: “Pater boni et pulchri”.

possui a criatura; a criatura *participa* do ser que recebeu de Deus ao ser por Ele criada como sua imagem e semelhança ¹⁰³. Primeiro se fala dos vestígios presentes na criatura por sua relação com o Filho, verdade, sabedoria e luz inteligível: “Deus *Verdade*, em quem, por quem e mediante quem é verdadeiro tudo o que é verdadeiro. Deus *Sabedoria*, em quem, por quem e mediante quem têm sabedoria todos os que sabem. [...] Deus *Luz inteligível*, em quem, por quem e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência” ¹⁰⁴. Depois se fala dos vestígios nela advindos de sua relação com o Espírito, vida e felicidade: “Deus, verdadeira e suprema *Vida*, em quem, por quem e mediante quem tem vida tudo o que *goza* de vida verdadeira e plena. Deus *Felicidade*, em quem, por quem e mediante quem são felizes todos os seres que *gozam* de felicidade” ¹⁰⁵. À afirmação sobre a verdade e a luz inteligível recebidas como vestígios do Filho na criatura subjaz a importante teoria agostiniana da iluminação. Segundo Agostinho, Deus, especificamente em sua segunda pessoa, é um princípio de pura inteligibilidade, no qual não há a mínima sombra de sensação; por meio desta inteligibilidade Ele transcende a todo o sensível, mas ao mesmo tempo o invade com sua luz e inteligibilidade, tornando possível à criatura espiritual compreender ao mundo e a si mesma e aproximar-se da inteligibilidade do próprio Deus ¹⁰⁶. Segundo G. Santi, há aqui nesta oração “um primeiro esboço da doutrina da iluminação: existe para Agostinho um mundo de pura inteligibilidade, que participa da suma inteligibilidade, assim como as

¹⁰³ As criaturas inferiores –organismos físicos, vegetais e animais– foram criados à semelhança de Deus; as criaturas medianas (o homem) –medianas porque possuem corpo animal como as inferiores, e alma espiritual, como as superiores– e as superiores (os anjos), foram criadas não só à semelhança, mas também à imagem do Criador (cf. *De Genesi contra Manichaeos* II,xv,22). Ver também: TURIENZO, S. A., “*Regio Media Salutis*”: *imagen del hombre y su puesto en la creación en San Agustín*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.

¹⁰⁴ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. [...] Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. [...] Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia”.

¹⁰⁵ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia”.

¹⁰⁶ J. Doignon chama a atenção para as fontes plotinianas desta teoria agostiniana (Cf. DOIGNON, J. *Op. cit.*, pp. 92-95).

coisas visíveis participam da luz do sol”¹⁰⁷. À afirmação sobre a vida e a felicidade recebidas pelo dom do Espírito subjaz a importante distinção, que se encontra expressa de maneira clara no “*A doutrina cristã*”, entre o “*uti*” e o “*frui*” (o usar e o gozar/fruir), duas ações próprias da vontade (imagem do Espírito na alma, também ela terceiro elemento como ele, na tríade da imagem de Deus na alma: memória-inteligência-vontade). De fato, na definição agostiniana de vontade (“movimento da alma, sem nenhuma coação, orientado a adquirir algo e dele gozar, sem perigo de perda”¹⁰⁸), se cumpre o que se define como próprio da fruição, em oposição ao uso (“fruir consiste em ligar-se a uma coisa pelo amor a ela mesma. Usar, ao contrário, é reconduzir o objeto de que fazemos uso para o objeto que se ama, se, todavia, ele for digno de ser amado”¹⁰⁹), e que só pode se realizar no vínculo a Deus, único “objeto” da vontade que pode ser amado por si mesmo e do qual ela pode gozar sem perigo de perda. Assim, a vontade, para manter a ordem original dos afetos (*a ordo amoris*), deveria amar unicamente a Deus e usar de todas as outras coisas inserindo-as e orientando-as em relação ao amor a Deus. Conclui-se, assim, este parágrafo, com a afirmação de que toda *beleza e bondade* que a criatura possui, ela o tem como reflexo nela das pessoas trinitárias às quais se vincula: “Deus Bondade e Beleza, em quem, por quem e mediante quem é bom e belo tudo o que tem bondade e beleza”¹¹⁰. Esta *procedência e participação* da criatura com relação ao Criador explicam, por um lado, a transcendência do Criador com relação à criatura (Ele é o invisível que está por trás de toda beleza visível e o ordenador que sustenta toda a ordem nela reinante), e por outro lado, a orientação nela impressa como constitutiva de sua forma de ser (ela procura perceber e captar sua beleza e se rege segundo leis que obedecem a uma ordem): “Deus, cujo reino é o mundo inteiro, a quem o sentido não percebe. Deus, de cujo reino procede também a lei para os reinos da terra”¹¹¹.

¹⁰⁷ SANTI, G., *op. cit.*, p. 35: “È questo un primo abbozzo della dottrina dell’illuminazione: esiste, per Agostino, un mondo di pura intelligibilità che partecipa della somma intelligibilità, come le cose visibili partecipano della luce del sole”.

¹⁰⁸ *De Duabus animabus* X, xiv: “Voluntas est animi motus, cogente nullo, ad aliquid vel non amittendum, vel adipiscendum”.

¹⁰⁹ *De Doctrina Christiana* I, 4: “Frui est enim amore inhaerere alicui rei propter seipsam. Uti autem, quod in usum venerit ad id quod amas obtinendum referre, si tamen amandum est”.

¹¹⁰ *Soliloquiorum* I, 1, 3: “Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia”.

¹¹¹ *Soliloquiorum* I, 1, 3: “Deus cuius regnum est totus mundus, quem sensus ignorat. Deus de cuius regno lex etiam in ista regna describitur”.

Depois de definir o ser criatural como *participação* no ser de Deus, passa-se a falar do rompimento da ordem criatural por meio da destruição do vínculo de participação. Se o ser, a beleza e a bondade que a criatura possui, ela o tem por participação no ser de Deus, é óbvio que o rompimento deste vínculo pela *separação* e *abandono* de Deus só poderia significar para a criatura esvaziar-se (perder o seu peso próprio original, perder a consistência e a firmeza de seu ser); adquirir feiura e perder a beleza e a luz que antes possuía (seus olhos adquirem cegueira interior); enfim, perder a própria vida e aproximar-se da própria morte: “Deus, de quem *separar-se* significa cair, a quem retornar significa levantar-se, em quem permanecer significa ser firme” ¹¹². Subjaz a esta interpretação agostiniana da *queda* da condição original da humanidade a sua leitura da soberba como causa e princípio do pecado original, e, de maneira especial, a sua interpretação do texto bíblico de Eclesiástico 10,12-13 como possível explicação para o surgimento do pecado e do mal na ordem criada (“o princípio da soberba é o afastamento de Deus e o princípio do pecado é a soberba”) ¹¹³. O rompimento da ordem criada acontece por uma perda do vínculo de *adesão* e *participação* no ser de Deus, e isso se dá pelo *afastamento* voluntário da criatura com relação ao seu criador, o que, por sua vez, só se explica por um movimento equivocado de concentração frutiva sobre si mesma, a “condescendência com a própria excelência” (noutras palavras, a soberba), que se desdobrará a seguir na busca de gozo nas criaturas inferiores, como forma equivocada de possível preenchimento do vazio deixado pelo *abandono* daquele que é a plenitude do ser, da beleza e da bondade. Se não tivesse rompido o vínculo de adesão com o criador por meio do *afastamento* e *abandono* dele, a criatura teria *permanecido* na firmeza de seu ser e dele não teria caído, teria permanecido na situação em que beleza e bondade eram possuídas em unidade, em que “ver” a Deus e “possuí-lo” eram vividos num único movimento. Se ela tivesse *acatado* o que lhe fora ordenado na ordem criada, ela teria permanecido na lei da participação e teria mantido sua beleza e bondade; o não acatamento dessa ordem seria para ela o princípio de sua morte: “Deus, de quem *afastar-se* é morrer, ao qual *voltar é reviver*, em quem *habitar é viver*. [...]. Deus, a quem *abandonar* é

¹¹² *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus a quo averti, cadere; in quem converti, resurgere; in quo manere, consistere est”.

¹¹³ Sobre o histórico e o significado do uso deste texto em Agostinho, ver O’CONNELL, R. J. Augustine’s exegetical use of Ecclesiasticus 10,9-14, in: VAN FLETEREN, F., *Augustine, biblical exegete*. New York: Peter Lang, 2004, pp. 233-252.

o mesmo que perecer, a quem *acatar* é o mesmo que amar, a quem *ver* é o mesmo que *possuir*" ¹¹⁴.

Uma vez afastado de Deus pelo movimento equivocado de abandono dele, faz-se necessário um processo de retorno, de volta, de conversão. O retorno, no entanto, é movimento que o homem não pode fazer por si mesmo; é Deus mesmo que o põe neste movimento, que o converte: "Deus, que nos converte" ¹¹⁵. Para que o homem possa dar início ao retorno, é necessário que ele parta daquilo que de mais sublime ainda nele restou de sua criação por Deus, a sua imagem e semelhança com Ele; esta não foi destruída totalmente nele pelo pecado, foi maculada, mas não extinta. É por Deus, indiretamente, pela forma como nos criou participantes de seu ser imutável e eterno, que uma vez caídos, nosso ser não se extingue em sua fugacidade, como os seres inferiores, que caminham inevitavelmente para o nada: "Deus, de quem recebemos o fato de não perecermos totalmente" ¹¹⁶. É por Ele que em nós permanecem, como vestígios da nossa condição original, inscritos no mais profundo de nossa própria natureza, desejos radicais e intensos de eternidade, de verdade e de felicidade. Ao exprimir estes desejos fundamentais que permanecem na natureza humana decaída, Agostinho faz referência a dois elementos essenciais à sobrevivência humana, o pão e a água, e o faz de forma a aludir subliminarmente à encarnação, ao Cristo que é "pão da vida" (Jo 6,48) e "bebida que mata a sede de vida eterna" (Jo 4,14): "Deus, que nos dás o pão da vida; [...] Deus, por quem temos sede de uma bebida que, uma vez tomada, faz que nunca mais tenhamos sede" ¹¹⁷. J. Doignon chama a atenção para o fato de, a partir deste momento, Agostinho passar a inserir na oração, junto às suas abordagens neoplatônicas, vários temas bíblicos, especialmente tirados de João e das Cartas de Paulo, introduzindo a importância do tema da encarnação no caminho de retorno do homem a Deus ¹¹⁸.

