

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA
CURSO DE HISTÓRIA

DAVID MENDONÇA DO NASCIMENTO

***SOLILÓQUIOS*: uma experiência de interioridade na busca do conhecimento de Deus e da alma na Antiguidade Tardia vivenciada por Agostinho em Cassiciaco (386-387 d.C.)**

São Luís

2019

DAVID MENDONÇA DO NASCIMENTO

SOLILÓQUIOS: uma experiência de interioridade na busca do conhecimento de Deus e da alma na Antiguidade Tardia vivenciada por Agostinho em Cassiciaco (386-387 d. C.)

Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, para obtenção da Licenciatura Plena em História.

Orientador: Prof. Dr. José Henrique de Paula Borralho.

São Luís

2019

DAVID MENDONÇA DO NASCIMENTO

SOLILÓQUIOS: uma experiência de interioridade na busca do conhecimento de Deus e da alma na Antiguidade Tardia vivenciada por Agostinho em Cassiciaco (386-387 d. C.)

Monografia apresentada ao curso de História da Universidade Estadual do Maranhão - UEMA, para obtenção da Licenciatura Plena em História.

Aprovado em: ____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. José Henrique de Paula Borralho (Orientador)

Universidade Estadual do Maranhão

Prof.^a Dr.^a Ana Lívia Bonfim Vieira

Universidade Estadual do Maranhão

Prof. Dr. Francisco Valdério Pereira da Silva Júnior

Universidade Estadual do Maranhão

São Luís

2019

Ao meu falecido avô, José Rodrigues do Nascimento, que me criou e mesmo sem educação formal escolar acreditava na escola, e queria que eu estudasse para que eu fosse “alguém na vida”. Espero ter honrado seu esforço.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, agradeço imensamente ao meu Deus e Pai, pois além de me proporcionar diariamente o dom da vida, durante esses anos, nele também obtive forças para não desistir do curso de história e finalmente escrever este Trabalho de Conclusão de Curso. Quando em meio às tribulações e dificuldades financeiras e emocionais eu clamava, ele sempre, de maneira miraculosa, enviava a solução, e assim de fé em fé fui superando as barreiras.

Em segundo lugar, de modo todo especial, agradeço imensamente a Solange, minha esposa, que durante esses anos “segurou a barra em casa” enquanto eu ia para o curso pelo turno da manhã e estudava o dia inteiro os textos das disciplinas. Em nosso negócio familiar de reforço escolar muitas vezes ela trabalhou sozinha para manter o nosso sustento. Sem ela, alcançar esse objetivo seria impossível.

Agradeço à minha mãe, Silvana, e à toda minha família (a família Mendonça): avó, tias e tios, primos e primas. Por terem me ajudado com recursos financeiros e com apoio moral. Agradeço por acreditarem em mim e me apoiarem quando eu mais precisei.

Também agradeço à Universidade Estadual e a todos os professores do Curso de História, os quais, sinceramente do fundo de meu coração, admiro e tenho-os com muita estima. De fato, sem eles, sem o conhecimento acadêmico e a sabedoria prática de vida que pude absorver de cada um deles não conseguiria chegar aqui.

Destes, de modo especial, tenho como fonte de inspiração o professor Henrique Borralho, com o seu conhecimento holístico. A ele agradeço não só a inspiração, mas também à sua orientação neste trabalho acadêmico, agradeço a atenção e o tempo que ele dedicou para ler minhas ideias, meus projetos e meus textos. Agradeço suas correções, sugestões e reprovações.

Agradeço imensamente também ao NEHISLIN (Núcleo de Estudos de Historiografias e Linguagens), um “santuário literário” onde nosso ser encontra a razão do existir de todas as leituras e linguagens, onde nossa alma se deleita na água das reflexões. Neste grupo de estudos, realmente, senti a liberdade da reflexão que muitas vezes a academia infelizmente não proporciona com o seu currículo e tempo limitados.

Não posso deixar de lembrar também da grande dedicação da professora Márcia Galdez na disciplina de Métodos e Técnicas de Pesquisa Histórica (à qual reprovei uma vez), que por meio de sua pedagogia me colocou cara a cara com a parte mais sombria da minha

pesquisa: a relevância do meu tema. “Porque estudar o que estou estudando?”, eis a questão mais difícil de responder em minha vida acadêmica. E de fato, não sei se consegui responder essa pergunta nesta monografia. Sua cadeira foi espetacular, proporcionou-me diversos questionamentos. Foi um verdadeiro “divã acadêmico”. Seu método e sua praticidade, sua capacidade em sala de aula de ajudar o aluno a se entender na própria pesquisa, são incríveis, são insubstituíveis. A ela meu sincero agradecimento!

Agradeço imensamente meus amigos do grupo “parceria 2014.1” que desde o início da graduação temos nos ajudado mutuamente em nossos trabalhos acadêmicos, nas leituras dos textos das disciplinas e nas oportunidades da vida. De maneira que de um simples grupo de estudos do Whats App, criado na sala de aula, de “parceria acadêmica” tem se tornado um grupo de “parceria da vida”. Trata-se de meus melhores amigos do curso de história. São eles: Sara Costa, Yara, Andreia, Rosivaldo, Paulo Leandro, Renata e Simone. Sem esse círculo de amizade minha passagem pelo curso seria sem graça e beleza. Eles deram o tom, o tempero e a temperatura para que minha vida acadêmica tivesse mais sentido.

Não posso deixar de agradecer as bibliotecárias do curso Lauisa e Reyjane, que em muitas ocasiões foram minhas “psicólogas de plantão” às quais pude compartilhar minhas “doenças d’alma”. Também a bibliotecária Rose, sempre eficiente e gentil no trabalho. Durante esse tempo, sempre que precisei, elas me ajudavam na formatação dos trabalhos acadêmicos, nas regras da ABNT que tanto atormentam os alunos iniciantes. Este TCC tem um toque especial de suas orientações.

Fora do círculo acadêmico e familiar também encontrei pessoas que tiveram uma parcela de contribuição nessa formação. Pessoas que me ajudaram com apoio moral e também com recursos financeiros e materiais. Em muitas ocasiões me ajudaram com passagem, alimento, roupa, etc.

Uma destas pessoas é o meu amigo Eduardo do Espírito Santo, que conheci quando trabalhávamos na EBES Engenharia, e há alguns anos atrás me deu de presente um computador no qual pude organizar meu negócio familiar, e durante toda a graduação utilizá-lo para pesquisar e escrever meus trabalhos acadêmicos. Foi neste mesmo computador que escrevi esta monografia. A ele sou grato por ter me ensinado muitas coisas de informática, de organização profissional e sobre a vida de modo geral. Obrigado por sua amizade, por sua paciência e sua admiração.

Outra pessoa que também sou imensamente grato é ao mestre de capoeira Vânio (Edvan Martins Botão). Ele tem desempenhado um papel importante na minha vida, tem sido

meu amigo mais próximo, sua companhia tem sido salutar. Nossos bate-papos pessoais na porta de sua residência, nossos treinos de capoeira, nossas caminhadas na Radional e no Castelinho, os passeios em seu carro, etc., proporcionam momentos de descontração e revigoramento físico e mental. Em várias ocasiões suas palavras de incentivo, de ânimo, motivação, suas esperançosas projeções para o meu futuro, foram a força que eu precisava para não desistir desta empreitada. Em diversas ocasiões ele tem me ajudado com recursos financeiros também.

Também agradeço a correção gramatical feita pelo meu amigo, o professor Mailson Rodrigues, que dedicou algumas horas do seu dia para anotar e observar o meu texto.

A lista de pessoas a agradecer, dentro e fora da academia, é imensa, por isso pouparei espaço e direi apenas que sou grato a tudo e a todos. Agradeço a todos aqueles, professores e amigos, que tiveram tempo e interesse de ouvir sobre minhas pesquisas e leituras sobre o filósofo Agostinho.

RESUMO

“Soliloquium” é um termo latino formado por duas palavras, *solus* (só) mais *loquor* (falar), que significa “falar sozinho” ou “conversar a sós”. Essa palavra foi criada por Agostinho, filósofo do século IV, para intitular uma de suas primeiras obras, os *Solilóquios*, escrita em Cassiciaco, aos arredores de Milão, no ano 387 d. C.. Nessa obra, o filósofo materializa na escrita uma experiência filosófico-espiritual em que desenvolve um diálogo literário consigo mesmo, ou seja, com sua própria *ratio* (razão). Esta, sendo o sentido superior da alma humana, se torna personagem central do diálogo assumindo o papel de mestra interior da verdade, canal privilegiado de ligação com Deus e com as ideias inteligíveis. Em termos psicológicos, é a manifestação de seu “outro de si”, de seu “outro eu” da consciência, de um “eu” reconciliado consigo mesmo. A obra encerra um exercício filosófico que tem como único objetivo a busca do conhecimento de Deus e da alma. Esse método é a expressão de uma filosofia religiosa que tem sua origem na síntese da cultura greco-romana com a cultura judaico-cristã, fenômeno característico do período conhecido como Antiguidade Tardia, época de transformações políticas, sociais e econômicas, e de convergências de valores orientais e ocidentais, do qual o neoplatonismo, movimento filosófico que Agostinho fez parte na sociedade letrada de Milão, é uma das maiores expressões. Herdeira do helenismo, o neoplatonismo conservou em seu bojo o ideal do sábio e o *eudemonismo* (o ideal da vida feliz), que em Agostinho se transforma na *beatitude*. Agostinho alguns pressupostos da filosofia de Platão. O mote principal do platonismo, o “conheça-te a ti mesmo”, e a doutrina da reminiscência (que pregava a imortalidade da alma e a reencarnação, e daí a existência inata das verdades inteligíveis dentro da própria mente humana, de maneira que aprender seria relembrar e ensinar seria fazer sair) serviram de base para uma atitude de interiorização na qual a criatura humana conhece a si mesmo como imagem e semelhança do seu Criador. Encontrando em si mesmo a Deus (Substância Una, Sumo Bem, Felicidade, Sabedoria, Vida) e a imortalidade de sua alma, encontra o fim último da existência humana, a felicidade e, por conseguinte a vida feliz. Esse exercício filosófico de um voltar para dentro de si mesmo em busca de felicidade, comum na era helenística, sobretudo nos estoicos, é o fenômeno social que chamamos de *interioridade*, que nos *Solilóquios* agostinianos se manifesta num diálogo interior com a própria alma na tranquilidade da chácara em Cassiciaco.

Palavras-Chave: Solilóquios. Experiência. Interioridade. Razão. Eu.

RESUMEN

"Soliloquium" es un término latino formado por dos palabras, solos (sólo) más loco (hablar), que significa "hablar solo" o "conversar a solas". Esta palabra fue creada por Agustín, filósofo del siglo IV, para intitular una de sus primeras obras, los Solilóquios, escrita en Cassiciaco, a los alrededores de Milán, en el año 387 d. En esta obra, el filósofo materializa en la escritura una experiencia filosófico-espiritual en la que desarrolla un diálogo literario consigo mismo, o sea, con su propia ratio (razón). Esta, siendo el sentido superior del alma humana, se convierte en personaje central del diálogo asumiendo el papel de maestro interior de la verdad, canal privilegiado de conexión con Dios y con las ideas inteligibles. En términos psicológicos, es la manifestación de su "otro de sí", de su "otro yo" de la conciencia, de un "yo" reconciliado consigo mismo. La obra encierra un ejercicio filosófico que tiene como único objetivo la búsqueda del conocimiento de Dios y del alma. Este método es la expresión de una filosofía religiosa que tiene su origen en la síntesis de la cultura grecorromana con la cultura judeocristiana, fenómeno característico del período conocido como Antigüedad Tardía, época de transformaciones políticas, sociales y económicas, y de convergencias de valores orientales y occidentales, del cual el neoplatonismo, movimiento filosófico que Agustín formó parte en la sociedad letrada de Milán, es una de las mayores expresiones. Heredera del helenismo, el neoplatonismo conservó en su seno el ideal del sabio y el eudemonismo (el ideal de la vida feliz), que en Agustín se transforma en la beatitud. Agustín algunos presupuestos de la filosofía de Platón. El mote principal del platonismo, el "conozca a ti mismo", y la doctrina de la reminiscencia (que predicaba la inmortalidad del alma y la reencarnación, y de ahí la existencia innata de las verdades inteligibles dentro de la propia mente humana, de manera que aprender sería recordar y enseñar sería hacer salir) sirvieron de base para una actitud de interiorización en la que la criatura humana se conoce a sí misma como imagen y semejanza de su Creador. En cuanto a Dios, la felicidad, la sabiduría, la vida, y la inmortalidad de su alma, encuentran el fin último de la existencia humana, la felicidad y, por consiguiente, la vida feliz. Este ejercicio filosófico de un volver hacia dentro de sí mismo en busca de felicidad, común en la era helenística, sobre todo en los estoicos, es el fenómeno social que llamamos interioridad, que en los Solilóquios agustinos se manifiesta en un diálogo interior con el alma misma en la tranquilidad en la ciudad de Cádiz.

Palabras Clave: Solilóquios. Experiencia. Interioridad. Razón. I.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Jornadas narrativas da obra

Quadro 2 – Verbos utilizados na prece introdutória dos *Solilóquios*

LISTA DE ABREVIATURAS

1. DOS LIVROS DE AGOSTINHO:

A Ver. Rel. – A Verdadeira Religião

A Vid. Fel. – A Vida Feliz

A Ord. – A Ordem

A Trin. – A Trindade

De Trin. – De Trinitate

Cont. Acad. – Contra os Acadêmicos

Conf. – Confissões

Do Mes. – Do Mestre

De Mag. – De Magistro

De Ordine – Da Ordem

O Liv. Arb. – O Livre Arbítrio

Ret. – Retratações

Sol. – Solilóquios

2. DE ALGUNS LIVROS DA BÍBLIA:

Ef. – Efésios

Rom. – Romanos

1Cor. – 1Coríntios

2Cor. – 2Coríntios

2Tim. – 2Timóteo

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	14
2	AGOSTINHO: UM SUJEITO DA ANTIGUIDADE TARDIA	21
2.1	A fragmentação do Império Romano e a Igreja	21
2.2	O conceito de “Antiguidade Tardia”	22
2.3	O surgimento da “interioridade” e do “ideal do sábio”	25
3	O ITINERÁRIO INTERIOR DE AGOSTINHO ATÉ CASSICÍACO SEGUNDO A NARRATIVA DAS <i>CONFISSÕES</i>	34
3.1	<i>Confissões</i>: uma fonte histórica para a compreensão da evolução do pensamento agostiniano	35
3.2	Em Cartago: conversão à filosofia ciceroniana e ao materialismo maniqueísta	37
3.3	Em Roma: suspensão do juízo (um período de ceticismo)	38
3.4	Em Milão: conversão ao cristianismo neoplatônico	39
3.4.1	O encontro com o bispo Ambrósio	40
3.4.2	A leitura dos livros neoplatônicos	44
3.4.3	A narração do bispo Simpliciano sobre a Conversão de Mário Vitorino	46
3.4.4	A narração de Ponticiano sobre a conversão de dois agentes imperiais	49
3.4.5	A conversão de Agostinho: sua magna experiência de interioridade	50
3.5	Em Cassicíaco: o <i>otium liberale</i> e os primeiros diálogos filosóficos	54
3.5.1	A filosofia do <i>otium liberale</i>	54
3.5.2	A leitura dos Salmos como elemento constitutivo da interioridade dos <i>Solilóquios</i>	56
4	<i>SOLILÓQUIOS</i>: UMA EXPERIÊNCIA DE INTERIORIDADE	59
4.1	Análise geral da obra	59
4.1.1	O gênero literário	59
4.1.2	O título	61
4.1.3	Tema e estrutura	63
4.2	Comentário expositivo do livro I	64
4.2.1	A experiência mística do “outro de si” ou do “dois-em-um”	65
4.2.2	A questão inicial da obra: a memória e a escrita	71
4.2.3	Etapa preliminar: a oração como elevação da alma a Deus	73
4.2.4	O conhecimento de Deus e da alma: objeto central da obra	76

4.2.5 Teoria do conhecimento agostiniana	77
4.2.6 A metáfora da iluminação (teoria da iluminação interior)	79
4.2.7 O amor pelos bens exteriores e os prazeres corporais	81
4.2.8 Aprofundamento da metáfora da luz divina	83
4.2.9 Os prazeres do corpo como impedimento de contemplação da luz	84
4.2.10 Encerramento do livro I. Nova investigação: a questão da verdade.....	86
4.3 Comentário expositivo do livro II.....	87
4.3.1 A questão sobre a imortalidade da alma	87
4.3.2 A falsidade e a verdade. A prova da imortalidade da alma.....	88
4.3.3 As artes imitativas, a ciência dialética e a busca da verdade	91
4.3.4 Prova da imortalidade da alma: a verdade, elemento intrínseco	93
4.3.5 Como explicar a ausência da ciência na alma dos ignorantes?	94
4.3.6 O argumento da indestrutibilidade.....	96
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	98
REFERÊNCIAS.....	101

1 INTRODUÇÃO

Aurelius Augustinus é um importante nome na história da filosofia. Ele é conhecido como “Santo Agostinho” ou “Agostinho de Hipona”. A expressão “Santo Agostinho” enfatiza sua figura religiosa, enquanto “Agostinho de Hipona” destaca sua identidade de escritor e filósofo, pois foi em Hipona que ele escreveu suas obras primas, embora ela não fosse sua cidade natal¹. Ali ele morreu em 28 de agosto de 430 d. C., quando os vândalos a invadiam. Felizmente, sua vasta biblioteca foi preservada por seu discípulo Possídio, que mais tarde escreveu uma biografia de seu mestre. No presente trabalho, adotamos apenas a expressão “Agostinho”, pois tratamos de um Agostinho que não é nem “santo” e nem “de Hipona” ainda, mas de um Agostinho “[...] da primeira fase de sua vida como leigo [...]” (Possídio, *Vida de Santo Agostinho*, 28, 1), um “Agostinho da juventude”, dos Diálogos Filosóficos de Cassiciáco: *Contra Acadêmicos (Contra os Acadêmicos)*, *De Ordine (A Ordem)*, *De Beata Vita (A Vida Feliz)* e *Soliloquia (Solilóquios)*.

A biografia escrita por Possídio, intitulada *Vita Augustini (Vida de santo Agostinho)*, infelizmente nada informa sobre essa fase de sua vida, ela traça apenas um retrato objetivo do “santo”, dando ênfase à fase em que já era bispo de Hipona e exercia suas atividades de líder espiritual dos mosteiros e no combate às heresias. Assim, ele diz: “Não me cabe aludir a tudo o que o próprio Agostinho, de feliz memória, referiu nos livros das *Confissões* acerca de sua vida antes de receber a graça e da maneira como viveu depois” (*Vida de Santo Agostinho*, 5). Dessa forma, dirigindo os leitores à obra *Confissões* para saberem sobre “a primeira fase de sua vida como leigo”, o trabalho de Possídio não nos serviu para compreender a evolução intelectual do filósofo até Cassiciáco. Seguimos o seu conselho: utilizamos exaustivamente as *Confissões* para localizar o tempo, as ideias e o ambiente cultural dos *Solilóquios*.

Nosso trabalho tem como objetivo analisar a obra *Solilóquios* para compreender a interioridade nela presente e suas relações com o contexto histórico. Para tanto, contextualizamos esse período; analisamos a trajetória individual da vida de Agostinho, para compreender como se constituiu sua filosofia da juventude; e, elaboramos uma interpretação

¹Gareth B. Matthews resume em poucas palavras como a vida de responsabilidades e o trabalho literário de Agostinho: “Sua vida como bispo incluiu deveres pastorais, assim como uma vasta gama de responsabilidades administrativas. Ele pregava com regularidade e escrevia volumosamente – sermões, cartas, comentários e tratados. Sua produção literária, realizada com ajuda de escribas, é enorme. Além de aproximadamente 100 livros e tratados, existem cerca de 250 cartas e por volta de 500 sermões, incluindo aqueles que constavam de comentários sobre os Salmos” (MATTHEWS, 2007, p. 26-27).

da obra, examinando sua estrutura e conteúdo, discutindo suas implicações conceituais e expondo suas principais teses.

Levantamos a seguinte problemática inicial: qual o significado da obra *Soliloquios* no contexto da Antiguidade Tardia? Nossa hipótese é que ela, além de apresentar uma inovação semântica, filosófica e literária, exterioriza uma experiência místico-espiritual com o Sagrado, sendo esta uma *experiência de interioridade*, pois, durante um período de reflexão na chácara, Agostinho ouve uma voz a princípio indefinida, mas que na narrativa se revela como a sua *ratio* (razão) (*Sol.* I, 1, 1). Ela pergunta sobre o que ele mais deseja conhecer, ao que ele responde: “desejo conhecer a Deus e a alma” (*Sol.* I, 2, 7). Essa experiência, em termos psicológicos, é o seu *alter ego*, o seu outro de si, que aparece literariamente como método de avaliar a si mesmo. Daí o título da presente monografia ser “*SOLILÓQUIOS: uma experiência de interioridade na busca do conhecimento de Deus e da alma na Antiguidade Tardia vivenciada por Agostinho em Cassiciaco (386-387 d. C.)*”.

Num levantamento bibliográfico inicial, duas observações preliminares puderam ser feitas sobre os estudos agostinianos. A primeira é que pouca ênfase é dada sobre o “Agostinho da juventude”. As pesquisas se concentram sobre os escritos de maturidade, *Confissões*, *A Trindade* e *Cidade de Deus*, obras elaboradas na época em que ele já era bispo de Hipona. A segunda é que a maioria destes estudos pertence às disciplinas da Filosofia e da Teologia, áreas que possuem interesses e métodos de análises diferentes da História. Portanto, a relevância da presente pesquisa está (1) no fato de que ela aborda um “livro da juventude” e (2) se debruça sobre uma temática tradicionalmente pertencente às disciplinas da Filosofia e da Teologia.

A preferência pelos livros de maturidade pode ser explicada da seguinte forma. Para os historiadores, o “Agostinho de Hipona” teve maior relevância, pois foi uma figura pública de grande influência, a maior autoridade teológica da igreja latina na primeira metade do V século, combatendo às “heresias” e ajudando a definir as relações de força na igreja do norte da África. Outra razão é que os livros dessa fase ajudam a compreender melhor as questões políticas e sociais que emergiam nesse contexto. Para os filósofos e teólogos, o interesse pelas obras de maturidade se explica pelo fato de serem construções filosóficas mais consistentes em comparação à fase de Cassiciaco, na qual alguns pontos se apresentavam ainda confusos. Elas ajudaram a fundamentar doutrinariamente o cristianismo ocidental e por isso vale a pena analisá-las para fins conceituais.

Por isso, entendemos que a presente pesquisa contribui para a reflexão da: (a) ampliação dos *domínios da história* (os campos temáticos de investigação), pois se debruça sobre uma temática da Filosofia e da Teologia; e da (b) *temporalidade* do discurso, ou seja, seu contexto histórico. É uma contribuição para o avanço de um domínio específico da Historiografia: a História das Ideias, mais precisamente à do Pensamento Filosófico. Sendo assim, ela pretende ser também um trabalho de História da Filosofia.

Para a nossa abordagem, utilizamos três fontes principais: duas primárias e uma secundária. As fontes primárias foram os *Solilóquios* e as *Confissões*. A secundária é o trabalho de Peter Brown intitulado “*Santo Agostinho: uma biografia*” (2005). Esta é a mais completa biografia de Agostinho a que tivemos acesso. Para a análise metodológica do livro filosófico como documento histórico, nos serviu as orientações da dissertação de mestrado de Guimarães (2014), na qual se explica que quando os filósofos estudam a análise que Agostinho faz sobre o tempo (do livro XI das *Confissões*), eles geralmente isolam o tema de toda a trama narrativa e espiritual da obra, de maneira a extrair de suas páginas uma teoria sobre o tempo. Guimarães observa ainda que, por esta razão, se tornou uma prática muito comum entre os historiadores da Filosofia “[...] a construção de uma abordagem sistemática de modelos, realizando uma comparação entre sistemas, como se faz, por exemplo, entre a teoria do tempo de Aristóteles no livro dois da Física com a teoria agostiniana do tempo” (GUIMARÃES, 2014, p. 15).

No entanto, para este historiador, essa forma de abordagem não é adequada, pois ela não se preocupa com o caráter histórico, acontecimental do texto e com suas especificidades tipológicas, às quais a construção filosófica de Agostinho deve ser submetida. Ao fazer uma abordagem sobre o livro XI das *Confissões*, Guimarães relaciona toda a trama narrativa da obra com as disputas de poder entre seguimentos filosóficos da igreja, com os ideais em construção da época e com o objetivo do autor. Portanto, a proposta de Guimarães “[...] é fazer uma compreensão da análise agostiniana do tempo dentro do próprio contexto de sua narração confessional, dentro do contexto de sua própria vida, dentro do contexto de sua própria experiência de fé” (GUIMARÃES, 2014, p. 16).

Sua construção esclarece as diferenças metodológicas de abordagem entre a Filosofia e a História. A História, em seu domínio específico na História das Ideias (ou na História Intelectual), se preocupa com a historicidade do pensamento (tempo e lugar) e não com a sistematização da doutrina do autor. José D’Assunção Barros (2007, p. 202) explica que numa verdadeira História Social das Ideias “[...] é tarefa primordial do historiador

compreender e constituir um contexto social adequado antes de se tornar íntimo das ideias que pretende examinar”.

Foucault observa que todo discurso está inserido dentro de certas condições que o possibilitam e numa *análise do discurso* as unidades mais importantes que devem ser colocadas antes de qualquer coisa em suspensão são o livro e a obra. Isso porque se impõem de maneira mais imediata (FOUCAULT, 2004; 2014). Foucault se pergunta se a unidade discursiva de um livro ou uma obra será homogênea e uniformemente aplicável. Pra ele, a estrutura em que um livro se apresenta não é suficiente. O livro é “[...] um nó em uma rede”, ou seja, possui ligações externas com todo um conjunto de pensamentos, palavras e ideias que muitas vezes não são tão nítidas em suas linhas gerais. Em outras palavras, está inserido em camadas culturais complexas que precisam ser escavadas. A suposta unidade de um livro, ao ser colocada em questionamento, se verá “[...] variável e relativa”, perdendo sua “evidência” (FOUCAULT, 2004, p. 26).

Com relação à obra, Foucault se pergunta: o que seria a obra de um autor? Seria um texto que ele próprio publicou? Um texto que apresentou sob pseudônimo? Textos que planejava publicar? Rascunhos? Cadernetas? Notas? Uma carta? Relatos de ouvintes? Todo rastro verbal deixado atrás de si? (FOUCAULT, 2004). Geralmente pressupõe-se que a “obra” de um autor possui um nível profundo no qual ela se revela “[...] em todos os seus fragmentos [...]”, na menor “[...] expressão do pensamento, ou da experiência, ou da imaginação, ou do inconsciente do autor” ou nas “[...] determinações históricas”, a que ele estava preso. Porém, essa unidade é apenas uma operação interpretativa, “a obra não pode ser considerada como unidade imediata, nem como unidade certa, nem como unidade homogênea” (FOUCAULT, 2004, p. 27). Não pode ser entendida como tendo em si mesma uma unidade atemporal.

Desta compreensão, o presente trabalho pressupõe que o livro *Solilóquios*, no conjunto das “obras” de interioridade elaboradas por Agostinho, possui uma particularidade que não pode ser explicada somente pela invocação de outros trabalhos do autor. Esta obra possui uma existência singular e não imediata, suas ideias estão conectadas de maneira intrínseca ao seu momento histórico, e às diversas leituras que compunham o universo intelectual e cultural do autor².

De Foucault também nos valeu a diferença entre *análise do pensamento* e *análise do discurso*. A análise do pensamento seria a exegese dos discursos no campo da história do

² A obra *Solilóquios* não é a única obra de Agostinho que pode ser entendida como sendo de interioridade. *Confissões* e *A Trindade* também são obras em que está presente o fenômeno da interioridade (ver, por exemplo: RIBEIRO, 2007).

pensamento, que se ocupa em responder a seguinte questão: “O que se dizia no que estava dito?” (FOUCAULT, 2004, p. 31). Ela “tenta encontrar a intenção do sujeito falante”; “encontrar a sua atividade consciente”; “entender o que ele quis dizer”; “descobrir o jogo inconsciente que emergiu involuntariamente do que disse ou da quase imperceptível fratura de suas palavras manifestas”; “reconstituir um outro discurso (do não-dito ou do jamais-dito)”; “descobrir a palavra muda, murmurante, inesgotável, que anima do interior a voz que escutamos; “restabelecer o texto miúdo e invisível que percorre o interstício das linhas escritas e, às vezes, as desarruma” (idem). *A análise do discurso*, diferentemente, se ocupa em responder a seguinte questão: “Que singular existência é esta que vem à tona no que se diz e em nenhuma outra parte?” (Idem). Ela procura “compreender o enunciado na estreiteza e singularidade de sua situação”; “determinar as condições de sua existência; “fixar seus limites da forma mais justa”; “estabelecer suas correlações com os outros enunciados a que pode estar ligado”; “mostrar que outras formas de enunciação exclui”; “mostrar porque não poderia ser outro, como exclui qualquer outro, como ocupa, no meio dos outros e relacionado a eles, um lugar que nenhum outro poderia ocupar” (Idem).

É na trilha da compreensão de que *o discurso é um acontecimento singular* que nem a língua e nem o sentido podem esgotar que operamos esta análise. Perguntamos sobre sua singular existência, sobre os enunciados que o precedem e o sucedem, sobre as relações que esse discurso mantém com outros discursos³. Portanto, nossa análise se dirige ao *texto* e à sua *mensagem*, ou seja, à sua forma e conteúdo. É um olhar à *intertextualidade* e à *contextualização* do documento⁴.

Por isso, por tratar-se de uma análise do pensamento filosófico em uma obra específica, o objeto proposto por esta pesquisa pode encontrar-se dentro do que alguns historiadores identificaram como História das Ideias ou História Intelectual, mas que desde sempre fora objeto reivindicado pela História da Filosofia, um *domínio* específico da Filosofia (FALCON, 1997). Segundo os critérios dados por Barros (2011), no que diz respeito à *dimensão* historiográfica, se insere dentro da História Cultural, e no que se refere à forma de

³Segundo Foucault [...] *um enunciado é sempre um acontecimento que nem a língua nem o sentido podem esgotar inteiramente*. Trata-se de um acontecimento estranho, por certo: inicialmente porque está ligado, de um lado, a um gesto de escrita ou à articulação de uma palavra, mas, por outro lado, abre para si mesmo uma existência remanescente no campo de uma memória, ou na materialidade dos manuscritos, dos livros e de qualquer forma de registro; em seguida, porque *é único como todo acontecimento*, mas está aberto à repetição, à transformação, à reativação; finalmente, porque está ligado não apenas a *situações que o provocam*, e a consequências por ele ocasionadas, mas, ao mesmo, tempo, e segundo uma modalidade inteiramente diferente, a *enunciados que o precedem e o seguem* (FOUCAULT, 2004, p. 32, grifo nosso).

⁴Ou seja, para dentro do texto e para fora do texto. Um olhar no texto em si, e às condições histórico-sociais que ele esteve inserido.

abordagem, é uma História do Discurso (BARROS, 2011, p. 196). Levando-se em consideração a *espacialidade*, é uma História da Europa (BARROS, 2011, p. 216), pois faz referência ao círculo intelectual de Milão.

Com relação ao domínio temático, Falcon (1997) explica que, para Robert Darnton, “[...] a *história das ideias* propriamente dita [...]” se dedica ao “[...] estudo do pensamento sistemático, ou seja, as ideias geralmente expostas em tratados filosóficos” e a *história intelectual*, ao “[...] estudo do pensamento informal, climas de opinião, movimentos literários [...]” (FALCON apud CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 92-93). Ele completa explicando que para Krieger a diferença entre as duas reside no fato de que “a história das ideias remete a textos nos quais os conceitos articulados constituem os agentes históricos primários [...]” e que “[...] até pouco tempo atrás não constituía um campo histórico e sim o objeto de estudo de alguns departamentos de filosofia”; e “a história intelectual”, ao contrário, “remete a textos bem mais abrangentes, uma vez que ele inclui as crenças não articuladas, opiniões amorfas, suposições não-ditas [...]” e “ideias formalizadas” (FALCON apud CARDOSO; VAINFAS, 1997, p. 93).

Entretanto, as possibilidades temáticas são indefinidas, causando com isso incertezas sobre o quê exatamente pode ser identificado como História das Ideias ou História Intelectual. Para Foucault (2004), a História das Ideias é um domínio incerto de suas fronteiras. Barros (2007) explica que ela se relaciona em algum momento com a História Cultural e com a História das Mentalidades à medida que a análise se aproxima das ideias que foram “desencarnadas” de um autor e passam a ser coletivas. Falcon (1997, p. 92) diz que “[...] a história das ideias luta contra a ubiquidade de seu próprio objeto – as ideias – que, em termos acadêmico-disciplinares, é reivindicado também pela história da filosofia e por diversas outras disciplinas das ciências humanas”.

Conforme mostra o sumário no presente trabalho, dividimos esta monografia em cinco seções ou partes. A primeira parte é a introdução do trabalho; a segunda, a terceira e a quarta são onde trabalhamos o conteúdo proposto; a quinta parte é a conclusão.

Na segunda parte, falamos de Agostinho como um sujeito da Antiguidade Tardia inserindo-o dentro do contexto das grandes transformações por que passava o Império Romano, momento em que a igreja ganha papel relevante nas relações de força na sociedade do Mediterrâneo. Também foram explicados o conceito de “Antiguidade Tardia” e os motivos da preferência por esta nomenclatura. Finalizou-se explicando sobre o surgimento da interioridade, entendendo-a como um fenômeno histórico-social, e o ideal do sábio como

compondo os valores éticos e espirituais do período helenístico ainda presentes no baixo império.

Na terceira parte, analisamos a trajetória individual do autor, desde seus primeiros anos de estudo até a época em que se retira na chácara em Cassiciáco e começa a produzir seus primeiros escritos. Fazendo este percurso, tivemos a intenção de compreender como se processou a evolução do pensamento filosófico de Agostinho, quais as ideias, as experiências, as leituras e os acontecimentos que, de alguma forma, contribuíram para compor especificamente a obra *Solilóquios*. Para isso, utilizamos sua autobiografia presente na obra *Confissões*, que interpretamos como sendo uma *narrativa de interioridade*, ou seja, um relato pessoal de sua história interna, de seus pensamentos e sentimentos vivenciados em cada fase de sua vida.

Na quarta parte, analisamos especificamente a obra *Solilóquios*, entendendo ser esta uma obra literária que expressa uma *experiência de interioridade* vivenciada na chácara, em solidão, que mescla intenções religiosas e filosóficas. Melhor dizendo, a experiência filosófica é compreendida pelo filósofo como sendo necessariamente religiosa. A filosofia estava envolta por uma atmosfera profundamente religiosa. Por isso, a presença de uma voz interna à alma, a voz da sua *ratio*, ser a manifestação do seu *outro de si*, do seu *outro eu*, um canal privilegiado de comunicação do Sagrado por onde as verdades eternas (ideias inteligíveis) são apreendidas. Dividimos, então, este capítulo em três partes. A primeira é uma análise geral da obra: do gênero literário utilizado (o diálogo), do significado do título (*soliloquium*), do assunto (a busca do conhecimento de Deus e da alma) e da estrutura interna (dividida em percursos e em dois livros). A segunda e a terceira parte são, respectivamente, os comentários expositivos do livro I e II dos *Solilóquios*. Também procuramos interpretar passo a passo o percurso da investigação, fazendo as conexões necessárias com outras obras do autor escritas na mesma época ou posteriormente, e detectando, quando possível, os filtros das leituras de sua formação intelectual. Daí ficou claro que os assuntos dos *Solilóquios* foram abordados de maneira livre e sem um projeto sistemático, por isso a obra é cheia de digressões e recapitulações, constituindo-se uma penosa leitura.

2 AGOSTINHO: UM SUJEITO DA ANTIGUIDADE TARDIA

2.1 A fragmentação do Império Romano e a Igreja

Agostinho viveu em uma época de desagregação do Império Romano. Os bárbaros forçavam os limites. “O Império estava demasiado enfraquecido, e os povos oprimidos não os viam como conquistadores, mas sim como libertadores. As revoltas das massas laboriosas coincidiam frequentemente com as invasões bárbaras” (ABRANSON, 1978, p. 57). Havia uma retração nas estruturas demográficas, as cidades começavam a se esvaziar. “Com a crescente desorganização do aparelho estatal romano, foram rareando as importações de gêneros alimentícios que tinham, por séculos, permitido uma grande população urbana” (FRANCO JR., 2006, p. 19). Um dos possíveis motivos da decadência do Império seria a inerente contradição do sistema escravista. Os proprietários de escravos não incentivavam o seu lado proativo:

[...] temerosos de que, adquirindo personalidade, os escravos se tornassem menos dóceis. Segundo Paládio, escritor romano do século IV, um escravo preguiçoso, lento e estúpido, era sempre preferível a um escravo ativo, enérgico e empreendedor, porque estas qualidades o incitavam a praticar o mal, ao passo que a preguiça é irmã da bonomia (ABRANSON, 1978, p. 22).

A base da economia do Império era a mão-de-obra servil. A agricultura, que desse sistema dependia, já não podia mais fornecer suporte necessário ao exército. “As guerras contra os povos vizinhos já não forneciam um número suficiente de prisioneiros” (ABRANSON, 1978, p. 24). Isso gerou um efeito cíclico. As disputas internas entre os diversos generais pelo trono do Império colaboravam mais ainda para a descentralização do poder. A 08 de novembro de 324 d.C., o imperador Constantino decide criar uma nova capital para o Império no mesmo lugar da antiga cidade de Bizâncio. A cidade foi inaugurada em 11 de maio de 330 d.C. e recebeu o nome de Constantinópolis (LOT, 1991, p. 46).

Com a conversão de Constantino depois da vitória sobre Maxêncio, em outubro de 312 d.C., os cristãos passam a ser favorecidos. Os bispos desfrutavam de grande influência sobre as mentes, além de líderes espirituais, passaram também a notáveis autoridades civis. Nessa relação entre poder temporal e poder espiritual “[...] os cristãos reconciliam-se com a vida terrena e passam a prezar, e a prezar até mesmo muito, os bens deste mundo” (LOT, 1991, p. 49). A concentração de poder na mão do clero era mais uma realidade.

O alto clero cristão, cerca do ano 300, torna-se um corpo opulento e influente. Uma grande identidade de interesses políticos e de classe mantinha-o ligado aos donos de escravos e aos grandes proprietários de terras. Foi nesta conjuntura que o governo romano pôde renunciar à perseguição dos cristãos. A reconciliação de Constantino com a Igreja colocou esta ao serviço do poder imperial. Há muito que o cristianismo deixara de ser religião dos escravos e oprimidos. A classe dirigente já podia utilizar a doutrina da expiação no além e da resignação durante a vida terrena, com único objetivo de submeter às classes laboriosas (ABRANSON, 1978. p.30).

A Igreja, na época de Agostinho, desfrutava de relativa paz, cessaram as perseguições aos cristãos. As últimas foram as deflagradas pelo imperador Diocleciano. O Cristianismo Católico agora é religião oficial desde Constantino (315 d.C.), mas a Igreja “[...] está dilacerada por inúmeras querelas e o Estado vem a ser arrastado na órbita de tais lutas intestinas” (LOT, 1991, p. 49). Os líderes cristãos agora tinham outro desafio a enfrentar: as heresias.

As grandes heresias fabricaram a fé (SUFFERT 2001), pois a época de união entre o Estado e a Igreja coincide “[...] com a das grandes discussões teológicas sobre a natureza íntima de Cristo e sobre as suas relações com Deus Pai. [...] O Estado encontrou-se de imediato arrastado no turbilhão das controvérsias teológicas” (LOT, 1991, p. 49). Os debates entre Alexandre/Atanásio e Ário (em Alexandria) levaram o imperador a convocar um concílio na cidade de Nicéia em 325 d.C.

A partir daí a Igreja começou a apresentar os contornos de uma institucionalização. Os grandes debates teológicos abalaram toda a cristandade do Oriente Médio, Ásia e África. Isso prepararia a divisão entre Ocidente e Oriente (SUFFERT 2001).

2.2 O conceito de “Antiguidade Tardia”

Embora Gareth B. Matthews (2007) tenha afirmado no subtítulo da capa de seu livro que Agostinho foi um “filósofo adiante de seu tempo”, afirmamos ser ele um sujeito histórico, produto de sua própria época, devido ao fato de que em seus escritos filosóficos estava preocupado em responder questões ainda discutidas e que com ele ganham nova roupagem reflexiva, uma vez que direciona o olhar para problemáticas do seu tempo e lugar. Isso também justifica o fato de considerarmos Agostinho como um sujeito inserido no que

alguns historiadores preferiram chamar de Antiguidade Tardia, um período de profundas transformações entre a Idade Antiga e a Idade Média.

Ainda que não haja consenso entre os historiadores que utilizam essa denominação sobre a data exata do início e término da Antiguidade Tardia, adotamos aqui o recorte de Waldir F. Oliveira (1990, p. 7) que diz:

Quanto a nós, preferimos conceber a *Antiguidade Tardia* como o período que, no Ocidente, vai da crise do século III até a derrocada do Império, com a deposição de Romulus Augustulus por Odoacro; e, no Oriente, até a proclamação como imperador de Heráclio. Aceitando, desse modo, a denominação de *Alta Idade Média* para os tempos que se iniciam, a partir desses momentos, em cada uma das partes convencionalmente designadas como Ocidente e Oriente, aceitos, em geral, como de transição, possuidores, no entanto, de características diversas daquelas que identificam a *Antiguidade Tardia*.

Portanto, achamos mais conveniente, para fins didáticos, considerar a *Antiguidade Tardia* como um período que começa no início do século III e vai até o início do século VII, conforme pontuou Oliveira. Isso nos ajudará a compreender o contexto histórico em que Agostinho escreveu os *Solilóquios*.

Mas, antes de entrarmos no significado e definição de “Antiguidade Tardia”, requisito preliminar para fundamentarmos nosso recorte temporal e conceitual, vale ressaltar que no escrito filosófico de Agostinho, os *Solilóquios*, que nos propomos a analisar (bem como o fenômeno da interioridade nas *Confissões*), como veremos, representa uma inovação tanto no âmbito literário quanto no âmbito da filosofia. Inaugura um novo olhar sobre o indivíduo e sua relação com ele mesmo e com o mundo, diferente daquele já desenvolvido por outros filósofos anteriores a ele, fenômeno este possível diante das transformações *demográficas, econômicas, políticas, eclesiásticas, sociais, culturais, cotidianas e mentais*⁵, especificamente características desse período de fragmentação e enfraquecimento do aparelho estatal romano. O olhar que Agostinho lança para dentro de si na pequena obra *Solilóquios*, sua interiorização radical, é um fenômeno que precisa ser investigado e compreendido levando-se em consideração os acontecimentos que tiveram lugar em sua vida individual e social e, sobretudo, nos ideais intelectuais dos quais compartilhava com a sociedade romana em geral e mais especificamente, com os círculos intelectuais e dirigentes de Milão. Deste modo, podemos enriquecer os estudos referentes a esse período da história humana e entender

⁵ Refiro-me aqui à estrutura de análise adotada por Hilário Franco Júnior no livro *A Idade Média: nascimento do Ocidente* (2006) tal como ele dividiu os capítulos.

como o antigo deu lugar ao novo, como as transformações ocorreram no âmbito privado da mente desse indivíduo para compreender melhor as transformações sociais.

Sobre o período histórico em que Agostinho viveu, Franco Júnior (2006) prefere chamá-lo de “Primeira Idade Média” (princípios do século IV a meados do século VIII) ao invés de Antiguidade Tardia, se opondo assim a uma tradição historiográfica anterior. Segundo este autor, as razões dessa denominação são pelo fato de que nesse período

[...] teve início a convivência e a lenta interpenetração dos três elementos históricos que compoariam todo o período medieval. Elementos que, por isso, chamamos de Fundamentos da Idade Média: herança romana clássica, herança germânica, cristianismo (FRANCO JÚNIOR, 2006, p. 15).

De fato, quando vemos pelo ângulo das “estruturas”, tal como propõe Franco Júnior, podemos sim adotar a ideia de que esse período pode ser chamado de “primeira idade média” ou “primeiro medieval”, pois as estruturas sociais e políticas, bem como religiosas, que caracterizaram a civilização europeia deste período, já apareciam na época de Agostinho de maneira consolidadas. No entanto, uma parte da classe letrada presente entre os cortesãos do Baixo Império Romano ainda respirava valores morais e intelectuais da Antiguidade e compartilhava ideais, sobretudo, nos círculos de Milão, no qual Agostinho esteve inserido no início de sua carreira literária. Prova disso foi o ressurgimento do interesse pelos escritos de Platão e de seus interpretes (um movimento conhecido como Neoplatonismo) com as figuras de Amônio Sacas, Plotino e Porfírio. Estes filósofos estavam preocupados em responder questões muito próprias da sociedade antiga. Eles compunham a rede de leituras que Agostinho teve contato logo ao chegar às cidades imperiais, Roma e Milão. A formação inicial que Agostinho obteve em Tagaste e Madaura com a leitura dos clássicos latinos, dos quais Cícero foi fundamental, e mais tarde como professor de retórica nas cidades imperiais, centros da cultura latina, propiciaram o desenvolvimento de uma filosofia singular, na qual encontramos presente a fusão de ideais gregos e latinos.

Levando em consideração as dificuldades apontadas por Franco Júnior (2006) de se definir o momento em que se faz a passagem da Antiguidade para a Idade Média, adotamos aqui o conceito de *Antiguidade Tardia*, período intermediário específico já conhecido pela historiografia clássica. Segundo Waldir F. Oliveira, (1990), o conceito de *Antiguidade Tardia* difundiu-se quando historiadores alemães, P. E. Hübinge e K. F. Stroheker, deram a essa denominação uma acolhida a partir dos anos de 1950, fazendo com que o termo *Spätantike* ultrapassasse as fronteiras, sendo utilizado por um grande número de pessoas. Em 1977, o

historiador francês Henri-Irénée Marrou escreveu o livro *Decadência Romana ou Antiguidade Tardia?*, defendendo que esse termo recebesse uma conotação positiva.

Entretanto, em dissertação de mestrado recente da Universidade Federal de Goiás, Pedro H. C. Guimarães (2014), utilizando Frighetto (2009), explica que esse termo teve origem com o arqueólogo vienense em seu livro *Spatromische Kunstindustrie*, de 1901, que seguia a linha interpretativa de Jacob Burckhardt. Escolhendo esse termo para análise da obra *Confissões*, Guimarães (2014, p. 20) diz que esse conceito “pretende ressaltar a continuidade de um processo de transformação entre a época clássica e este novo período”. Segundo o autor, esse conceito “valoriza o papel da ascensão do cristianismo, marcando a passagem entre o mundo antigo e o mundo medieval”. Acompanhamos Guimarães nessa concepção.

Guimarães ainda nos explica que as novas reflexões provocadas pela historiografia contemporânea sobre este período levaram os historiadores a adotar a tese de que a cultura romana que era levada às províncias do império não era incorporada de maneira homogênea, mas havia fusões culturais a partir do confronto com as culturas locais. “Sendo assim, deixa-se de pensar o Império Romano como único e se passa a acreditar em um mundo romano multifacetado” (GUIMARÃES, 2014, p. 22).

Em grande parte do Império Romano várias culturas co-existiam. Isso ainda é mais verdadeiro em grandes cidades cosmopolitas como Roma e Alexandria, e especialmente do leste, onde o legado das tradições gregas herdadas dos reinos helenísticos que conseguiram com Alexandre, o Grande, ocasionava uma sobreposição de várias culturas locais (HUSKINSON, 2000, p. 6 apud GUIMARÃES, 2014, p. 22).

2.3 O surgimento da “interioridade” e do “ideal do sábio”

Sobre este aspecto Werner Jaeger, no livro *Cristianismo Primitivo y Paideia Griega* (1985), nos fornece explicações valiosas sobre como a cultura grega, na pessoa de Platão, legou à Antiguidade Tardia um sentimento religioso expresso no movimento do Neoplatonismo, mas que em grande parte já estava presente nas antigas escolas epicurista, estoica e pitagórica. No capítulo intitulado “*El neoplatonismo*” (*O neoplatonismo*), se referindo ao epicurismo e ao estoicismo, ele explica de que maneira surgiu a noção de uma filosofia religiosa que serviu de guia para a vida espiritual no seio da sociedade helenizada e como surgiu o ceticismo nesse mesmo tempo como evolução radical das faculdades filosóficas da mente humana como seu contraponto. Ele explica também como na recuperação

de Platão (Neoplatonismo) os temas filosóficos passaram a se debruçar sobre assuntos teológicos.

Segundo Jaeger (1985), no período da Antiguidade Tardia, a filosofia se converteu em vários dogmas, e embora se baseasse nas concepções do mundo e da natureza, tinha o objetivo de ser um guia para a vida de maneira a fazer o indivíduo praticante desenvolver uma *segurança interior* que o mundo externo já não proporcionava mais e assim ela cumpria uma função religiosa. O epicurismo e o estoicismo na sociedade grega e romana satisfaziam uma necessidade não racional e uma relação transcendente do indivíduo com o mundo, preenchendo o vazio que a antiga religião cultural não mais preenchia.

Pero el espíritu de fría investigación y de análisis crítico de las facultades cognoscitivas de la mente humana era todavía li suficientemente fuerte para permitir a um pensador griego hacer el mayor ataque a este tipo de conocimiento de salvación como principio, y el resultado fue que el pensamiento filosófico griego terminó em um escepticismo heroico que negaba radicalmente toda filosofía pasada y presente y, dando um paso más allá, declaraba su completa abstención de toda declaración positiva acerca de lo verdadero y lo falso, no solo respecto a la especulación metafísica sino también respecto a la ciencias físicas y matemáticas (JAEGER, 1985, p. 64).

Para Jaeger (1985), depois do surgimento do ceticismo, a filosofia grega nunca mais se recuperou completamente desse golpe. Entretanto, o autor explica que as escolas filosóficas tradicionais aos poucos foram entrando em uma espécie de “aliança” de autodefesa e reunindo forças contra o ceticismo. Esse grande movimento encabeçado por platônicos, estoicos, pitagóricos e em menor medida aristotélicos, deveria deixar de lado as diferenças que os céticos criticavam e achar pontos em comum em que pudessem se firmar. Passaram a se tornar modestas as exigências sobre a certeza filosófica, e as aspirações existenciais da sociedade greco-romana começaram a mudar. Recorreram às antigas religiões tradicionais, interpretando seus mitos alegoricamente. Também manifestaram maior interesse pelas religiões dos “bárbaros”, sobretudo as do Oriente, como o judaísmo e o cristianismo⁶. A linguagem técnica da filosofia foi cedendo espaço a uma forma literária de ensaio em linguagem popular e colocando sua ênfase sobre problemas teológicos, um conhecimento esotérico em obras volumosas de comentaristas cultos, mas no alcance do interesse do público leitor cada vez maior. Na época clássica quando a retórica procurou assuntos dignos de atenção, se voltou para a política, mas no período do Império Romano, nos primeiros séculos

⁶ Podemos acrescentar também o maniqueísmo.

de nossa era, em que as relações dos homens com a política se viram interrompidas pelo Estado e suas liberdades cerceadas, as pessoas cultas voltaram seus interesses para questões religiosas.

Al perderse la libertad política y cuando lo único que deseaba la mayoría era paz y orden, el individuo solo pudo dar expresión a su vida interior y a su libertad personal en la religión, y aunes taba dispuesto a entregar su vida por sus convicciones religiosas – fenómeno al que es difícil encontrar paralelo en la época clásica de Grecia, si bien por entonces muchos pagaron con su vida sufe política (JAEGER, 1985, p. 66).

Hanna Arendt (2003) também concorda com essa explicação e acrescenta que essa cisão com a política, em que a liberdade é entendida como um fenômeno da vida pública, do agir e do falar, dá lugar a uma nova forma de experiência de liberdade vivenciada na solidão, uma “liberdade interior”, experimentada no “[...] espaço íntimo no qual os homens podem fugir à coerção externa e sentirem-se livres” (ARENDR, 2003, p. 192).

Para Reale e Antiseri (2003), essa mudança começou desde que os reinos helenísticos, derivados de Alexandre, o Grande, fizeram com que o homem grego, de “cidadão” passasse a ser “súdito”. As filosofias que surgem nesse contexto teorizam essa nova realidade colocando o Estado e a política como coisas neutras e a serem evitadas.

E assim o pensamento grego, não vendo uma alternativa positiva à *Pólis*, refugiou-se no ideal do “cosmopolitismo”, considerando o mundo inteiro uma cidade, a ponto de incluir nessa Cosmópolis não só os homens mas também os deuses. Desse modo, dissolve-se a antiga equação entre homem e cidadão e o homem é obrigado a buscar nova identidade. (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 250).

Na busca pela identidade e pelo sentido da vida, os homens do período helenístico descobrem o “indivíduo”, e ao se debruçarem sobre temas morais e espirituais, “descobrem-se” a si mesmos.

Como consequência da separação entre o homem e o cidadão, nasce a separação entre “ética” e “política”. A ética clássica, até Aristóteles, baseava-se no pressuposto da identidade entre homem e cidadão; por isso, baseava-se na política e até subordinava-se a ela. Pela primeira vez na história da filosofia moral, na época helenística, graças à descoberta do indivíduo, a ética se estrutura de maneira autônoma, baseando-se no homem como tal, na sua singularidade (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 250).

Dessa maneira, como resultado da negação da liberdade política, surge como seu contraponto, o fenômeno da *interioridade*, uma prática de vivência filosófica de “absoluta liberdade” em um lugar dentro do próprio eu.

As experiências de liberdade interior são derivativas no sentido de que pressupõem sempre uma retirada do mundo onde a liberdade foi negada para uma *interioridade* na qual ninguém mais tem acesso. O espaço interior onde o eu se abriga do mundo não deve ser confundido com o coração ou a mente, ambos os quais existem e funcionam somente em inter-relação com o mundo. *Nem o coração nem a mente, mas a interioridade, como região de absoluta liberdade dentro do próprio eu*, foi descoberta na Antiguidade tardia por aqueles que não possuíam um lugar próprio no mundo e que careciam, portanto, de uma condição mundana... [*que é*] considerada como sendo um pré-requisito para a liberdade (ARENDDT, 2003, p. 192, grifo nosso).

A escritora supracitada explica que Epiteto, filósofo estoico anterior a Agostinho, foi o primeiro a elaborar os argumentos mais convincentes a favor da superioridade da “liberdade interna”. Segundo a autora, ele

[...] transpôs essas relações mundanas para relações dentro do próprio homem, com o que descobriu que nenhum poder é tão absoluto como aquele que o homem tem sobre si mesmo, e que o espaço interno onde o homem dá combate e subjuga a si próprio é mais completamente seu, isto é, mais seguramente defendido de interferência externa, que qualquer lar poderia sê-lo (ARENDDT, 2003, p. 194).

Mas ela reconhece que

A Antiguidade clássica de modo algum era alheia ao fenômeno da solidão; ela [*a Antiguidade clássica*] sabia suficientemente bem que o homem solitário não é mais um, e sim dois em um, e que tem início um relacionamento entre mim e mim mesmo no momento em que, por algum motivo, se interrompeu o relacionamento entre mim e meu próximo (ARENDDT, 2003, p. 205, grifo nosso).

Esse sentir interior sem expressão externa é sem significação política. Ela considera que a filosofia na Antiguidade Tardia distorceu a ideia original de liberdade, tal como era dada na compreensão política da *polis* grega, e mudou para um entendimento de liberdade no domínio interno do ser humano, o *domínio da vontade*, de maneira que nossa tradição filosófica ocidental entende liberdade quase que exclusivamente pela ótica do cristianismo e quando falamos de liberdade compreendemos uma relação do eu interior. O

problema da liberdade, segundo a autora, historicamente falando, foi uma das últimas grandes questões metafísicas tradicionais a figurar como investigação filosófica. Durante toda a filosofia antiga, desde os pré-socráticos até Plotino, não houve uma preocupação enfática com a liberdade, esta só começou a ser tratada em Agostinho, que retoma a experiência cristã paulina do eu-querer e não-querer (das duas vontades nas *Confissões*). Ele elabora suas explicações sobre a liberdade (compreendida por ele como livre-arbítrio) sob a ótica de um conflito interno existente dentro da faculdade da vontade, dentro da própria alma. Seu conceito de liberdade é, por conseguinte, uma pressuposição de uma experiência de resignação do mundo externo, uma liberdade experimentada internamente com o próprio eu, em um *liberum arbitrium*. É uma tentativa de divorciar a liberdade da política, “[...] de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre” (ARENDDT, 2003, p. 193). A liberdade começa quando se abandona o âmbito da vida política para experimentá-la em um âmbito interior, em um relacionamento com o próprio eu. Em Agostinho isso se verificará como um conflito dentro de si mesmo, entre o querer e o não-querer, não é um conflito entre a razão e a paixão (duas faculdades da alma), mas dentro da própria faculdade da vontade, a presença desse eu-querer e não-querer deriva do fenômeno do querer e não fazer, de um eu-querer e não-posso. A experiência de liberdade é experimentada em completa solidão consigo mesmo e seus conflitos, na interioridade.

A tendência geral da Antiguidade Tardia de *se voltar para o ser interior* e para temas morais, teológicos e religiosos pode ser vista desde os filósofos do Neo-estoicismo (como Sêneca, Epiteto e o imperador Marco Aurélio), do Médio-platonismo e, sobretudo, do Neoplatonismo, tendo seu maior representante Plotino, o último filósofo “pagão” de língua grega.

Não é preciso levantar as mãos ao céu nem implorar ao guarda do templo que nos deixe aproximar da orelha da estátua, como se assim pudéssemos contar com melhor audição: *Deus está próximo de ti, está contigo, está dentro de ti* [...] em nós habita um espírito sagrado, que observa e controla nossas ações boas e más [...] ele nos inspira princípios nobres e elevados [...] (SÊNeca apud REALE; ANTISERI, 2003a, p. 333, grifo nosso).

Nesta passagem o filósofo estoico Sêneca fornece à tradição latina uma relação pessoal e interior com o Sagrado ao sugerir que ele “está dentro” e não fora. Essa filosofia religiosa aproxima o Deus dos filósofos ao Deus dos cristãos. Ao mesmo tempo, ele descobre a “[...] ‘consciência’ (*conscientia*) como força espiritual e moral fundamental do homem,

colocando-a em primeiro plano como, antes dele, ninguém fizera no âmbito da filosofia grega e romana” (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 327). Mas esse ser sagrado é um deus imanente ao cosmos, permeando todas as coisas.

Também o imperador filósofo Marco Aurélio ensinou algo parecido a cerca de Deus.

Alguns procuram retirar-se nos campos, no mar, sobre os montes, e também tu costumavas desejar ardentemente tais lugares; tudo isso, porém é digno de um homem vulgar e ignorante, pois podes, quando quiseres, *retirar-te em ti mesmo*. Com efeito, o homem não pode se retirar em algum lugar em que haja tranquilidade maior ou calma mais absoluta a não ser no íntimo da própria alma, e especialmente para aquele que tem em si ideias tais que, apenas por contemplá-las, imediatamente readquire toda a paz do próprio espírito (AURÉLIO apud REALE; ANTISERI, 2003a, p.338, grifo nosso).

Vale ressaltar que esta obra de Marco Aurélio, *As recordações*, também é conhecida como “solilóquios”, pois suas reflexões e máximas parecem ser dirigidas para si mesmo.

Plotino, por sua vez, por volta do século III d.C., “[...] realizou verdadeira e própria refundação da metafísica clássica” (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 358) de maneira a ir além de Platão e Aristóteles. Ele criou uma singular metafísica da interioridade ao falar das três hipóstases (o *Uno*, o *Nous* ou Espírito e a Alma) e do retorno da Alma para o Uno, mediante o despojar-se de si mesmo. O homem deve “[...] deixar o mundo sensível e corpóreo e reentrar em si mesmo, na própria alma” (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 363). Essas leituras levariam Agostinho à sua própria experiência de interioridade.

Jaeger (1985) explica que durante o século II d.C., Platão se tornou suprema autoridade teológica e religiosa, e o neoplatonismo ganhou importância culminante no desenvolvimento da teologia patrística na pessoa de Orígenes no século III. Todos os padres gregos e latinos, seguindo essa pegada, elaboraram seus comentários sempre tendo como elemento agregador de suas noções os conceitos e interpretações dos comentaristas “pagãos” e “cristãos”.

O bispo Ambrósio (latino, mas conhecedor do grego) do qual Agostinho é de certa forma herdeiro, era um exímio interprete desses filósofos (bem como dos padres), e conforme apontou Peter Brown (2005, p. 107), utilizava-os como uma “antologia espiritual”, “[...] adaptando as conclusões destes para frisar uma ou outra questão como orador e mestre de moral”.

O pensamento helenístico se debruçou sobre os temas morais e espirituais, e ao fazer isso, a filosofia se tornou a “arte perfeita de viver”, surgindo assim a figura do sábio, o qual se “[...] constitui uma das fortes ideias sintéticas que dão tom a determinada temperatura cultural” (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 252). É nesse mesmo universo espiritualizado que Cícero é lido por Agostinho, e a “sabedoria”, tanto elogiada e louvada na obra *Hortênsio* como sendo o ideal da procura do filósofo, ganha significado teológico. Isso levou Agostinho, segundo Brown (2005), a identificar a “filosofia” com uma forma de cristianismo, pois “[...] ‘filosofia’ poderia significar muitas coisas [...]” (BROWN, 2005, p. 123). É precisamente neste ambiente cultural que a filosofia de Agostinho está inserida quando se propõe a escrever os livros em Cassiciaco. Comentando sobre este ponto, Peter Brown nos informa que a filosofia era concebida na Antiguidade Tardia como uma forma de religião:

Já se iam séculos que a ideia da filosofia era cercada por uma aura religiosa. Ela implicava muito mais do que uma disciplina intelectual. Era um amor à “Sabedoria”. A “Sabedoria” consolava e purificava seus devotos; em troca, exigia abnegação e ajustes morais. O sábio reconhecia quem era, onde se situava no universo, e de que modo sua parcela divina, sua alma racional, poderia transcender a luxúria do corpo e as ambições ilusórias da vida cotidiana; pois, como disse Cícero no *Hortênsio*, “se as almas que possuímos são eternas e divinas, devemos concluir que, quanto mais lhes dermos a dianteira em sua atividade natural, isto é, no raciocínio e na busca do conhecimento, e quanto menos elas forem apanhadas nos vícios e erros da humanidade, mais fácil lhes será ascender e retornar ao Paraíso”⁷. A exortação a amar a “Sabedoria” sempre fora expressa nesses termos fortemente religiosos. Não admira que, no século IV, tenha passado a funcionar, na cultura tradicional, como a cabeça-de-ponte da ideia de uma conversão religiosa, e até da conversão à vida monástica (BROWN, 2005, p. 49).

As influências do pensamento de Cícero sobre Agostinho, com relação ao ideal do sábio, já começam a ser vista sem *Solilóquios* I, 10, 17, quando em meio ao autoexame, a Razão o questiona sobre se ele ainda desejava as riquezas. Sua resposta contundente foi:

Há tempo que não me atraem. Tenho 33 anos e já faz quase 14 anos que deixei de desejá-las. Nada mais me interessa delas senão, se acontecer que eu chegue a possuí-las, apenas o necessário sustento e o seu uso liberal. Um livro de Cícero facilmente me convenceu de que as riquezas não devem ser de modo algum ambicionadas, mas sim, se advierem, devem ser administradas com muita retidão e cautela (*Sol.* I, 10, 17).

⁷ Essa citação do *Hortênsio* de Cícero Brown tira do livro *A Trindade* XIV, 19, 26 de Santo Agostinho.

Em *Confissões* III, 4, 7, lembrando sua época em que cursava retórica em Cartago aos 19 anos, tempo em que lera o *Hortênsio* como leitura obrigatória do currículo, ele diz que o conteúdo da obra o impressionou mais do que o estilo da linguagem retórica que era o alvo do programa. Segundo Agostinho, esse livro foi responsável por mudar o alvo de suas afeições e dirigi-las para Deus, transformando suas aspirações e desejos de maneira que, ou por providência divina ou por livre-arbítrio, ele não passaria mais a buscar o “limar da linguagem” naquele livro, mas alguma coisa maior⁸. Conforme *Confissões* VI, 11, 18 naquela idade ele começara a “[...] arder no desejo da Sabedoria [...]” se propondo “[...] abandonar todas as esperanças frívolas e todas as loucuras enganosas das vãs paixões”.

Com uma originalidade teórica, Cícero não acrescenta nada de muito relevante na filosofia helenística, entretanto, segundo Reale e Antiseri:

[...] Cícero é de longe a mais eficaz, a mais vasta e a mais significativa ponte através da qual a filosofia grega se introduz na área da cultura romana e, depois, em todo o Ocidente: e isso também é mérito não teórico, mas de mediação, de difusão e de divulgação cultural (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 308).

Neste sentido, Cícero desempenhou papel fundamental na formação intelectual de Agostinho. O ideal do sábio sintetizado na filosofia eclética de Cícero o acompanhou durante sua juventude e se reflete na elaboração dos seus primeiros textos em Cassiciaco. Não somente isso, mas o universo cultural que Agostinho respirava por volta do final do século IV d.C. comportava problemáticas ainda não resolvidas inteiramente pelos filósofos pagãos. Acreditamos que na área cultural da língua latina, Agostinho passou a representar uma convergência dos antigos e dos novos valores que começavam a surgir. O elemento “pagão” presente no filtro terminológico do pensamento agostiniano pode ser visto mais claramente nos diálogos de Cassiciaco, pois uma indicação disso são as poucas passagens bíblicas presentes neles e uma excessiva preocupação de solucionar os clássicos problemas da filosofia por vias puramente dialéticas.