Ao buscar apoio em si mesmo, como feito à imagem e semelhança de Deus, para dar início ao processo de retorno, o homem se dá conta de que em sua constituição natural há uma "parte melhor" que o associa

¹¹⁴ *Soliloquiorum* I,1,3: "Deus a quo exire, emori; in quem redire, reviviscere; in quo habitare, vivere est. [...] Deus quem relinquare, hoc est quod perire; quem attendere, hoc est quod amare; quem videre, hoc est quod habere"

¹¹⁵ *Soliloquiorum* I,1,3: "Deus qui nos convertis".

¹¹⁶ *Soliloquiorum* I,1,3: "Deus quem accepimus ne omnino periremus".

¹¹⁷ *Soliloquiorum* I,1,3: "Deus qui nobis das *panem vitae* (Gv 6, 35.48). [...] Deus per quem sitimus *potum*, quo hausto nunquam sitiamus (Gv 4,14; 6,35)".

¹¹⁸ Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 96.

ao imutável e eterno, a saber, a sua alma: “Deus, por quem o que há de melhor em nós não está sujeito ao que há de pior” ¹¹⁹. Ambas as partes, no entanto, corpo e alma, participam da pena infringida ao homem por causa do pecado original, o corpo pela morte corporal, a alma pela morte espiritual. O homem, com efeito, em sua totalidade corporal e espiritual, por seu vínculo ontológico com a sua origem em Adão –o desobediente e pecador–, participa da realidade do mal e de sua sedução. Não pode vencê-lo por si mesmo, e está a ele amarrado se não for libertado. É por Deus, finalmente, que o homem não sucumbe entregue à força do mal e à sua atração e sedução: “Deus, por quem não aquiescemos às artimanhas e seduções dos maus; [...] Deus, por quem não caímos diante das adversidades; [...] Deus, por quem não nos induzem aqueles que não creem; [...] Deus, por quem vencemos o inimigo” ¹²⁰. É por Ele que tomamos consciência da grandiosidade do mal, anterior e maior que nós, e que tem sua raiz última numa atitude contrária à ordem de justiça impressa originalmente por Ele mesmo em sua criação: “Deus, que acusas o mundo do pecado, justiça e juízo” ¹²¹, texto que parafraseia o versículo 8 do capítulo 16 do Evangelho segundo São João. É Ele que nos adverte sobre os perigos do mal, da sedução com que ele nos tenta e da necessidade de estar atentos e vigilantes às suas artimanhas. Mais ainda, é Ele que nos adverte sobre a importância do discernimento para saber distinguir o bem do mal: “Deus, por quem somos admoestados a estar atentos; Deus, por quem discernimos as coisas boas das más. Deus, por quem evitamos as coisas más e seguimos as boas; [...] Deus, por quem não servimos aos elementos covardes e miseráveis” ¹²². Não só a nossa recusa e resistência à ação do mal é obra dele em nós, mas também toda obra boa que realizamos, todo o caminho que empreendemos na prática do bem: “Deus, por quem pres-

¹¹⁹ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus per quem melius nostrum deteriori subiectum non est”. Cf. *Contra Faustum Manichaeum* XXII,27: “O homem consta de alma e corpo, como também o animal. Ninguém duvida que, pela ordem de suas naturezas, é necessário antepor a alma ao corpo. Mas, na alma do homem está presente a razão, da qual carece o animal” (“Constat enim homo ex anima et corpore: sed hoc et pecus. Nulli autem dubium est, animam corpori, naturali ordine praeponendam. Verum animae hominis inest ratio, quae pecori non inest”).

¹²⁰ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus per quem malorum escis atque illecebris non haeremus; [...] Deus per quem non cedimus adversitatibus; [...] Deus per quem nos non movent qui minime credunt; [...] Deus per quem vincimus inimicum”.

¹²¹ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus qui arguis saeculum de peccato, de iustitia, et de iudicio (Gv 16, 8)”.

¹²² *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus a quo admonemur ut vigilemus. Deus per quem a malis bona separamus. Deus per quem mala fugimus, et bona sequimur. [...] Deus per quem non servimus *infirmis et egenis elementis* (cf. Gal 4, 9)

tamos bom serviço e nos portamos bem” ¹²³. Ele o faz por um processo de atração, sem nenhuma imposição, respeitando completamente a liberdade da vontade: “Deus, que *nos atrais* para toda verdade; [...] Deus, que *nos chamas* para o caminho” ¹²⁴. Ele nos chama para aceder à Verdade, não nos engana, não falseia a realidade apresentando ideais imaginários, absolutamente fora da realidade: “Deus, que nos falas tudo o que é bom, não nos fazes de tolos nem permites que quem quer que seja nos faça de tolos ¹²⁵”. É Ele que nos faz passar de um momento a outro, da resistência ao mal à prática do bem. É Ele que nos purifica e ao mesmo tempo abre o nosso coração para suplicar a graça que colabora com a nossa vontade para que seja capaz de fazer o bem: “Deus, que nos purificas e nos preparas para os prêmios divinos; [...] Deus, que nos fazes dignos de ser ouvidos; [...] Deus, que nos levas à porta; Deus, que fazes com que a porta seja aberta aos que batem (cf. Mt 7,8)” ¹²⁶.

Enfim, todo o caminho de retorno só é possível por uma ação da Trindade, que suscita em nós a fé, que estimula e coopera com a razão em nossa busca da Verdade (ação do Filho em nós); que desperta em nós a esperança na vida eterna, isto é, na permanência de nosso ser no Deus imutável e eterno (ação do Pai em nós); e que nos une já agora ao próprio Deus e ao próximo por meio da caridade derramada em nossos corações (cf. Rm 5,5), que antecipa como primícias a união final em que a posse de Deus será o gozo frutivo e eterno (ação do Espírito em nós): “Deus, a quem a fé nos estimula, a esperança nos eleva, o amor nos une” ¹²⁷. É Ele que age de maneira especial sobre a nossa Vontade, tornada fraca pela queda original, incapaz de fazer sem dificuldade o bem que desejaria e não consegue, para que desta fraqueza (*infirmas*) fosse levada a uma situação de fortaleza pela ação da graça nela, libertando-a para que pudesse “agir com facilidade” na consecução do bem: “Deus, que nos fortificas” ¹²⁸. É Ele, enfim, que, sendo eterno e imutável, assume o temporal e mutável, não só em sua realidade natural e criatural, mas também em sua

¹²³ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus per quem bene servimus et bene dominamur”.

¹²⁴ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus qui nos in omnem veritatem inducis; [...] Deus qui nos revocas in viam”.

¹²⁵ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus qui nobis omnia bona loqueris, nec insanos facis, nec a quoquam fieri sinis”.

¹²⁶ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus qui nos purgas, et ad divina praeparas praemia; [...] Deus qui nos exaudibiles facis; [...] Deus qui nos deducis ad ianuam. Deus qui facis *ut pulsantibus aperiat* (Mt 7, 8)”.

¹²⁷ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit”.

¹²⁸ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus qui nos unis”.

pena que lhe adveio da livre desobediência à ordem original. Assumindo, por meio da encarnação, a pena (a morte), sem participar, no entanto, de sua causa (o pecado), ele vence a morte, e ressuscitando com um corpo espiritual, reabre para a humanidade a possibilidade de participar da imutabilidade do eterno ¹²⁹. Adquirindo um novo corpo espiritual, ele vence a morte corporal; comunicando o seu Espírito, a graça, ele possibilita à alma libertar sua vontade tornada escrava pelo pecado, e assim vencer a morte espiritual a que se vira exposta ¹³⁰: “Deus, por quem a morte é absorvida na vitória. [...] Deus, que nos despes daquilo que não é e nos revestes daquilo que é” ¹³¹, paráfrase de 1Cor 15,54.

Enfim, o movimento de retorno a Deus é apresentado como um processo de purificação, resultado de uma mútua ação e colaboração entre Deus e o homem, em que o primeiro tem sempre a iniciativa, mas nunca em desacordo com a própria natureza do homem e sem respeito à sua liberdade: “Deus, que não quiseste que conhecessem a verdade senão os puros” ¹³²; “Deus, a quem ninguém deixa senão enganado, a quem ninguém busca senão estimulado para isso, a quem ninguém encontra senão purificado” ¹³³. O tema da purificação, ainda que tenha evidente influência dos enfoques neoplatônico e estoico, adquire sua força, no entanto, por sua inserção no contexto bíblico, e especialmente no contexto do mistério da encarnação e do dom do Espírito que liberta a liberdade da vontade ¹³⁴. É evidente também, neste último parágrafo, a referência a importantes teorias agostinianas que só mais tarde adquirirão todo o peso que terão em sua obra, como por exemplo, a teoria da transmissão do pecado original a toda a humanidade, a da criação à imagem e semelhança de

¹²⁹ Cf. BARTELINK, G., “À l’image de “celui dont la Sagesse sait temporiser en vue du bien”, in: BRUNING, B., *Collectanea Augustiniana. Mélanges T. J. van Bavel*, vol. II. Leuven: University Press, 1990, pp. 805-813.

¹³⁰ Cf. VARGAS, W. J., *Soberba e humildade em Santo Agostinho*, pp. 352-368.

¹³¹ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus per quem *mors absorbetur in victoriam* (1Cor 15,54); [...] Deus qui nos eo quod non est exuís, et eo quod est induís”.

¹³² *Soliloquiorum* I,1,2: “Deus qui nisi mundos verum scire nolui”. Essa afirmação é corrigida por Agostinho nas *Retractationum* I,iv,2: “*Porque se pode responder que muitos que não são puros conhecem também muitas coisas verdadeiras, pois aqui não está definido o que é a verdade, que somente os puros podem conhecer, e nem o que seja conhecer*” (“Responderi enim potest multos etiam non mundos multa scire vera; neque enim definitum est hic, quid sit verum, quod nisi mundi scire non possint, et quid sit scire”).

¹³³ *Soliloquiorum* I,1,3: “Deus quem nemo amittit, nisi deceptus; quem nemo quaerit, nisi admonitus; quem nemo invenit, nisi purgatus”.

¹³⁴ Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, pp. 93-95.

Deus, a da colaboração da graça e da liberdade no retorno do homem a Deus e, especialmente, todo o significado e a forma concreta que adquiriu a encarnação do Verbo no Jesus histórico.