A mentalidade popular que se formou sobre o ideal do filósofo era a da perfeição de um sábio, de domínio total da mente sobre o corpo, onde os prazeres sexuais eram o maior vilão. Na mente de Agostinho e de seus amigos, a única possibilidade de se tornar um

⁸ Esse algo maior era a busca pela perfeição humana. Em *Conf.* IV, 15, 26, ao falar da época em que escreveu o seu primeiro livro aos 26 anos de idade sob a influência maniqueísta, ele diz: “Ora, sendo eu mudável – o que para mim era evidente, pois desejava ser sábio para, de menos perfeito, me tornar mais perfeito [...]”. O sábio era a figura da perfeição humana por excelência buscada pelos jovens filósofos da época de Agostinho. Essa perfeição incluía o desprezo pelo material e a rejeição dos apetites e paixões naturais.

membro batizado da Igreja era abraçar uma forma de “vida na filosofia”, em que viveria o “ócio filosófico”, uma forma de vida monástica. Isso explicaria porque Constantino, o primeiro imperador cristão, e muitos outros adiaram seu batismo até o leito de morte. Verecundo, amigo de Agostinho que havia lhe emprestado a chácara de Cassiciaco, se via impedido de ser batizado (que nos dizeres de Agostinho: “não era ainda cristão”) por causa da esposa que não aceitava a decisão, pois, batizar-se significava romper radicalmente com o mundo, com sua carreira e com todas as formas de prazeres temporais, incluindo o casamento, e assim, abandonar sua função matrimonial e entregar-se à vida de continência (BROWN, 2005, p. 128). Verecundo não desejava ser cristão de outro modo (ver: *Conf.* IX, 3). Havia entre os jovens reclusos em potencial um desejo de viver uma vida inteiramente contemplativa.

3 O ITINERÁRIO INTERIOR DE AGOSTINHO ATÉ CASSICÍACO SEGUNDO A NARRATIVA⁹ DAS *CONFISSÕES*

Reale e Antiseri (2003b, p. 82-84) resumem alguns elementos decisivos da “[...] formação espiritual e a evolução do pensamento filosófico e teológico de Agostinho”. Primeiramente temos a influência da personalidade de sua mãe, Mônica. Ela com sua fé “[...] lançou em certo sentido as bases e construiu as premissas da futura conversão do filho” (idem).

Em segundo lugar temos a influência do livro *Hortênsio*, de Cícero, “[...] obra que converteu Agostinho à filosofia quando estava em Cartago”, com seus 19 anos de idade. Nessa obra, Cícero entendia a filosofia como “[...] sabedoria e arte de viver que traz felicidade” (REALE; ANTISERI 2003b, p. 82).

Ainda nessa idade, outra influencia marcou sua formação intelectual, o maniqueísmo, que oferecia “[...] uma doutrina de salvação em nível racional e um espaço também para Cristo” (idem). O problema filosófico fundamental fornecido pelo maniqueísmo foi a questão da materialidade de Deus, que o levou a se afastar dessa religião.

Outro elemento decisivo na vida de Agostinho foi sua aproximação com a filosofia da *Academia Cética*, “[...] segundo a qual o homem deve duvidar de tudo, porque não pode ter conhecimento de nada” (idem). Por essa época, aos 32 anos de idade, já havia conquistado seu sucesso profissional em Roma e Milão e passa um período de suspensão do juízo.

Em Milão, outros elementos se integram na sua formação intelectual: os sermões do bispo Ambrósio, a leitura da Bíblia (especialmente as cartas do apóstolo Paulo e os Salmos), e a leitura dos filósofos neoplatônicos, Porfírio e Plotino. De Ambrósio aprendeu o método de interpretação alegórico da Bíblia; dos neoplatônicos absorveu a realidade imaterial, o mal como não-ser e uma atitude de interioridade; de Paulo aprendeu a compreender a experiência de contradição interna da alma onde duas vontades lutam entre si, e dos Salmos reforçou o diálogo consigo mesmo.

Por último, já na fase de maturidade intelectual, o combate às heresias donatista, pelagiana e ariana, o levou a pensar questões sutis e a elaborar grandes tratados teológicos.

⁹“Narrativa” não é apenas “narração” do passado, mas também “interpretação”, “ressignificação”. A parte autobiográfica das *Confissões* está clara a intenção do autor em elaborar um quadro interpretativo de sua condição interior diante dos fatos ocorridos no seu passado.

3.1 *Confissões*: uma fonte histórica para a compreensão da evolução do pensamento agostiniano

A obra *Confissões* foi elaborada em forma de oração, e pode ser dividida em duas grandes partes (GILSON, 2010). A primeira, composta por nove livros, é autobiográfica, onde conta a sua trajetória individual a partir de uma ótica interior¹⁰. A segunda, composta por quatro livros, é uma elaboração filosófico-teológica de vários assuntos de valor apologético e catequético, dentre os quais se encontram suas brilhantes análises da memória (livro X) e do tempo (livro XI).

Neste capítulo faremos um exame da sua trajetória individual a partir das *Confissões* a fim de olhar mais de perto sua evolução intelectual até Cassiciaco para tentar responder qual o tipo de experiência de interioridade a obra *Solilóquios* apresenta.

Obra de maturidade, *Confissões* é uma *narrativa da sua experiência temporal interior*¹¹ e um exercício de autocompreensão, em que o filósofo interpreta os fatos do seu passado a fim de não se perder em meio às mudanças do mundo e de si mesmo (RÜSEN, 2010)¹². Ele conta todos os sentimentos e pensamentos que lhe afetaram em cada fase de sua

¹⁰Esse passado que é exumado da memória através da “confissão” é posto em público para servir de lição catequética aos fiéis católicos (*Conf. X, 4*). Mas esse ato confessional tem, sobretudo, um sentido de remissão. Guimarães (2014, p. 66) explica que “[...] confessar traz uma ação passada para o presente com o intuito de *ressignificá-la*. Como não é possível desfazer o que está feito, a confissão retira o peso daquela ação tida como maléfica. A confissão desliga o agente do seu ato, sendo essa separação mediada pelo arrependimento. Separa-se, também, o agente de seu passado. O passado pecaminoso transmuta-se em presente redimido”. Entretanto, Agostinho compreende que “confessar” é mais do que simplesmente reconhecer a sua culpa pelas suas faltas passadas, mas também um ato de louvor a Deus, um reconhecimento das suas misericórdias. “Para ele, *confessio* significava ‘acusação a si mesmo, louvor a Deus’” (BROWN, 2005, p. 212).

¹¹“Experiência temporal” é o mesmo que “experiência do tempo”, um conceito utilizado por Jörn Rüsen para se referir às mudanças experimentadas durante a vivência cotidiana para explicar as origens da *consciência histórica* (ver: RÜSEN, 2010, p. 56-67). Segundo Guimarães (2014, p. 13), “[...] pode-se dizer que esta obra é uma narrativa da experiência interior, onde está exposto o percurso do homem em direção a Deus”.

¹²Rüsen distingue *tempo natural* de *tempo humano*. No *Tempo natural* o indivíduo sofre a mudança do mundo e de si mesmo. É um fenômeno involuntário, irrevogável. Todas as experiências desse tempo carecem de interpretação, o que ele chamou de “operação mental”. Entretanto, é impossível interpretar todos os acontecimentos e as mudanças sofridas. Por isso, esse tempo se opõe ao indivíduo e se coloca como um obstáculo. O maior exemplo desse tempo impediante é a morte. O *tempo humano* é produto da reflexão humana, no qual o homem vê nos fatos da existência certa relação, uma continuidade, cada fato ganha um “sentido” adequado à existência individual, uma “razão” de ser, uma explicação partindo de motivos e causas, e todos juntos ganham um sentido geral. O tempo humano é uma tentativa do indivíduo de pôr em ordem o que acontece em sua experiência existencial de maneira aleatória. É o tempo organizado da mente. Acontecimentos cotidianos que dependem da ação humana ou que simplesmente acontecem independentemente dela são transformados em produto da mente. É o tempo natural sendo transformado em tempo humano. Daí surge a narrativa acionando as lembranças da memória. O sentido último do exercício da narrativa seria encontrar a *identidade*. Paul Ricoeur em *Tempo e narrativa* defende que “é a narrativa que torna acessível a experiência humana do tempo, o tempo só se torna humano através da narrativa”. Mas, especificamente na primeira parte do primeiro volume, ele diz: “O tempo se torna tempo humano na medida em que está articulado de maneira narrativa; em contraposição, a narrativa é significativa na medida em que desenha as características da experiência temporal” (RICOUER, 2010, p. 9).

existência, é uma narração daquilo que aconteceu dentro de seu coração em momentos especiais de sua vida. É a narração de um ser que tomando consciência de si mesmo, a partir da ótica de dentro, se percebe como devir (vir-a-ser). É a consciência de que é ser-no-tempo, portanto, mutável, corruptível, transitório. É uma obra em que expressa a *consciência da sua transitoriedade*¹³, da sua “condição peregrina” (GUIMARÃES, 2014, p. 67).

Portanto, por se tratar de uma *narrativa de interioridade*¹⁴, ela nos fornece informações valiosas sobre como se processaram suas investigações filosóficas e como foram construídas suas doutrinas, desde seus primeiros anos de estudo até a escrita dos primeiros livros¹⁵. “Em *Confissões*, Agostinho aponta detalhes fundamentais sobre sua conversão e que são muito pertinentes para a compreensão da ideia de interioridade” (RIBEIRO, 2007, p. 41). Ela nos ajudará a compreender as circunstâncias e as condições psicológicas em que os *Solilóquios* foram escritos na época em que esteve em Cassicácio com sua família e amigos, o momento de sua evolução intelectual.

Daremos ênfase a quatro momentos específicos de sua trajetória: (1) sua conversão à filosofia em Cartago, quando ainda era aluno do curso superior, aos 19 anos de idade (*Conf.* III, 4); (2) o período de suspensão do juízo em Roma, quando depois de abandonar o maniqueísmo permanece provisoriamente cético, por um breve tempo (*Conf.* V, 10-14); (3) a conversão ao cristianismo neoplatônico em Milão, quando professor de retórica, aos 32 anos de idade (*Conf.* VIII, 2-12); (4) sua retirada da vida pública para Cassicácio onde escreve suas primeiras obras filosóficas incluindo *Solilóquios* (*Conf.* IX, 4).

¹³ A ideia aqui é: à medida que vou narrando “quem fui” no passado de minha existência vou também chegando à noção de “quem sou” agora. O que ele faz é um exercício de auto compreensão e de auto definição: “O fruto de minhas Confissões é ver, não *o que fui*, mas *o que sou* [...] Revelarei, pois àqueles a quem me mandais servir, *não o que fui*, mas *o que já sou* e *o que ainda sou*” (*Conf.* X, 3, 6). Notemos que além de dizer “o que fui” e “o que sou”, o processo também inclui o fato de reconhecer “o que *ainda* sou”, ou seja, o que ficou em mim daquilo que fui um dia. O que ainda permanece que não mudou? É uma busca pelas permanências de si mesmo.

¹⁴ Segundo Agostinho, a *verdadeira identidade* só pode ser compreendida por outrem por meio da “confissão”, pois esta revela seus pensamentos e sentimentos, ou seja, o interior do indivíduo: “Mas os seus ouvidos não me auscultam o coração, onde eu sou o que sou. Querem, pois, ouvir-me confessar quem sou no interior, para onde não podem lançar o olhar, o ouvido ou a mente” (*Conf.* X, 3, 4).

¹⁵ Segundo David V. Meconi e Eleonore Stump (2016, p. 26), Agostinho precisava em sua carreira como bispo de Hipona “[...] obter o apoio da maioria do clero, especialmente do metropolitano da Numídia, arcebispo Megálio”, por isso, pôs-se a escrever suas *Confissões* para “[...] mostrar que sua conversão cristã era verdadeira e que ele não era o simpatizante pagão que fora quando partiu da África anos antes [...]”. Portanto, ela foi um instrumento de defesa da autenticidade de seu cristianismo.

3.2 Em Cartago: conversão¹⁶ à filosofia ciceroniana e ao materialismo maniqueísta

Agostinho nasceu a 13 de novembro de 354 d. C., numa cidade africana chamada Tagaste, na antiga Numídia (Souk-Ahras, na atual Argélia). “Seu pai, Patrício, era um homem pobre, um *tenuis municeps*, cidadão de recursos escassos”, sua mãe, Mônica, era cristã, ambos andavam mal vestidos (BROWN, 2005, p. 25).

Começou seus estudos em Tagaste e continuou em Madaura. Em 370, aos 16 anos, depois de concluir os estudos primários, retorna para sua cidade natal e fica um ano sem estudar por dificuldades financeiras. Nessa época, junta-se com uma concubina da qual tem um filho e chama-lhe de Adeodato (*Conf. II*, 2-6). Em 371, aos 17 anos, graças à Romaniano, um *patroni*¹⁷ da comunidade (BROWN, 2005, p. 24), vai para Cartago para concluir sua educação superior. No fim desse ano, morre seu pai (*Conf. III*, 4, 7).

Durante seu curso superior, seguindo as leituras do currículo, em 373, com 19 anos, lê o *Hortênsio* de Cícero. Este livro, uma obra perdida¹⁸, era uma exortação à filosofia, um incentivo aos jovens para “amar a sabedoria”. “Amor” é entendido platonicamente como “busca”, “procura” de algo que falta, e “sabedoria” como um elemento perene que traria a verdadeira felicidade, a *beata vitta* (vida feliz)¹⁹.

Rememorando esta fase de sua vida, ele nos diz que depois dessa leitura, imediatamente, se tornaram vis aos seus olhos as esperanças mundanas e passou a ambicionar

¹⁶Adotamos aqui o termo “conversão” não como possuindo um significado estático e final de mudança, mas como sendo um processo de busca que se altera e evolui de um estágio a outro à proporção que as investigações se aprofundam. Foi exatamente o que aconteceu com Agostinho em seu itinerário. Por isso, caracterizamos a sua descoberta da filosofia ciceroniana e da doutrina maniqueísta como sendo uma primeira etapa de “conversão” religiosa e ao mesmo tempo filosófica, que por sinal alcança seu auge na descoberta do cristianismo neoplatônico em Milão.

¹⁷No contexto da África romanizada, os *patroni* (“protetores”) eram homens ricos e influentes que geralmente financiavam os estudos de jovens talentos das comunidades pobres que estavam ao seu redor. Patrício, pai de Agostinho talvez fosse parente desse homem. Segundo Franco Júnior (2006), devido à crise do século III, o sistema Estatal Romano criou uma série de tentativas reformistas que levou as camadas sociais a se distanciarem. Foi quando começou a surgir o *patrocinium*, “laço de dependência que se criava entre um camponês livre e um grande proprietário. Diante daquele opressor aparelho estatal de altas e constantes exigências fiscais, muitos pequenos proprietários, sem condições de pagar, entregavam a sua terra a um importante e influente personagem, colocando-se sob sua proteção” (FRANCO, JR. p. 84).

¹⁸Sobre isso Guimarães (2014, p. 51) nos fornece a seguinte informação: “Trabalhos realizados por historiadores e teólogos alemães encontraram alguns fragmentos do texto de Cícero, como é o caso de Ernest Feldmann no artigo *Der Einflussdes Hortensiusunddes Manichaismusauf das Denken derjungen Augustinus*. Porém, mesmo com esses recentes trabalhos de descoberta da ‘perdida’ obra de Cícero ainda não é certo qual o real conteúdo deste diálogo ciceroniano”.

¹⁹Como já vimos no primeiro capítulo, essa busca na era helenística tinha um caráter essencialmente religioso.

com incrível ardor a Sabedoria Imortal, um passo no retorno de sua alma a Deus: “Principiava a levantar-me para voltar para vós” (*Conf. III, 4, 7*)²⁰.

Segundo Peter Brown (2005), nesse primeiro momento “ele vivenciaria uma mudança profunda em sua vida: passaria por sua *primeira ‘conversão’ religiosa*” (BROWN, 2005, p. 45, grifo nosso), mas paradoxalmente, se envolve com o maniqueísmo, uma seita com uma grande quantidade de adeptos na sociedade romana²¹.

Ao concluir seu curso no final de 374, no início de 375, aos 21 anos, passa a ensinar retórica na sua cidade natal. Comovido com a morte de um amigo em 376, muda-se para Cartago. Em 380, aos 26, escreve seu primeiro livro intitulado *De Pulchro et Apto (Do Belo e Do Conveniente)*, dedicado a Hiério, um orador de Roma. Mas esta obra se perdeu. Influenciado pelo maniqueísmo, defendia nesse livro um materialismo filosófico em que o belo seria “[...] ‘o que agrada por si mesmo’; e o conveniente ‘o que agrada pela sua acomodação a alguma coisa’” (*Conf. IV, 15, 24*).

Em 383, aos 29 anos, cheio de questionamentos, conhece Fausto, o grande bispo maniqueísta que visitava Cartago, a quem vai entrevistar. Decepciona-se com ele ao descobrir que este não era tão erudito como dizia sua fama (*Conf. IV, 13-14; IV, 1, 1; V, 3; V, 6, 11*).

As diversas leituras filosóficas feitas por Agostinho nesse período levaram-no a questionar as doutrinas dos maniqueus (*Conf. V, 3, 6*). Um destes questionamentos, como veremos, é sobre o problema do mal no universo, que está diretamente ligada com outra questão: a da *metafísica da interioridade*.

3.3 Em Roma: suspensão do juízo (um período de ceticismo)

No mesmo ano, decepcionado com Fausto e insatisfeito com o trabalho de professor em Cartago devido à indisciplina dos alunos, vai, sem sua mãe saber, para Roma, com o intuito de fazer carreira, pois ouvira dizer que os alunos ali eram mais aplicados. Hospeda-se na casa de um amigo maniqueu, onde convalesce com uma febre muito forte beirando à morte (*Conf. V, 8-10*).

²⁰ Em *Soliloquios II, 10, 17*, escrito 14 anos depois da leitura do *Hortênsio*, ele nos indica os resultados dessa leitura: desde então as riquezas deixaram de ser seu objeto de desejo e deram lugar à Sabedoria imortal. Eis a primeira fase da interioridade agostiniana que será desenvolvida ao longo de sua carreira filosófica.

²¹ Agostinho nos informa que existia uma grande quantidade de maniqueístas na cidade de Roma vivendo de maneira discreta entre os membros da corte, por isso ele manteve as relações amigáveis com esse setor da sociedade, para garantir privilégios e alcançar o sucesso profissional (*Conf. V, 10, 19*).

O ceticismo da Nova Academia produz em sua mente um turbilhão de dúvidas, causando-lhe uma “suspensão do juízo” (BROWN, 2005, p. 107) – *Conf. V*, 10, 19; 14, 25. Nesse sentido, o ceticismo ocupou um importante papel na evolução do pensamento agostiniano, servindo como um instrumento intelectual de demolição.

Mas os questionamentos vieram à medida que avançava nas leituras filosóficas: é Deus um ser corruptível e limitado pelo tempo e espaço? Se Deus está em todo universo como parte intrínseca, o mal corromperia a Deus ao penetrar as coisas? Se Deus é o criador de todas as coisas e é o Sumo Bem, de onde, pois vinha o mal? Teria Deus criado o mal? Começou logo a impugnar o dono da casa com seus questionamentos acerca das fragilidades dos livros de Manés, o fundador da seita, pois “[...] desejava conferir cada um destes pontos com algum varão muito douto nos seus livros, para lhe tatear a opinião” (*Conf. V*, 11, 21).

Entretanto, ainda se mantém envolvido com os “discípulos” e os “eleitos” da seita, pois dependia deles para sua estadia ali na cidade, porém “[...] com frouxidão e negligência. [...] já a não defendia com o entusiasmo de outrora” (*Conf. V*, 10, 18-19). Entrevistou outra vez um maniqueu, Elpídio, mas logo constatou que suas respostas também eram fracas.

Seus alunos de Roma não eram melhores. Embora não invadissem suas aulas com badernas, como faziam os de Cartago, eram caloteiros, pois combinavam entre si a não pagar os honorários dos professores sumindo no período de pagamento (*Conf. V*, 12, 22).

3.4 Em Milão: conversão ao cristianismo neoplatônico²²

Quatro acontecimentos específicos possibilitaram o surgimento da experiência de interioridade em Agostinho: os sermões e o exemplo de Ambrósio, a leitura dos livros neoplatônicos, a narração feita por Simpliciano da conversão do erudito Mário Vitorino e a narração feita por Ponticiano sobre a conversão de dois funcionários imperiais. Cada evento desses tem de forma direta ou indiretamente sua contribuição a uma atitude de interioridade que se verá presente em Cassiciaco.

²²Segundo Peter Brown (2005, p. 111): “em Milão, grande parte do platonismo desenvolvido e elegante era cristão. Essa mudança, sumamente significativa, tivera início em Roma, em meados do século. Ali, um professor de retórica, Mário Vitorino, ligara-se subitamente à Igreja cristã. Havia também traduzido Plotino e outros escritos neoplatônicos para o latim. Assim, os livros que a tradução colocara à disposição de homens menos instruídos, como Agostinho, tinham sido fornecidos por um homem que sabidamente morrera como cristão”.

3.4.1 O encontro com o bispo Ambrósio

Por volta de 384, alguns amigos maniqueus influentes na corte, conseguem para Agostinho um emprego público em Milão como professor de retórica. Símaco, prefeito da cidade e primo do bispo Ambrósio, propôs um tema para Agostinho discursar a fim de avaliá-lo²³. Foi logo aceito. Como funcionário público teria licença para viajar pelas custas do governo. Agostinho tinha alcançado o sucesso.

Visto que a corte imperial residia em Milão, tratava-se de uma nomeação importante. O professor de retórica deveria proferir os panegíricos oficiais sobre o imperador e os consules do ano. Esses discursos seriam criteriosamente preparados para divulgar os projetos da corte, de modo que o retórico de sucesso se descobriria, sob muitos aspectos, um “ministro da Propaganda” (BROWN, 2005, p. 83).

Embora a cidade de Milão tenha sido o auge de seu sucesso profissional, mais tarde ela se tornaria em sua memória uma “cidade simbólica”, ganhando um significado especial, pois ali se enfadaria da vida agitada de prazeres. Ela representaria seu encontro com Ambrósio: “a Milão cheguei, para visitar o bispo Ambrósio” (BROWN, 2005, p. 85-86). Nessa cidade ele vivenciaria uma das mais bem documentadas experiências de interioridade da Antiguidade Tardia (BROWN, 2005).

Admirado e atraído pelos sermões eloquentes de Ambrósio, passou a assisti-lo com mais frequência na igreja, pois como *rhetor* lhe interessava a técnica do discurso (*Conf.* V, 13, 23). Porém, aos poucos o conteúdo dos sermões foi chamando sua atenção, pois o bispo tinha um método de interpretar as Sagradas Escrituras desconhecido para ele: o método alegórico.

Ao contrário de Agostinho, Ambrósio não tinha nada de provinciano. Era de família nobre e teve uma educação clássica. Era um padre erudito, lia grego e conhecia profundamente a literatura cristã e pagã. “Era capaz de esquadrihar os livros de uma brilhante nova geração de bispos gregos e toda uma tradição de erudição grega a fim de oferecer à sua congregação alguns dos sermões mais doutos e atualizados do mundo latino” (BROWN, 2005, p. 99). Ele era um disseminador dos filósofos neoplatônicos. “Em seus sermões, havia recorrido à obra dos filósofos pagãos como quem recorria a uma antologia

²³Símaco era pagão e disputava poder e influência com o bispo Ambrósio e com muitos outros funcionários cristãos da corte. Brown nos conta que foi uma jogada política escolher Agostinho, ainda maniqueísta, para esse cargo de retórico oficial, foi uma reação ao seu ressentimento diante da afronta de não conseguir por parte do infante Imperador Valentiniano II que anulasse a lei que proibia a religião pagã tradicional de receber recursos do Estado (BROWN, 2005, 84).

espiritual, adaptando as conclusões destes para frisar uma ou outra questão como orador e mestre de moral” (BROWN, 2005, p. 107).

Embora não aceitasse mais as doutrinas maniqueístas, ainda não compreendia as afirmações da doutrina católica sobre a imaterialidade de Deus e da responsabilidade moral humana. Mesmo em crise de dúvidas, decidiu enfrentar os maniqueístas pela força do argumento na tentativa de convencê-los sobre seus erros ao mesmo tempo em que avançava em suas investigações filosóficas. Provisoriamente neutro, colocava à prova tudo mediante a dúvida, sabendo, porém, que alguns filósofos no passado já haviam escrito contra os maniqueus. Mas os sermões do bispo pareciam dar alguma esperança de certeza e logo cedeu à religião de seus pais se tornando catecúmeno na igreja.

Mônica vem para Milão e chega na primavera de 385 junto com a concubina de Agostinho e seu filho, Adeodato. Fervorosa cristã e feliz por vê-lo frequentando a igreja, ela logo conquista a admiração do bispo Ambrósio, do qual arranca elogios e consegue uma boa amizade deste com seu filho, Agostinho (*Conf.* V, 14, 25; VI, 2, 2), que estava com seu interior “[...] inquieto por discutir” questões filosóficas (*Conf.* VI, 3, 3).

Desejava falar com Ambrósio sobre tais questionamentos, porém ele era extremamente ocupado com deveres pastorais e com os estudos²⁴. Ao testemunhar o bispo em silenciosa, concentrada e dedicada leitura da Bíblia, solitariamente absorvido em profunda meditação, Agostinho fica impressionado, e resolve não interromper, mas continua indo à igreja para ouvir seus sermões. É quando descobre a interpretação alegórica de Gênesis 1, 26²⁵.

A interpretação dessa passagem negava a doutrina panteísta dos maniqueus. Estes defendiam a coexistência de duas substâncias corpóreas, materiais, opostas no universo: o bem e o mal²⁶. O mal agiria no homem de maneira a tirar deste a autonomia da escolha (o livre arbítrio) e excluí-lo da responsabilidade e da culpa moral²⁷. Deus, o sumo bem, seria um ser que penetra todas as coisas, preenchendo-as e ocupando o espaço sem fim do universo.

²⁴ Em *Conf.* VI, 3, 3, vemos que Ambrósio era para Agostinho uma figura distante, vivendo extremamente ocupada com suas tarefas pastorais. Ele atendia “[...] multidões dos homens de negócios, a quem ele acudia nas dificuldades [...]”, por isso não podia entrevista-lo pessoalmente. O pouco tempo que possuía era pra se alimentar e ler.

²⁵ Onde diz que o homem é imagem de Deus.

²⁶ *Conf.* V, 10, 20: “[...] duas substâncias opostas a si mesmas, ambas infinitas: a do mal, mais diminuta, e a do bem, mais extensa. [...] o mal aparecia à minha ignorância não só como substância, mas como substância corpórea, já que a minha mente não podia formular a ideia senão dum corpo sutil, difundido pelo espaço”.

²⁷ *Conf.* V, 10, 18: “Ainda então me parecia que não éramos nós que pecávamos, mas não sei que outra natureza, estabelecida em nós. A minha soberba deleitava-se com não ter responsabilidades da culpa. Quando procedia mal, não confessava a minha culpabilidade, para que me pudésseis curar a alma, já que Vos tinha ofendido, mas gostava de a desculpar e de acusar uma outra coisa que estava comigo e que não era eu, se bem que *a impiedade me tinha dividido contra mim mesmo!*” (grifo nosso).

Pois aquilo que não preenchesse espaço no universo equivalia ao não-ser²⁸. Ou seja, o ser tinha que necessariamente existir como matéria, caso contrário seria o nada. Até o alimento, tirado da natureza, seria uma partícula de Deus, e comer, um privilégio apenas dos “eleitos”. Atender a um faminto seria um erro capital²⁹.

Dessa forma o conceito de Deus era de um ser intrínseco ao universo e a ele pertencente. Os maniqueus interpretavam Gênesis 1, 26 literalmente: se o homem é imagem de Deus e possui forma e matéria, logo Deus também possui forma e matéria e, portanto é um ser material. Na interpretação alegórica, porém, dizer que o homem é imagem de Deus, não seria o mesmo que dizer que Deus tem um corpo material tal como o homem, mas o sentido está no fato de ser este um ser racional e um reflexo interior da Trindade (GILSON, 2010; FERNANDES, 2007). O sentido do texto não é literal, mas espiritual, e o contato com todo um universo literário de tradição platônica possibilitou essa mudança de eixo³⁰.

Esta negação da materialidade de Deus o impeliu a uma nova investigação, pois as explicações de Ambrósio faziam muito sentido, embora tivesse algumas afirmações ainda difíceis de compreender. Foi quando em Milão, num dia em que devia declarar louvores ao imperador menino Valentiniano II, um encontro com um mendigo bêbado na rua causou-lhe profunda reflexão sobre o sentido da busca por felicidade (*beata vitta*). Tal mendigo, com

²⁸ Conf. VII, 1, 1-2: “[...] apesar de não Vos conceber sob a forma de corpo humano, necessitava, contudo, de Vos imaginar como sendo alguma coisa corpórea situada no espaço, quer imanente ao mundo, quer difundida por fora do mundo, através do infinito. [...] Tudo o que concebia como não ocupando espaço me parecia um nada absoluto, e não um vácuo, como sucederia se arrancássemos um objeto dum lugar e este ficasse vazio de qualquer corpo terrestre, úmido, aéreo ou celeste. Com efeito, neste caso, um lugar vazio seria como que um nada espaçoso. [...] Vos imaginava como um Ser imenso, penetrando por todos os lados a massa do Universo e alastrando-Vos fora dele, por toda parte, através das imensidades sem limites, de tal modo que a terra, o céu e todas as coisas Vos continham e todas elas se acabavam em Vós, sem, contudo, acabardes em parte alguma. [...] assim julgava que não só as substâncias transparentes do céu, do ar e do mar, mas também as da terra eram por Vós penetradas em todas as suas partes, grandes e pequenas, para receberem a vossa presença [...] Estando tudo assim impregnado por Vós, o corpo do elefante, pelo fato de ser maior e ocupar mais espaço que o de um pássaro, teria proporcionalmente mais de Vós que o corpo do pássaro. E, deste modo, participando em fragmentos, comunicaríeis a vossa presença às grandes e pequenas partes do Universo, respectivamente, com grandes e exíguas porções de Vós mesmo”.

²⁹ Conf. III, 10, 18: “[...] cheguei à extravagância de crer que um figo, ao ser colhido, chorava, juntamente com a mãe, a figueira, lágrimas de leite! Mas se algum ‘santo’ comesse o figo, criminosamente colhido não por ele, mas por outrem, misturando-o nas suas entranhas, arrotando e gemendo entre orações, exalaria anjos e até partículas de Deus! Essas partículas do soberano e verdadeiro Deus ficavam presas no fruto, a não ser que fossem libertadas pelos dentes e estômago dum Eleito. [...] Julgava que aos frutos da terra se devia mais piedade do que aos homens para quem o solo os produz. Pois se algum esfomeado, que não fosse maniqueísta, me pedisse de comer, o dar-lhe umas migalhas quase me parecia merecer a pena capital”.

³⁰ Para uma explicação mais detalhada sobre esse ponto de vista adotado por Agostinho, ver, por exemplo, as explicações de: FERNANDES, 2007, p. 17-24 e GILSON, 2010, p. 64-65. Christopher Stead (1999, p. 71), por sua vez, diz que “a doutrina segundo a qual o homem, no seu aspecto espiritual, é realmente semelhante à divindade recebe boa fundamentação da parte dos filósofos. Os pitagóricos, por exemplo, falavam de uma ‘centelha divina’, de um ramo da natureza divina aprisionado e submerso em nossos grosseiros e recalcitrantes corpos”. Ele também observa que no *Timeu* 29c-30a, Platão disse que Deus desejou que todas as criaturas fossem semelhantes a ele.

poucas moedas e tom humorístico, demonstrava felicidade, embora temporal, mas ele, mesmo com sucesso profissional, vivia ambicionando a felicidade por meio de inquietações e ocupações diversas que o levavam a um esvaziamento de sentido (*Conf.* VI, 6, 9).

Ao se aprofundar nos estudos, seus questionamentos também se aprofundaram. Qual a causa do mal no universo? É Deus? Se Deus é bom, como pode ele ter feito o mal? O mal no universo poderia ser nocivo a Deus ao se misturar com alguma coisa em que Deus está? Se for assim, Deus seria corruptível? O mal da alma humana que o leva ao pecado isenta o homem da culpa, visto ser uma força superior a ele? Mas na verdade quando o homem pratica alguma coisa boa ou ruim, ele tem a evidência em si mesmo que foi ele quem quis ou não quis praticar. Mas onde está a origem do homem querer praticar o mal?³¹. Ao criar o universo e o homem ele deixou neles alguma coisa que não se transformasse em bem? Se for assim, porque então?