2.2. Deus como Providência e o homem como ser livre em sua relação com Deus

A segunda volta do esquema cíclico (I,1,4-I,1,6) trata do governo providente que Deus exerce sobre o mundo por ele criado, e da maneira como o homem, criado com vontade livre, se posiciona diante dessa ação divina.

O parágrafo I,1,4 trata concomitantemente de uma definição e caracterização do Deus Uno e Trino e da forma como ele exerce o seu governo sobre a obra criada.

Começa acentuando a Unidade da Trindade: “Deus único, [...] em quem não há discrepância, confusão, mudança, indigência nem morte” ¹³⁵. Mas o faz delimitando ao mesmo tempo o papel específico de cada pessoa trinitária na configuração da unidade existente entre elas: “substância una (papel específico do Espírito, a união das outras duas pessoas), eterna (papel específico do Pai, a permanência no ser) e verdadeira” (papel específico do Filho, reflexo plenamente verdadeiro da imagem do Pai) ¹³⁶; “onde há plena concórdia (papel do Espírito), total evidência (papel do Filho), total constância, suma plenitude e vida plena” (papel do Pai) ¹³⁷. Termina acentuando a unidade, que é garantida especificamente pelo Espírito, não gerado, mas expirado, que une o gerado àquele que o gera, à sua perfeita imagem e semelhança: “em quem aquele que gera e o que é por ele gerado são um só” ¹³⁸. Essa realidade de Deus assim constituída é plena, perfeita: “em quem nada falta, nada sobra” ¹³⁹. É importante ressaltar aqui a relevância da distinção entre geração e expiração nas relações das pessoas trinitárias, muito mais explicitada nas obras posteriores de Agostinho. A tendência à unidade, à adequação e conveniência das partes diferentes da

¹³⁵ *Soliloquiorum* I,1,4: “Unus Deus, [...] ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors”.

¹³⁶ *Soliloquiorum* I,1,4: “Una aeterna vera substantia”. Diferentemente do que aqui afirmamos, segundo Du Roy, na época em que escreve os *Soliloquios*, Agostinho atribui o papel da unidade na Trindade ao Pai (cf. Du Roy, O., *op. cit.*, p. 204).

¹³⁷ *Soliloquiorum* I,1,4: “Ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita”.

¹³⁸ *Soliloquiorum* I,1,4: “Ubi qui gignit, et quem gignit *unum est* (Gv 10,30)”.

¹³⁹ *Soliloquiorum* I,1,4: “Ubi nihil deest, nihil redundat”.

criação –incluindo até mesmo o mal que foi introduzido na criação contra a vontade de Deus–, tem sua raiz última na própria Trindade, na relação de perfeita semelhança entre a primeira e a segunda pessoa:

“os corpos nos enganam enquanto não realizam plenamente aquele Uno, ao qual se acham levados a imitar. Esse *princípio Uno* é por quem existe tudo o que de algum modo existe. É por ele que aprovamos tudo o que naturalmente se esforça por assemelhar-se a ele, e desaprovamos tudo o que naturalmente tende a afastar-se dessa unidade, e tornar-se dessemelhante. Daí se compreende que há algo de tal modo *semelhante àquele princípio uno* –de quem recebe a unidade tudo o que de certo modo é uno– e que realize perfeitamente a *tendência* a lhe ser semelhante. Esse algo é a Verdade, o Verbo, que existe desde o princípio, o Verbo de Deus, Deus em Deus”¹⁴⁰.

A perfeita semelhança existente entre a primeira e a segunda pessoa da Trindade se explica pela relação de geração por meio da qual a segunda procede da primeira. A relação diferente da terceira pessoa com relação às outras duas, por expiração, indicando que ela como que surge, desbrocha da fruição da relação das outras duas, explica também que haja nela a liberdade para agir conforme a vontade de Deus; por isso, ela é substancial e hipostaticamente a Vontade de Deus, Amor, que une o Amante (Pai) e o Amado (Filho), e livremente (sem nenhuma necessidade) age na criação e na recuperação do homem decaído.

Depois, passa-se a apresentar a forma como Deus exerce o seu governo providente sobre o mundo por Ele criado. Primeiro, como o faz sobre as criaturas inferiores, que não possuem entendimento e vontade livre; depois, sobre a criatura espiritual, inteligente e livre. A lei fundamental a partir da qual rege a ordem por Ele criada é correspondente ao seu próprio ser, já que imprime nelas a sua marca sob a forma de vestígios: trata-se da lei da estabilidade, da constância, da permanência, pois assim é essencialmente o ser de Deus, imutável e eterno. O governo que Ele exerce sobre o tempo, criado concomitantemente com o mundo (considerando que o

¹⁴⁰ *De Vera Religione* XXXVI,66: “Corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari, a quo Principio unum est quidquid est, ad cuius similitudinem quidquid nititur, naturaliter approbamus; quia naturaliter improbamus quidquid ab unitate discedit, atque in eius dissimilitudinem tendit: datur intellegi esse aliquid, quod illius unius solius, a quo Principio unum est quidquid aliquo modo unum est, ita simile sit ut hoc omnino impleat ac sit idipsum; et haec est Veritas et Verbum in Principio, et Verbum Deus apud Deum (Jo 1,1)”.

homem foi criado conjuntamente com o mundo, e o tempo só existe para quem o percebe, a criatura espiritual ¹⁴¹), tem por modelo a eternidade de onde procedeu, na qual há perfeita estabilidade e permanência. O texto procede em linha crescente, mencionando a estabilidade do curso dos dias, dos anos e do conjunto de alguns anos:

“Por cujas leis giram os corpos celestes, os astros cumprem seus cursos, o sol traz o dia, a lua suaviza a noite e todo o mundo, à medida que o suporta a matéria sensível, mantém uma *grande constância* em relação às *ordens estabelecidas e reiterações*, isto é, no decurso dos dias: pela alternância da luz e da noite; no decorrer dos meses: pelas fases lunares; no decurso dos anos: pelas sucessões da primavera, verão, outono e inverno; no decorrer de intervalos de cinco anos: pela conclusão do curso solar; no decurso de grandes períodos: pelo retorno dos astros aos seus cursos” ¹⁴².

Mostra, a seguir, como, mesmo levando em consideração a matéria com a qual o mundo foi feito, procedente do nada, e por isso mesmo tendente à corrupção, instabilidade e, finalmente, ao desaparecimento, Deus faz com que se mantenha a sua estabilidade e permanência no ser. A estabilidade por agora existente no mundo criado não é plena, como na eternidade, mas corresponde “à medida que o suporta a matéria sensível”, e subjaz ao movimento que a orienta para a estabilidade final da eternidade: “Deus, por cujas leis subsistentes na eternidade não se permite que se perturbe o movimento instável das coisas mutáveis, o qual, em virtude dos freios dos mundos circunvolventes, sempre se reitera à guisa de estabilidade” ¹⁴³.

O governo sobre as criaturas espirituais –que foram criadas não somente segundo à sua semelhança, mas também segundo à sua imagem– e por isso mesmo possuem, na parte mais elevada de sua alma, memória,

¹⁴¹ Cf. *De Civitate Dei* XI,vi; *Confessionum* XI.

¹⁴² *Soliloquiorum* I,1,4: “Cuius legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exercet diem, luna temperat noctem: omnisque mundus per dies, vicissitudine lucis et noctis; per menses, incrementis decrementisque lunaribus; per annos, veris, aestatis, autumnus et hiemis successionibus; per lustra, perfectione cursus solaris; per magnos orbis, recursu in ortus suos siderum, magnam rerum constantiam, quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit”.

¹⁴³ *Soliloquiorum* I,1,4: “Deus cuius legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur, frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur”.

inteligência e vontade, pela qual elas são imagem respectivamente do Pai, do Filho e do Espírito Santo, Ele a exerce respeitando o livre-arbítrio de sua vontade: Deus, “que fizeste o homem à tua imagem e semelhança, fato este que é reconhecido por aquele que se conhece a si mesmo” ¹⁴⁴; Deus, “por cujas leis o homem tem livre-arbítrio, sendo consequentemente distribuídos prêmios aos bons e castigos aos maus, em tudo de acordo com exigências estabelecidas” ¹⁴⁵. O próprio livre-arbítrio, portanto, faz parte da ordem estabelecida por Deus na criação, e não “apesar dele”, mas sendo ele o ponto mais elevado desta ordem. Pois, sendo imagem do Deus absolutamente livre, a criatura espiritual pode se posicionar livremente inclusive sobre o seu próprio destino, já que “é melhor o homem que é bom por vontade que aquele que o é por necessidade, e em consequência, foi *necessário* dar ao homem o livre-arbítrio” ¹⁴⁶. Desta forma, a criatura espiritual não foi criada em seu estado final, mas orientada para ele de acordo com o uso de seu livre-arbítrio: ela receberia como prêmio à sua obediência à ordem criada a elevação à eternidade final e plena, ou então receberia como castigo a queda da condição original de imortalidade inferior, onde havia a possibilidade da morte, mas ainda não como realidade; após a queda, a morte é realidade inexorável e a enfermidade (*infirmas*) adquirida afeta não só o seu corpo, mas a totalidade de sua realidade, especialmente a sua vontade, que não mais pode fazer o bem que desejaria ¹⁴⁷: “Deus, a quem servem todas as criaturas capazes de servir, a quem obedece toda alma boa” ¹⁴⁸. A capacidade para obedecer a Deus e servi-lo foi o maior dom concedido à criatura espiritual, pois este era um dos elementos que justificavam a sua superioridade na ordem dos seres com relação às criaturas inferiores. Uma vez perdida pela queda, e sendo Deus quem tudo governa para manter a ordem, sabendo tirar até dos males o bem, é a mesma obediência a grande lição que o homem aprende com a sua queda. A transgressão do preceito o levaria a compreender que a obediência é a máxima virtude, a mãe de todas as virtudes, pois o

¹⁴⁴ *Soliloquiorum* I,1,4: “Qui fecisti hominem *ad imaginem et similitudinem tuam* (Gn 1, 26), quod qui se ipse novit agnoscit”.

¹⁴⁵ *Soliloquiorum* I,1,4: “Deus... cuius legibus arbitrium animae liberum est, bonisque praemia et malis poenae, fixis per omnia necessitatibus distributae sunt”.

¹⁴⁶ *De Diversis Quaestionibus octoginta tribus* 2: “Melior autem homo est qui voluntate quam qui necessitate bonus est. Voluntas igitur libera danda homini fuit”.