Ele queria compreender o mal como algo de positivo. Mais tarde formulou o conceito de mal como ausência do bem, destituído de ser, o mal como não-ser (*Conf.* VII, 13, 19; VII, 16, 22). A imaginação de Agostinho não possibilitava ainda a compreensão da realidade imaterial e incorpórea de certos conceitos. Como ele mesmo diz em *Confissões* VII, 7, 11:

[...] investigava angustiadamente a origem do mal. Que tormentos aqueles do meu coração parturiente! Quantos gemidos, meu Deus! Quando em silêncio, esforçadamente, Vos procurava, grandes clamores se dirigiam à vossa misericórdia. Eram angústias tácitas da minha alma. Vós sabíeis o que eu padecia, mas nenhum homem o sabia. [...] Mas todas “as lamentações que rugiam do fundo do meu coração” iam ter aos vossos ouvidos; “diante de Vós estava o meu desejo, mas a luz dos vossos olhos não estava em mim”, porque ele estava dentro, e eu estava fora. Nem ela precisava de espaço. Mas eu fixava a atenção naquelas que são contidas pelo espaço, sem aí encontrar um sítio para descansar .

Esta declaração, que faz um jogo poético com fragmentos tirados dos Salmos (Salmos 37, 9-11), revela o estado psicológico e emocional (interior) vivido meses antes da conversão. Enquanto ele procurava o esclarecimento dos problemas filosóficos “fora de si”,

³¹*Conf.* VII, 3, 5: “Por isso, quando queria ou não queria uma coisa, tinha a certeza absoluta de que *não era outro senão eu que queria ou não queria, experimentando* cada vez mais que aí estava a causa do meu pecado. [...] Mas de novo refletia: ‘Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom, e é também a mesma bondade? Donde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem? [...] Se foi o demônio quem me criou, donde é que veio ele? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, se transformou de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado perfeito por um Criador tão bom?’” (grifo nosso).

no espaço corpóreo da matéria, a luz dos olhos de Deus que revela a verdade estava “dentro de si”. Ele estava fora e a luz de Deus dentro, eis o desencontro.

3.4.2 A leitura dos livros neoplatônicos

Agostinho está interpretando seu passado antes da conversão como um tempo em que ainda não havia descoberto o *espaço interior da alma*. Tal avaliação narrativa nos mostra que o eixo de sua prática filosófica ainda não havia descoberto a *interioridade*, evento que acontecerá apenas após a leitura dos livros neoplatônicos³², e mais tarde com a leitura dos Salmos e das epístolas de Paulo. As leituras desses livros o ajudaram a uma reflexão voltada para o interior do ser, onde o encontro com seu próprio eu se deu em meio à turbulência da contradição interna da vontade, como veremos adiante.

Em *Confissões* VII, 9, ele narra a descoberta dos livros neoplatônicos por meio “[...] dum certo homem, intumescido por monstruoso orgulho [...]”³³, e explica como eles ajudaram a esclarecer os problemas filosóficos que estava empenhado a solucionar. Segundo Agostinho, esses livros ensinavam em linhas gerais as mesmas coisas do Evangelho de João sobre o Verbo de Deus³⁴. Todavia, essa relação do Verbo de Deus com os ensinamentos neoplatônicos não foi imediata na leitura, mas uma compreensão posterior, uma vez que nessa época conhecia pouquíssimo da Bíblia, para ele Jesus era apenas “[...] um homem de excelente sabedoria, que ninguém poderia igualar [...]” (*Conf.* VII, 19, 25).

O Deus que Agostinho estava aprendendo era o Deus dos filósofos platônicos, o Uno Bem de Plotino, e não o Deus dos cristãos. Uma vez compreendendo estes livros e se

³²Os homens doutos do Baixo Império Romano “[...] viam-se como participantes de um renascimento da filosofia. Um século antes, haviam-se redescoberto a doutrina autêntica de Platão: as nuvens se haviam desfeito e este, que era o ensinamento ‘mais refinado e esclarecido’ da filosofia, pudera reluzir com todo o seu brilho nos textos de Plotino – uma alma tão próxima de seu antigo mestre que, nele, Platão parecia reviver. Esses homens chegavam mesmo a ter sonhos em que os filósofos lhes expunham ‘máximas platônicas’ durante seu sono. Damos a esse movimento o nome de ‘neoplatonismo’, porém os participantes davam-se o nome de ‘platônicos’ – *Platonici* puros e simples, ou seja, herdeiros diretos de Platão” (BROWN, 2005, p. 110).

³³As leituras dos livros neoplatônicos, especialmente de Plotino, eram moda na sociedade milanese do Baixo Império Romano e os diversos homens de instrução superior se orgulhavam de serem “platônicos” (BROWN, 2005). Segundo Brown (2005, p. 113) “só nos é possível reconstituir com dificuldade quais teriam sido esses livros e quem os escreveu. Ao que parece, estariam incluídos muitos tratados de Plotino, na tradução de Mario Vitorino para o latim e, possivelmente, pelo menos um livro de Porfírio, hoje perdido”.

³⁴Essa comparação não é à toa. Brown (2005, p. 112) nos explica que “para um platônico cristão, a história do platonismo parecia convergir muito naturalmente com o cristianismo. Ambos apontavam na mesma direção. Ambos eram radicalmente extramundanos”. Não somente isso, mas conforme lemos nas *Confissões*, Agostinho constantemente reforça as conclusões das leituras dos livros neoplatônicos com várias passagens bíblicas. Por exemplo: “Mas depois de ler aqueles livros dos platônicos e de ser induzido por eles a buscar a verdade incorpórea, vi que ‘as vossas perfeições invisíveis se percebem por meio das coisas criadas’” (*Conf.* VII, 20, 26).

inserindo dentro desse ambiente intelectual, passou a se “inchar” orgulhosamente assim como faziam outros neoplatônicos, julgando ter alcançado seu objetivo: ser um sábio (*Conf.* VII, 20, 26).

A leitura da Bíblia veio posteriormente, todavia esses livros neoplatônicos lhe sugeriram pela primeira vez uma atitude de interioridade, de um voltar-se para dentro de si mesmo em busca de respostas (um ensimesmar-se): “Em seguida aconselhado *a voltar a mim mesmo, recolhi-me ao coração [...]* Entrei, e, com aquela vista da minha alma, vi, *acima dos meus olhos interiores* e acima do meu espírito, a Luz imutável” (*Conf.* VII, 16, grifo nosso).

Não sabemos exatamente quais as passagens desses livros possibilitaram essa experiência de interioridade, mas sabemos que nas *Enéadas* VI, 9, 11, Plotino escreveu algo semelhante acerca do retorno da alma ao Uno por meio do “êxtase”. Esse êxtase seria um estado de hiperconsciência e hiperracionalidade experimentada pelo indivíduo no momento da contemplação religiosa. “A alma, no êxtase, vê a si mesma ‘endeusada’ e tornada participante do Uno e, portanto, em certo sentido, plenamente assimilada ao Uno, ou, como diz Plotino com bela expressão metafórica [...] é uma ‘fuga do só para o Só’” (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 371). O contemplante ficaria como que “[...] raptado e absorvido em tranquila solidão e absoluta quietude, não se afastando nunca da sua essência nem jamais voltando-se ao redor, mas completamente estável e como que tornado a própria quietude” (PLOTINO apud REALE; ANTISERI, 2003a, p. 371-372).

Plotino também, à semelhança de Sêneca e de Marco Aurélio, descarta a necessidade das estátuas na experiência religiosa e das belezas exteriores aos sentidos corporais. As estátuas seriam uma segunda visão dessa beleza, pois a verdadeira seria uma *visão interna da alma*, seria um “[...] outro modo de ver, *um êxtase*, uma volta à essência simples, uma potencialização de si, desejo de conjugação e quietude e processo de compenetração [...]” (idem). No fim desse exercício de contemplação

[...] o que permanece para aquele que tudo transcende é o próprio Transcendente. Com efeito, a natureza da alma jamais chegará ao não-ser absoluto, mas, caindo para baixo, chegará ao mal, isto é, ao não-ser relativo, e não ao absoluto. Quando, ao contrário, tiver percorrido o caminho inverso, não a outro, mas *a si própria chegará*, e assim, não estando em outro, não quer dizer que ela esteja no nada, mas em si mesma; e estar apenas só em si mesma e não no ser quer dizer estar em Deus. Cada um, com efeito, não se torna essência, mas superior à essência porque se compenetra com Deus. Se, portanto, alguém souber *contemplar-se* assim, terá *a si mesmo como imagem de Deus* e, *se ultrapassa de si para Ele*, como da imagem para o exemplar, alcançará o fim de seu caminho. Mas se cair da contemplação, de novo, reavivando a virtude que está nele e reconhecendo-se inteiramente disposto,

poderá elevar-se da virtude para o pensamento e da sabedoria até Deus. *Esta é a vida dos deuses e dos homens divinos e bem-aventurados: libertação das coisas de cá embaixo, vida livre das amarras corpóreas, fuga do só para o Só* (PLOTINO apud REALE; ANTISERI, 2003a, p. 372, grifo nosso).

Esse processo de elevação da alma até Deus é mediante um esforço da virtude intrínseca à própria alma do indivíduo. A filosofia da interioridade de Plotino é como ele mesmo coloca, um exercício de compenetração. Essa linguagem levaria Agostinho a uma conversão de uma busca exterior de Deus a uma busca interior.

Ao se deparar com “[...] o venerável estilo (da Sagrada Escritura) [...]” (*Conf.* VII, 21, 27), ele diz que notou que tudo o que de verdadeiro tinha lido nos livros platônicos se encontrava na Bíblia. Mas essa confirmação também é acompanhada de uma diferenciação: os livros neoplatônicos não ensinavam acerca do dilema interior das duas vontades guerreando dentro do homem, tal como em Romanos 7, 22-24, e nem sobre a maneira de vencer tal dilema³⁵.

No auge dos seus 32 anos de idade, ele se sentia preso aos prazeres sexuais, e somente por isso atrasou seu batismo. Em 386, em Milão, Ambrósio não tinha tempo para ouvir suas inquietações da alma (*Conf.* VI, 15, 25; VI, 11, 18; VIII, 1, 1), por isso teve a ideia de conversar com o bispo Simpliciano, um velho padre preceptor espiritual de Ambrósio.

3.4.3 A narração do bispo Simpliciano sobre a conversão de Mario Vitorino

Simpliciano parabenizou Agostinho por ter lido os livros dos platônicos, pois eles “[...] sugerem de todos os modos, Deus e seu Verbo” (*Conf.* VIII, 2, 3). E ao saber que ele os leu na tradução feita por Mario Vitorino, um grande retórico de Roma, aproveitou para contar que o conheceu pessoalmente e que no fim de sua vida este se convertera ao cristianismo católico, causando espanto em todos na cidade de Roma.

Essa história de conversão muito impressionou Agostinho³⁶, ao ponto de levá-lo pela primeira vez a *uma experiência de conflito interior entre duas vontades opostas*. Esse

³⁵*Conf.* VII, 21, 27: “Efetivamente, ainda que o homem se deleite na ‘lei de Deus, segundo o homem interior’, que fará ele ‘perante a outra lei dos seus membros, que recalcitra contra a lei do seu espírito e o cativa na lei do pecado, escrita nos seus membros’? [...] Que fará o infeliz homem? ‘Quem o livrará deste corpo de morte, senão a vossa graça por Jesus Cristo Nosso Senhor’”.

³⁶ A admiração de Agostinho se deu pelo fato de que Mario Vitorino, naquela ocasião um erudito conhecidíssimo no mundo intelectual latino, tradutor dos clássicos da literatura grega, escritor e filósofo, não teve vergonha de se fazer “servo de Cristo” e de se sujeitar ao “opróbrio da cruz”. Em *Confissões* VIII, 2, 3, ele diz: “[...] ele, o célebre e doutíssimo ancião, perito em todas as artes liberais, leitor e crítico de tantas obras filosóficas, preceptor de tantos senadores ilustres; ele, que, pelo seu insigne e notável magistério, merecera e

evento possibilitou um encontro com seu “eu” interior. O capítulo 5 do livro VIII das *Confissões* é dedicado a narrar essa experiência vivenciada poucos meses antes de ir para Cassiciáco.

Logo que o vosso servo Simpliciano me contou tudo isso de Vitorino, imediatamente ardi em desejos de imitá-lo. De fato, toda a sua narração tinha este mesmo fim em vista [...] Por isso eu suspirava, atado, *não pelas férreas cadeias dum vontade alheia, mas pelas minhas, também de ferro*. O inimigo dominava o meu querer, e dele me forjava uma cadeia com que me apertava. Ora, a luxúria provém da vontade perversa; enquanto se serve à luxúria, contrai-se o hábito; e, se não se resiste a um hábito, origina-se uma necessidade (*Conf. VIII, 5, 10*).

A narrativa fez surgir em Agostinho o desejo de imitação. Para explicar os sentimentos que experimentou, ele utiliza a analogia da “cadeia”. Essa cadeia que o prendia era o meio pelo qual o inimigo dominava o seu *querer* e sua *vontade*, ela seria constituída por “anéis entrelaçados”, operando num processo natural: (1) a *vontade* da luxúria leva à prática; (2) a *prática* da luxúria leva ao hábito e, (3) o *hábito* da prática da luxúria leva a uma *necessidade* na alma. Essa relação entre *vontade*, *prática*, *hábito* e *necessidade*, explicaria a condição de “prisão” do homem em relação ao pecado (*Conf. VIII, 5, 10*). Essa experiência foi vivenciada como sendo de duas vontades conflitantes dentro de si que dilaceravam sua alma:

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 se não 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* (*Conf. VIII, 5, 10*, grifo nosso).

Essa compreensão do *dualismo interno da vontade* não é elaboração da época em que escreve as *Confissões*, mas segundo o que ele mesmo nos informa, já na época em que desejou imitar a Mário Vitorino, lera as cartas de Paulo: “Por isso, compreendia, por experiência própria, *o que tinha lido*. Entendia agora como ‘a carne tem desejos contra o

aceitara a honra que os cidadãos desse mundo têm por mais excelsa – uma estátua no Foro romano; ele, até aquela idade o adorador dos ídolos e o coparticipante dos ritos sacrílegos, com que então quase toda a nobreza romana, apaixonada, inspirava ao povo o culto de Osíris [...]; ele, enfim, o velho Vitorino, que por tantos anos defendera esses deuses com aterradora eloquência”. Vitorino lera ocultamente durante algum tempo a literatura cristã em busca da verdade, o que levava a confidenciar a Simpliciano: “Sabes que já sou cristão?” (*Conf. VIII, 2, 4*). Sua conversão foi um espetáculo na cidade, durante o batismo a multidão acompanhava atentamente suas palavras na confissão de fé costumeira, o que foi seguida por uma forte aclamação do seu nome: “Vitorino, Vitorino!” (idem).

espírito, e o espírito tem-nos contra a carne” (*Conf.* VIII, 5, 11, grifo nosso). As passagens lidas por ele foram Gálatas 5, 17³⁷ e Romanos 7, 15-20³⁸:

Eu, na verdade, vivia em ambos: na carne e no espírito. Vivia, porém, mais naquele que aprovava em mim (no desejo do espírito contra a carne), do que no outro que em mim condenava (no desejo da carne contra o espírito). Com efeito, *neste já não era eu quem vivia*, visto que, 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 onde não queria (*Conf.* VIII, 5, 11, grifo nosso).

Agora já não se tratava mais de uma questão de *compreensão intelectual* das doutrinas, ele havia superado cada etapa do maniqueísmo³⁹, mas agora o problema era de *autodomínio da vontade*, do querer e do não-querer. Sua alma é dilacerada num conflito interno entre *duas vontades opostas*: a vontade da concupiscência do pecado e a vontade de servir a Deus em obediência. A expressão “já não era eu” aponta para uma sofisticada descoberta do *outro eu dentro de si, de um “eu” ainda não reconciliado consigo mesmo*. Utilizando a linguagem de Romanos 7, 22-25⁴⁰, ele continua explicando tal experiência:

Deleitava-me com a vossa Lei segundo o *homem interior*, mas em vão, porque em meus membros outra lei repugnava à lei do meu espírito, e me mantinha cativo na lei do pecado que está em meus membros. Com efeito, a lei do pecado é a violência do hábito, pela qual a alma, mesmo contrafeita, é arrastada e presa, mas merecidamente, porque, querendo, se deixa escorregar. Ah! Miserável de mim! “Quem me livrará deste corpo mortal, senão a vossa graça, por Jesus Cristo Nosso Senhor?” (*Conf.* VIII, 5, 12).

³⁷ Em Gálatas 5, 16 e 17 encontramos as seguintes palavras: “Ora, eu vos digo, conduzi-vos pelo Espírito e não satisfareis os desejos da carne. Pois a carne tem aspirações contrárias ao espírito e o espírito contrárias à carne. Eles se opõem reciprocamente, de sorte que não fazeis o que quereis” (Bíblia de Jerusalém). Embora não citadas é bem provável que também as passagens de Romanos 8, 4-8; Colossenses 3, 5-10 e outras semelhantes pudessem fazer parte desse filtro de leitura de Agostinho.

³⁸ “Realmente não consigo entender o que faço; pois não pratico o que quero, mas faço o que detesto. Ora, se faço o que não quero, reconheço que a Lei é boa. Na realidade, não sou mais eu que pratico a ação, mas o pecado que habita em mim. Eu sei que o bem não mora em mim, isto é, na minha carne. Pois o querer o bem está ao meu alcance, não, porém o praticá-lo. Com efeito, não faço o bem que quero, mas pratico o mal que não quero. Ora, se faço o que não quero, já não sou eu que ajo, e sim o pecado que habita em mim” (Bíblia de Jerusalém).

³⁹ *Conf.* VIII, 5, 11: “Eu já não tinha mais aquela escusa pela qual ordinariamente me parecia que, se ainda não desprezava o mundo, para Vos servir, era porque tinha uma luz incerta de verdade. Já não tinha essa escusa, pois a luz também já era certa para mim. Porém, ainda ligado à terra, recusava alistar-me no Vosso exército, e temia tanto ver-me livre de todos os impedimentos como se receasse ficar preso”.

⁴⁰ “Comprazo-me na lei de Deus segundo o homem interior; mas percebo outra lei em meus membros, que peleja contra a lei da minha razão e que me acorrenta à lei do pecado que existe em meus membros. Infeliz de mim! Quem me libertará deste corpo de morte? Graças sejam dadas a Deus, por Jesus Cristo Senhor nosso. Assim, pois, sou eu mesmo que pela razão sirvo à lei de Deus e pela carne à lei do pecado” (Bíblia de Jerusalém). Ver também: 2Cor. 4, 1; Rom. 8, 10; Ef. , 17; 2Tim. 3, 2.

3.4.4 A narração de Ponticiano sobre a conversão de dois agentes imperiais

Esta situação de contradição interna se intensificou quando recebeu alguns dias depois da entrevista com Simpliciano, a visita de seu amigo Ponticiano, um cristão católico, alto funcionário do palácio imperial e compatriota africano. Este lhe narrou outra história de conversão, que dessa vez o levou à conversão definitiva ao cristianismo católico neoplatônico. Ponticiano chegou à casa de Agostinho exatamente quando este estava lendo as epístolas de Paulo em um códice. Nessa ocasião, morava com ele em Milão: Alípio e Nebrídio. Este último substituía Verecundo nas aulas, pois estava ausente da cidade. Alípio ouviu a narração junto com Agostinho e foi testemunha de sua luta consigo mesmo.

Ao pegar o códice de cima da mesa, pensando ser um dos livros filosóficos costumeiros, Ponticiano se surpreendeu ao saber que Agostinho estava lendo a Bíblia. Então, passa a narrar a história de Santo Antônio e dos monges do Egito, fala da multidão de mosteiros e dos costumes monásticos já bastante desenvolvidos e conhecidos na época, porém ainda desconhecidos por Agostinho e Alípio (*Conf.* VIII, 6, 15)⁴¹.

Ponticiano narra, de modo especial, um acontecimento inusitado, a conversão de dois de seus companheiros de trabalho, agentes dos negócios do imperador, que aconteceu na cidade de Tréveris. Quando eles passeavam pelo jardim aos pés da muralha, por volta do meio-dia, dois desses companheiros chegaram numa cabana em um sítio e encontraram alguns eremitas seguidores da ordem de Santo Antônio. Ali tiveram contato com o livro da *Vida de Santo Antão* (escrita por Santo Atanásio). Começaram a ler e à medida que iam lendo se enchiam de “[...] santo amor e salutar confusão” (*Conf.* VIII, 6, 15), e começaram a se questionar um ao outro:

“[...] Onde pretendemos nós chegar com todos estes trabalhos? Que buscamos? Por que razão militamos? Que esperança maior podemos conceber no palácio, do que sermos validos do imperador? Mas, para isso, quanta incerteza e quantos perigos?! Quantos perigos para chegar a um perigo ainda maior? E quando lá chegaremos nós? Porém, se eu quiser ser amigo de Deus, posso sê-lo desde já, imediatamente”. Disse essas palavras, e, agitado, exaltado por aquela gestação de vida nova, lançou de novo os olhos ao livro. Lia e transformava-se *interiormente, onde só Vós o véis* (*Conf.* VIII, 6, 15, grifo nosso).

Estas eram as mesmas perguntas feitas por Agostinho em seu interior. A situação desses homens era um espelho da condição espiritual na qual ele se encontrava naquele

⁴¹ Nessa época, Agostinho ainda era bastante desinformado sobre o cristianismo e suas manifestações.

momento. Depois da agitação emocional, os agentes do governo se entregaram incondicionalmente à vida monástica e não voltaram mais com Ponticiano ao palácio, mas se converteram ali mesmo. Ponticiano se lamentou junto com seu companheiro por não terem a mesma coragem daqueles homens. Isso mostra os sentimentos e ideais que circulavam na vida dos cortesãos cristãos piedosos da época, sentimentos estes que também eram compartilhados por Agostinho e seus amigos Alípio, Nebrídio e Verecundo, mas num âmbito da vida filosófica⁴². Novamente vemos aqui uma dramática e espetacular conversão religiosa na Antiguidade Tardia. Estas narrações tiveram impacto sobre sua mente.

3.4.5 A conversão de Agostinho: sua magna experiência de interioridade

Do capítulo 7 até o capítulo 12 do livro VIII das *Confissões*, encontramos uma parte dedicada à rememoração e à reflexão sobre o momento interior de sua conversão. Peter Brown nos explica o que era entendido como “conversão” naquele momento:

“Conversão” é um termo muito vasto: quão dramaticamente viria essa reorientação a alterar a vida de Agostinho? Também “Filosofia” poderia significar muitas coisas: qual era a natureza exata dessa “Filosofia”? Como se viu, a “conversão” de Agostinho à “Filosofia” é um dos registros mais plenamente documentados desse tipo de mudança no mundo antigo; seu curso foi dos mais complexos, e a forma final que emergiu, das mais idiossincráticas (BROWN, 2005, p. 124).

Para Ribeiro (2007, p. 55), “[...] a conversão de Agostinho é a sua experiência magna de interioridade”, foi um momento fundamental para a construção de sua doutrina. Ela foi aos poucos se transformando em obras filosóficas e teológicas ao longo de sua vida.

A narração de Ponticiano causou em Agostinho um novo encontro com o seu “eu” interior, uma reflexão sobre si mesmo, mas dessa vez dialógica, auto interrogativa, em que a consciência convencida de todas as questões doutrinárias lhe faz perguntas profundas até ele se “roer interiormente”, uma violenta “conversação consigo mesmo” dentro de sua alma.

Isto me contava Ponticiano. Mas Vós, Senhor, enquanto ele falava, fazíeis-me *refletir sobre mim mesmo*, tirando-me da posição de costas em que me tinha posto para eu próprio me não poder ver. Colocáveis-me perante o meu rosto, para que visse como andava torpe, disforme, sujo, manchado e

⁴²Ver por exemplo: *Conf.* VI, 6-14, onde vemos o desejo de Agostinho e de seus amigos em criar uma comunidade filosófica isolada da agitação do século, uma ideia que tiveram muito antes de serem cristãos e de saberem da existência de mosteiros e ascetas.

ulceroso. Via-me e horrorizava-me. [...] *Colocáveis-me a mim mesmo diante de mim*, e arremessáveis-me para a frente dos meus olhos, para que, ‘encontrando a minha iniquidade, a odiasse. [...] Veio então o dia em que me vi todo nu, *sob as repreensões da consciência*: ‘Onde está a tua palavra? Não dizias que era por causa da incerteza da verdade que não atiravas com fardo da tua vaidade? Já tens a certeza e ainda o fardo te carrega, quando outros, que não se mataram em procurá-la, nem meditaram dez anos ou mais, em tais assuntos, recebem asas nos seus ombros mais livres. *Assim me roia interiormente*, confundindo-me com horrível e acentuada vergonha, enquanto Ponticiano falava. Finda a conversa e alcançando o fim a que viera, partiu. *E eu voltei a mim. O que não proferi contra mim mesmo? Com açoites de palavras não flagelei a alma*, para que seguisse o impulso que eu fazia para ir atrás de Vós? Mas ela, renitente, recusava sem se escusar. Todos os argumentos estavam desfeitos e refutados. Só ficara nela um mudo temor. A alma tinha medo, como da morte, de ser desviada da corrente do vício em que ia apodrecendo mortalmente (*Conf. VIII, 7, 16-18*).

Embora fugisse de si, a narrativa de Ponticiano alcançava o seu objetivo: trazia à tona seu estado de indecisão, e à medida que a sensação de auto cobrança crescia, se transformava numa condição interna dramática. Ele se viu nu “sob as repreensões da consciência”, que passa a lhe interrogar e a lembrar das promessas que ele fez a si mesmo.

Depois que Ponticiano foi embora, ficaram sozinhos na casa. Então, experimentando um tumulto no peito, na sua “casa interior”, o coração se precipita sobre Alípio e começa a fazer muitas perguntas sobre o sentido da existência. Mas ninguém era capaz de evitar a ardente luta interna travada na alma, o que causava solidão. Afastando-se de Alípio, vai para um jardim contíguo à casa e ali chora intensamente em luta contra si mesmo, fazendo gestos inusitados de desespero: agarrando o cabelo, ferindo a testa, apertando os joelhos... É quando descobre que o *querer não é poder*:

Fiz, portanto, muitos movimentos, quando *o querer não era o mesmo que o poder*. Não fiz o que incomparavelmente desejava muito mais, apesar de o poder fazer logo que quisesse, porque, para o querer, basta querer sinceramente. Ora, aqui a *faculdade de poder identificava-se com a vontade; o querer era já praticar*. E, contudo, não acontecia assim, porque o corpo, movendo ao mínimo sinal os membros, obedecia mais facilmente à vontade fraquíssima da alma, do que a própria alma se obedecia a si mesma para efetuar a sua grande vontade, só com a vontade (*Conf. VIII, 8, 19*).

Segundo Geovanni Reale e Dario Antiseri, foi “Sêneca que trouxe para o primeiro plano este conceito [*o da vontade*], do qual os filósofos gregos não têm correspondente exato” (REALE; ANTISERI, 2003a, p. 328, grifo nosso). Para os gregos para praticar o bem bastava “conhecer”, mas na tradição latina não basta apenas “conhecer” o bem, mas “querer”, ou seja, ter vontade de praticá-lo.

Agostinho chegara à mesma conclusão. Embora para os membros do corpo se moverem fosse preciso apenas uma fraquíssima vontade da alma, para a alma, no entanto, era difícil obedecer a si mesma diante de uma ordem⁴³. *A alma quer e não quer ao mesmo tempo*. Então, porque não consegue obedecer? Isso porque ela

[...] não quer totalmente. Portanto, também não ordena terminantemente. Manda na proporção do querer. Não se executa o que ela ordena enquanto ela não quiser, porque a vontade é que manda que seja vontade. Não é outra alma, mas é ela própria. Se não ordena plenamente, logo não é o que manda, pois, se a vontade fosse plena, não ordenaria que fosse vontade, porque já não era. Portanto, não é prodígio nenhum em parte querer e em parte não querer, mas doença da alma. [...] São, pois, duas vontades (*Conf.* VIII, 9, 21).

Essa experiência o ajudava a rachar definitivamente com a doutrina maniqueísta das duas naturezas que tirava a responsabilidade moral do homem e o eximia da culpa do pecado, pois “[...] *era eu que queria e era eu o que não queria; era eu mesmo*. Nem queria, nem deixava de querer inteiramente. Por isso me digladiava, *rasgando-me a mim mesmo*. [...] Não indicava a natureza duma alma estranha [...]” (*Conf.* VIII, 10, 22). Não era uma natureza estranha a si mesmo que o obrigava a não querer ou a praticar o mal, mas era a alma que queria e não queria ao mesmo tempo deliberadamente, consistindo nisso sua enfermidade. Portanto, para fazer com que a alma obedecesse a si mesma, apenas o querer não era suficiente, era preciso querer decididamente, sem hesitações.

Nesse conflito interno não era apenas a “voz de sua consciência” que falava ao seu “ouvido da alma”, mas também ao mesmo tempo as suas “bagatelas e vaidades” o sacudiam e falavam baixinho: “Então, despedes-nos? Daqui por diante, nunca mais te será lícito fazer isto e aquilo...?” (*Conf.* VIII, 11, 27). Também “a continência”⁴⁴ o lembrava de muitas pessoas santas de todas as idades que tomaram a decisão que ele estava prestes a tomar:

Então, não poderás fazer o que estes fizeram? É porventura por si mesmos que estes o podem fazer? Não é por virtude de seu Deus e Senhor? Foi o Senhor seu Deus que me entregou a eles. Por que te apóias em ti, ficando assim instável? Lança-te n’Ele e não temas! Ele não fugirá de ti, e tu não cairás. Lança-te confiadamente, e Ele, recebendo-te, curar-te-á. [...] Esta controvérsia em meu coração era apenas eu a lutar comigo mesmo (idem).

⁴³*Conf.* VIII, 9, 21: “A alma ordena que a alma queira; e, sendo a mesma alma, não obedece”.

⁴⁴ A “continência” é a castidade que insta com ele a uma decisão de viver sem os prazeres sexuais. Sua decisão de se converter significava a entrega ao ascetismo.

Vale aqui ressaltar que a ascensão da alma ao Uno Absoluto na interioridade de Plotino era um esforço da própria alma num exercício de contemplação, de êxtase. A experiência de conversão de Agostinho, de seu retorno a Deus, no entanto, se diferencia sutilmente a partir do momento que coloca a incapacidade da vontade humana sob a direção da divina providência (a graça de Deus operando em favor da salvação de sua alma). Dessa forma, a alma não pode por si mesma elevar-se ao Sumo Bem, mas precisa de Deus para esse exercício, depende dele para vencer no combate. Isso explicaria por que nos *Solilóquios* a Razão não é nem totalmente ele mesmo, nem totalmente outro, mas um “outro de si”, sendo em última instância, uma prova da presença de Deus na consciência humana.

Em meio a essa luta, Agostinho se afasta de Alípio para chorar debaixo de uma figueira e rezar, quando de súbito ele ouve uma voz de criança cantando na casa ao lado: “Toma e lê; toma e lê” (*Conf.* VIII, 12, 28). Ele se pergunta se existia alguma brincadeira infantil assim e não conseguiu se lembrar de nenhuma. Imediatamente interpretou como sendo a voz de Deus o ordenando a levantar e ler o códice das Epístolas do apóstolo Paulo, no primeiro capítulo que encontrasse. Foi o que fez. Voltou onde Alípio e abrindo, leu o texto de Romanos 13, 13, que adverte contra os apetites da carne. Alípio deu continuidade à leitura e também se comoveu. Ambos, Agostinho e Alípio no mesmo dia se tornaram cristãos na Igreja Católica.

Esta dramática experiência de conversão que reorientou toda a sua vida, na qual a força de vontade e o poder da decisão tomam direções contrárias, em que sua consciência faz perguntas, e sua dependência provém da graça divina, é um indício embrionário daquilo que viria a se transformar, em Cassiciaco, a obra *Solilóquios*, numa experiência radical de interioridade filosófica.

Durante o verão de 386 Agostinho desenvolveu uma dor no peito, talvez devido a exaustiva tarefa de pronunciar discursos somada à agitação emocional vivenciada nos últimos dias⁴⁵. Ele aproveita, então, para abandonar a carreira pública e se dedicar inteiramente à filosofia, mas espera até o início das férias vindimais, quando pede demissão do cargo e se recolhe em um “retiro cultural” numa chácara⁴⁶.

⁴⁵ “Houve quem sugerisse, por exemplo, que essa ‘dor’ teria sido um acesso de asma, que não raro é uma doença psicossomática; e é mais que provável que, durante esses meses de tensão, Agostinho tenha desenvolvido as manifestações físicas de um colapso nervoso” (BROWN, 2005, p. 131).

⁴⁶ Essa prática era muito comum no Baixo Império. Mânlio Teodoro, um homem culto e influente da época, alguns anos antes de Agostinho, se retirara da vida pública e se recolhera na sua casa de campo onde escreveu alguns livros de filosofia. Mas tarde ele volta a suas atividades e se torna cônsul em 399 (BROWN 2005, p. 109).