¹⁴⁷ Cf. *De natura et gratia* LXVIII,82. Ver também VARGAS, W. J. *A natureza humana original, segundo Santo Agostinho*, pp. 23-30. Ainda não publicado.

¹⁴⁸ *Soliloquiorum* I,1,4: “Deus cui serviunt omnia quae serviunt; cui obtemperat omnis bona anima”.

assentimento livre à ordem universal estabelecida por Deus é a realização daquilo que é o mais próprio da criatura racional. Assim, ela poderia compreender que lhe era *“útil estar submetida e nocivo fazer a sua vontade, e não a do criador”* ¹⁴⁹. Fica claro, assim, que quando fazemos o bem procedemos com atuação plena de nossa vontade, mas ajudada pela graça que a motiva internamente; quando fazemos o mal, procedemos agindo unicamente com a força de nossa vontade, mas ainda aí somos auxiliados pela graça que, se não encontrar em nós resistência, é capaz de aproveitar deste mal para que de alguma forma se encaminhe para o bem: “Deus, de quem procedem até nós todos os bens, por cuja força coercitiva são afastados de nós todos os males” ¹⁵⁰.

A conclusão a respeito do governo de Deus sobre a sua obra criada é que nada escapa à sua condução; nada existe fora dele, acima dele ou abaixo dele; nada escapa à sua ação ordenadora, que tudo abarca, até mesmo aquilo que é contrário à ordem, e que nela é reintroduzido de forma reordenada: “Deus, acima de quem nada existe, além de quem nada existe, sem o qual nada existe. Deus, abaixo de quem está tudo, em quem está tudo, com quem está tudo” ¹⁵¹. A fórmula, como se percebe, é claramente triádica, e pode se entrever mais uma vez o papel próprio de cada uma das pessoas da Trindade: “acima de quem nada existe” (Deus Pai, princípio de tudo, acima de quem não há nada), “além de quem” (Deus Filho, o único “outro” de Deus Pai, sua perfeita imagem, além de quem nada reflete perfeitamente o ser de Deus), “sem o qual” (Deus Espírito, que é quem possibilita a união da fonte e de sua imagem, sem o qual não haveria a unidade do único Deus existente); “abaixo de quem tudo existe” (papel do Pai, que criou tudo o que existe abaixo de si, o ser sumo e perfeito), “em quem tudo está” (papel do Filho, em quem Deus tudo criou, a partir de sua imagem, contendo todas as suas sementes, ideias germinais, a partir das quais poderiam chegar à perfeita formação de si mesmas), “com quem está tudo” (papel do Espírito, sem o qual nenhuma criatura poderia progredir na formação de si mesma e conversão à imagem de onde procedeu). O texto se refere primeiro ao “nada” existente antes e fora de Deus com o qual pôde criar, e depois ao “tudo” que existe como procedente

¹⁴⁹ *De Civitate Dei* XIV,12: “Subditum esse sit utile; perniciosum autem suam, non eius a quo creata est facere voluntatem”.

¹⁵⁰ *Soliloquiorum* I,1,4: “Deus a quo manant usque ad nos omnia bona, a quo coercentur a nobis omnia mala”.

¹⁵¹ *Soliloquiorum* I,1,4: “Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est”.

unicamente dele e dependendo totalmente dele para a sua existência e evolução em direção à sua plena realização.

O parágrafo termina com um pedido a Deus, mais uma vez apresentado em forma triádica, e uma referência à forma misteriosa como Ele governa o mundo, de uma maneira a que poucos acedem facilmente: “ouve-me, ouve-me, ouve-me com aquele teu jeito bem conhecido de poucos” ¹⁵². Uma série de títulos é apresentada para descrever o ser de Deus, chamando a atenção, dentro dos conceitos centrais do pensamento agostiniano, para a ideia de que Deus é nossa realidade final, a nossa “pátria” definitiva, única residência segura, para onde caminhamos como peregrinos, habitantes de tendas, num mundo passageiro e instável: “ouve-me, ouve-me, ouve-me meu Deus, meu senhor, meu rei, meu pai, meu criador, minha esperança, minha realidade, minha honra, minha residência, minha pátria, minha salvação, minha luz, minha vida” ¹⁵³.

O parágrafo 5 (I,1,5) trata da resposta humana a este governo providente de Deus com relação à sua obra criada, ou da maneira como o homem se situa diante da ação providente de Deus ¹⁵⁴. Trata-se, na verdade, de um exercício de introspecção em que Agostinho parece fazer reminiscência de sua própria experiência, e a apresenta como paradigma da experiência humana em geral ¹⁵⁵. Inicia-se com uma apresentação, feita em primeira pessoa, da postura de Agostinho em sua resposta a Deus. A fórmula utilizada é triádica, e de maneira subliminar se pode entrever, mais uma vez, a relação do homem com cada uma das pessoas divinas: “amo somente a ti” (relação com Deus Pai, imutável, eterno, princípio e meta de nossa busca, único que pode preencher o nosso desejo de plenitude sem perigo de perda); “sigo somente a Ti” (relação com o Filho, Verbo que se encarnou, configurando com a natureza humana à qual se uniu a pessoa de Jesus, que nos convidou ao seu seguimento);

¹⁵² *Soliloquiorum* I,1,4: “Exaudi, exaudi, exaudi me more illo tuo paucis notissimo”.

¹⁵³ *Soliloquiorum* I,1,4: “Exaudi, exaudi, exaudi me, Deus meus, Domine meus, rex meus, pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea, pátria mea, salus mea, lux mea, vita mea”. A tradução brasileira cita aqui somente dois “ouve” (“*exaudi*”), quando no original Agostinho usa três. Embora pareça pouco relevante, não deixa de quebrar o ritmo ternário de todas as invocações.

¹⁵⁴ Segundo J. Doignon, depois do parágrafo 4 começa a oração propriamente dita; até então haveria somente invocações que definiam o ser de Deus e a sua maneira de agir (cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 99). D. Doucet constata que a maior parte dos comentadores reconhece uma mudança de ritmo a partir do parágrafo 5, que configura mesmo uma ruptura com os parágrafos precedentes (cf. DOUCET, D., *op. cit.*, p. 106, nota 82).

¹⁵⁵ Cf. DOUCET, D., *op. cit.*, pp. 107-108.

“busco somente a Ti” (relação com o Espírito Santo, que, “derramado em nossos corações” (cf. Rm 5,5), inspira em nós o desejo e a busca de Deus e de sua plenitude) ¹⁵⁶.

Apresenta a seguir o contexto jurídico em que se insere esta relação entre o governo da criação por parte de Deus e a liberdade da criatura espiritual que se posiciona diante da ação divina. Há uma ordem de dever, que é justa, porque inscrita internamente na criação como condição de sua possível realização plena. Desejo de plenitude (querer) e ordem estabelecida exterior e internamente à criação (dever) coincidem: “estou disposto a servir somente a ti e desejo estar sob a tua jurisdição, porque somente tu governas com justiça” ¹⁵⁷. Da parte do homem, porém, apesar do ardente desejo, ele tem somente a vontade para buscar cumprir o que a ordem estabelecida determina: “nada mais tenho que a vontade” ¹⁵⁸. Agostinho tem claro que a vontade sozinha não é suficiente para cumprir o que Deus manda. Ele tem consciência de que é necessário “confessar” a sua fraqueza e, conseqüentemente, suplicar por ajuda: “sinto em mim que devo voltar a ti. Abra-se tua porta para mim, que estou batendo” ¹⁵⁹. Então, ele pede a Deus que não só ordene externamente o que se deve fazer, mas que também opere internamente uma libertação da vontade para que ela possa cumprir o que for mandado; pede o dom da graça, para que a vontade possa agir com facilidade, cumprindo com espontaneidade e liberdade o que é mandado por Deus: “manda e ordena o que quiseres, mas sana e abre meus ouvidos para ouvir tuas palavras; sana e abre meus olhos para enxergar os teus acenos. Afasta de mim a ignorância para que eu te reconheça. Dize-me para onde devo voltar-me para ver-te e espero fazer tudo o que mandares” ¹⁶⁰. Aparece aqui o tema, recorrente em Agostinho, da cegueira como embotamento dos sentidos corporais, perdidos na exterioridade, incapazes de perceber a

¹⁵⁶ *Soliloquiorum* I,1,5: “Iam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero”.

¹⁵⁷ *Soliloquiorum* I,1,5: “Tibi soli servire paratus sum, quia tu solus iuste dominaris; tui iuris esse cupio”. Cf. VARGAS, W. J., A vontade entendida no âmbito do jurídico em Agostinho, in: *Aporias do conceito de liberdade da vontade em Santo Agostinho*. Maringá: Viseu, 2018, p. 179.

¹⁵⁸ *Soliloquiorum* I,1,5: “Nihil aliud habeo quam voluntatem”.

¹⁵⁹ *Soliloquiorum* I,1,5: “Ad te mihi redeundum esse sentio: pateat mihi pulsanti ianua tua”.

¹⁶⁰ *Soliloquiorum* I,1,5: “Iube, quaeso, atque impera quidquid vis, sed sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam. Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos videam. Expelle a me insaniam, ut recognoscam te. Dic mihi qua attendam, ut aspiciam te, et omnia me spero quae iusseris esse facturum”.

presença e a ação de Deus na condução de sua obra; faz-se necessário uma volta à interioridade, lugar onde os sentidos externos se reúnem no sentido interior e daí transcendem ao entendimento onde se pode intuir em unidade as verdades divinas ¹⁶¹. Ainda assim, não basta a cura do entendimento ¹⁶². As afirmações que seguem nos fazem remontar à experiência pessoal de Agostinho, descrita nas *Confissões*, de na sua busca pelo caminho rumo à felicidade e à plenitude, já ter esclarecido o entendimento –que lhe mostrava a superioridade dos bens imutáveis e eternos (únicos que podem preencher o seu desejo radical de plenitude) com relação aos bens transitórios e efêmeros–, mas de, não obstante tal conhecimento, não conseguir ainda colocar-se efetivamente no caminho desta busca. Ele diz ter consciência clara de que os bens que procura e que podem preencher o seu desejo não estão dados apenas para serem conhecidos por sua inteligência, mas sobretudo para serem possuídos por sua vontade ¹⁶³: “ensina-me como chegar a ti. [...] Nada mais sei senão que se deve desprezar as coisas passageiras e transitórias e procurar o que é certo e eterno. Faço-o, Pai, porque é a única coisa que sei; porém, *ignoro como chegar a ti*. Ensina-me, mostra-me, oferece-me as provisões para a viagem” ¹⁶⁴. Mais uma vez aparece a ideia da “pátria e da via” e a metáfora da viagem em direção à pátria, tão importante na Cristologia agostiniana. É por meio desta metáfora que se estabelece a diferença entre o Cristianismo e o Neoplatonismo: “entre os que veem para onde se deve ir e os que não veem por onde se vai, nem o caminho que conduz à pátria bem-aventurada. Esta será não somente objeto e contemplação, mas também lugar e morada” ¹⁶⁵. No tratado 2 dos *Tratados sobre o Evangelho de São João*, Agostinho diz que o Neoplatonismo foi capaz de ver de longe, do meio do mar, a praia a ser alcançada, mas foi incapaz de reconhecer a barca que poderia conduzir até lá. A meta, a pátria a ser alcançada, era o Verbo em sua divindade; o caminho era a humanidade de Cristo (a barca estaria feita com a madeira da cruz). A humildade da

¹⁶¹ Cf. *De Libero Arbitrio* II,iii,7-II,iv,38.