Agostinho vai para Cassiciáco, uma chácara emprestada por Verecundo, que ficava nos arredores de Milão⁴⁷. Ali passa as férias com Mônica, Navígio, Adeodato, Licêncio, Alípio, Trigécio, Lastiano e Rústico⁴⁸. Nesse lugar fascinante, em contato com a natureza, Agostinho faz trabalhos manuais, ora, medita, lê e escreve seus primeiros livros em forma de diálogos.

3.5 Em Cassiciáco: o *otium liberale* e os primeiros diálogos filosóficos

3.5.1 A filosofia do *otium liberale*

Os Diálogos de Cassiciáco, em geral, são livros que registram os debates e estudos filosóficos realizados coletivamente⁴⁹ durante o retiro na chácara. Agostinho contratava um estenógrafo para registrar em tempo real os debates⁵⁰. Primeiro escrevia em tabuinhas, depois Agostinho transcrevia em forma de livro. Dessa maneira ele queria registrar o mais fielmente possível os acontecimentos dos colóquios.

Neles, Agostinho aparece como um professor que estimula os alunos ao conhecimento, escolhendo temas fáceis para discussão. Por meio de perguntas, eles tentam elaborar respostas satisfatórias. Estes livros, embora escritos com o intuito religioso, ainda expressavam preocupações seculares com o ensino. Em *Confissões* IX, 4, 7, Agostinho nos fala deles:

⁴⁷ Situada a uns 20 quilômetros de Milão, hoje identificada pela maioria dos especialistas como sendo a cidade de Casciago de Brianza.

⁴⁸ Navígio era o irmão mais velho de Agostinho. Adeodato era seu filho. Nessa ocasião tinha por volta de 15 anos. Alípio era um amigo. Trigécio e Licêncio eram discípulos, este último era filho do patrono Romaniano. Lastiano e Rústico eram seus primos. Segundo Peter Brown (2005, p. 145), “os diálogos que emergem desse grupo mostram com muita clareza um dos principais dons de Agostinho como artista: a capacidade instintiva de criar uma forma nova e interessante a partir dos materiais mais improváveis. Foi um golpe magistral de espetáculo literário transformar esse estranho grupo em veículo perfeitamente apto a transmitir um ideal de filosofia pelo e para o amador”.

⁴⁹ *A Ord.* I, 2, 5: “Ali discutíamos entre nós tudo o que nos parecia útil, e tudo era colocado por escrito por causa da minha saúde. Quando, por algum motivo de saúde, eu era impedido de falar, evitava-se qualquer disputa excessiva nas conversações. Além disso, ao mesmo tempo que parecia bom redigir algo do nosso interesse, evitavam-se repetições desnecessárias e não havia trabalho para a memória”.

⁵⁰ *Con. Acad.* I, 1, 4: “Tendo chamado um estenógrafo para que o vento não levasse nosso trabalho, não permiti que nada se perdesse. Assim, neste livro, lerás as questões tratadas por eles e as suas opiniões bem como as minhas palavras e as de Alípio”. As mulheres geralmente eram excluídas desses debates filosóficos, mas no caso desses Diálogos de Cassiciáco, até a participação de Mônica foi registrada. Ver: *A Ord.* I, 11, 31: “Entretanto, minha mãe entrou e perguntou-nos sobre a discussão que havíamos levantado; mas ela já sabia qual era a questão. Tendo eu ordenado que fossem escritas, conforme nosso costume, a intervenção e a pergunta dela, disse ela: – Que estão fazendo? Por acaso ouvi alguma vez que nos livros que vocês leem também as mulheres tenham sido admitidas a este gênero de discussões? Ao que lhe respondi: – Pouco me importam os juízos dos soberbos e ignorantes, que procuram a leitura de livros do mesmo modo como buscam os louvores dos homens”.

O que aí realizei nas letras – já incontestavelmente em vosso serviço, mas respirando ainda a soberba da escola, como o leitor numa pausa – atestavam-no os livros de disputas com os presentes, ou só comigo na vossa presença. O que tratei com Nebrídio, ausente, mostram-no as cartas.

Ele se refere aí às obras: *Contra Academicos*, *De Ordine*, *De Beata vitta* e *Soliloquia* (*Contra os Acadêmicos*, *A Ordem*, *A Vida Feliz* e *Solilóquios*). Os das disputas coletivas são os três primeiros e o da disputa solitária são os *Solilóquios*⁵¹. Elas foram escritas num curto intervalo de tempo, entre setembro de 386 e março de 387 d.C., período que precedeu seu batismo. Essas obras traçam de maneira embrionária os temas que iriam ocupar toda a reflexão filosófica de sua vida.

Brown (2005) nos explica que esses livros foram elaborados dentro do ideal do “*otium liberale*” (“ócio liberal”, *A Ord.* I, 2, 4⁵²), que é o mesmo “ócio filosófico” e o “*christianae vitae otium*” (“ócio da vida cristã”, *Ret.* I, 1, 1).

No fim do século IV, a tradição do *otium* havia adquirido um novo alento. Tornara-se mais complexa e, com frequência, muito mais séria. Em suas vastas propriedades na Sicília, os últimos senadores pagãos continuavam a reeditar manuscritos dos clássicos (como fez Agostinho, durante parte do tempo, em Cassiciaco). Uma dessas quintas do interior chegou até a ficar conhecida como “A Vivenda dos Filósofos”. E a elas foram juntar-se algumas figuras mais problemáticas: um século antes, Porfírio se recolhera à mesma ilha para se recuperar de um colapso nervoso e redigir seu amargo tratado “Contra os cristãos”. Muitos haviam passado a julgar que essa vida essencialmente privada poderia organizar-se como uma comunidade. Agostinho e Romaniano já haviam contemplado essa ideia; em certa época, Plotino havia planejado uma “Cidade dos Filósofos”, chamada Platonópolis. Tempos depois, na meia-idade de Agostinho, Dárdaro, um prefeito aposentado, viria a transformar sua propriedade nos Baixos Alpes, em uma versão cristã dessa Utopia dos Filósofos, chamada “Teópolis” – “Cidade de Deus”. Aliás, alguns dos primeiros mosteiros do Ocidente foram esses “mosteiros leigos” de pagãos e cristãos sensíveis (BROWN, 2005, p. 141).

Para Brown, trata-se de uma filosofia de amadores⁵³, e os textos produzidos ali “[...] viriam a ser lidos em Milão, não como obras originais de filosofia, mas como *apéritifs*⁵⁴, como ‘douradas portas pintadas abrindo-se para o pátio interior da sabedoria’⁵⁵”

⁵¹ Desta documentação citada por Agostinho não obtivemos acesso às cartas, mas somente aos livros de Cassiciaco.

⁵² A versão a que se teve acesso para esta pesquisa traduz “artes liberais”.

⁵³ Ver: Peter Brown (2005, p. 145).

⁵⁴ *Con. Acad.* I, 1, 4: “Rogo-te que não frustres minha esperança de que te será muito agradável e, por assim dizer, um *apéritivo*. Mando-te por escrito a disputa que travaram entre si Trígécio e Licêncio” (grifo nosso).

(BROWN, 2005, p. 146). Segundo o mesmo autor, esses livros “[...] podem constituir uma leitura muito penosa. Há digressões, linhas de pensamentos inconsequentes e uma má utilização geral da argumentação” (idem). Bento Silva Santos (2017) acrescenta que:

Por meio da comparação desses diálogos, é possível especificar o tipo de *filosofia* no qual Agostinho encontrou refúgio. Ela é, antes de tudo, uma forma de *ócio*, uma vida subtraída aos empenhos profissionais. O *ócio* é qualificado como liberal, certamente em referência às disciplinas liberais, mediante as quais a alma é medicada. Em segundo lugar, a filosofia é a condição de uma alma que se recolhe em si mesma. Em terceiro lugar, esta filosofia exige um desprendimento total do sensível seja em sentido ético, seja em sentido gnosiológico (SANTOS, 2017, p. 12).

Das “artes liberais” que Agostinho acreditava “curar a alma”, fazia parte a *Trivium* (Gramática, Lógica e Retórica) e a *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Astronomia e Música), ideia elaborada na obra inacabada *De Libris Disciplinarum* (*Sobre os Livros das Disciplinas*), iniciada em 387, um ano depois do retiro de Cassiciaco. Em *Solilóquios* II, 20, 35, ele nos diz que os que são peritos nestas artes podem contemplar um certo grau de esplendor da Verdade, no entanto, elas se tornam enganosas, “[...] variando conforme se mudem os espelhos do pensamento”. O exercício dessas “artes” deveria ser somado à leitura das Sagradas Escrituras.

3.5.2 A leitura dos Salmos como elemento constitutivo da interioridade dos *Solilóquios*

No capítulo 4 do livro IX das *Confissões*, Agostinho nos informa que durante as férias em Cassiciaco, se dedicara a ler o livro dos Salmos. Deu especial atenção ao Salmo 4. Segundo o seu relato, este Salmo lhe proporcionou uma nova experiência de interioridade, que acreditamos ser aqui a última parte da ponte que liga seu passado à experiência de interioridade da obra *Solilóquios*.

Agostinho narra minuciosamente passo a passo os sentimentos e pensamentos que o afetaram durante a experiência de leitura deste Salmo. Ao longo dessa experiência desenvolvera um diálogo consigo mesmo: “[...] as pronunciei [as palavras do Salmo] comigo

⁵⁵A *Ord.* I, 11, 31: “Nos estudos eles não observam muito de que questão se trata, ou a que fim desejam chegar com as discussões, ou o que tenham eles explicado e elaborado. Porém, entre eles encontram-se alguns cuja inteligência não é de se desprezar (pois são borrifados com alguns condimentos de erudição das belas artes e facilmente são levados ao *sacrossanto templo da filosofia através de portas douradas*), aos quais nossos antepassados apreciaram bastante e cujos livros percebo que você, mãe, os conhece por meio de nossa leitura” (grifo nosso).

quando, com familiar afeto à minha alma, *me dirigi a mim mesmo, na vossa presença*” (grifo nosso).

A passagem onde ele cita o versículo 6 do Salmo tem especial valor em nossa investigação, pois, por ela, ele apresenta Deus como luz interior da alma:

Aqueles que querem gozar fora de si mesmos facilmente se dissipam e derramam naquelas coisas aparentes e temporais, lambendo com o pensamento faminto as imagens de tais objetos. [...] Ouçam a nossa resposta: *“Está gravada dentro de nós a luz do vosso rosto, Senhor”*. Nós não somos a luz que ilumina a todo homem, mas somos iluminados por Vós, para que sejamos luz em Vós os que fomos outrora trevas. Oh! Se vissem o *interno e eterno* Esplendor que me fazia irritar contra mim mesmo! [...] Ali, onde me *irava comigo mesmo, no recôndito da alma onde me compungia* [...] *Saía-me em exclamações, quando, lendo estas palavras fora de mim, as entendia no meu interior* (*Conf. IX, 4, 10*, grifo nosso).

Por esta citação fica claro não somente o fenômeno de um diálogo com o próprio eu experimentado durante a leitura, mas também qual subsídio bíblico ajudou na elaboração da *teoria da iluminação* desenvolvida ao longo de toda a obra *Solilóquios*: está gravada a luz do rosto de Deus dentro de nós, uma luz que iluminando a mente de dentro pra fora, tira a visão das coisas temporais e efêmeras e a coloca sobre a Verdade das coisas eternas e imutáveis, este Esplendor é o próprio Deus. O Deus de Agostinho nos *Solilóquios I, 1, 2-3* é representado como o “[...] Pai da luz inteligível, pai do nosso desvelo e iluminação [...]”, ele é “Deus Luz inteligível, em quem, por quem e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência”.

Agostinho ainda nos informa o que ocorria com ele fisicamente durante o período em que esteve meditando profundamente no Salmo 4: “Atormentáveis-me, então, com uma dor de dentes. Piorando tanto que não podia falar, ocorreu-me pedir a todos os meus que estavam presentes para que rogassem por mim, ó Deus de toda a salvação” (*Conf. IX, 4, 12*). Em *Sol. I, 12, 21*, ele faz menção a essa dor de dentes que atrapalhava sua reflexão:

Nesses dias tenho sido atormentado por uma fortíssima dor de dentes, que não me permitia pensar senão nas coisas que já havia aprendido, mas me impedia completamente de aprender novas coisas, pois para isso é necessária toda a atenção. Contudo, parecia-me que, se aquele fulgor da verdade brilhasse em minha mente, não sentiria aquela dor ou certamente a suportaria como se fosse nada.

Estas duas passagens indicam as circunstâncias em que a obra *Solilóquios* fora escrita por Agostinho, nos levando a crer que o tempo da escrita da obra coincide com o

tempo da experiência de leitura do Salmo 4. Daí a ligação direta da experiência de interioridade da leitura dos Salmos com a experiência de interioridade do diálogo com a própria Razão nos *Solilóquios*⁵⁶.

Portanto, a sua experiência de diálogo com o próprio “eu”, como fenômeno de interioridade, tem os indícios de sua formulação nas experiências passadas: na experiência de leitura dos livros neoplatônicos, na experiência de leitura das epístolas de Paulo, no impacto causado pelas narrações de Simpliciano e Ponticiano, na experiência de luta interna na alma entre as duas vontades opostas travada durante sua conversão no jardim de Milão e na experiência de leitura dos Salmos, especialmente o Salmo 4, na chácara em Cassiciaco. Estas experiências nos ajudam a entender o que veio a ser o fenômeno de interioridade da obra *Solilóquios*.

⁵⁶ A obra foi escrita dias depois do 33º aniversário de Agostinho (*Sol.* I, 10, 17). Segundo Brown (2005, p. 144) foi a última obra do final da temporada no retiro, mas Manuela Brito (2004, p. 185), por meio das *Ret.* I, 4, explica que “[...] os dois livros que compõem os *Solilóquios* foram escritos no período que decorre entre a elaboração dos livros *De Beata Vita*, *Contra Academicos* e *De Ordine*”, na mesma época em que escreve a Nebrídio uma epístola onde se refere a um diálogo em que *Augustinus ipse cum Augustinus* e “nesta mesma carta que ele explica ao seu amigo Nebrídio o que significa ser feliz e onde está a vida feliz” (Idem).

4 SOLILÓQUIOS: UMA EXPERIÊNCIA DE INTERIORIDADE

O objetivo deste capítulo é demonstrar como e por que a obra *Solilóquios* é uma experiência de interioridade. Para isso se fez necessário primeiro uma análise geral da obra, um exame do seu gênero literário utilizado, do título adotado, do tema principal e da estrutura interna do texto; depois, em segundo lugar, elaborou-se um comentário expositivo de toda a obra, livros I e II, dividido em dois momentos. Esse comentário visa interpretar o sentido do pensamento do autor passo a passo identificando os filtros de leituras filosóficas conectando-as com outras obras.

4.1 Análise geral da obra

Decidiu-se abordar para a análise geral da obra apenas: o gênero literário, o título, o tema e a estrutura. Essas categorias, comuns nas análises, foram escolhidas aqui para delimitar a importância da obra, pois, como veremos o estilo literário do diálogo, o termo escolhido para figurar como título, a temática proposta como investigação filosófica e a conjuntura interna do texto, são essenciais para explicar essa obra como um acontecimento que encerra uma experiência significativa no período histórico em que estava inserida.

4.1.1 O gênero literário

O Diálogo Filosófico é um gênero literário conhecido desde a Antiguidade, sobretudo, pelos livros de Platão, onde são narradas as conversas de Sócrates com amigos, discípulos e adversários. Este filósofo ensinava mediante perguntas que se aprofundavam à medida que eram respondidas, até chegar ao ponto do interlocutor reconhecer a fragilidade de seus próprios conceitos, proporcionando a ampliação do conhecimento. Esse método era visto como o mais fácil para se investigar a verdade. Os livros platônicos durante a era helenística eram leituras obrigatórias para aqueles que pretendiam filosofar. Os romanos assimilaram bem esse ambiente cultural grego, do qual Agostinho herdou o *eudemonismo*⁵⁷ e o método dialético. Os diálogos de Cassicácio, os primeiros de sua carreira, provam isso.

⁵⁷Abbagnano (2007, p. 391) explica que o eudemonismo é “qualquer doutrina que assuma a felicidade como princípio e fundamento da vida moral. São eudemonistas, nesse sentido, a ética de Aristóteles, a ética dos estoicos e dos neoplatônicos [...]”. Em Agostinho, contudo, a felicidade como sendo o fundamento da existência, não se dá em uma relação de harmonia e satisfação com o mundo físico, mas independente dele. Por isso, a *eudemonia* agostiniana é, sobretudo, *beatitude*. Gilson (2010, p. 17) explica isso melhor: “ora, é fato

O termo “diálogo”⁵⁸, em sua origem etimológica, pressupõe a ideia de uma prática vivenciada numa relação de companheirismo, de presença do outro. Segundo Nicola Abbagnano o diálogo

[...] não é somente uma das formas pelas quais se pode exprimir o discurso filosófico, mas a sua forma típica e privilegiada, isso porque *não se trata de discurso feito pelo filósofo para si mesmo, que o isole em si mesmo, mas de uma conversa, uma discussão, um perguntar e responder entre pessoas unidas pelo interesse comum da busca*. O caráter conjunto dessa busca da forma como os gregos a conceberam no período clássico tem expressão natural no diálogo (ABBAGNANO, 2007, p. 274-275, grifo nosso).

Agostinho escreveu em toda a sua carreira filosófica oito diálogos. Em Cassiciaco, entre novembro de 386 a março de 387: *Contra os Academicos (Contra os Acadêmicos)*, *De Beata Vita (Sobre a Vida Feliz)*, *De Ordine (Sobre a Ordem)*, *Soliloquia (Solilóquios)*. Em Milão, logo após o batismo em 387: *De Immortalitate Animae (Sobre a Imortalidade da Alma)*, *De Libris Disciplinarum (Sobre os Livros das Disciplinas)*, totalizando sete obras divididas em dois grupos: o *Trivium* (Gramática, Lógica e Retórica) e o *Quadrivium* (Aritmética, Geometria, Astronomia e Música). Desses grupos escreveu o *De Grammatica (Sobre a Gramática)*, obra inacabada e o *De Musica (Sobre a Música)*, concluída somente em 391. Em Roma (outubro de 387 a julho de 388): *De Quantitate Animae (Sobre a Quantidade ou a Grandeza da Alma)*, em um livro, *De Libero Arbitrio (Sobre o Livre-Arbitrio)*, em três livros. Originariamente, os dois primeiros livros foram escritos em Roma, e o terceiro, em Hipona no ano de 395. Em Tagaste (388-391): *De Musica (Sobre a Música)*, em seis livros, *De Magistro (Sobre o Mestre)*, em um livro (SANTOS, 2017, p. 13-14).

Tais diálogos se subdividem em dois grupos literários: os “cênicos” (ou narrativos) e os “não-cênicos” (ou dramáticos). Os cênicos são narrações com prólogos iniciais onde estão presentes dedicatórias aos personagens que existiram na vida real. Os “não-cênicos” não possuem ambientação espaço-temporal, “[...] não possuem prólogos e

capital para a compreensão do agostinianismo que a sabedoria, objeto da filosofia, sempre é confundida, por ele, com a beatitude. O que ele procura é um bem cuja posse satisfaz todo desejo e, por consequência, confere a paz. De início, este eudemonismo fundamental indica que a filosofia foi imediatamente e permanecerá, para santo Agostinho, como a investigação especulativa de um conhecimento desinteressado da natureza. Sobretudo, o que inquieta Agostinho é o problema de seu destino; para ele, esta é toda a questão: procurar se conhecer para saber o que é preciso fazer a fim de ser melhor e, se possível, a fim de bem ser”.

⁵⁸ Antônio G. da Cunha, no seu *Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa*, explica que o verbete diálogo significa “fala entre duas pessoas”, e por extensão uma “conversação entre muitas pessoas” (CUNHA, 1997, p. 262).

representam, sem mediação narrativa, uma discussão somente entre dois interlocutores, dos quais um (excetuando o *De Musica*) é Agostinho” (SANTOS, 2017, p. 12).

4.1.2 O título

Os *Solilóquios* é um diálogo não-cênico, não contém dedicatória, introdução explicativa e nem ambientação espaço-temporal, apenas dois personagens dialogam, Agostinho e a Razão, “[...] e a troca de perguntas e respostas não é narrada, mas acontece diretamente, excetuando-se duas brevíssimas introduções narrativas na primeira e na segunda jornadas” (idem). Nesse diálogo, Agostinho propõe uma inovação radical com o termo *soliloquium* que serve de título à obra:

Por serem conversações a sós entre nós, quero denominá-las e dar-lhes o título de SOLILÓQUIOS [*soliloquium*], certamente um título novo e, talvez, seco, mas bastante adequado para indicar o nosso estilo. Pois uma vez que não há melhor método pelo qual a verdade possa ser investigada do que perguntando e respondendo, raramente se encontra alguém que não se envergonhe ao ser convencido em discussão. E quase sempre acontece que a gritaria de uma teimosia confusa comece a vaiar um assunto bem introduzido à discussão, até mesmo com ofensa às pessoas, ora de maneira dissimulada ora abertamente. Entretanto, com a ajuda de Deus, pareceu-me bom investigar a verdade de maneira muito tranquila e conveniente, segundo me parece, perguntando-me e respondendo a mim mesmo. Por isso, não há nada de que te envergonhar. Se em algum ponto te enredaste temerariamente, deve-se voltar atrás e solucionar; do contrário, não se pode sair disso (*Sol.* II, 7, 14, grifo nosso).

Como retórico, ele toma a liberdade de aglutinar duas palavras latinas, *solus* (só) mais *loquor* (falar), formando assim a ideia de uma conversa solitária ao invés de um diálogo com outro. As ideias opostas de “solidão” e “companhia” são sintetizadas para representar a experiência de um diálogo em que Agostinho “[...] revela o eu ao eu” (MATTHEWS, 2007, p. 14), onde o eu aparece como *dois-em-um* (ARENDRT, 2000), como *outro de si* (NODARI, 2011). Trata-se de uma inovação *semântica, literária e filosófica*. Semântica porque é uma nova palavra. Literária porque faz da própria razão (*ratio*) um dos personagens do diálogo. Filosófica por ser um exercício de busca interior em que a razão faz o papel de outra pessoa, mas sendo ele mesmo.

Como veremos, embora o diálogo consigo mesmo não seja um fenômeno inventado por Agostinho, pois já podia ser pressuposto dos diálogos platônicos, bem como de alguns pensadores latinos, essa palavra é inovadora, porque conceitua uma prática filosófica

ainda não registrada na história da filosofia antiga, em que o *eu* é um personagem de um diálogo. Em outras palavras, ele transforma a experiência filosófica do diálogo consigo mesmo em obra literária.

No fragmento acima, Agostinho explica os motivos que o levaram a escolher esse estilo: (1º) o diálogo é a forma mais didática de ensinar a verdade, pois avança de maneira progressiva nas ideias; (2º) o diálogo com ele mesmo evitaria confusões e constrangimentos públicos, pois numa disputa entre duas pessoas, quando um dos interlocutores é convencido pela força do argumento do outro, se sente envergonhado, e às vezes acontece de trocarem ofensas pessoais de maneira aberta ou dissimulada (não seria isso uma crítica ao uso da ironia nos diálogos socráticos?). Nesse diálogo, Agostinho permite-se errar e corrigir a si mesmo de maneira transparente e chocante, “[...] sente-se livre para aplicar em si mesmo a sova intelectual que sabia ser impossível aplicar num adversário sem ofender suas suscetibilidades” (BROWN, 2005, p. 149).

É justamente através do ‘diálogo’ que Agostinho veicula o seu pensamento filosófico, e o procedimento dialógico se fundamenta precisamente na força da razão. Agostinho conserva uma atitude muito positiva diante da razão e ao lugar que esta desempenha no conhecimento da verdade. Embora nunca postule a razão como fundamento da verdade, jamais despreza sua função crítica. Ao contrário, em todos os diálogos, ela ocupa um papel central. O ponto de partida da atividade dialógica se encontra em uma atitude de amor à sabedoria. Ela determina tanto o objeto da busca como as etapas que deverá seguir nos diálogos (SANTOS, 2017, p. 14).

Ao adotar o diálogo como o método filosófico da obra, ele se alinha a uma longa tradição filosófica platônica, porém ao perceber as fragilidades éticas desse método, resolve fazer a inovação, que ele mesmo parece se dar conta.

Outra observação é que o título da obra só é explicado pelo autor no segundo livro e não no primeiro. Qual o motivo? Isso tem a ver com a própria tessitura do texto. Primeiro, os dois livros não são sistemáticos, o diálogo acontece livremente e os assuntos vão surgindo conforme as exigências das dúvidas. Em segundo lugar, a explicação do título só aparece quando há a necessidade de se pensar mais definidamente o que se fazia no diálogo, ou seja, sobre a natureza do próprio diálogo consigo mesmo. Em terceiro, durante o diálogo Agostinho (personagem) fica envergonhado por ter feito algumas conclusões e afirmações

equivocadas nos capítulos anteriores do livro II, dando ensejo para que a Razão (personagem) fale e esclareça sobre esse exercício filosófico⁵⁹.

4.1.3 Tema e Estrutura

O diálogo *Soliloquios* é uma obra inacabada, sua estrutura é composta de dois livros e um terceiro ficou por ser escrito, no qual falaria sobre a inteligência (*Sol.* II, 20, 36). O livro I contém 15 capítulos e o livro II contém 20, somando um total de 35 capítulos ao todo, e o tema central gira em torno do conhecimento de Deus e da alma (*Sol.* I, 2, 7; II, 1, 1). O livro I, basicamente, lança a metáfora da luz elaborando a teoria da iluminação interior. O livro II se ocupa na prova da imortalidade da alma e faz uso da teoria platônica da indestrutibilidade da verdade.

Agostinho já começa narrando a experiência mística da voz misteriosa, por isso a obra apresenta “[...] características intermediárias aos dois grupos [...]” (SANTOS, 2017, p. 12). A esta breve narração segue-se uma longa oração em que Agostinho pede forças para Deus a fim de escrever sua investigação solitária, que seria lida apenas pelos presentes na chácara⁶⁰. Em toda a obra encontramos três orações (*Sol.* I, 2-6; II, 1, 1; II, 6, 9). Em geral, elas expressam a dependência da alma em relação a Deus no conhecimento das verdades eternas. A obra possui três jornadas. A primeira começa no início do livro I, 1, 1. A segunda, tendo uma pausa ainda no livro I, começa no capítulo 14, parágrafo 24. A terceira no livro II, capítulo 1, parágrafo 1. Vejamos:

Quadro1: Jornadas narrativas da obra

1 ^a	<u>Enquanto incessantemente durante muitos dias eu pensava comigo mesmo sobre muitos e diversos assuntos e procurava com diligência a mim mesmo, o meu bem e o que de mal devesse ser evitado, de repente uma voz me fala, não sei se fui eu mesmo ou outro qualquer, exterior ou interiormente. É isso que desejo imensamente saber</u> (<i>Sol.</i> I, 1, 1, grifo nosso).
2 ^a	<u>No dia seguinte continuo dizendo:</u> indica-me aquela ordem, se puderes. Guia-me, leva-me para onde quiseres, através das coisas que quiseres. Ordena-me quaisquer coisas rigorosas, quaisquer coisas árduas, desde que estejam a meu alcance, pelas quais não duvide que chegarei aonde desejo

⁵⁹*Sol.* II, 7, 13: “A. Não tenho o que dizer e me envergonho por ter temerariamente concordado com as afirmações anteriores. R. É ridículo envergonhar-te, como se não tivéssemos escolhido este método de discussão. Por serem conversações a sós entre nós...”.

⁶⁰*Sol.* I, 1, 1: “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. Depois, resume em breves conclusões o que descobrir. E não te preocupes com o desejo de muitos leitores; estas coisas serão suficientes aos teus poucos patrícios”.

	(<i>Sol.</i> I, 14, 24, grifo nosso).
3 ^a	<u>Nosso trabalho ficou interrompido por bastante tempo</u> e o amor se torna impaciente, nem as lágrimas terão fim enquanto não se conceder ao amor aquilo que se ama. Por isso, <u>passemos ao segundo livro</u> (<i>Sol.</i> II, 1, 1, grifo nosso).

Fonte: Elaborado pelo Autor (2019)

Na primeira jornada, a expressão “muitos dias” denota uma ação que ocorre numa quantidade de tempo não esclarecida, mas suficiente para ser uma pequena introdução narrativa. Na segunda jornada, a expressão “no dia seguinte continuo dizendo” dá continuidade a uma ação interrompida anteriormente e introduz nova sequência. Na terceira, ao indicar que o “trabalho ficou interrompido por bastante tempo”, novamente o autor fala de um tempo indeterminado em que não houve a atividade da reflexão escrita, mas que teve continuidade. Entretanto, é provável que *Soliloquios* II, 6, 9 inicie outra jornada, quando, diante da dificuldade de definição filosófica do que é a verdade, Agostinho faz uma terceira oração na obra, iniciando assim o capítulo 6 do livro II:

R. Deus, em quem confiamos, sem dúvida nos ajuda e nos livra dessas dificuldades, desde que tenhamos fé e lhe peçamos com muita devoção. A. A esta altura, nada melhor a fazer, pois em ocasião alguma passei por tanta escuridão. Deus, nosso Pai, que nos exortas a rezar e concedes o que te pedimos, visto que, quando te rogamos, vivemos melhor e somos melhores: ouve a mim que me agito nestas trevas e estende-me a tua mão. Irradia diante de mim a tua luz; sendo tu o guia, tira-me dos erros e que eu me concentre em mim para concentrar-me em ti. Amém (*Sol.* II, 6, 9).

Estas constatações, no entanto, não são suficientes para reconstruirmos um ambiente espaço-temporal de modo que a obra se constitua em uma narração. Com essa estratégia talvez ele tivesse a intenção de que seus leitores dessem maior atenção ao conteúdo.

4.2 Comentário expositivo do livro I

O comentário expositivo do livro I segue a sequência do texto interpretando cada ponto do raciocínio do autor. O primeiro ponto do diálogo foi o mais significativo e, portanto, o que mais precisou de explicação, pois ele encerra o sentido da obra e expõe sua característica central preparando o leitor para outros pontos correlacionados. De modo geral, o

livro I elabora a doutrina da iluminação interior e suas relações com o processo do conhecimento.

4.2.1 A experiência mística do “outro de si” ou do “dois-em-um”

Ao se encontrar mergulhado em profunda reflexão sobre seus deveres morais, “[...] no fim de sua temporada, a franqueza dos diálogos foi substituída por um clima de autoexame íntimo [...]” (BROWN, 2005, p. 144). *A solidão é quebrada pela revelação da presença e companhia de uma voz estranha que o questiona*. A princípio ele não sabe dizer se a voz é exterior ou interior a si, mas logo percebe que é a sua própria *ratio* (razão) falando.

Enquanto incessantemente durante muitos dias eu pensava comigo mesmo sobre muitos e diversos assuntos e procurava com diligência a mim mesmo, o meu bem e o que de mal devesse ser evitado, *de repente uma voz me fala*, não sei se fui eu mesmo ou outro qualquer, exterior ou interiormente. É isso que desejo imensamente saber. *Disse-me, então, a Razão: supõe que tenhas chegado a alguma conclusão; onde guardarás isso para continuar a tratar de outros assuntos? [resposta de Agostinho]: Certamente na memória (Sol. I, 1, 1, grifo nosso).*

Não se trata aqui de delírio, esquizofrenia ou mesmo de simples criatividade literária, mas do mistério inicial, que denota uma *experiência místico-religiosa*⁶¹, vivenciada

⁶¹ Silva (2004, p. 27-28) destaca quatro formas de abordagem da “experiência religiosa”: (1) filosófica; (2) sociológica; (3) fenomenológica; (4) teológica. A Filosofia entende como sendo uma *experiência de sentido radical* que confere sentido e significado existencial para o sujeito, pois se trata de um encontro deste com o Ser metafísico que o transcende, e que embora “[...] supere a dimensão lógico-formal da percepção do fenômeno” (SILVA, 2004, p. 30), está presente a racionalidade na prática religiosa. Já a experiência mística, para o autor, é “[...] circunscrita à interioridade do sujeito humano para a qual não há necessidade de nenhum elemento intermediário, pois se realiza pela entrega incondicional da pessoa à presença e que é comunicado diretamente ao mais profundo da sua alma” (SILVA, 2004, p. 144). Essa distinção é feita com o objetivo de destacar a experiência religiosa materialista das igrejas adeptas da Teologia da Prosperidade, objeto de sua pesquisa, que racionaliza suas práticas por meio de uma linguagem analógica. *A expressão que utilizo aqui (“experiência místico-religiosa”) quer denotar a espécie de experiência vivenciada por Agostinho como sendo ao mesmo tempo racional e metafísica, pois sua ratio, embora presente como ser dialogal do si mesmo, é manifestação de uma Presença que a transcende e que se manifesta em linguagem lógico-racional*. É uma “[...] experiência compartilhada, na qual ambos os sujeitos são agentes, pois a presença que se manifesta, o faz dentro das formas estruturais cognitivas subjacentes no receptor, possibilitando-lhe perceber a experiência através de sua própria racionalidade em interação com as características objetivas de sua própria realidade” (SILVA, 2004, p. 31), isso possibilita ao sujeito a construção de uma linguagem que dá expressão à presença do ser transcendente. Na Sociologia a experiência religiosa é compreendida como tendo sua origem num processo puramente social gerador de sentido, nascendo de um sentimento de dependência de valores e de modelos de uma cosmovisão de um grupo que confere identidade ao indivíduo (SILVA, 2004, p. 27). Na Fenomenologia a inefabilidade é a principal característica da experiência religiosa, pois o fenômeno da presença do ser misterioso que se manifesta causando uma ruptura radical com a realidade habitual e cotidiana do sujeito é impossível de ser apreendido por qualquer racionalidade humana (idem). Na Teologia a experiência religiosa é o resultado “[...] de um encontro entre o homem com uma Presença que se manifesta de uma forma ‘dialogal’, mediada por uma palavra objetiva, que pode ser a Palavra de Deus, acompanhada de

durante a contemplação. Aquela experiência interior conflituosa da conversão, de um *eu* contraditório *que quer e não quer* ao mesmo tempo, dá lugar agora a uma relação amistosa de um *eu reconciliado consigo mesmo* disposto ao diálogo e à investigação da verdade. No diálogo ele vai se dando conta progressivamente da ignorância em que se encontrava sobre si mesmo.

Sua Razão, como personagem do diálogo, agora desempenha o papel de *mestra da verdade* que promete mostrar a Deus “[...] como o sol se mostra aos olhos” (*Sol.* I, 6, 12). A invocação de Gênesis 1, 26, na oração inicial⁶², em *Solilóquios* I, 1, 4, representa a ideia que norteia esse fenômeno: *o homem é imagem e semelhança de Deus* e significa que as marcas e a luz divina estão presentes dentro do próprio homem, de maneira que este é capaz de entender por si mesmo e em si mesmo todo o conhecimento inteligível. “Nesse sentido a razão é o meio ou a mediadora, entre o nosso sentido interior (a alma) e as verdades eternas, imutáveis e universais” (COSTA, 2012, p. 30). Portanto, para aprender é necessário *um retorno da alma a Deus*⁶³, e o caminho desse retorno é o interior da própria alma, onde podemos encontrá-lo, pois “Deus” é “Luz inteligível, em quem, por quem e mediante quem tem brilho inteligível tudo o que brilha com inteligência” (*Sol.* I, 1, 3).

A vontade de aprender a verdade eterna revela a necessidade de se voltar a Deus: “Sinto em mim que devo voltar a ti. Abra-se 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 deve desprezar as coisas passageiras e transitórias e procurar o que é certo e eterno” (*Sol.* I, 1, 5). Mas o caminho desse retorno é interior, numa atitude de concentração sobre si: “[...] tira-me dos erros e que eu me *concentre em mim para concentrar-me em ti*. Amém” (*Sol.* II, 6, 9, grifo nosso).

uma resposta de fé que produz a valorização e o resgate da dignidade da pessoa humana [...]” (SILVA, 2004, p. 28).

⁶²*Sol.* I, 1, 4: “Que fizeste o homem à tua imagem e semelhança, fato este que é reconhecido por aquele que se conhece a si mesmo”.

⁶³ A ideia desse retorno está de alguma forma relacionada à teoria da reminiscência de Platão. Para Platão o conhecimento é algo inato, já nascemos com ele, isso porque a alma (ver: *Ménon* e *Fédon*), por ser imortal (passa por sucessivas reencarnações) é preexistente e está sempre em contato com o mundo inteligível e com as formas imutáveis. Por isso, quando reencarnada, ela se lembra de todas elas e o homem é capaz de reconhecer ideias arquetípicas. “A recuperação desse contato estaria na base da possibilidade do conhecimento e constituiria seu ponto de partida. Isso explicaria a possibilidade de termos um conhecimento prévio à experiência e independente dela, sendo, portanto uma forma de inatismo ou apriorismo” (JAPIASSÚ, 1990, 213). Agostinho, porém, acreditava que a vontade de verdade e a busca por Deus presentes no homem são vestígios na memória de um passado original, edênico, onde o homem estava ligado com Deus. O pecado, porém, desligou-o deste Deus e essa busca por religião é prova e demonstração dessa *lembrança de Deus*, de uma ausência que é constantemente lembrada. Segundo Agostinho, isso explica o porquê de termos a busca por uma coisa que não sabemos direito o que é e nem conhecemos (*Conf.* X, 20-21).

Na mesma época, em 386, ele escreveu a Zenóbio, no prólogo da obra *A Ordem I*, 1, 3, sobre esse retorno:

A maior causa deste erro é que o homem não *se conhece a si mesmo*. Para conhecer-se a si mesmo, ele precisa de um ótimo modo de viver, para afastar-se dos sentidos, *refletir em si mesmo e manter-se em si mesmo*. Alcançam isto somente aqueles que, ou cauterizam pelo retiro certas feridas de opiniões que o curso da vida quotidiana lhes inflige, ou as medicam pelas artes liberais. *Assim o espírito, a partir de sua interioridade, entende o que seja a beleza do universo* (grifo nosso).

Esse texto demonstra que ele já tinha bem definido essa necessidade. Alguns anos depois, em 391, escreveria:

Não saias de ti, mas volta para dentro de ti mesmo; *a verdade habita no coração do homem*. E se não encontras senão a tua natureza sujeita a mudanças, vai além de ti mesmo. Em te ultrapassando, porém, não te esqueças que transcendes tua alma que raciocina. Portanto, dirige-te à fonte da própria luz da razão (*A Ver. Rel. VI, 39, 72*, grifo nosso).

A interiorização é o caminho da alma a Deus. Mais tarde essas ideias amadureceram. Nas *Confissões*, em 397, ele diria que Deus “está no íntimo do coração [...]”, por isso “[...] ‘*Voltaí, ó pecadores, ao coração*’, e ligai-vos Àquele que vos criou”⁶⁴ (*Conf. IV, 12, 18*, grifo nosso). Também concluiria na sua famosa análise da memória: “[...] dignastes-Vos habitar *na minha memória*, desde que vos conheci [...] Eis que *habitáveis dentro de mim*, e eu lá fora a procurar-Vos. [...] Estáveis comigo, e eu não estava convosco!” (*Conf. X, 25, 36; 26, 38*, grifo nosso). Nisso consiste a interioridade agostiniana: *Deus, a Verdade Eterna, está dentro do homem e para encontrá-lo é preciso um movimento para dentro*.

[...] interioridade diz respeito ao movimento de voltar-se para dentro, para a alma, para o interior do ser humano, para neste âmbito articular formas de concepções, pensamentos, ideias e atitudes ali existentes, sempre como um peregrinar em direção ao que há de mais íntimo na alma. [...] Como um esforço da alma de ir para dentro de si mesma em busca da verdade. [...] A interioridade em Agostinho é a busca das verdades eternas, em primeiro lugar, e não a si mesmo unicamente, na ordem da individualidade (RIBEIRO, 2007, p. 59-62).

⁶⁴Neste fragmento ele está citando Isaías 46, 8: “[...] caí em vós mesmos, vós, infiéis” (Bíblia de Jerusalém).

César Nodari diz que em *Solilóquios* Agostinho introduziu a *interioridade da reflexão radical*, legando-a à tradição do pensamento ocidental, e que a interioridade agostiniana é diferente do solipsismo filosófico moderno⁶⁵, é o seu contraponto. Não se trata de “[...] um mergulho no Eu na própria essência do ser em seu subjetivismo abstrato [...]” (NODARI, 2011, p. 167). A busca não finaliza em seu *eu mesmo*, mas em seu *outro de si*, o sentido último está em encontrar o Absoluto, o Eterno, a Sabedoria, que habita a alma dos homens, pois a alma, que é imortal, realidade mais próxima de Deus, é o caminho mais fácil a se chegar a ele, que na experiência com o Sagrado é o próprio Deus dentro da consciência humana.

É na perspectiva da interioridade que a obra *Solilóquios* precisa ser lida e interpretada. O título *Solilóquios* é uma criação do próprio Agostinho e não há nenhuma palavra em nosso vocabulário que lhe correspondesse como sinônimo. E isso porque *Solilóquios* não é um monólogo. Não é um jogo do fazer de conta que se estaria simulando uma conversa consigo próprio. É, por sua vez, uma nova concepção de diálogo. É a capacidade consciente e lúcida de Agostinho dialogar consigo próprio. Não é, contudo, uma autorreflexão, nem uma alucinação e tampouco um sonho ingênuo. É uma conversa. É um diálogo consigo próprio sobre temas filosóficos. É reflexão dialógica em que o próprio Agostinho como a figura central do diálogo julga o papel do discípulo e se deixa, inclusive, errar e corrigir nos erros do próprio pensamento (NODARI, 2011, p. 162).

O conhecimento se torna possível na iluminação interior através da razão, uma resposta divina ao esforço da mente humana⁶⁶. Essa é a questão que guia toda a obra *Solilóquios*. Na mesma época, em 386, no *Contra os Acadêmicos* I, 2, 5, ele afirmou que a *ratio* (razão) ou *mens* (mente) é “aquela parte da alma à qual deve obedecer todo o resto do homem”. Alguns anos depois, em 395, no *O Livre Arbítrio*⁶⁷, diz que a razão é a única faculdade humana capaz de construir ciência e *consciência*⁶⁸. Na ordem dos seres existem os

⁶⁵ Explicando o texto de *A Trin.* VIII, 6, 9, onde Agostinho expõe um argumento da existência de outras mentes diferentes da sua, Gareth B. Matthews (2007, p. 90) aproveita para advertir que o solipsista (latim: *solus* = só + *ipse* = eu mesmo) é aquele que acredita que só o seu eu existe, ou só sua mente com seu conteúdo, e acrescenta que “como noção filosófica, o solipsismo é pura loucura”. Abbagnano (2007, p. 918) explica que solipsismo é a “tese de que só eu existo e de que todos os outros entes (homens e coisas) são apenas ideias minhas”.

⁶⁶ Essa teoria da iluminação interior seria mais bem desenvolvida em 389 na obra *De Magistro* (*Do Mestre*), um diálogo que tem como personagens ele (Agostinho) e seu filho adolescente Adeodato, em que discutem sobre o processo da aprendizagem por meio da linguagem. A aprendizagem não se dá pelas palavras exteriores, mas pela verdade interior que habita na razão humana. Na conclusão, essa Luz interior, essa Verdade eterna presente na *ratio*, que possibilita o conhecimento das ideias inteligíveis, é o próprio Cristo (*Do Mes.* XI-XIV).

⁶⁷ *O Liv. Arb.* II, 3, 9: “Porque tudo o que nós sabemos, só entendemos pela razão – aquilo que será considerado ciência”.

⁶⁸ Hanna Arendt (2000, p. 137) observa que o significado etimológico do termo “consciência” é literalmente “conhecer comigo mesmo”. Abbagnano (2007, p. 185), por sua vez, explica que o significado, na filosofia moderna, “[...] é o de uma relação da alma consigo mesma, de uma relação intrínseca ao homem, ‘interior’ ou

animados e os inanimados. Os inanimados não possuem nenhum sentido. Os animados possuem dois tipos: (1) os sentidos corporais e (2) o sentido interior pelo qual eles aceitam ou rejeitam o que percebem. Este último é superior aos primeiros. Os animais e os homens compartilham desses dois tipos de sentidos. Mas o homem, diferentemente dos animais, possui um elemento superior: a razão, uma faculdade pela qual os dois tipos de sentidos são submetidos ao juízo, possibilitando a compreensão de todas as coisas e de si mesmo⁶⁹.

Em *A Trindade XV*, 7, 11, obra de maturidade, a *ratio* ou a *mens* é *imagem de Deus no homem* definida por três termos: *signe* (marca), *effige* (figura) e *miroir* (espelho). A imagem é (1º) *signe* (marca) da divindade que nos remete a ele e nos revela sua natureza; (2º) *effige* (figura) de Deus, e revela sua presença real, se ele é trino, a imagem também é *memória*, *inteligência* e *vontade* (três faculdades da *mens*); e (3º) é *miroir* (espelho) de Deus, pois capta o reflexo da luz divina, permitindo pressentir o Ser enigmático da sua presença (FERNANDES, 2007, p. 19). Daí, anos antes nos *Solilóquios*, Agostinho partir do pressuposto de que através de um diálogo interior com a razão, que iluminada pela presença de Deus, revela a Sabedoria das verdades eternas, dos arquétipos, do conhecimento inteligível.

Solilóquios têm implicações filosóficas profundas, pois encontrando suas raízes na filosofia platônica e no cristianismo paulino, revela um processo fenomenológico ainda muito relevante nos dias atuais para a filosofia da mente em geral, pois esse *eu* que se revela como dois-em-um tem com a alteridade uma complexa relação.

Investigando a resposta à pergunta “o que nos faz pensar?”, no primeiro volume de *A vida do espírito*, Hanna Arendt (2000) se depara com as palavras de Sócrates em *Górgias* 482c, de Platão: “Eu preferia que minha lira ou um coro por mim dirigido desafinasse e produzisse ruído desarmônico e que multidões de homens discordassem de mim do que *eu*, sendo *um*, viesse a entrar em *desacordo comigo mesmo* e a *contradizer-me*” (PLATÃO apud ARENDT, 2000, p. 136, grifo nosso). Neste fragmento, Sócrates não se refere a si mesmo como cidadão tendo suas implicações com o mundo externo das aparências, mas se vê como um homem devotado ao pensamento, que apaixonado pela sabedoria e em

‘espiritual’, pela qual ele pode *conhecer-se* de modo imediato e privilegiado e por isso julgar-se de forma segura e infalível”. Nesse sentido o Cristianismo e o Neoplatonismo legaram à noção de *consciência* essa relação privativa do homem consigo mesmo, onde se desliga do mundo e se ensimesma na esfera da interioridade (ABBAGNANO, 2007, p. 186).

⁶⁹*O Liv. Arb.* II, 6, 13: “Enfim, a mais, temos um terceiro elemento, que por assim dizer é como a cabeça ou o olho de nossa alma. A menos que se encontre um nome mais adequado para designar a nossa razão ou inteligência, faculdade que a natureza dos animais não possui. Vê, pois, eu te peço, se podes encontrar na natureza do homem algo mais excelente do que a razão”. Para ter uma explicação mais ampla sobre isso, ver: GILSON, 2006, p. 37-39.

busca da verdade, evita a autocontradição, que para ele se constituía em um absurdo pelo fato de que o indivíduo se tornava seu próprio adversário e com isso quebraria a unidade do próprio eu. Essa afirmação de Sócrates, segundo Arendt, é um subproduto acidental do diálogo, um *insight* possibilitado pela *experiência do pensamento*, onde o “eu pensante” evita se contradizer. Tal constatação levaria Aristóteles ao princípio da não-contradição, pois a palavra externa (*exo logos*) tem como fundamento primeiro o “discurso interno à alma”, onde o indivíduo tem a si mesmo como parceiro, e é impossível que ele queira se tornar o seu próprio adversário (ARENDR, 2000, p. 139).

Arendt diz que Sócrates nesse fragmento constata (às avessas) um fato curioso: a descoberta da experiência do dois-em-um como sendo *a própria essência do pensamento*⁷⁰. Quando estou junto a outras pessoas, sou como apareço a elas, certamente uma só pessoa, uma unidade, entretanto, quando desligado do mundo das aparências e me encontro só, descubro que não sou capaz de ser “[...] apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e, nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade” (ARENDR, 2000, p. 137). Quando definimos uma coisa e dizemos o que ela *é*, automaticamente precisamos dizer também o que ela *não é*, e isso só é possível a partir da diferença com o outro. E assim, a busca da identidade e singularidade da coisa só é possível na *alteridade*, pois a pluralidade é que dá as condições para dizer o que a coisa não é. É na alteridade que fica evidente a identidade do *eu* como uma unidade singular, mas quando estou sozinho mergulhado na atividade do pensamento, apareço para mim mesmo como *outro de mim*, e assim, sendo o pensamento um estar-só, não é solidão, pois a solidão só ocorre quando sozinho não sou capaz de “dividir-me no dois-em-um” e de “fazer-me companhia”.

O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si [...] em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem essencialmente no plural. E é essa dualidade do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde. O pensamento pode se tornar dialético e crítico porque ele se submete a esse processo de perguntas e respostas [...] (ARENDR, 2000, p. 139).

A alteridade e a diferença, que são as características mais destacadas do mundo das aparências e o próprio habitat do ser humano e a condição básica de sua existência como unidade, são também as condições básicas da “[...] realização, especificamente humana, da

⁷⁰Christophe Rogue, em *Compreender Platão* (2007, p. 44), está de acordo com essa ideia e aponta que em *Teeteto* 189e e em *Sofista* 263e, Platão defende que o *pensamento* é um diálogo interior da alma com ela mesma.

consciência no diálogo pensante de mim comigo mesmo [...]” (ARENDDT, 2000, p. 140). O *outro de mim* que emerge no diálogo interno à alma é o reflexo de uma alteridade que acontece primeiro no mundo externo. O que Sócrates descobriu é que esses dois tipos de interação possuem uma relação de dependência:

Aristóteles, falando da amizade, observou: ‘o amigo é um outro eu’. Isso significa: pode-se, com ele, empreender o diálogo de pensamento como se faz consigo mesmo. A observação faz parte da tradição socrática, mas Sócrates diria: também *o eu é uma espécie de amigo*. A experiência condutora, nesses assuntos, é evidentemente a amizade, e não a individualidade; *antes de conversar comigo mesmo, converso com os outros*, examinando qualquer que seja o assunto da conversa; e então *descubro que eu posso conduzir um diálogo não apenas com os outros, mas também comigo mesmo*. No entanto, o ponto em comum é que o diálogo do pensamento só pode ser levado adiante *entre amigos*, e seu critério básico, sua lei suprema, diz: não se contradiga (ARENDDT, 2000, p. 141-142, grifo nosso).

Portanto, essa construção de Arendt (2000) nos faz enxergar por outro prisma o fenômeno da interioridade dos *Solilóquios* e entendê-lo melhor sob o ponto de vista psicológico. A experiência mística de Agostinho seria o resultado de sua intensa atividade mental do pensamento, que tendo como base psíquica a alteridade experimentada no mundo externa dos sentidos (em que o *eu* compartilhando da companhia dos *outros* tem como evidente sua unidade diante da pluralidade), se manifesta internamente com o fenômeno de uma voz estranha, outra, *diferente de si sendo si mesmo*, um “outro eu”. Esse *outro eu* ou *outro de si* agostiniano representado pela sua *ratio* é nada mais que o *outro diferente* do mundo externo que participou de sua formação psíquica e a ela se tornou intrínseca na memória, que na experiência do Sagrado emerge como a *miroir* (espelho) de Deus captando a luz divina e permitindo pressentir o Ser enigmático da sua presença.

4.2.2 A questão inicial da obra: a memória e a escrita

O primeiro problema levantado na obra é sobre a capacidade da memória:

Disse-me, então, a Razão: supõe que tenhas chegado a alguma conclusão; onde guardarás isso para continuar a tratar de outros assuntos? *Agostinho*: Certamente na *memória*. *Razão*: Mas ela é assim tão poderosa que possas guardar fielmente tudo o que pensas? *A*. É difícil. Mais ainda: *não pode*. *R*. Então, *deves escrever*. Ou a tua saúde não te permite esforços para o trabalho de escrever? Estas coisas *não devem ser ditadas, porque elas requerem a tranquilidade de estar só*. *A*. É verdade. Por isso, não sei o que fazer. *R*. Pedes

força e ajuda para poder chegar ao que desejas e escreve tudo para que te sintas mais animado com a produção de tua inteligência. Depois, resume em breves conclusões o que descobrir. E *não te preocupes com o desejo de muitos leitores; estas coisas serão suficientes aos teus poucos patrícios* (Sol. I, 1, 1, grifo nosso).

Em outras palavras: *a memória de Agostinho teria poder para armazenar todo o material da reflexão que estava praticando? Qual a sua capacidade? Ela seria capaz de guardar diversas conclusões?* Agostinho revisita aqui a tradicional questão sobre a memória, levantada em *Fedro* 274d-279b: *a escrita seria remédio ou destruição para a memória?*

No fim desse diálogo platônico, Sócrates e Fedro discutem sobre a arte da retórica. Sócrates conta o mito de Thoth, deus egípcio inventor da escrita. Thoth apresenta diante de Amón, rei egípcio de Tebas, vários de seus inventos, dentre eles a arte da escrita, e diz ao monarca que a escrita seria o remédio para a memória, ou seja, a curado esquecimento. Por meio dela os homens se lembrariam dos fatos passados. O rei de Tebas, discordando, disse que a escrita, ao contrário, seria a causa do esquecimento e da degradação da sabedoria, pois quando os homens soubessem escrever, deixariam de exercitar a memória oral e confiariam apenas no registro escrito, e pior do que isso, ela eliminaria deles qualquer possibilidade de produção de educação e sabedoria verdadeira. A excessiva quantidade de informações acumuladas em livros, memorizadas pelos educandos no processo do ensino, não tornariam estes, necessariamente, mais sábios, pois o saber oral é dinâmico, vivo, não estático, não inerte, e nada o substitui. Portanto, para Sócrates, a verdadeira educação não se constitui no acúmulo de informações, mas na capacidade dialética de *juntar, dividir, analisar e criticar as ideias*, ou seja, torná-las vivas. O texto escrito não poderia responder a quem o perguntasse sobre o que se disse, teria “[...] sempre necessidade da ajuda do seu autor, pois não é capaz de se defender nem de se proteger a si mesmo” (*Fedro* 275e).

Mas logo em seguida, depois de narrar o mito e a opinião do monarca e de concordar com ele sobre os males trazidos pela invenção da escrita, Sócrates reconhece que existe um tipo de discurso que apesar de escrito é dinâmico, um discurso superior. Um discurso conscienciosamente escrito com a sabedoria da alma, capaz de se defender a si mesmo. É o discurso do sábio, que como sementes que uma vez plantadas em boa terra produzem outras árvores (discursos) com boas sementes capazes de perpetuarem seu conteúdo. Em outras palavras: o discurso que se preocupa em trabalhar com o princípio de verdade inspira outros discursos, é um discurso que semeia na alma de quem ouve ideias fecundas que não se esgotam. O discurso deveria apenas se preocupar com a verdade do

conteúdo, pois este é que realmente permanece gravado na alma. Um discurso gerado por um autor sob a inspiração tem a função de inspirar em outros uma inspiração semelhante. O que Platão quer deixar claro é a existência de um princípio de verdade gerador da originalidade dos discursos. O que realmente importa de um discurso não é ele em si, mas o princípio gerador de ideias verdadeiras que ele é capaz de inspirar nos leitores. Portanto, Platão opõe a escrita estática (incapaz de gerar novos discursos) à escrita dinâmica (pelo seu princípio de verdade, capaz de gerar novos discursos).

Agostinho não acreditava que a memória daria conta de todo o processo da reflexão, por isso deveria escrever para fixar as ideias e assim poder revisitá-las ao longo do processo. Seu receio era de que ao longo do exercício ele não se perdesse pelo caminho esquecendo o que já havia refletido, mas mantivesse certa direção nas ideias, e a escrita, seria a mediadora em livre atividade, sem um roteiro estabelecido previamente. Portanto, transitando entre uma prática oral (já exercitada com os amigos durante as férias na chácara) e a cultura extremamente literária de sua formação, Agostinho expõe em texto uma experiência livre da interioridade.

Nas circunstâncias da escrita, ele estava sendo atormentado por uma dor de dentes (*Conf.* IX, 4, 12; *Sol.* I, 12, 21) e por esse motivo possuía um receio de que seu trabalho de escrita não tivesse a eficácia necessária para expor suas reflexões. Outro detalhe importante que podemos destacar aqui sobre a produção dessa obra é o fato de que ela, diferentemente das outras, exigia um esforço solitário, individual, não podendo ser feita com a ajuda costumeira de um estenógrafo tal como as outras obras (ver: *Con. Acad.* I, 1, 4). Ele precisava estar sozinho, longe da interferência externa do mundo. O texto resultante desse exercício seria lido apenas pelos presentes na chácara e não tinha a pretensão de ter um público grande. Talvez essa obra tivesse o objetivo de exemplificar na prática o que ele dissera a Zenóbio dias antes no prólogo da obra *A Ordem* (I, 1, 3), e assim sua *função seria didática*.

4.2.3 Etapa preliminar: a oração como elevação da alma a Deus

Antes de iniciar as investigações filosóficas, Agostinho faz uma longa oração a Deus, que é caracterizado em linguagem neoplatônica. Segundo Peter Brown:

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

um veículo reconhecido da investigação especulativa. [...] Tais orações, porém, costumavam ser vistas como parte de uma etapa preliminar na elevação da mente do filósofo a Deus (BROWN, 2005, p. 202 e 203).

Primeiro ele começa com um pedido bastante objetivo: “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” (*Sol.* I, 1, 2). Depois ele passa a chamar por Deus destacando as suas ações e seus atributos divinos: Deus é o Criador e Mantenedor das leis físicas e da ordem cósmica do universo⁷¹, bem como das boas ações e da inteligência humana. Deus é *Pai* da verdade, da sabedoria, da vida, da felicidade, do bom e do belo, da luz inteligível, do nosso desvelo e iluminação, da garantia do retorno da alma. Deus não só é Pai, mas é a própria Verdade, Sabedoria, Vida, Felicidade, Bondade, Beleza, Luz Inteligível e rei (*Sol.* I, 1, 2-3). Os temas destacados na oração são diversos: a criação, a beleza, o mal como não-ser, o amor, o retorno da alma, etc. Para falar da relação com Deus, Agostinho faz um jogo verbal de significados para representar a elevação da alma em três etapas e finaliza com os substantivos fé, esperança e amor (a fórmula paulina de 1Cor. 13):

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 (*Sol.* I, 1, 3).

Cada verbo possui como significado outro correspondente:

Quadro 2: Verbos utilizados na prece introdutória dos *Solilóquios*

1 ^a	2 ^a	3 ^a
separar = cair	retornar = levantar	permanecer = firmar

⁷¹*Sol.* I, 1, 4: “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. 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”.

afastar = morrer	voltar = reviver	habitar = viver
abandonar = perecer	acatar = amar	ver = possuir

Fonte: Elaborado pelo Autor (2019)

Deus é a causa de nossas boas ações e bem-aventuranças. Ele comporta todos os atributos da perfeição. O conhecimento dele se alcança pelo conhecimento de: “Que fizeste o homem à tua imagem e semelhança, fato este que é reconhecido por aquele que se conhece a si mesmo” (*Sol.* I, 1, 4). O homem carrega em si as semelhanças com o Criador e, conhecendo a si, conhecerá a ele. A oração se transforma em uma súplica:

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. [...] 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 (*Sol.* I, 1, 4-5).

Ele pede: afastamento da ignorância, iluminação da mente; aceitação; o alcance a Deus; provisão para a “viagem” (a contemplação filosófica é uma viagem de retorno); fé, força, ciência; ajuda para procurar a Deus corretamente; purificação das sensibilidades para almejar apenas a Deus. Com relação à saúde do corpo, que estava debilitado, ele parece demonstrar certo desprezo e realçar apenas a importância da vida espiritual:

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 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 (*Sol.* I, 1, 6).

Essa oposição de corpo e alma é uma mescla do neoplatonismo com o cristianismo paulino. Em geral, essa oração demonstra o sentido de um exercício de cura interna mediante o autoexame. A estadia na chácara foi um período de preparação espiritual para seu batismo. Além disso, as três orações presentes na obra é sentimento de dependência da criatura ao seu Criador. O processo de iluminação é entendido como ação divina no

homem e não elevação da alma por si mesma a Deus. De Deus depende o exercício de retorno da alma:

R. Deus, em quem confiamos, sem dúvida nos ajuda e nos livra dessas dificuldades, desde que tenhamos fé e lhe peçamos com muita devoção. A. A esta altura, nada melhor a fazer, pois em ocasião alguma passei por tanta escuridão. Deus, nosso Pai, que nos exortas a rezar e concedes o que te pedimos, visto que, quando te rogamos, vivemos melhor e somos melhores: ouve a mim que me agito nestas trevas e estende-me a tua mão. Irradia diante de mim a tua luz; sendo tu o guia, tira-me dos erros e que eu me concentre em mim para concentrar-me em ti. Amém (Sol. II, 6, 9, grifo nosso).

4.2.4 O conhecimento de Deus e da alma: objeto central da obra

Depois da oração (Sol. I, 2, 7), Agostinho expõe o objeto central de sua investigação na obra: “A. Fiz minha oração a Deus. R. Então, o que desejas saber? A. Tudo o que pedi na oração. R. Faze um breve resumo de tudo. A. *Desejo conhecer a Deus e a alma. R. Nada mais? A. Absolutamente nada*” (grifo nosso). Mais adiante a Razão diz: “Ouso ensinar-te duas coisas, isto é, *conhece-te a ti mesmo e a Deus*” (Sol. I, 8, 15, grifo nosso). Depois o filósofo pedirá: “Deus sempre o mesmo: *que eu me conheça a mim mesmo; que eu te conheça*” (Sol. II, 1, 1). Aqui temos uma síntese cultural: o conhecimento do Deus cristão e o “conheça-te a ti mesmo!” do socratismo, e este é o ponto de partida de toda a filosofia agostiniana (GILSON, 2010). Entretanto, esse preceito sofrerá na sua filosofia uma transformação profunda que se mostrará à medida que for sendo definida. O motivo desse autoconhecimento é “[...] para que a alma, sabendo o que ela é, viva de acordo com sua verdadeira natureza, ou seja, para se colocar no lugar que lhe convém: abaixo d’Aquele a quem ela deve se submeter, acima do que deve dominar; acima do corpo e abaixo de Deus” (GILSON, 2010, p. 18). É conhecendo a si mesmo que se chegará ao conhecimento de Deus. O homem seria a própria via para se chegar à Sabedoria. Isso levará Agostinho à compreensão de que o homem interior, que habita em si, precisa ser investigado e compreendido. Precisa ser avaliado, e nessa avaliação alcançar o progresso da alma: a contemplação do Sumo Bem. A *beata vitta* (vida feliz) consistiria então nesse alcance. Portanto, *voltar-se para dentro de si mesmo* é o primeiro passo para se chegar a Deus e à felicidade plena. O autoconhecimento envolve um *exercício de interiorização*, um ensimesmar-se.

No capítulo 2 do primeiro livro duas questões são levantadas por sua Razão: *até que ponto ele deveria conhecer a Deus? Como ele sabia que não conhecia a Deus?* Sua

resposta foi: pelo amor. Se amasse alguma coisa que pudesse se comparar a Deus, saberia como medir até que ponto deveria conhecê-lo. Mas sabe que ama a Deus e a alma mesmo sem conhecer esses dois objetos. Ele declara que ama as almas dos seres humanos por serem racionais.

4.2.5 Teoria do conhecimento agostiniana

No capítulo 3, outra questão sobre o conhecimento de Deus é levantada: *como conhecer a Deus, pelos sentidos corporais ou pelo entendimento?* Para responder essa pergunta, o filósofo elaborará uma teoria do conhecimento aos moldes platônicos. Na busca por conhecer a Deus, ele prefere o conhecimento *inteligível* em detrimento do *sensível*. Porém, sua razão o conduz pelos conhecimentos obtidos pela experiência dos sentidos através da ciência geométrica e aponta que existem certos conhecimentos evidentes por si mesmos: por exemplo, uma linha não pode ser cortada longitudinalmente, mas pode ser cortada transversalmente ao infinito; não podem existir duas esferas iguais do mesmo ponto central. Entretanto, ele quer conhecer a Deus numa espécie de conhecimento que o satisfaça, mas não sabe como alcançar e nem se isso é possível, porém crê, tem fé. É bom deixar claro: o que se busca é o saber e não a fé. O autor do diálogo entende que o saber que se adquire pelos sentidos é de pouco valor, por isso deseja um conhecimento que se adquire pelo entendimento puro, pois a alma só pode ser conhecida dessa forma e não pelos sentidos corporais.

No capítulo 4, Agostinho tem em mente a experiência de Platão e de Plotino com o conhecimento divino. Sua razão o questiona: *você quer conhecer a Deus da mesma forma como Platão e Plotino o conheceram?* Em seguida ele admite a possibilidade deles terem conhecido a Deus verdadeiramente. Pode ser que eles tenham falado sobre Deus, mesmo sem saberem. Como exemplo, lembra que em sua oração ele se expressou para falar não o que o entendimento dele compreendia completamente, mas apenas aquilo que a memória armazenou com fidelidade de maneira memorizada. Ou seja, Agostinho admite a possibilidade de conhecer a Deus não pelo entendimento puro, mas como uma ação mecânica da mente. Portanto, ele diferencia conhecimento memorizado de conhecimento compreensível feito pelo entendimento. Neste ponto ele concorda com Sócrates no *Fedro*, em que é possível memorizar longos discursos sem, no entanto, dominar no entendimento o seu sentido através da dialética. O conhecimento deve ser algo totalmente consciente, elaborado e provado em seu intelecto de modo rigoroso. Para que uma informação seja de fato considerada

“conhecimento”, deve ser dita com plena compreensão do que se diz, com total certeza, com argumentos consistentes que se justifiquem de forma lógica.