¹⁶² J. Doignon chama a atenção para o acento dado aqui por Agostinho à cura das faculdades do conhecimento, que permitem ao olhar interior chegar a ver a Deus. Segundo ele, a influência de Plotino é aqui patente (Cf. DOIGNON, J., *op. cit.*, p. 99).

¹⁶³ Cf. *Confessionum* VII,xx,26-xxi,27.

¹⁶⁴ *Soliloquiorum* I,1,5: “Ad te perveniatur doce me. [...] Nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse; certa et aeterna requirenda. Hoc facio, Pater, quia hoc solum novi; sed unde ad te perveniatur ignoro. Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe”.

¹⁶⁵ *Confessionum* VII,xx,26: “... inter videntes, quo eumdum sit, nec videntes, qua, et viam ducentem ad beatificam patriam non tantum cernendam sed et habitandam”.

encarnação na forma de abaixamento, de esvaziamento (*kenosys*) seria o caminho que Neoplatonismo não reconheceu.

Passagens emparentadas com as *Confissões* continuam a aparecer ao longo do parágrafo, dando notícia da experiência pessoal do afastamento de Agostinho com relação a Deus e da dificuldade de empreender o caminho de retorno a Ele contando unicamente com as forças de sua vontade. Ele se vê como um “escravo fugitivo” que, à semelhança do “Filho Pródigo”, está amarrado nas correntes dos afetos que o prendem aos bens transitórios: “suplico-te: *recebe* teu fugitivo, Senhor e Pai clementíssimo; [...] *recebe*-me, que sou teu *escravo fugindo* deles, que me receberam, estranho a eles, quando eu fugia de ti” ¹⁶⁶. Palavras que nos fazem recordar também a famosa oração do livro X: “tarde Vos amei, ó beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. [...] *Retinha-me longe de Vós* aquilo que não existiria se não existisse em Vós” ¹⁶⁷. O verbo “receber”, que aparece duas vezes sucessivamente neste momento da súplica agostiniana dos *Soliloquios* nos remete claramente ao texto de Romanos 13 que motivou finalmente a conversão de Agostinho. Ele próprio acentua a importância do versículo em que aparece este verbo, não percebido inicialmente por ele, mas somente após a advertência de seu amigo Alípio. Agostinho diz que, depois de ter lido em Rm 13,13 “...não procureis a satisfação na carne e com seus apetites”, Alípio lhe advertiu a respeito do versículo que seguia a este (Rom 14,1: “*recebei o fraco na fé*”), e então sentiu coragem para o passo da conversão; por isso, complementa ele mesmo logo a seguir, dialogando com Deus: “Vós, Senhor, que sois poderoso para fazer todas as coisas mais superabundantemente do que pedimos ou entendemos (Ef 3,20)” ¹⁶⁸. O versículo “recebei o fraco na fé”, expressa assim a situação do homem após a queda, marcado essencialmente pela fraqueza (*infirmis*), que se expressa de maneira especial nas penas próprias às três concupiscências (*mortalitas, ignorantia, infirmis*), mediante as quais se concentra todas as formas de ten-

¹⁶⁶ *Soliloquiorum* I,1,5: “Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine, clementissime pater; [...] Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me quando a te fugiebam acceperunt alienum”. Nas *Confessionum* III,iii,5, Agostinho diz de si mesmo: “...*nelas divaguei [as suas desordens] de cabeça alta, desgarrando-me para longe de Vós, preferindo os meus caminhos aos vossos, amando a liberdade de escravo fugitivo*” (“in quibus vagatus sum praefidenti collo ad longe recedendum a te, amans vias meas et non tuas, amans fugitivam libertatem”).

¹⁶⁷ *Confessionum* X,xxvii,38: “Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi! Et ecce intus eras et ego foris et ibi te quaerebam et in ista formosa, quae fecisti, deformis irrueram. [...] Ea me tenebant longe a te, quae si in te non essent, non essent”.

¹⁶⁸ Cf. *Confessionum* VIII,xii,29-30.

tação a que se vê exposta a natureza humana decaída (*voluptas, curiositas, superbia*, respectivamente). Como se pode ver, se acentua a pena própria da vontade, a fraqueza (*infirmas*), mostrando quão importante e determinante é esta faculdade na recuperação do homem: “grande é a criatura humana, pois ela é restaurada pela mesma faculdade que a poderia ter preservado do pecado, se quisesse” ¹⁶⁹.

A consciência a respeito destas penas, Agostinho diz ter adquirido pela intensa experiência de sofrimento, vivida na solidão e distanciamento da casa do Pai: “já sofri muito; já servi demais aos teus inimigos, os quais sujeitas sob teus pés; por muito tempo fui ludibriado por falácias” ¹⁷⁰. Nas *Confissões*, ele descreve de maneira intensa e detalhada os muitos sofrimentos que experimentou distante de Deus: “precipitava-me na dor, na confusão, no erro” ¹⁷¹; “procurava a ostentação com a mentira, [...vivia] acabrunhado por cuidados e temores [...] e devorado por ansiedades” ¹⁷²; “a minha beleza definhou-se e apodreci aos vossos olhos” ¹⁷³. Sente-se preso e amarrado pelo afeto às coisas passageiras e aos prazeres momentâneos: “o inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia que me apertava” ¹⁷⁴. “O que em grande parte e com violência me *prendia* e torturava era o hábito de saciar a insaciável concupiscência” ¹⁷⁵. Experimenta que a maior escravidão é da própria vontade, que não pode agir conforme deseja, amarrada como está às coisas passageiras: “em grande parte o *sofria mais contra a vontade* do que o praticava de livre-arbítrio. Mas, enfim, o hábito, que combatia tanto contra mim, provinha de mim, porque, com atos da vontade, eu chegava aonde não queria” ¹⁷⁶. Mas, finalmente reconhece que todo este sofrimento era providencial, pois, por meio dele, era o próprio Deus que o estimulava

¹⁶⁹ *Contra Faustum Manichaeum* XXII,28: “Magna est itaque et humana creatura, quandoquidem per eam possibilitatem instauratur, per quam si voluisset, nec cecidisset”.

¹⁷⁰ *Soliloquiorum* I,1,5: “Iamiam satis poenas dederim, satis inimicis tuis, quos sub pedibus habes, servierim, satis fuerim fallaciarum ludibrium”.

¹⁷¹ *Confessionum* I,xx,31: “Fugiebam dolorem, abiectionem, ignorantiam”.

¹⁷² *Confessionum* VI,vi,9-10: “Mentiendo quaerebam typhum; [...] me ipsum curis timoribusque confectum eligerem, sed perversitate; [...] ego curis eviscerarer”.

¹⁷³ *Confessionum* II,i,1: “...contabuit species mea et computrui coram oculis tuis”.

¹⁷⁴ *Confessionum* VIII,v,10: “Velle meum tenebat inimicus et inde mihi catenam fecerat et constrinxerat me”.

¹⁷⁵ *Confessionum* VI,xii,22: “Magna autem ex parte atque vehementer consuetudo satiandae insatiabilis concupiscentiae me captum excruciat”.

¹⁷⁶ *Confessionum* VIII,v,11: “ex magna parte id patiebar invitum quam faciebam volens. Sed tamen consuetudo adversus me pugnacior ex me facta erat, quoniam volens quo nollem perveneram”.

a procurar um caminho de retorno a Ele: “colocáveis-me perante o meu rosto, para que visse como andava torpe, disforme, sujo, manchado e ulceroso. Via-me e horrorizava-me, mas não tinha por onde fugir” ¹⁷⁷; “estimuláveis-me com um misterioso agulhão [...] o meu tumor decrescia ao contato da mão oculta da vossa medicina. A vista perturbada e entenebrecida da minha inteligência melhorava, de dia para dia, com o colírio das minhas dores salutares” ¹⁷⁸.

O parágrafo é concluído novamente com formulas triádicas que procuram mostrar como o Deus Trino socorre o ser humano em seu processo de retorno. Aqui, de maneira especial, não é clara a correspondência específica a cada uma das pessoas da Trindade. Arriscamo-nos a conjecturar algumas possíveis alusões às pessoas trinitárias, considerando, entretanto, que é impossível não forçar um pouco o texto. Primeiramente, Agostinho suplica a Deus: “ensina-me, mostra-me, oferece-me as provisões para a viagem” ¹⁷⁹. Ensinar e mostrar, na tradição trinitária de Agostinho, é papel próprio do Filho, enquanto que oferecer ajuda à ação é papel próprio do Espírito. Parece impossível ver aqui qualquer alusão ao Pai. As duas fórmulas trinitárias que aparecem em seguida não oferecem menos dificuldades. A primeira, “se é com a fé que te encontram os que se refugiam em ti, dá-me fé; se é com a força, dá-me força; se é com a ciência, dá-me ciência” ¹⁸⁰, apresenta a mesma dificuldade da anterior, não deixa claro o papel do Pai. A comunicação da “força” é claramente papel próprio do Espírito, que fortalece internamente a vontade enferma, enfraquecida (*infirmas*), por meio do dom da graça. A díade ciência e fé aparece sempre em Agostinho relacionada ao Filho, cujo papel próprio é esclarecer o entendimento do homem. A segunda fórmula, que apresenta as três virtudes teológicas acentua a dificuldade apresentada pela fórmula anterior, uma vez que a fé é agora claramente vinculada ao Filho (que vem em socorro do nosso entendimento), enquanto que a esperança é vinculada ao Pai (que nos nos apresenta a vida eterna final como objeto específico e seguro de nossa esperança), e o amor é vin-

¹⁷⁷ *Confessionum* VIII,vii,16: “Constituabas me ante faciem meam, ut viderem, quam turpis essem, quam distortus et sordidus, maculosus et ulcerosus. Et videbam et horrebam, et quo a me fugerem non erat”.