Em seguida, a sua Razão passa novamente aos conceitos do conhecimento da geometria: pergunta se ele sabe o que é uma linha e uma esfera. A resposta positiva de Agostinho leva-o à opinião da filosofia cética dos acadêmicos, os quais atribuíam um conceito de perfeição ao sábio que, segundo eles, seria aquele sujeito que não erra.

R. Dize: sabes ao menos o que seja uma linha em geometria? A. É claro que sei. R. Nesta afirmação não temes os acadêmicos? A. De modo algum. Eles não aceitam que o sábio erre; mas eu não sou sábio. Por isso, não temo dizer que conheço as coisas quando realmente as conheço. E se eu chegar à sabedoria, como desejo, farei o que ela aconselhar. R. Não retruco em nada. Mas, como havíamos começado a perguntar, conheces a figura que chamam de esfera assim como conheces a linha? (Sol. I, 4, 9).

Essa referência aos acadêmicos na construção de sua teoria do conhecimento é na realidade um retorno das questões já tratadas na obra *Contra os Acadêmicos*, elaborada no mesmo período. Agostinho não teme errar em sua afirmação por que têm consciência ao mesmo tempo de que não é sábio, embora tenha certeza pela demonstração geométrica de que é possível conhecer alguma coisa, como por exemplo, uma esfera ou uma linha.

Sua razão continua insistindo: *qual a natureza do conhecimento de Deus que você deseja obter?* “Então, responde-me se te é suficiente conhecer a Deus como conheces a esfera geométrica, isto é, ter conhecimento de Deus de tal modo *que não venhas a duvidar*” (Sol. I, 4, 10, grifo nosso). Ele entende que a geometria fornece conhecimentos exatos e indubitáveis. Portanto, a sua Razão o questiona se o conhecimento que ele deseja obter de Deus é do mesmo tipo: um conhecimento da razão matemática⁷².

Mas logo, constata que o conhecimento de Deus não é da mesma natureza, pois “nenhum geômetra afirmou que ensina a Deus” (Sol. I, 5, 11). Se a ciência geométrica fosse capaz de disponibilizar elementos pelos quais tal o mesmo conhecimento pudesse ser do mesmo grau do conhecimento de Deus, então teria prazer, conhecendo essas coisas, igual ao prazer que supunha conhecer a Deus.

No capítulo 5, Agostinho prevê que o conhecimento de Deus dá maior prazer do que o conhecimento das coisas sensíveis. O conhecimento das coisas sensíveis serve de

⁷² Agostinho deixará claro que crê que é possível conhecer. Sua teoria do conhecimento irá se distanciar da reminiscência platônica. Em Agostinho, os sentidos têm sua importância, eles captam informações sensíveis, imagens e, depois, tais informações são analisadas pelo intelecto. Sua concepção nos *Soliloquios* é que o conhecimento empírico, por mais insuficiente que seja, na realidade, é o início de todo conhecimento. Esse conhecimento vai amadurecendo à proporção que se usa a razão para entendê-las.

metáfora para explicar o conhecimento de Deus, mas não proporciona a mesma experiência. O conhecimento das coisas sensíveis serve apenas para aflorar a memória, ou seja, fazer a memória se desenvolver. A Razão lhe quer ensinar por meio da analogia dessas coisas. A forma de ver a terra e o céu é a mesma: pela visão dos olhos sensíveis, porém o grau de prazer que um e outro objeto proporcionam é diferente. Assim, o prazer em contemplar o objeto depende do próprio objeto. Por isso a ciência que enxerga e estuda o céu e a terra (astronomia) não pode ser semelhante à ciência que estuda a Deus e a Alma (a teologia ainda incipiente), pois são de naturezas muito diferentes. O céu e a terra são de mesma natureza: da natureza das coisas sensíveis. Deus e a Alma são de mesma natureza: da natureza das coisas inteligíveis.

4.2.6 A metáfora da iluminação (teoria da iluminação interior)

No capítulo 6, Agostinho elabora uma metáfora para explicar o processo de conhecimento das ideias inteligíveis (das verdades eternas), é a *metáfora da iluminação interior*. Étienne Gilson (2010, p. 159) explica que essa metáfora da iluminação “[...] é considerada tão característica de sua doutrina que, comumente, sua teoria do conhecimento é designada pelo nome de ‘doutrina agostiniana da iluminação divina’”. Ela se repete no *A Ord.* II, 3, 10, obra da mesma época, e se repetirá ainda diversas vezes em seus escritos que sucederão os *Solilóquios*.

Assim como a maior parte das metáforas agostinianas relativas ao conhecimento, a iluminação aparece com uma perfeita nitidez nos *Solilóquios*. Ela surge aqui, como tantas outras metáforas, no ponto de reencontro de uma doutrina filosófica com textos escriturais que se confundem para compor a fórmula. Encontra-se aí, de início, a comparação platônica do Bem, sol do mundo inteligível, como o sol corporal que clareia nosso mundo sensível (GILSON, 2010, p. 160).

Tendo origem em Platão, a metáfora da iluminação, contudo, chegou a Agostinho via os neoplatônicos. Plotino a utilizava para falar da alma. “A alma está para Deus na mesma relação que a lua está para o sol, cuja luz ela reflete” (GILSON, 2010, p. 161). Mas essa linguagem é claramente uma comparação (como veremos adiante) e não corresponde a uma concepção materialista de Deus tal como ensinado no maniqueísmo, em que Deus seria luz real e por isso substância corpórea.

A metáfora consiste em comparar. Da mesma forma que os olhos exteriores são capazes de ver os corpos físicos, assim também a *razão é a vista interior da mente, é o olho da alma*. Assim como os olhos carnis são capazes de enxergar o sol e as coisas sensíveis, assim também a razão enxerga as coisas inteligíveis, “mas Deus é quem ilumina” (*Sol.* I, 6, 12). *Deus é a luz interior que ilumina os olhos da alma (a razão) e revela a si mesmo*. Assim como o sol é a fonte da luz exterior que ilumina as coisas físicas, Deus é o sol interior que ilumina o conhecimento das ciências inteligíveis, compreensíveis somente pela alma. “Portanto, Deus é para nosso pensamento o que o sol é para nossa vista; como o sol é a fonte da luz, Deus é a fonte da verdade” (GILSON, 2010, p. 160).

Existem dois tipos de visão: a visão dos olhos físicos e a visão dos olhos da alma. Os olhos físicos são recheados de manifestações corpóreas, corruptíveis, os da alma são livres dessas manifestações, é uma visão pura, abstrata. Os olhos físicos são apenas suportes para a mente elaborar ideias. “Por isso, a alma precisa de três coisas: ter olhos dos quais possa usar bem, olhar e ver [...]. A própria visão é o entendimento existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece” (*Sol.* I, 6, 12-13).

A alma é representada como um indivíduo doente que precisa de tratamento médico a fim de enxergar. No caso da alma, para enxergar as coisas inteligíveis, ela precisa de Deus. Neste caso, três coisas são necessárias para a sua cura: *fé, esperança e amor* (a fórmula paulina de 1ª Aos Coríntios 13: 13). A fé faz a alma acreditar na possibilidade de sua saúde, e acreditando ela passa a buscá-la com o *Médico Interior* (que é Deus). A esperança, porque precisa persistir no tratamento que o médico prescreve embora pareça ruim. Amor, porque precisa gostar do tratamento do médico e do objeto que ela deseja para poder se desabituá-lo a amar os vícios que a levaram à enfermidade. O remédio da alma é a luz do conhecimento do próprio Deus.

A alma precisa: *ter olhos, olhar e ver*. Essas três coisas são diferentes. Olhos ela já possui: que é a *mens* (mente) ou a *ratio* (razão). Para olhar ela precisa estar isenta da mancha do corpo e dos desejos das coisas temporais, ou seja, ela precisa estar purificada para poder ver a Deus⁷³. O motivo da alma em procurar Deus seria o desejo de ter a *vida feliz (beata vitta)*. Ao contemplar a Deus e conhecê-lo, chega-se à finalidade da busca. Ver a Deus seria conhecê-lo, compreendê-lo⁷⁴.

⁷³Embora ele não faça a citação, provavelmente, ele tem em mente Mateus 5: 8, onde se diz que “felizes são os puros de coração porque verão a Deus”.

⁷⁴“Eis o que é possuir a sabedoria: apoderar-se de Deus pelo pensamento, isto é, gozar dele” (GILSON, 2010, p. 22).

Já ao olhar segue a própria visão de Deus que é o fim do olhar, não porque já deixe de existir, mas porque já não há nada a aspirar. Esta é verdadeiramente a perfeita virtude, a razão atingindo o seu fim, seguindo-se a vida feliz. A própria visão é o entendimento existente na alma, que consiste do sujeito inteligente e do objeto que se conhece; como ocorre com a visão dos olhos, que consiste do mesmo sentido e do objeto que se vê. Faltando um dos dois, não se pode ver (*Sol.* I, 6, 13).

No capítulo 7, Agostinho deixará claro que quanto mais a alma contempla a Deus e se torna feliz, mais ela deseja permanecer nessa contemplação. Enquanto estiver nesse mundo, a alma continuará sujeita às moléstias temporais da existência corporal e precisará da fé e da esperança. Apenas depois da morte, quando a alma “se recolher totalmente a Deus” (*Sol.* I, 7, 14), a fé e a esperança não serão mais necessárias. Apenas o amor será necessário, pois ele é o único elemento que não se esgota com a morte e é por ele que a alma se apega a Deus, objeto do seu amor. A contemplação de Deus é o fim último da religião cristã, o amor é cada vez mais fortalecido e aumentado à proporção que essa prática evolui. Deus é o Sumo Bem⁷⁵ de Agostinho, é a ele que sua mente e seu amor se dirigem em ato de contemplação.

No capítulo 8, com base na analogia das coisas sensíveis, a Razão o auxilia como um *Mestre interior da Verdade* e utiliza metáforas. Assim como o sol ilumina as coisas sensíveis sobre as quais as ciências se debruçam, assim também é Deus, que ilumina as coisas inteligíveis sobre as quais o filósofo está desejoso de compreender. Da analogia do sol, três premissas podem ser extraídas: que o *sol existe*, que o *sol brilha* e que o *sol ilumina as coisas*. Semelhantemente, de Deus se pode dizer que: ele existe, é conhecido e lança luz/conhecimento sobre as coisas.

Depois da metáfora para explicar a Deus (1ª metáfora), sua Razão continua: “Ouso ensinar-te duas coisas, isto é, *conheça-te a ti mesmo e a Deus*” (*Sol.* I, 8, 15, p. 34). Esta exortação, a partir deste ponto, dará maior direcionamento ao diálogo e levará Agostinho ao *autoexame*.

4.2.7 O amor pelos bens exteriores e os prazeres corporais

A razão lança um questionamento sobre o seu amor ao conhecimento de Deus: “*ama alguma coisa além do conhecimento do teu Deus?*” (*Sol.* I, 9, 16, grifo nosso). A

⁷⁵É de Aristóteles que Agostinho retira o conceito de “Sumo Bem”. Em *Ética a Nicômaco* I, 2, 1094a, a felicidade seria o Sumo Bem na sociedade dos homens. Todos buscam ser felizes, por isso suas ações são no sentido dessa busca. Por isso a política seria a ciência mais importante, pois se preocupa em proporcionar um equilíbrio de forças na sociedade, de tal maneira que essa busca individual e coletiva possa ter êxito. Nesse discurso entra a moral e a ética, o direito e a justiça.

resposta de Agostinho é titubeante, pois existem outras coisas que lhe perturbam: o medo da perda dos amigos (solidão), o medo da dor (sofrimento) e da morte (fim). Estas três coisas são elementos centrais do ponto de vista da existência humana. Abrir mão delas é perder o sentido da vida, por isso Agostinho não deixa de admitir o medo dessas três coisas. Sua Razão considera que o prazer e *as comoções da alma são fraquezas* que dificultam a obtenção do conhecimento Divino. Aquilo que amamos é justamente aquilo que tememos perder, pois *o amor é o apego a elas* (Sol. I, 9)⁷⁶.

No capítulo 10, ele começa um *autoexame*, uma *autoavaliação* de seu progresso moral e espiritual. A sua Razão o questiona sobre o seu amor às coisas materiais e corporais. Os temas sobre os quais ele é interrogado por sua Razão são: a *riqueza*, a *honra*, o *matrimônio*, os *desejos sexuais* e o *prazer dos alimentos*. A questão é se ele ainda possui o desejo por estas coisas, se ainda é apegado a elas. Em todas as respostas ele diz que já se livrou delas. Com relação ao desejo de ter uma esposa e filhos ele diz que até onde sabe o *ideal do sábio* é que ele não deve se dedicar a essas coisas. E sobre o prazer dos alimentos, ele diz que tem prazer apenas enquanto os vê ou quando os saboreia, mas somente na medida em que é necessário para a saúde do corpo e não ao ponto de impedir suas reflexões. O sábio é aquele indivíduo que se dedica única e exclusivamente à reflexão e ao conhecimento e por isso deve se desapegar o máximo possível dos prazeres corporais para que estes não sejam um empecilho para a reflexão (Sol. I, 10, 17).

Nesta autoavaliação, sua Razão insiste na questão de que a vida desejada por Agostinho, uma vida de ócio filosófico, dedicada ao cultivo do conhecimento e à busca da Sabedoria e de Deus, de maneira a transmitir essa sabedoria a outras pessoas, não seria possível sem um patrimônio familiar que possibilitasse o sustento das suas necessidades. Insiste na possibilidade de que uma esposa com um grande patrimônio pudesse sustentar sua ambição de buscar a sabedoria e viver nesse ócio. Sua Razão quer saber se mesmo assim Agostinho rejeitaria essas coisas. Sua conclusão é que ele quereria sim estas coisas, mas não em função delas mesmas e sim em função de um Bem maior, a procura desimpedida por Deus (Sol. I, 11, 18).

No capítulo 12, ele aprofundará essa conclusão. Sua razão o atormenta com perguntas profundas sobre seus desejos escondidos. Tudo que ele deveria desejar era somente

⁷⁶ Essa é uma ideia herdada dos gregos. O amor é um apego ao objeto de desejo. “Os gregos viram no *amor* sobretudo uma força unificadora e harmonizadora, que entenderam baseada no amor sexual, na concórdia política e na amizade. [...] Contudo, em S. Agostinho, a noção de *amor* ainda é a mesma dos gregos: uma espécie de relação, união ou vínculo que liga um ser ao outro: quase ‘uma vida que une ou tende a unir dois seres, o amante e o que se ama’ (*De Trin.*, VIII, 6)” (ABBGNANO, 2007, p. 39, 41).

com o intuito de alcançar o Sumo Bem, que era o conhecimento de Deus e da Alma, ou seja, a sabedoria por excelência. Os bens, a companhia dos amigos e até a própria vida. Se essas coisas não representassem uma ajuda nessa busca, elas seriam recusáveis (*Sol.* I, 12, 20).

De repente, ele apresenta as condições em que escreveu o livro: estava sofrendo de uma fortíssima dor de dentes que atrapalhava sua reflexão. Então ele cita uma passagem de Cornélio Celso, um médico da era helenística que escreveu um compêndio de medicina (anos 40-30 a.C.): “A sabedoria é o sumo bem e a dor do corpo é o sumo mal” (*Sol.* I, 12, 21). É dele que vem a ideia da natureza humana composta de duas partes: alma e corpo. Concluirá:

[...] a primeira parte — a alma — é melhor, e a pior parte é o corpo; o sumo bem é o ótimo da melhor parte, e o sumo mal é o péssimo da pior parte. Na alma, o ótimo é a sabedoria, e, no corpo, o péssimo é a dor. Portanto, sem nenhuma falsidade (segundo me parece) conclui-se que o sumo bem do homem é o saber, e o sumo mal é sentir a dor.

Essa passagem é significativa, pois mostra mais um filtro de leitura que compôs a elaboração das suas ideias na tessitura do texto. Na busca da Sabedoria, Sumo Bem da vida, ele lança mão de toda sua formação filosófica pagã. Esse dualismo no qual a alma é a fonte do bem e o corpo a fonte do sofrimento, é um tema bastante recorrente na filosofia platônica.

4.2.8 Aprofundamento da metáfora da luz divina⁷⁷

No capítulo 13, o questionamento da Razão é até que ponto Agostinho é amante da Sabedoria? A Sabedoria só se revela para aqueles que a tem como o único objeto de amor, pois sendo castíssima, a união com ela tem que ser sem contaminação. A Sabedoria seria aquela “[...] luz inefável da mente” (*Sol.* I, 13, 23). Ele passa a utilizar com maior profundidade a metáfora da luz para exemplificar como se processa o conhecimento de Deus (que é Sabedoria e Luz inefável). Esse conhecimento só pode ser alcançado progressivamente e por comparações.

A Razão explica o progresso da sabedoria divina na alma humana: da mesma forma que a luz do sol não pode ser vista de imediato, assim também o conhecimento de Deus ofusca os que tentam enxergá-lo. Por isso, são necessárias etapas sucessivas para acostumar os olhos. Primeiro, vemos as coisas que não possuem luz própria, como por exemplo: as

⁷⁷ Segundo Gilson (2010, p. 160) é aqui em *Sol.* I, 13, 23 que Agostinho resumirá toda a Alegoria da Caverna, de Platão, que se encontra em *A República* 517b.

vestes, a parede, etc.; depois, aos poucos, o fogo, os astros luminosos no céu, a lua, a aurora e o amanhecer. Por último, os olhos estariam aptos a enxergar a luz do sol.

Dada a metáfora, ele conclui que para chegar à sabedoria divina é necessário certo método pedagógico, aplicado em etapas, com certa ordem, pois apenas a ordem possibilita a felicidade. Os “olhos” sadios (olhos interiores da alma) são aqueles que podem contemplar sem impedimentos o esplendor perfeito da glória de Deus, mas é preciso se livrar das influências do corpo, pois este é detentor de prazeres e está preso às coisas sensíveis. Somente se vendo livre dessa condição é que a alma poderá contemplar a Deus.

Comparar Deus a um sol inteligível é, de início, marcar a diferença entre o que é inteligível por si e o que deve ser tornado inteligível para sê-lo. [...] Assim há uma grande diferença entre o que é visível por natureza, como a luz solar, e o que é visível somente por uma luz emprestada, como a terra quando o sol a ilumina (GILSON, 2010, p. 162).

Aqui encontramos o final da primeira jornada do texto: “Mas por hoje acho que já escrevemos o bastante. Devo cuidar da saúde” (*Sol.* I, 13, 23). Seu processo de escrita e reflexão teve que ser interrompido pela dor de dentes que estava insuportável.

4.2.9 Os prazeres do corpo como impedimento de contemplação da luz

O capítulo 14 marca o início da segunda jornada, que é composta apenas por dois capítulos. No dia seguinte à primeira jornada, Agostinho deu continuidade ao exercício de investigação e de escrita, mas essa jornada é curta, o suficiente para completar o final do primeiro volume. Aqui, ele retoma a metáfora do sol. Lembrando que o sol representa a Deus. A alma só pode enxergar a luz (Deus, Luz Inteligível) se estiver curada e quem diz se ela está ou não curada é a própria Sabedoria (que é Deus). Ela pode se enganar tal como ele (Agostinho) se enganou no dia anterior na primeira jornada.

Não percebes com que segurança falávamos ontem no sentido de que não seríamos detidos por nenhuma enfermidade e nada mais amávamos senão a sabedoria e que buscávamos ou desejávamos as demais coisas somente em função dela? E quando refletíamos em conjunto sobre o desejo de uma mulher, como te parecia vil, abominável, detestável e horrível o abraço feminino! Mas agora, nesta noite, enquanto estamos acordados, novamente tratando do mesmo assunto, sentiste que eras lisonjeado por aquelas imaginadas carícias e amarga suavidade, de maneira diferente do que presumiras, certamente muito menos que o de costume, porém muito mais do que julgavas: para que, assim, aquele secretíssimo médico te mostrasse

ambas as coisas: do que escapaste e o que ainda resta para ser curado (*Sol. I*, 14, 25).

Esse parágrafo revela a intimidade psicológica do filósofo. Esse exercício de busca o levava ao autoexame. Ele achava que havia feito progresso no dia anterior ao começar um exercício de autoexame e de autoconvencimento do desprezo dos prazeres corporais. Mas na noite seguinte deixou suas imaginações naturais aflorarem e os desejos sexuais, aos quais abominava, apareceram como prova de que ainda não havia sido “curado” totalmente, ainda existiam nele desejos pelas carícias femininas. Para chegar à contemplação absoluta da alma a solução seria a absoluta rejeição dos prazeres corporais e das coisas terrenas.

Não sei de outra coisa senão a única que posso prescrever-te: devemos evitar inteiramente as coisas sensíveis e precaver-nos muito, enquanto vivemos neste corpo, para que nossas asas não sejam retidas pelo visgo dessas mesmas coisas. [...] Por isso, quando estiveres em tal condição que absolutamente nada do que é terreno te cause deleite, acredita-me, naquele momento, naquele instante verás o que desejas (*Sol. I*, 14, 24).

A angústia causada pelas perguntas da Razão no processo do autoexame íntimo relacionado aos prazeres do sexo levou Agostinho a uma condição de desespero, ao ponto de dizer à Razão:

Por favor, cala-te, cala-te. Por que me atormentas, por que escavas tanto e vais tão profundo? Já não aguento chorar tanto, já não prometo nada, não presumo mais nada; não me pergunte mais a respeito dessas coisas. Corretamente disseste que aquele, a quem desejo ardentemente ver, sabe quando estarei curado; faça ele o que lhe aprouver, manifeste-se quando lhe aprouver; confio-me totalmente à sua clemência e ao seu cuidado. De uma vez para sempre acredito que ele não deixará de levantar os que assim se dispõem em relação a ele. Não falarei nada mais a respeito de minha saúde senão quando contemplar aquela beleza (*Sol. I*, 14, 26).

Agostinho “[...] ainda fortemente influenciado pela visão negativa de corpo do neoplatonismo, transfere esta negatividade para a questão da sexualidade [...]” (COSTA, 2012, p. 73), enxergava os prazeres temporais sob a ótica da doutrina do pecado. O desejo por uma mulher parecia uma coisa “[...] vil, abominável, detestável e horrível [...]” (*Sol. I*, 14, 25). Ele havia decidido evitar o casamento e o sexo, pois, segundo sua concepção, “[...] não existe nada que possa abater o ânimo viril mais que as carícias femininas e o contato dos corpos, sem o qual não se pode ter esposa” (*Sol. I*, 10, 17). Mais tarde, quando escreveu as *Confissões* ainda sustentava ideias semelhantes. Seu itinerário até a conversão fora perpassado por

experiências sexuais que ele classificou como “depravações carnavais”, “caminhos viciosos”, “prazeres infernais”, “tenebrosos amores” (*Conf.* II, 1, 1). Ele também narra em *Conf.* VI, 12-15 que estava decidido a casar-se com uma jovem por que estava convencido de que não podia vencer a volúpia sexual “[...], porque não era amante do matrimônio, mas escravo do prazer [...]” (*Conf.* VI, 15, 25). E falando da castidade, diz que “não pensava ainda no remédio da vossa misericórdia, para curar tal doença [...]” (*Conf.* VI, 11, 20). Tem em mente os conselhos de São Paulo que diz que não é bom que “o homem toque em mulher” e que quem se casa “cuida das coisas do mundo” (*Conf.* II, 2, 3; Cf. 1Cor. 7, 1, 28-33). Marcos Costa (2012, p. 73-82) nos informa que esta visão de Agostinho quanto ao sexo e casamento foi ganhando forma ao longo dos anos. O Agostinho de meia idade, na obra *Sobre o Gênesis ao pé da letra*, ensinava que Adão e Eva procriaram sem o prazer e sexual, mas de maneira moderada a genitália masculina teria seminado na feminina assim com o os agricultores fazem no campo, e antes da queda eles possuíam total controle sobre os órgãos sexuais assim como dos outros membros do corpo (COSTA, 2012, p. 74)⁷⁸.

Todavia, é importante manter em mente que o ideal que Agostinho focalizava era o a da busca desimpedida pela Sabedoria. Coisa vista como impossível se ele fosse casado. Seguiu na trilha de Paulo, que dizia: “Quem não tem esposa, cuida das coisas do Senhor e do modo de agradar ao Senhor. Quem tem esposa, cuida das coisas do mundo e do modo de agradar à esposa, e fica dividido” (1Cor. 7, 32. 33 – Bíblia de Jerusalém). Ao recordar em *Confissões* sua luta interna que travara anos antes à sua conversão, nos informa que chegou mesmo a afirmar em seus pensamentos que “muitos homens importantes e dignos de imitação entregaram-se, apesar de casados, ao estudo da Sabedoria” (*Conf.* VI, 11, 19).

4.2.10 Encerramento do livro I. Nova investigação: a questão da verdade

O capítulo 15 encerra o primeiro volume da obra. A Razão retoma as perguntas iniciais sobre o que Agostinho realmente deseja conhecer, ao que este ratificou: a Deus e a alma. Agostinho demonstra certa pressa em conhecer a verdade sobre esses objetos, mas a Razão explica que quem comanda a investigação é Aquele Médico (Deus), ele que dirá por

⁷⁸Vale ressaltar que essas ideias levaram os medievais a desenvolver uma visão ascética sobre o corpo, de controle dos impulsos e desejos (inclusive daqueles de necessidades fisiológicas como comer e beber). Franco Júnior (2006) diz que durante a Idade Média mesmo os casados não tinham liberdade para o sexo, sendo este proibido nos domingos e nos dias sagrados, sobretudo na Quaresma. Havia um controle da Igreja sobre a vida privada. “Louis Flandrin calculou que na Alta Idade Média cerca de 180 dias por ano eram liturgicamente proibidos para as relações sexuais, sem contar os dias de menstruação, gravidez e amamentação [...]” (FRANCO JR. 2006, p. 130).

onde conduzi-los nessa viagem. Isso explica a função da *ratio* (Razão) nesse processo de investigação. Embora seja o veículo de contato com o mundo inteligível, o mundo das ideias eternas e incorpóreas, ela é totalmente dependente da Luz Inteligível.

Sua orientação é que para conhecer a Deus e a alma, faz-se necessário primeiro conhecer a Verdade, pois somente por ela se conhece as demais verdades. Faz, então, um emaranhado de questões sobre a verdade e o verdadeiro. A verdade é a qualidade eterna que se dá às coisas verdadeiras e existentes. E embora deixe de existir o objeto do qual tem tal qualidade, a verdade não deixa de existir, pois é eterna. E por ser eterna, necessariamente, não pode ocupar o lugar em coisas perecíveis. Portanto, as coisas de fato verdadeiras são imortais e não perecíveis, por isso as coisas que existem e que ocupam um lugar no espaço e que chamamos de verdadeiras, na realidade, são falsas. Esse argumento é apenas um rearranjo da teoria platônica do mundo das ideias eternas, do qual o nosso mundo sensível é apenas uma cópia efêmera e prepara caminho para uma nova etapa da investigação no II livro.

4.3 Comentário expositivo do livro II

Para abordagem do livro II adotamos o mesmo método de interpretação. Aqui o assunto da imortalidade da alma e suas relações com o conhecimento da verdade prevalecem ao longo do diálogo. A tentativa do autor é achar um argumento que possa provar a indestrutibilidade da alma, pra isso ele segue Platão. Como veremos o livro II é um penoso percurso de leitura, uma prova do caráter espontâneo do exercício de interioridade nele presente.

4.3.1 A questão sobre a imortalidade da alma

O livro II também começa com uma oração, mas ao contrário da primeira, esta é brevíssima: “Deus sempre o mesmo: que *eu me conheça a mim mesmo; que eu te conheça*” (*Sol.* II, 1, 1). Esta oração resume e ratifica o objeto da sua investigação: o conhecimento de Deus e de si mesmo (da sua alma).

Nesta terceira jornada a questão do autoconhecimento levará Agostinho à primeira noção do *cogito*⁷⁹ e à tese da imortalidade da alma. A certeza da existência não está na prova

⁷⁹*Sol.* II, 1, 1: “*R.* Tu, que queres conhecer-te a ti mesmo, sabes que existes? *A.* Sei. *R.* De onde sabes? *A.* Não sei. *R.* Sentes-te como um ser simples ou múltiplo? *A.* Não sei. *R.* Sabes que te moves? *A.* Não sei. *R.* Sabes que te pensas? *A.* Sei. *R.* Portanto, é verdade que pensas. *A.* Sim”.

dos sentidos corporais ou na ação do corpo, mas na ação do pensamento sobre si mesmo, na capacidade de se auto-pensar⁸⁰. E essa atividade é justamente o fundamento da felicidade. A sabedoria (o conhecimento da verdade das coisas, o saber) traz felicidade, e a ignorância, a infelicidade. O prazer da existência e da vida está em poder conhecer, ter sabedoria, portanto, a vida é em função dessa atividade, mas a possibilidade do fim dessa atividade pensante (e por consequência da sabedoria) é uma catástrofe e elimina qualquer valor da vida⁸¹. Por isso, o capítulo 1 abre uma nova questão fundamental da investigação: *é a alma imortal?* Se for mortal, a vida perde o sentido desde o presente, porque um dia o ser pensante deixará de existir e de pensar. Se for imortal, a vida terá total sentido. O fim desse capítulo impõe uma investigação sobre o *entendimento*⁸².

4.3.2 A falsidade e a verdade. A prova da imortalidade da alma

O capítulo 2 é uma penosa incursão cheia de tautologias. Ele retoma a questão sobre a verdade e o verdadeiro (iniciada no capítulo 15 do livro I). *O que é a verdade? O que é o verdadeiro? Qual a relação entre ambos?* A verdade e o verdadeiro são coisas diferentes. O verdadeiro existe em função da existência da verdade, uma coisa só pode ser verdadeira se existir a verdade. A verdade é imperecível, eterna, embora o verdadeiro seja perecível e passageiro. Também a verdade não está em nenhum lugar, não ocupa espaço, não é matéria. É ser abstrato, inteligível, pertence ao mundo superior.

No capítulo 3, a Razão explicará que a percepção dos sentidos pode enganar uma pessoa ao tentar identificar uma coisa, e esta pode parecer ser outra coisa que não é. Mas o engano não está na coisa em si e sim nos sentidos da alma que enganam, logo não pode haver falsidade se não houver os sentidos.

Essa preliminar dará base para sua prova da imortalidade da alma por meio do seguinte argumento: “[...] não pode haver falsidade sem os sentidos e que não pode deixar de haver falsidade; portanto, sempre haverá os sentidos. Entretanto, não há sentidos sem a alma; logo, a alma é sempiterna. E ela não pode sentir sem viver para sempre” (*Sol.* II, 3, 4). Mas

⁸⁰ Para refutar o ceticismo dos acadêmicos, Agostinho havia utilizado um argumento parecido no *Cont. Acad.* III, 11. E também no *O Liv. Arb.* II, 3, 7 diz que a dúvida, como atividade do pensamento, é prova inequívoca da existência do eu pensante. Quem duvida da verdade tem certeza da existência da sua própria dúvida. Essa tese será melhor elaborada por René Descartes, no século XVI, nas obras *Discurso sobre o método* e *Paixões da alma*.

⁸¹ *Sol.* II, 1, 1: “R. Mas se chegarmos à conclusão de que a própria vida é tal que nela não possas conhecer nada mais além do que já sabes, refrearás as lágrimas? A. Ao contrário, sentirei tanto ao ponto que a vida já nada mais valerá”.

⁸² *Sol.* II, 1, 1: “R. Resta investigar sobre o entendimento”.

esse raciocínio é muito rápido e claramente problemático, pois sujeita a existência da verdade à percepção da alma humana. Por isso, no capítulo 4, Agostinho dirá à sua Razão: “Que argumento fraco! Se eu tivesse concedido que este mundo não pode subsistir sem o homem, poderias até concluir que o homem é imortal e que o mundo é eterno” (*Sol.* II, 4, 5). A Razão insistirá nesse argumento e dirá que a conclusão desse ponto é que “a natureza das coisas não pode existir sem a alma viva” (*idem*). A falsidade é o oposto da verdade. A verdade é exatamente aquilo que parece ser, enquanto a falsidade apenas parece ser, mas não é. Falsidade e verdade são condições da alma, pois pela alma se percebe o que é e o que não é. Sem a alma não existe falsidade ou verdade. Logo, a alma é inseparável da natureza das coisas (*Sol.* II, 4, 5-6).

Até agora a noção de verdade que a Razão trabalha com Agostinho está submetida à percepção dos sentidos corporais. O que percebemos a princípio nessas investigações é que ele considera a possibilidade dos sentidos captarem informações que processadas pela alma se demonstram axiomas⁸³. Mas a definição de que a verdade é aquilo que aparece exatamente como é tornar-se-á absurda diante do fato de que nem tudo aquilo que é oculto é inexistente. O fato de não podermos ver aquilo que está oculto não significa que tal coisa oculta não exista. Logo, sua definição de verdade, em suas conclusões, precisará ser reformulada com maior rigor, sem a recorrência às captações sensoriais e deverá ser reformulada de outra maneira (*Sol.* II, 5, 7-8).