¹⁷⁸ *Confessionum* VII,8,12: “Et stimulis internis agitabas me. [...] Et residebat tumor meus ex occulta manu medicinae tuae aciesque conturbata et contenebrata mentis meae acris collyrio salubrium dolorum de die in diem sanabatur”.

¹⁷⁹ *Soliloquiorum* I,1,5: “Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe”.

¹⁸⁰ *Soliloquiorum* I,1,5: “Si fide te inveniunt qui ad te refugiunt, fidem da; si virtute, virtutem; si scientia, scientiam”.

culado ao Espírito, pois é ele que, derramado em nossos corações, nos motiva a pôr-nos a caminho na viagem de retorno à pátria: “aumenta em mim a fé, aumenta a esperança, aumenta o amor” ¹⁸¹.

Finalmente, o parágrafo 6 (I,i,6), como síntese dos dois anteriores, apresenta o encontro do homem com Deus como resultado da ação concomitante destes dois sujeitos: o homem que busca e Deus que se manifesta, como quem sustenta essa busca num velar e revelar-se que mantém a dinamicidade e a beleza dessa busca constante. O homem deseja a Deus, e possuir este desejo é já um dom de Deus: “almejo-te; e novamente te peço aquilo que se necessita para almejar-te” ¹⁸². Se abandonar a Deus, e em consequência, for por Ele abandonado e assim perdê-lo, o homem se desanima, perde a vida de sua alma: “se te *aproximas* dele, te restabeleces, se te *afastas*, definhas” ¹⁸³; “afastando-se de Deus, a alma torna-se iníqua, aproximando-se de Deus, torna-se justa” ¹⁸⁴; “ela se refaz perto do que é imutável, e se *perturba* junto do que é mutável” ¹⁸⁵. Mas, na verdade Deus nunca abandona o homem, porque isso é contrário à sua natureza, que consiste em ser o sumo ser, a suma verdade, a suma bondade, que atrai a si todos os seres como que num processo natural: “mas não abandonas, porque és o bem supremo a quem não deixa de encontrar aquele que procura corretamente” ¹⁸⁶. Deus se deixa encontrar por quem o procura, sendo ao mesmo tempo o sustento interno desta mesma busca, mas revela-se sempre escondendo-se, e assim alimenta constantemente a busca: “e procura corretamente todo aquele a quem conduzes para que procure corretamente” ¹⁸⁷.

Constata, a seguir, que esta busca de Deus pode terminar não no encontro, mas no desencontro. Isso ocorreria não por um erro do conhecimento, mas pela aplicação equivocada do desejo. Se a vontade estiver dividida e não desejar de forma integral, com toda a força do seu querer,

¹⁸¹ *Soliloquiorum* I,1,5: “Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem”.

¹⁸² *Soliloquiorum* I,1,6: “Ad te ambio, et quibus rebus ad te ambiatur, a te rursum peto”.

¹⁸³ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XI,5: “Reficieris, si accesseris; deficies, si recesseris. Integer manet te accedente, integer manet et te cadente”.

¹⁸⁴ *In Evangelium Ioannis Tractatus* XIX,11: “Deficiendo ab illo fit iniqua, proficiendo ad illum fit iusta”.

¹⁸⁵ *Enarrationes in Psalmos* LXI,12: “Ad incommutabile reficiebatur, ad mutabile perturbabatur”.

¹⁸⁶ *Soliloquiorum* I,1,6: “Sed non deseris, quia tu es summum bonum, quod nemo recte quaesivit, et minime invenit”.

¹⁸⁷ *Soliloquiorum* I,1,6: “Omnis autem recte quaesivit, quem tu recte quaerere fecisti”.

ela não poderá encontrar e possuir o objeto desejado ¹⁸⁸. Se a vontade não desejar de forma ordenada, orientando os seus desejos corretamente de acordo com o peso próprio de cada ser na escala da ordem dos seres, ela não poderá encontrar e possuir a Deus. Já que “o seu peso é o amor” “(*pondus meum, amor meus*” ¹⁸⁹), é fundamental que o seu desejo esteja bem orientado, da forma como manda a *ordo amoris*, anteriormente explicitada. O que Agostinho pede finalmente é um querer ordenado, para que assim se possa manter a ordem criada e realizar a sua própria natureza: “faze, Pai, que eu te procure, mas livra-me do erro. Nenhuma outra coisa, além de ti, se apresente a mim, que te estou procurando. Se nada mais desejo senão a ti, Pai, então eu te encontro logo. Mas se houver em mim desejo de algo supérfluo, limpa-me e torna-me apto a ver-te” ¹⁹⁰.

O último ponto tratado diz respeito ao corpo, apresentado por Agostinho –numa referência constante a Sb 9,15 (“o corpo corruptível pesa sobre a alma, e a morada terrestre oprime o espírito, carregado de cuidados”), excelente referência bíblica com o qual ele confirma a visão platônica recebida–, como um peso para a alma. Agostinho parece perguntar-se pelo momento de sua morte, em que se veria livre do peso deste corpo animal que entorpece a alma: “quanto ao mais, em relação à saúde do meu corpo mortal, confio-o a ti, porquanto não sei que utilidade possa haver nele para mim ou para aqueles a quem amo. Pai sapientíssimo e ótimo, em relação a isso rezarei no tempo em que me avisares” ¹⁹¹. Não sendo possível saber quando será este momento, e

¹⁸⁸ Esse é o drama da própria busca agostiniana, descrita de forma modelar no livro VIII das *Confissões*: “A vontade nova, que começava a existir em mim, a vontade de vos honrar gratuitamente e de querer gozar de Vós, ó meu Deus, único contentamento seguro, ainda não se achava apta para superar a outra vontade, fortificada pela concupiscência. Assim, duas vontades, uma concupiscente, outra dominada, uma carnal e outra espiritual, batalhavam mutuamente em mim. Discordando, dilaceravam-me a alma” (“Voluntas autem nova, quae mihi esse coeperat, ut te gratis colerem fruique te vellem, Deus, sola certa iucunditas, nondum erat idonea ad superandam priorem vetustate roboratam. Ita duae voluntates meae, una vetus, alia nova, illa carnalis, illa spiritalis, confligebant inter se atque discordando dissipabant animam meam”. Cf. *Confessionum* VIII,v,10).

¹⁸⁹ Cf. *Confessionum* XIII,ix,10.

¹⁹⁰ *Soliloquiorum* I,1,6: “Fac me, Pater, quaerere te, vindica me ab errore; quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurrat. Si nihil aliud desidero quam te, inveniam te iam, quaeso, Pater. Si autem est in me superflui alicuius appetitio, tu ipse me munda, et fac idoneum ad videndum te”.

¹⁹¹ *Soliloquiorum* I,1,6: “Caeterum de salute huius mortalis corporis mei, quamdiu nescio quid mihi ex eo utile sit, vel eis quos diligo, tibi illud committo, Pater sapientissime atque optime, et pro eo quod ad tempus admonueris deprecabor”.

tendo ainda que caminhar carregando o peso deste companheiro inseparável da alma, Agostinho pede a ajuda divina para que seja sábio na lida com os limites advindos deste encarceramento da alma no corpo, e que priorize sempre a Sabedoria que o torna capaz de perceber a Deus e de encontrá-lo no amor: “apenas rogo à tua excellentíssima clemência que me convertas totalmente a ti e faças com que nada se oponha a mim, que caminho para ti e que, durante o tempo em que carrego e lido com este mesmo corpo, eu seja puro, magnânimo, justo e prudente, perfeito amante da tua sabedoria, aplicando-me à sua percepção, digno da habitação e de ser habitante do teu reino tão feliz. Amém, amém” ¹⁹². A fórmula triádica final, novamente parece fazer referência velada às três pessoas da Trindade, agora aludindo à metáfora da viagem, na qual o homem deve ter por companheira a Sabedoria: “perfeito amante da Sabedoria” (papel do Espírito, que nos leva a amar a Sabedoria divina, que não é outra coisa que o Verbo de Deus); “aplicando-me à sua percepção” (papel específico do Filho, ele mesmo a Sabedoria divina, que habita em nosso interior como “mestre interior”, mas que para ser percebido exige atenção cuidadosa, e profunda interiorização); “digno de habitação e de ser habitante do teu reino feliz” (referência a Deus Pai, que é princípio e fim, pátria definitiva e eterna, que nos criou para que nele vivêssemos, em profunda união com Ele).

CONCLUSÃO

Depois do caminho percorrido na análise da oração introdutória dos *Soliloquios* e das diversas interpretações que lhe foram dadas, podemos concluir que ela de fato se constitui em uma síntese do pensamento agostiniano, e até mesmo em uma espécie de fórmula breve da fé agostiniana. Ela pode ser assim considerada porque foi elaborada num momento chave da trajetória intelectual e espiritual de Agostinho, que coincide com o momento de sua conversão (depois de ter ele se colocado na busca da Sabedoria –com a leitura do *Hortensio*, de Cícero–, de ter passado de maneira prolongada pelo Maniqueísmo, e de maneira breve pelo Ceticismo, e de ter finalmente um encontro decisivo com o Neoplatonismo

¹⁹² *Soliloquiorum* I,1,6: “Tantum oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas, nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te, iubeasque me dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum, prudentemque esse, perfectumque amatorem perceptoremque sapientiae tuae, et dignum habitatione, atque habitatorem beatissimi regni tui. Amen, amen”.

e logo a seguir com o Cristianismo bíblico, especialmente de Paulo). A oração do *Solilóquios* retrata bem esse *momento de chegada*, especialmente desse encontro do Neoplatonismo com o Cristianismo, e, além disso, se constitui também em *momento de partida* de uma nova produção intelectual, mais especificamente cristã, mas sempre marcada pelo esquema de pensamento que se formou no encontro com o Neoplatonismo.

Deste determinante encontro com o Neoplatonismo, Agostinho herdará sobretudo a descoberta do conceito de *substância espiritual*, imutável e eterna. A distinção entre imutável e mutável marcará profundamente o seu pensamento, que se estruturará sempre em relação ao imutável de onde o homem procede, tendo ele por isso em si mesmo vestígios de eternidade, verdade e bondade, de forma que, mesmo depois de afastado do imutável pelo amor desordenado e avaro do mutável e corruptível, sente-se sempre de novo interpelado a entrar no caminho de retorno à fonte de unidade, beleza e felicidade de onde partiu. O esquema “permanência, afastamento e retorno” marcará profundamente o pensamento agostiniano. O esquema cíclico, interagindo com o esquema triádico (que vê em toda a realidade aspectos referidos à existência no ser, ao apelo a conhecer e entender, e finalmente a querer e agir de acordo com esse querer), determinará a maneira como Agostinho compreenderá todos os assuntos.

Mas, se por um lado, o Neoplatonismo pôde oferecer a Agostinho, na interação destes dois esquemas de pensamento e na importância fundamental da distinção entre imutável e mutável, um excelente referencial para a compreensão da realidade, por outro lado, entretanto, não foi capaz de oferecer-lhe um adequado e convincente caminho de retorno à unidade e imutabilidade da qual o homem se afastara. É o conceito cristão de encarnação, e mais que isso, a experiência da encarnação no Jesus histórico, tal como descreveram os escritos de Paulo e João, que oferecerá a Agostinho o caminho de retorno a Deus. Não se trata, portanto, apenas de um esclarecimento e iluminação intelectual, e nem mesmo apenas de uma purificação moral, mas de um processo de encontro com o Cristo, médico humilde (*medicus humilis*); é neste encontro que o homem pode ser curado de sua cegueira intelectual e de sua enfermidade moral e assim retornar a Deus. É especialmente o dom da graça, derramada pelo Cristo como efeito resultante de sua própria doação livre até o fim, que, agindo no âmago mais profundo da vontade, a liberta para agir espontânea e facilmente de acordo com a Vontade de Deus, que se constitui no possível caminho de retorno do homem a Deus.

A imagem de Deus que emerge desta fórmula de fé agostiniana é a do Deus Trino, que imprime a sua marca em toda a obra criada, especialmente na criatura espiritual, orientada por causa disso, como uma espécie de ímã, para a proximidade e união amorosa com seu criador. A imagem do homem que dela emerge é a do ser marcado ontologicamente por essa orientação, mas ao mesmo tempo marcado profundamente pelo fenômeno do afastamento de Deus, o que o torna frágil, orientado indelevelmente para a morte, ignorante no conhecimento nunca pleno que possui, e fraco na vontade, onde se experimenta incapaz de fazer o bem que entrevê para si mesmo, mas que é incapaz de cumprir. A mediação entre o homem e Deus, ligados ontologicamente pelo vínculo da criação, mas separados visceralmente pelo drama do pecado original, acontece pela descida de Deus ao homem, num processo de assunção e cura de sua realidade de prostração. É a humildade do abaixamento da encarnação, que revela a Deus como um mistério de insondável amor (um Deus que desce para levantar o homem decaído), que constitui o específico do cristianismo com relação ao Neoplatonismo, de quem Agostinho tanto recebeu.

Walterson Vargas
waltersonvargas@yahoo.com.br

ANEXO

A ORAÇÃO DE SOLILOQUIOS I, i, 2-6

Tradução de Adaury Fiorotti,

in: AGOSTINHO, A. Soliloquios e Vida Feliz. São Paulo: Paulus, 1998.

2. Deus universitatis conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberes. Deus per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse. Deus qui ne id quidem quod se invicem perimit, perire permittis. Deus qui de nihilo mundum istum creasti, quem omnium oculi sentiunt pulcherrimum. Deus qui malum non facis, et facis esse ne pessimum fiat. Deus qui paucis ad id quod vere est refugientibus, ostendis malum nihil esse. Deus per quem universitas etiam cum sinistra parte perfecta est. Deus a quo dissonantia usque in extremum nulla est, cum deteriora melioribus concinunt. Deus quem amat omne quod potest amare, sive sciens, sive nesciens Deus in quo sunt omnia, cui tamen universae creaturae nec turpitudine turpis est, nec malitia nocet, nec error errat. Deus qui nisi mundos verum scire noluisti. Deus pater veritatis, pater sapientiae, pater verae summaeque vitae, pater beatitudinis, pater boni et pulchri, pater intellegibilis lucis, pater evigilationis atque illuminationis nostrae, pater pignoris quo admonemur redire ad te.

2. Deus, criador de todas as coisas, concedei-me primeiramente que eu faça uma boa oração; em seguida, que me torne digno de ser ouvido por ti; por fim, que me atendas. Deus, por quem tende a ser tudo aquilo que por si só não existiria. Deus, que não permites que pereça nem mesmo aquilo que se destrói. Deus, que do nada criaste este mundo, o qual acham belíssimo os olhos de todos os que o contemplam. Deus, que não fazes o mal e fazes que este não seja pior. Deus, que mostras aos poucos, que se aproximam do que é verdadeiro, que o mal é nada. Deus, por quem todas as coisas são perfeitas, ainda com a parte que lhes toca de imperfeição. Deus, por quem se atenua ao máximo qualquer dissonância quando as coisas piores se harmonizam com as melhores. Deus, a quem amam, consciente ou inconscientemente, todos os que possam amar. Deus, em quem todas as coisas subsistem e para quem, contudo, não é torpe a torpeza de qualquer criatura, a quem não prejudica a sua malícia nem o afasta o seu erro. Deus, que não quiseste que conhecessem a verdade senão os puros. Deus, Pai da verdade, Pai da sabedoria, pai da verdadeira e suprema vida, Pai da felicidade, Pai do que é bom e belo, Pai da luz inteligível, pai do nosso desvelo e iluminação, Pai da garantia pela qual somos aconselhados a retornar a ti.

3. Te invoco, Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia. Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia. Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia. Deus cuius regnum est totus mundus, quem sensus ignorat. Deus de cuius regno lex etiam in ista regna describitur. Deus a quo averti, cadere; in quem converti, resurgere; in quo manere, consistere est. Deus a quo exire, emori; in quem redire, reviviscere; in quo habitare, vivere est. Deus quem nemo amittit, nisi deceptus; quem nemo quaerit, nisi admonitus; quem nemo invenit, nisi purgatus. Deus quem relinquere, hoc est quod perire; quem attendere, hoc est quod amare; quem videre, hoc est quod habere. Deus cui nos fides excitat, spes erigit, caritas iungit, Deus per quem vincimus inimicum, te deprecor. Deus quem accepimus ne omnino periremus. Deus a quo admonemur ut vigilemus. Deus per quem a malis bona separamus. Deus per quem mala fugimus, et bona sequimur. Deus per quem non cedimus adversitatibus.

3. Eu te invoco, Deus Verdade, em quem, por quem e mediante quem é verdadeiro tudo o que é verdadeiro. Deus Sabedoria, em quem, por quem e mediante quem têm sabedoria todos os que sabem. Deus, verdadeira e suprema Vida, em quem, por quem e mediante quem tem vida tudo o que goza de vida verdadeira e plena. Deus Felicidade, em quem, por quem e mediante quem são felizes todos os seres que gozam de felicidade. Deus Bondade e Beleza, em quem, por quem e mediante quem é bom e belo tudo o que tem bondade e beleza. Deus Luz inteligível, em quem, por quem e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência. Deus, cujo reino é o mundo inteiro, a quem o sentido não percebe. Deus, de cujo reino procede também a lei para os reinos da terra. Deus, de quem separar-se significa cair, a quem retornar significa levantar-se, em quem permanecer significa ser firme. Deus, de quem afastar-se é morrer, ao qual voltar é reviver, em quem habitar é viver. Deus, a quem ninguém deixa senão enganado, a quem ninguém busca senão estimulado para isso, a quem ninguém encontra senão purificado. Deus, a quem abandonar é o mesmo que perecer, a quem acatar é o mesmo que amar, a quem ver é o mesmo que possuir. Deus, a quem a fé nos estimula, a esperança nos eleva, o amor nos une. Eu te invoco, Deus, por quem vencemos o inimigo. Deus, de quem recebemos o fato de não pecarmos totalmente. Deus, por quem somos admoestados a estar atentos. Deus, por quem discernimos as coisas

boas das más. Deus, por quem evitamos as coisas más e seguimos as boas. Deus, por quem não caímos diante das adversidades.

Deus per quem bene servimus et bene dominamur. Deus per quem discimus aliena esse quae aliquando nostra, et nostra esse quae aliquando aliena putabamus. Deus per quem malorum escis atque illecebris non haeremus. Deus per quem nos res minutae non minuunt. Deus per quem melius nostrum deteriori subiectum non est. Deus per quem *mors absorbetur in victoriam* (1 Cor 15, 54). Deus qui nos convertis. Deus qui nos eo quod non est exuis, et eo quod est induis. Deus qui nos exaudibiles facis. Deus qui nos unis, Deus qui nos in omnem veritatem inducis, Deus qui nobis omnia bona loqueris, nec insanos facis, nec a quoquam fieri sinis. Deus qui nos revocas in viam. Deus qui nos deducis ad ianuam. Deus qui facis *ut pulsantibus aperiatur* (Mt 7, 8). Deus qui nobis das *panem vitae* (Gv 6, 35.48). Deus per quem sitimus *potum, quo hausto nunquam sitiamus* (Gv 4, 14; 6, 35). Deus qui *arguis saeculum de peccato, de iustitia, et de iudicio* (Gv 16, 8). Deus per quem nos non movent qui minime credunt. Deus per quem improbamus eorum errorem, qui animarum merita nulla esse apud te putant. Deus per quem non servimus *infirmis et egenis elementis* (6 Gal 4, 9), Deus qui nos purgas, et ad divina praeparas praemia, adveni mihi propitius tu.

Deus, por quem prestamos bom serviço e nos portamos bem. Deus, por quem aprendemos que é de outros o que às vezes julgávamos ser nosso e que nos pertence o que às vezes julgávamos ser de outros. Deus, por quem não aquiescemos às artimanhas e seduções dos maus. Deus, por quem as pequeninas coisas não nos diminuem. Deus, por quem o que há de melhor em nós não está sujeito ao que há de pior. Deus, por quem a morte é absorvida na vitória. Deus, que nos convertes. Deus, que nos despes daquilo que não é e nos revestes daquilo que é. Deus, que nos fazes dignos de ser ouvidos. Deus, que nos fortificas. Deus, que nos atraís para toda verdade. Deus, que nos falas tudo o que é bom, não nos fazes de tolos nem permites que quem quer que seja nos faça de tolos. Deus, que nos chamas para o caminho. Deus, que nos levas à porta. Deus, que fazes com que a porta seja aberta aos que batem. Deus, que nos dás o pão da vida. Deus, por quem temos sede de uma bebida que, uma vez tomada, faz que nunca mais tenhamos sede. Deus, que acusas o mundo do pecado, justiça e juízo. Deus, por quem não nos induzem aqueles que não crêem. Deus, por quem censuramos o erro dos que julgam que não há méritos das almas junto a ti. Deus, por quem não servimos aos elementos covardes e miseráveis. Deus, que nos purificas e nos preparas para os prémios divinos, chega-te a mim com benevolência.

4. Quidquid a me dictum est, unus Deus tu, tu veni mihi in auxilium; una aeterna vera substantia, ubi nulla discrepantia, nulla confusio, nulla transitio, nulla indigentia, nulla mors. Ubi summa concordia, summa evidentia, summa constantia, summa plenitudo, summa vita. Ubi nihil deest, nihil redundat. Ubi qui gignit, et quem gignit *unum est* (Gv 10, 30). Deus cui serviunt omnia quae serviunt; cui obtemperat omnis bona anima. Cuius legibus rotantur poli, cursus suos sidera peragunt, sol exercet diem, luna temperat noctem: omnisque mundus per dies, vicissitudine lucis et noctis; per menses, incrementis decrementisque lunaribus; per annos, veris, aestatis, autumnus et hiemis successionibus; per lustra, perfectione cursus solaris; per magnos orbis, recursu in ortus suos siderum, magnam rerum constantiam, quantum sensibilis materia patitur, temporum ordinibus replicationibusque custodit. Deus cuius legibus in aevo stantibus, motus instabilis rerum mutabilium perturbatus esse non sinitur, frenisque circumeuntium saeculorum semper ad similitudinem stabilitatis revocatur: cuius legibus arbitrium animae liberum est, bonisque praemia et malis poenae, fixis per omnia necessitatibus distributae sunt. Deus a quo manant usque ad nos omnia bona, a quo coercentur a nobis omnia mala. Deus supra quem nihil, extra quem nihil, sine quo nihil est. Deus sub quo totum est, in quo totum est, cum quo totum est.

4. Tudo o que eu disse és tu, Deus único. Vem em meu auxílio, substância una, eterna e verdadeira, em quem não há discrepância, confusão, mudança, indigência nem morte. Onde há plena concórdia, total evidência, total constância, suma plenitude e vida plena. Em quem nada falta, nada sobra. Em quem aquele que gera e o que é por ele gerado são um só. Deus, a quem servem todas as criaturas capazes de servir, a quem obedece toda alma boa. Por cujas leis giram os corpos celestes, os astros cumprem seus cursos, o sol traz o dia, a lua suaviza a noite e todo o mundo, à medida que o suporta a matéria sensível, mantém uma grande constância em relação às ordens estabelecidas e reiteraões, isto é, no decurso dos dias: pela alternância da luz e da noite; no decorrer dos meses: pelas fases lunares; no decurso dos anos: pelas sucessões da primavera, verão, outono e inverno; no decorrer de intervalos de cinco anos: pela conclusão do curso solar; no decurso de grandes períodos: pelo retorno dos astros aos seus cursos. Deus, por cujas leis subsistentes na eternidade não se permite que se perturbe o movimento instável das coisas mutáveis, o qual, em virtude dos freios dos mundos circunvolventes, sempre se reitera à guisa de estabilidade; por cujas leis o homem tem livre-arbítrio, sendo consequentemente distribuídos prêmios aos bons e castigos aos maus, em tudo de acordo com exigências estabelecidas. Deus, de quem procedem até nós todos os bens, por cuja força coercitiva são afastados de nós todos os males. Deus, acima de quem

nada existe, além de quem nada existe, sem o qual nada existe. Deus, abaixo de quem está tudo, em quem está tudo, com quem está tudo.

Qui fecisti hominem *ad imaginem et similitudinem tuam* (Gn 1, 26), quod qui se ipse novit agnoscit. Exaudi, exaudi, exaudi me, Deus meus, Domine meus, rex meus, pater meus, causa mea, spes mea, res mea, honor meus, domus mea, patria mea, salus mea, lux mea, vita mea. Exaudi, exaudi, exaudi me more illo tuo paucis notissimo.

Que fizeste o homem à tua imagem e semelhança, fato este que é reconhecido por aquele que se conhece a si mesmo. Ouve-me, ouve-me, meu Deus, meu senhor, meu rei, meu pai, meu criador, minha esperança, minha realidade, minha honra, minha residência, minha pátria, minha salvação, minha luz, minha vida. Ouve-me, ouve-me, ouve-me com aquele teu jeito bem conhecido de poucos.

5. Iam te solum amo, te solum sequor, te solum quaero, tibi soli servire paratus sum, quia tu solus iuste dominaris; tui iuris esse cupio. Iube, quaeso, atque impera quidquid vis, sed sana et aperi aures meas, quibus voces tuas audiam. Sana et aperi oculos meos, quibus nutus tuos videam. Expelle a me insaniam, ut recognoscam te. Dic mihi qua attendam, ut aspiciam te, et omnia me spero quae iusseris esse facturum. Recipe, oro, fugitivum tuum, Domine, clementissime pater: iamiam satis poenas dederim, satis inimicis tuis, quos sub pedibus habes, servierim, satis fuerim fallaciarum ludibrium. Accipe me ab istis fugientem famulum tuum, quia et isti me quando a te fugiebam acceperunt alienum. Ad te mihi redeundum esse sentio: pateat mihi pulsanti ianua tua; quomodo ad te perveniatur doce me. Nihil aliud habeo quam voluntatem; nihil aliud scio nisi fluxa et caduca spernenda esse; certa et aeterna

5. Amo somente a ti, sigo somente a ti, busco somente a ti, estou disposto a servir somente a ti e desejo estar sob a tua jurisdição, porque somente tu governas com justiça. Manda e ordena o que quiseres, mas sana e abre meus ouvidos para ouvir tuas palavras; sana e abre meus olhos para enxergar os teus acenos. Afasta de mim a ignorância para que eu te reconheça. Dize-me para onde devo voltar-me para ver-te e espero fazer tudo o que mandares. Suplico-te: recebe teu fugitivo, Senhor e Pai clementíssimo; já sofri muito; já servi demais aos teus inimigos, os quais sujeitas sob teus pés; por muito tempo fui ludibriado por falácias. Recebe-me, que sou teu escravo fugindo deles, que me receberam, estranho a eles, quando eu fugia de ti. Sinto em mim que devo voltar a ti. Abrase tua porta para mim, que estou batendo. Ensina-me como chegar a ti. Nada mais tenho que a vontade. Nada mais sei senão que se

requirenda. Hoc facio, Pater, quia hoc solum novi; sed unde ad te perveniatur ignoro. Tu mihi suggere, tu ostende, tu viaticum praebe. Si fide te inveniunt qui ad te refugiunt, fidem da; si virtute, virtutem; si scientia, scientiam. Auge in me fidem, auge spem, auge caritatem. O admiranda et singularis bonitas tua!

deve desprezar as coisas passageiras e transitórias e procurar o que é certo e eterno. Faço-o, Pai, porque é a única coisa que sei; porém, ignoro como chegar a ti. Ensina-me, mostra-me, oferece-me as provisões para a viagem. Se é com a fé que te encontram os que se refugiam em ti, dá-me fé; se é com a força, dá-me força; se é com a ciência, dá-me ciência. Aumenta em mim a fé, aumenta a esperança, aumenta o amor. Ó admirável e singular bondade tua!

6. Ad te ambio, et quibus rebus ad te ambiatur, a te rursum peto. Tu enim si deseris, peritur sed non deseris, quia tu es summum bonum, quod nemo recte quaesivit, et minime invenit. Omnis autem recte quaesivit, quem tu recte quaerere fecisti. Fac me, Pater, quaerere te, vindica me ab errore; quaerenti te mihi nihil aliud pro te occurrat. Si nihil aliud desidero quam te, inveniam te iam, quaeso, Pater. Si autem est in me superflui alicuius appetitio, tu ipse me munda, et fac idoneum ad videndum te. Caeterum de salute huius mortalis corporis mei, quamdiu nescio quid mihi ex eo utile sit, vel eis quos diligo, tibi illud committo, Pater sapientissime atque optime, et pro eo quod ad tempus admonueris deprecabor: tantum oro excellentissimam clementiam tuam, ut me penitus ad te convertas, nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te, iubeasque me dum hoc ipsum corpus ago atque porto, purum, magnanimum, iustum, prudentemque esse, perfectumque amatorem

6. Almejo-te; e novamente te peço aquilo que se necessita para almejar-te. Perece aquele a quem abandonares; mas não abandonas, porque és o bem supremo a quem não deixa de encontrar aquele que procura corretamente. E procura corretamente todo aquele a quem conduzes para que procure corretamente. Faze, Pai, que eu te procure, mas livra-me do erro. Nenhuma outra coisa, além de ti, se apresente a mim, que te estou procurando. Se nada mais desejo senão a ti, Pai, então eu te encontro logo. Mas se houver em mim desejo de algo supérfluo, limpa-me e torna-me apto a ver-te. Quanto ao mais, em relação à saúde do meu corpo mortal, confio-o a ti, porquanto não sei que utilidade possa haver nele para mim ou para aqueles a quem amo. Pai sapientíssimo e ótimo, em relação a isso rezarei no tempo em que me avisares. Apenas rogo à tua excelentíssima clemência que me convertas totalmente a ti e faças com que nada se oponha a mim, que caminho para

perceptoremque sapientiae tuae, et dignum habitatione, atque habita- torem beatissimi regni tui. Amen, amen.	ti e que, durante o tempo em que carrego e lido com este mesmo cor- po, eu seja puro, magnânimo, justo e prudente, perfeito amante da tua sabedoria, aplicando-me à sua per- cepção, digno da habitação e de ser habitante do teu reino tão feliz. Amém, amém.
---	---

waltersonvargas@yahoo.com.br