“A verdade é o que é!” (*Sol.* II, 5, 8)! Essa será sua nova definição, sutil, mas diferente. Com isto, quer dizer que ela é independente do sujeito que a percebe. Independentemente de como ela se apresenta aos sentidos, *a verdade é o que é*. Isso significa que ela pode se apresentar de outra maneira aos sentidos, entretanto ela possui identidade própria e independente do sujeito pensante. Portanto, tudo o que existe é verdadeiro e a verdade existe por si mesma. A verdade é autossuficiente.

Mas ainda falta definir o que é a falsidade: “Antes de mais nada, insistamos no que é a falsidade” (*Sol.* II, 6, 9). Esta possui certa semelhança com a verdade. Por exemplo: um homem visto em sonho, não é homem, mas falso homem. Um cachorro visto em sonho é falso cachorro. Uma árvore pintada é falsa árvore, e assim por diante. “Por isso, a semelhança das coisas, no que se refere aos olhos, é a mãe da falsidade” (*Sol.* II, 6, 10). Não são só os nossos sentidos os responsáveis pela falsidade e o engano, mas também as próprias coisas em si possuindo semelhanças entre elas que nos enganam. A natureza produz dois tipos de

⁸³ Ou seja, demonstráveis por si mesmas (ver: ABBAGNANO, 2007, p. 101).

semelhanças: a que se dá pela geração e a que se dá pelo reflexo. Exemplos: os filhos que nascem se parecem com os pais e a nossa imagem refletida num espelho.

Diante disso, ele será levado também a investigar a natureza dos objetos. Por mais que exista verossimilhança entre certas coisas do mesmo gênero, de maneira que tão idênticas que sejam, se tornará impossível distingui-las. Exemplos: o aroma de um lírio em relação a outro; o sabor de um mel de uma espécie de flor produzido por um enxame “Y” para o mel produzido por outro enxame da mesma espécie e da mesma flor. Cada coisa possui sua identidade própria. Cada coisa é um ente singular na existência (*Sol. II, 6, 9-12*). Entretanto, a definição de que falsidade é a ilusão da semelhança será endireitada, e, se perceberá que a semelhança é a mãe da verdade, pois aquilo que é semelhante também possui sua existência e, portanto, *tudo o que existe é verdadeiro*, porque *verdade é o que é* (*Sol. II, 6, 12*).

O capítulo 7 inicia com a Razão afirmando que haverá nova recapitulação do conteúdo já analisado no diálogo. Isso mostra mais uma vez o difícil percurso do raciocínio de Agostinho durante a elaboração do livro, de maneira que sua leitura se torna extremamente cansativa e o próprio Agostinho se dá conta disso: “Aqui estou, fala o que quiseres. Pois decidi tolerar esses rodeios e não vou me cansar com isso, com tanta esperança de chegarmos aonde sinto que nos dirigimos” (*Sol. II, 7, 13*). Mas aqui eles darão um novo passo na investigação: *o critério pelo qual uma coisa é verdadeira não está na semelhança entre ambas, da mesma forma a fonte da falsidade não está na dessemelhança*. Essa constatação levará Agostinho a se retratar diante de suas afirmações anteriores: “Não tenho o que dizer e me envergonho por ter temerariamente concordado com as afirmações anteriores” (*Sol. II, 7, 13*). Também neste mesmo capítulo 7 (como já abordamos anteriormente), ele explicitará o método do diálogo e o significado do termo “solilóquios” que serve de título à obra.

O capítulo 8 inicia com Agostinho declarando à Razão que mesmo com todas essas definições, a confusão continua, pois na tentativa de definição entre o que é falso e o que não é, a semelhança e a dessemelhança se fazem presentes ao mesmo tempo no objeto da percepção, de maneira que não se pode atribuir ao mesmo tempo às duas a causa da falsidade de um objeto (*Sol. II, 8, 15*). A essa altura, Agostinho se vê em um problema de lógica da linguagem. Se ele afirmar que a verdade *é aquilo que parece ser*, resultará no fato de que nada pode ser verdade, pois sem um sujeito conhecedor a verdade não poderia ser percebida e, assim, submeterá a existência da verdade ao sujeito. Mas, se vier a afirmar que a verdade *é o que é*, resultará na conclusão de que o falso não estará em nenhum lugar, pois até mesmo o

que supostamente se pensa como falso possui existência pelo simples fato de ser semelhante. Então o que seria o falso realmente? (*Sol.* II, 8, 15).

A Razão explicará que existem dois gêneros de falso. O primeiro: *o que finge o que não é*. O Segundo: *o que tende a ser e não ser ao mesmo tempo*. Diferenciará entre o *falso*, o *ardiloso* e o *mentiroso*. O falso se utiliza da razão (nos animais racionais: os homens) e da natureza (nos animais irracionais, ex.: a raposa). O ardiloso, tudo o que ele quer é enganar. Quanto ao mentiroso, nem todos os que mentem querem de fato enganar, exemplo disso seriam as sátiras, as comédias, os poemas, etc.. Segundo a Razão, essa atitude nem sequer deveria ser nomeada assim, pois sua intenção seria outra (*Sol.* II, 9, 16-17).

4.3.3 As artes imitativas, a ciência dialética e a busca da verdade

Isso tudo levará, no capítulo 10, a uma conclusão surpreendente: *algumas coisas são verdadeiras à medida que são falsas*. As artes cênicas e plásticas, a pintura, a escultura, a comédia, a tragédia, as representações mímicas, o teatro, etc., possuem em si mesmas, certa tendência de serem falsas, pois são apenas representações, imitações da realidade (*Sol.* II, 10, 18). Mas ao mesmo tempo são verdadeiras, à medida que seus artistas são pessoas reais. De maneira que as imitações são verdadeiras pelo mesmo motivo de serem falsas. Róscio representou perfeitamente o papel de Hércuba, nisso estava sendo falso, pois toda representação teatral é imitação do verdadeiro, entretanto, foi considerado um verdadeiro ator trágico, pois ele era um homem verdadeiramente, embora fazendo o papel de uma mulher. O quadro de um cavalo é verdadeira pintura, pelo fato de ser a imitação de um cavalo. A imagem de uma pessoa no espelho é uma imagem verdadeira, embora seja um reflexo. A fábula é verdadeira à medida que mostra verdadeiramente a falsidade de sua narrativa. E assim por diante.

Essas colocações levam a um questionamento central da investigação: “Por isso, se para alguns é proveitoso que tais coisas sejam algo falso para que sejam algo verdadeiro, *por que tanto tememos a falsidade e desejamos a verdade como um grande bem?*” (*Sol.* II, 10, 18, grifo nosso). A resposta para essa pergunta tem motivação na moral cristã, pois em sua busca pela verdade ele despreza completamente toda e qualquer presença do elemento da imitação, entendida como falsidade. Ele não deseja uma verdade que seja contraditória e que se misture, nas aporias da linguagem, à falsidade. A “verdade verdadeira” nada tem de falsidade.

Não sei e admira-me muito, porque nesses exemplos nada vejo digno de imitação. Pois para sermos verdadeiros em nossa atitude, não devemos nos confundir nem assimilar-nos à atitude de outros e, por isso mesmo, sendo falsos, como atores representando, ou como as imagens refletindo nos espelhos, ou como as novilhas de bronze de Mirão, mas *devemos buscar aquela verdade que não seja de dupla face, contraditória consigo mesma, sendo verdadeira por um lado e, por outro, falsa* (Sol. II, 10, 18, grifo nosso).

No início do capítulo 11, Agostinho estabelece que a dialética e a gramática são disciplinas científicas, e por isso são verdadeiras, ao contrário das artes imitativas já citadas. Mas todas essas artes de algum modo pertencem à gramática. A função da gramática é regular a fala de cada uma coletando “todas as coisas produzidas pela linguagem humana” e “ensinando e deduzindo delas alguma instrução verdadeira”.

A justificativa de que a gramática é verdadeira está no fato de ser ela uma “disciplina científica”. Para fundamentar esse argumento ele recorre à raiz etimológica da palavra “disciplina”, que vem do latim “*discere*”, que significa “aprender, adquirir conhecimento de” (Sol. II, 11, 20), por isso ela é uma “ciência”, pois é capaz de ensinar. Ora, somente a verdade pode ser ensinada e verdadeiramente aprendida, pois a falsidade nada ensina. Logo, as artes imitativas não podem ser classificadas como “ciência”. Agostinho segue na pegada de Platão, entendendo que ensinar é o mesmo que transmitir a verdade, ou seja, uma ciência não é ciência se não ensinar a verdade. Portanto, a ciência e o ensino são práticas necessárias da dimensão da verdade. Entretanto, a Razão lembra que quando Agostinho era estudante na escola primária tinha que *memorizar* as clássicas fábulas gregas, e que caso não conseguisse o professor dava-lhe tantas palmadas ao ponto de suas mãos ficarem incapazes de segurar alguma coisa. Esse rígido ensino não tinha o objetivo de fazer o aluno acreditar que as fábulas fossem reais, mas apenas aprender a recitá-las como fábulas, de maneira que não seriam verdadeiras fábulas se assim não fosse.

Além de caracterizar a “ciência” (ou “disciplina”) como o *ensino da verdade*, ela também se caracteriza por *definir, dividir e classificar* o objeto da investigação. Nesse caso a dialética, “[...] que é a arte de argumentar” (Sol. II, 11, 21), é a ciência por excelência, da qual a gramática e as outras ciências derivam, e uma vez se ocupando da busca da verdade, ninguém pode negar que a verdade exista. Em outras palavras, a ciência existe em função da verdade. A verdade é seu fundamento e sua razão de ser.

4.3.4 Prova da imortalidade da alma: a verdade, elemento intrínseco

No capítulo 12, é mais uma digressão⁸⁴ à questão da imortalidade da alma, porém com novo argumento. Agostinho distinguirá dois tipos de relações entre sujeito e objeto. O primeiro é extrínseco: uma coisa pode estar em outra de maneira *separável*, ou seja, o objeto não dependendo do sujeito. Exemplo: A cor de uma parede com o passar dos anos desaparece, mas a parede fica. O segundo tipo é intrínseco: uma coisa pode estar dentro de outra de modo *inseparável*, ou seja, um objeto sendo intrínseco ao sujeito e não subsistindo sem ele, pois dele faz parte como elemento constitutivo. Se o sujeito vier a perecer, o objeto também perece junto. Exemplo: o calor do fogo, a brancura da neve, a ciência da mente, etc..

A essa altura do diálogo a Razão faz a afirmação de que eles descobriram o que estavam procurando (o conhecimento sobre a natureza da alma). Da demonstração feita no capítulo anterior (de que o objeto constitutivo do sujeito não subsiste sem o sujeito, e o contrário disso é impossível) ele passa a deduzir a imortalidade da alma afirmando “[...] que aquilo que dá vida, para onde quer que vá, não pode admitir a morte em si” (*Sol.* II, 13, 23). “Ora, a alma humana participa essencialmente da ideia da Vida; portanto, seria contraditório pensar que ela pudesse admitir seu contrário, que é a morte. Logo, a alma é indestrutível” (GILSON, 2010, p. 112). Mas essa indestrutibilidade da alma não é por si mesma, mas dada por Deus. Em seguida a Razão utiliza o seguinte raciocínio:

Se tudo o que é próprio do sujeito permanece para sempre, é de necessidade que também o próprio sujeito permaneça. Toda ciência está na alma como sujeito. E se a ciência permanece sempre, necessariamente permanece a alma para sempre. Ora, a ciência é verdade, e a verdade, como a razão o demonstrou no início deste livro, permanece para sempre. Por isso, a alma permanece para sempre e não se diz que a alma tenha morrido (*Sol.* II, 13, 24).

Em outras palavras: (1º) toda ciência está na alma como sujeito inerente a ela; (2º) o que é próprio do sujeito só deixa de existir quando a coisa a que é inerente deixa de existir; (3º) ora, toda ciência é verdade e toda verdade é indestrutível; (4º) logo, a alma também é indestrutível porque tem posse inseparável da verdade.

⁸⁴É interessante notar que várias vezes durante o diálogo, Agostinho se dá conta dessa penosa incursão cheia de rodeios e digressões e que ele mesmo se incomoda disso: “Faze, então, um resumo. Vejamos até aonde chegamos com tantos rodeios, nem quero que me perguntes mais” (*Sol.* II, 13, 24). “Quero entregar-me já às alegrias, mas sou dissuadido um pouco por duas razões. Primeiramente, o fato de termos usado de tantos rodeios, seguindo não sei que cadeia de argumentações, quando tudo de que se tratava poderia demonstrar-se de maneira tão breve, como o foi agora. Pelo que me inquieta o fato de que o discurso andou com rodeios por tanto tempo como que para armar ciladas” (*Sol.* II, 14, 25).

4.3.5 Como explicara ausência da ciência na alma dos ignorantes?

Entretanto, quando tudo parece resolvido, no capítulo 14 Agostinho aparece com mais uma dificuldade:

[...] não vejo como a ciência sempre permanece na alma, principalmente a dialética, quando tão poucos têm conhecimento dela e quem a conhece ficou sem saber durante tanto tempo na infância. Pois não podemos dizer que a alma dos ignorantes não seja alma ou que existe na sua alma uma ciência que eles desconhecem. Se isto é muito absurdo, resta então que ou a verdade não está sempre na alma, ou aquela ciência não é verdade (*Sol.* II, 14, 25).

Essa dificuldade não elimina necessariamente todos os argumentos construídos até agora, mas atrai a necessidade de novos argumentos. Diante dessa incerteza, a Razão questiona Agostinho se todo esse trabalho escrito deveria ser desperdiçado, pois depois de terem feito muitos rodeios e percorrido caminhos diversos no labirinto do raciocínio, tão grande esforço deveria manter a confiança e a esperança “[...] de que algum livro [...]” caísse em suas mãos e satisfizesse a investigação deles. Ele, então, admite: “acho que há muitos livros escritos antes de nossa época, que não lemos” (*Sol.* II, 14, 26). Mas sua Razão lembra-se de que existiam muitos autores contemporâneos que não podiam ser ignorados e que podiam dar a solução dessa questão sobre a imortalidade da alma:

[...] diante de nossos olhos, está aquele em que sabemos que reviveu perfeita a mesma eloquência que lamentávamos como morta. Tendo-nos ensinado a moderação de vida com seus livros, por acaso ele permitirá que ignoremos a natureza da vida? *Agostinho*: Não creio; e tenho grande esperança. Mas sinto porque não podemos manifestar-lhe, como queremos, nosso entusiasmo para com ele e para com a sabedoria. Certamente ele se compadeceria de nossa sede e nos inundaria bem mais rapidamente que a nossa possibilidade agora. Ele vive com segurança porque já se convenceu completamente da imortalidade da alma e não sabe que há alguns que experimentam muito a miséria desta ignorância, e seria cruel não lhe vir em ajuda, principalmente quando estes se esforçam (*Sol.* II, 14, 26).

Ao que parece, ele se refere aqui a um escritor-filósofo bastante conhecido pela classe letrada da sociedade milanesa. Provavelmente essa pessoa fosse Mânlio Teodoro, um cristão católico mais douto em quem se inspirava e imitava, porém não tinha sua intimidade. Este vivia “com segurança”, “convencido da imortalidade da alma”, num lugar tranquilo e afastado da cidade, escrevendo livros de filosofia (BROWN, 2005). Tal figura era capaz de ajudar Agostinho em suas investigações. A ele dedicara um de seus diálogos de Cassicácio, *A*

Vida Feliz. No preâmbulo, revela suas dúvidas e hesitações e ao mesmo tempo pede ajuda para a compreensão das questões referentes à natureza da alma:

Não piso ainda em terra firme. Sinto-me em meio a dúvidas e hesitações sobre a questão da natureza da alma. Suplico-te, pois, em nome de tua virtude, por tua bondade e pelos vínculos e relações que costumam unir as almas, estender-me a mão. Quero dizer: estima-me e, em troca, crê que eu te estimo e que me és muito querido. Se obtiver o que desejo, bastar-me-á um ligeiro esforço para atingir, sem dificuldade, aquela vida feliz, a qual já desfrutas, como penso (*A Vid. Fel. I, 5*).

O capítulo 15 dá início a uma recapitulação e discussão sobre a sentença anterior, para poder então avançar na investigação. Ele recicla conclusões anteriores: a verdade é indestrutível; o falso é o oposto do verdadeiro e a verossimilhança de um objeto é falsidade. Só pode existir o falso se houver o verdadeiro, pois o falso imita o verdadeiro. Porém, algumas coisas não são nem falsas nem verdadeiras, simplesmente, por serem destituídas de existência, como, por exemplo, os personagens fabulosos da literatura grega clássica: serpentes aladas, cavalos alados, etc.. Tais contos fabulosos não pretendem imitar a realidade e, portanto, não podem ser classificadas como falsos. “Pois se é falso, existe. Se não existe, não é falso [...] Pelo que não é a nossa sentença que é falsa, mas sim o próprio sujeito ao qual a atribuímos” (*Sol. II, 15, 29*). Nessa tentativa de definição das coisas falsas, podemos chamar coisas melhores pelo nome de coisas piores (de menor valor). Por isso é abominável os homens que se vestem de mulher, podendo ser chamados falsas mulheres ou falsos homens, e incorreto dizer de uma pedra: “falso chumbo” (*Sol. II, 16, 30*). São realidades extremamente dessemelhantes não podendo ser assemelhadas.

Então, o capítulo 17 é iniciado com uma pergunta decisiva: *é possível encontrar algo totalmente verdadeiro, uma verdade pura? Algo que não precise ser por uma parte verdadeira e por outra falsa?* Outras questões se impõem ao mesmo tempo na investigação: o vácuo é alguma coisa ou é apenas a ausência de algo? O vácuo é verdadeiro ou apenas o que possui corpo é verdadeiro? Então, a verdade seria um corpo ou a verdade necessariamente só se faz presente no corpo dos objetos, que ocupam lugar no espaço? A conclusão será que o vácuo não é nada e por não ser destituído de *ser* carece da verdade, pois *verdade é aquilo que é*. “Por isso, como pode ser verdadeiro o que não existe, ou como pode existir o que é totalmente nada?” (*Sol. II, 17, 31*).

O capítulo 18 impõe os seguintes questionamentos: *acaso o corpo é verdadeiro? A verdade está nele assim como está na alma e em Deus?* Se estiver, então ele também é indestrutível, mas se não tiver, ele perece. Mas o corpo físico é uma imagem da verdade (*Sol.*

II, 18, 32). As ciências possuem verdades construídas pelo método dialético, porém os corpos são verdadeiros não por esse método. O corpo é limitado por formas e espécies geométricas sem as quais não seria corpo. As verdades da geometria só podem ser vistas pela existência dos corpos e essas verdades estão contidas nas formas geométricas, e as ciências que estudam essas verdades estão na alma, por isso a verdade só pode ser captada plenamente pela alma e nunca pelos sentidos corporais.

4.3.6 O argumento da indestrutibilidade

O capítulo 19 será uma repetição sobre o argumento da imortalidade da alma. Se as verdades (ideias matemáticas inteligíveis) estão na ciência geométrica, e somente a inteligência da alma é capaz de tal ciência, logo, a verdade está na alma e a alma por isso é indestrutível, imortal. Pois se a verdade é imperecível, então a alma também não pode perecer (*Sol. II*, 19, 33).

Étienne Gilson (2010, p. 112), comentando essa passagem, explica que Agostinho “[...] toma emprestado do *Fédon* de Platão [...]” esse argumento de que “[...] a verdade é naturalmente indestrutível; logo, a alma, que é o sujeito da verdade, deve ser igualmente indestrutível”. Essa transposição da prova da imortalidade tira de Platão apenas o essencial: “[...] nenhuma essência admite o que lhe é contrário” (*idem*). A alma participa de forma essencial da ideia inteligível de vida, por isso seria contrário admitir que ela mesma pudesse ter em si o contrário (no caso: a morte). Logo, a alma necessariamente deve ser também indestrutível. Essa prova irá ser desenvolvida de maneira mais aprofundada no tratado *De Immortalitate Animae (A Imortalidade da Alma)*, escrito no mesmo ano de 387, na cidade de Milão, logo após o batismo (GILSON, 2010).

Uma vez provada a imortalidade da alma pela indestrutibilidade da verdade, a Razão exorta Agostinho da seguinte forma: “Afasta-te de tua sombra; *volta-te para ti mesmo*; não sofrerás destruição alguma a não ser esquecendo-te de que é algo que não pode perecer” (*Sol. II*, 19, 33, grifo nosso). Aqui ele reforça a prática da interioridade como método de se procurar a verdade. Entretanto, a pergunta levantada no capítulo 14 não é respondida na obra, mas é deixada para ser respondida em outro volume: “A. [...] Mas explica-me o que resta: como se entende que a ciência e a verdade estejam na alma do ignorante? (pois não podemos dizer que ela seja mortal). R. Se quisermos discutir com toda diligência esta questão, ela deve

ser tratada em outro volume” (idem). Essa resposta talvez fosse o projeto do terceiro livro da obra:

Estas coisas serão discutidas com mais cuidado e maior sutileza quando começarmos a tratar da inteligência, que é uma parte que nos propusemos, quando, na medida de nossa possibilidade, estiver esclarecido e discutido tudo o que agita a respeito da vida da alma. Pois não creio que seja pequeno o seu medo de que a morte humana, ainda que não mate a alma, traga, contudo o esquecimento de todas as coisas e da própria verdade que tenhamos descoberto (*Sol.* II, 20, 36).

Porém, também é provável que a obra *De immortalitate animae*, escrita no mesmo ano na cidade de Milão, seja continuação dessa investigação que ficou pendente, pois ela trata de maneira mais abrangente sobre a alma, um objeto para além da intenção dos *Solilóquios*.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Agostinho, sujeito da Antiguidade Tardia, compartilha dos ideais e valores da sociedade greco-romana de sua época, especialmente do círculo intelectual de Milão, bem como da classe letrada de todo o mundo Mediterrâneo. Desses, o ideal do sábio na sabedoria, é o mais aspirado, entendido como *vita beata* (vida feliz).

Dado o crescimento do cristianismo institucional por um clero organizado, a filosofia que se forma nesse período se mescla aos sentimentos e crenças religiosos, levando milhares ao desejo da imortalidade. As artes liberais da prática filosófica proporcionavam uma via, um caminho pelo qual trilhar em busca da vida feliz. Abstinência, afastamento das preocupações seculares, contemplação, oração e leitura eram formas de buscar a cura da alma enferma pelo pecado. O Médico Interior, que é Deus, se encarrega de aplicar os remédios necessários para essa cura.

Nosso filósofo, sendo ainda muito jovem e interpretando a “filosofia” estritamente pelo seu significado etimológico (amor à sabedoria), aspirando à vida feliz, que acredita ser possível somente pela filosofia (entendida também como prática religiosa), deseja imitar a Cícero e seguir os conselhos do *Hortênsio*.

Primeiro, encontra a seita dos maniqueus, em que passa nove anos. Depois, desencantado com a incapacidade dos líderes, conhece os livros neoplatônicos e as cartas de Paulo. Depois de uma experiência de conversão ao cristianismo, entra em contato com os Salmos durante um período de descanso na chácara. Tais leituras, especialmente a dos neoplatônicos, levaram-no a uma experiência de interioridade e a um rompimento com o materialismo maniqueísta.

É nessa efervescência de ideias e aspirações que as quatro obras de Cassiciáco foram escritas. A obra *Solilóquios* ocupa lugar privilegiado por ser elaborado de maneira distinta das outras obras, pois foi uma experiência vivida na solidão e no silêncio do mundo, que pôde elaborar um diálogo intenso com sua própria razão na busca do conhecimento de Deus e de si mesmo. A trajetória e as experiências de Cassiciáco resultaram numa filosofia em que a atitude de interiorização se tornou a chave que abre as portas da felicidade, da verdade e da imortalidade da alma.

Depois de fazermos um percurso em três capítulos podemos constatar, resumidamente, as seguintes questões em relação à obra *Solilóquios* e sua experiência de interioridade:

PRIMEIRA. A obra em sua estrutura formal e em sua elaboração escritural é uma penosa incursão por pensamentos e raciocínios trôpegos, digressões, recapitulações, argumentos mal trabalhados que precisaram de consertos ou até mesmo de serem substituídos, rearranjados, emendados e analisados. Enfim, trata-se de um ensaio em que ele, o autor, se permite errar e se corrigir a si mesmo. Criou-se então um emaranhado de assuntos interconectados, não separados devidamente em partes. Por isso os *Solilóquios* não pretendem ser uma obra original de filosofia, mas apenas um exercício livre, descontraído, espontâneo, porém sério e com finalidade clara.

SEGUNDA. A obra foi elaborada dentro do ideal do sábio. Ela parte do pressuposto que somente o sábio vive a vida feliz, pois sendo detentor do conhecimento e, portanto, da verdade, encontrou o fim máximo da existência, a imortalidade e a paz. Essa fórmula não era algo novo, mas muito comum na era helenística. Entretanto, vista por uma ótica cristã, a sabedoria, bem como a verdade e o sumo bem da vida (que é a felicidade), só é possível pela posse de Deus, pois ele mesmo é a Sabedoria, a Verdade e a Vida. Nos *Solilóquios* essas imagens estão associadas com a linguagem de Plotino: Deus é também Substância Una, Luz Inteligível e Sumo Bem da existência.

TERCEIRA. Na elaboração da obra, Agostinho fez uso direto e indireto dos livros de Platão; dos livros dos neoplatônicos, sobretudo de Plotino; dos livros da Bíblia, como Gênesis 1, 26 e as cartas de Paulo. Mas também fez citações indiretas de outros textos clássicos da literatura greco-romana. Esses filtros de leituras ajudaram na formação de suas teses principais. Na teoria da iluminação interior, a partir da metáfora da luz, tirou alguns elementos da alegoria da caverna da *República* de Platão, bem como do *Fedro* e das *Enéadas*, de Plotino. Da mesma forma, a doutrina da imortalidade da alma fora possível ser justificada por argumentos tirados da doutrina da indestrutibilidade da verdade.

QUARTA. Ao concluir a obra, Agostinho parece deixar sem solução a questão sobre como a alma dos ignorantes pode ser imortal visto desconhecerem a verdade. Essa questão sobre a imortalidade da alma fora assunto específico de um tratado escrito alguns meses depois na cidade de Milão, após o batismo, o *Sobre a imortalidade da alma*. Esse tratado parece ser uma continuação da obra *Solilóquios*, mas por não abarcar nosso objetivo de análise, isso não pode ser provado.

QUINTA. A obra *Solilóquios* é um texto que materializa uma experiência de interioridade em que o exercício filosófico praticado é mediado pela escrita e o gênero literário utilizado como estilo (o Diálogo) recebe uma inovação: ao invés de o diálogo ser com

outra pessoa diferente de si, passa a ser consigo mesmo, dentro de sua mente. A *ratio* (razão), elemento superior da alma, se transforma em uma personagem do diálogo (a Razão), o outro de si, capaz de ensinar e de transmitir as ideias inteligíveis. Em termos teológicos, ela é o canal interno de comunicação com Deus, mas em termos psicológicos é um fenômeno que pode ser entendido como resultado do processo de alteridade, da relação com o outro que não sendo eu faz-me companhia, e que quando sozinho sirvo de companhia para mim mesmo na ação do pensamento. Em outras palavras, é a voz externa do *outro diferente de mim*, que dentro de mim torna-se o *eu outro*, e que na solidão de mim comigo mesmo se manifesta “misteriosamente” por meio da voz interna da *consciência* (do saber consigo mesmo).

SEXTA. Esse diálogo com o próprio eu tem sua origem, obviamente, da vivência dentro de uma cultura que respirava a atmosfera platônica do “conheça-te a ti mesmo”, que em termos bastante resumidos, para Sócrates, significava ter consciência de suas próprias limitações e ignorâncias, mas que Agostinho, inserido na atmosfera cristã, interpretou como o conhecimento da natureza espiritual da alma, de saber da sua origem, da sua imortalidade e da sua posição em relação à obra da criação divina. O homem, imagem e semelhança de Deus, é um ser capaz de raciocinar (que possui a *ratio*) e de pensar, mas que se afastou de seu Criador, sua origem, e por isso sua alma, ansiando por felicidade, faz um retorno, com o intuito de se ligar novamente à Substância Una. Nesse caminho de volta, a alma precisa compreender a si mesma e se apoderar das verdades eternas (as ideias inteligíveis). Estas verdades não podem ser encontradas no conhecimento sensível, pois as coisas materiais são imagens limitadas, que, por sinal, servem apenas de metáforas para a compreensão das ideias inteligíveis. Por isso, voltando-se para dentro de si mesma, a alma encontra o caminho de volta. Os *Soliloquios* é um texto que quer justamente mostrar como isso acontece na prática, por isso podemos dizer que se trata de um exercício de interioridade.

REFERÊNCIAS

1. FONTES HISTÓRICAS:

AGOSTINHO, Santo. **Confissões; De magistro = Do mestre**. 2.ed. Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Do mestre, Trad. Angelo Ricci. Consultoria de José Américo Motta Pessanha. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os pensadores).

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995 (Coleção Patrística).

AGOSTINHO, Santo. **Contra os Acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre**. Trad. Agostinho Belmonte. São Paulo: Paulus, 2008 (Coleção Patrística; 24). Disponível em: <https://catolicotridentino.files.wordpress.com/2017/11/patrc3adstica-vol-24-contra-os-academicos-a-ordem-a-gandeza-da-alma-o-mestre-santo-agostinho.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2019.

AGOSTINHO, Santo. **Solilóquios; A vida feliz**. Trad. Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1998 (Coleção Patrística).

AGOSTINHO, Santo. **A verdadeira religião; O cuidado devido aos mortos**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2002 (Coleção Patrística).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2006, 4.impr. ISBN 85-349-1977-1 (Encadernada).

PLATÃO. **Fedro ou da beleza**. 6 ed. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

POSSÍDIO. **Vida de santo Agostinho**. Trad. Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus, 1997.

2. OUTROS AUTORES:

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 1.ed. brasileira coord. e rev. por Alfredo Bossi; ver. da trad. e trad. dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 5.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

ABRANSON, M. *et al* (dir.). **História da idade média: a alta idade média**. Lisboa: Editorial Estampa, 1978.

ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2003.

ARENDT, Hannah. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. 4.ed. Trad. Antônio Abranches, César Augusto R. de Almeida, Helena Martins. Rio de Janeiro: Relumê Dumará, 2000.

BARROS, José D'Assunção. **Teoria da história: princípios e conceitos fundamentais**. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2011. v. 1.

BARROS, José D'Assunção. História das ideias: em torno de um domínio historiográfico. **Locus**: revista de história, Juiz de Fora, v. 13, n. 1, p. 199-209, 2007. Disponível em: <http://ojs2.ufjf.emnuvens.com.br/locus/article/view/20661>. Acesso em: 19 abr. 2019.

BROWN, Peter. **Santo Agostinho**: uma biografia. Rio de Janeiro: Record, 2005.

COSTA, Marcos Roberto Nunes. **10 lições sobre Santo Agostinho**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012. (Coleção 10 lições).

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico Nova Fronteira da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

FALCON, Francisco. História das Ideias. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (org.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.p. 91-125.

FERNANDES, Maria Imaculada Azevedo. **Interioridade e conhecimento em Agostinho de Hipona**. 2007. 103 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/11759>. Acesso em: 21 abr. 2019.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciado em 2 de dezembro de 1970. Trad. Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Leituras filosóficas).

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Trad. de Luiz Felipe Baeta Neves. 7.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.

FRANCO JR., Hilário. **A idade média**: nascimento do ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Trad. Cristiane Negreiros Abbud Ayoub. São Paulo: Paulus, 2006.

GRACIOSO, Joel. **Interioridade e filosofia do espírito nas Confissões de Santo Agostinho**. 2010. 131 p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-26102010-110652/pt-br.php>. Acesso em: 21 abr. 2019.

GUIMARÃES, Pedro Henrique Corrêa. **Tempo da palavra**: um estudo sobre as Confissões de Santo Agostinho (séc. IV d.C.). 2004. 99 p. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.: Biblioteca Digital de Teses e Dissertações. Disponível em: <https://pos.historia.ufg.br/up/113/o/D2014-23.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2019.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo y paideia griega**. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.

LOT, Ferdinand. **O fim do mundo Antigo**: e o princípio da idade média. Rio de Janeiro: Edições 70, 1991.

MATTHEWS, Gareth B. **Santo Agostinho**: a vida e as ideias de um filósofo adiante de seu tempo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

MECONI, David Vicente; STUMP, Eleonore (org.). **Agostinho**. São Paulo: Ideias & Letras, 2016.

NODARI, Paulo César. A busca de Deus nos Solilóquios de Agostinho. **Teocomunicação**, Porto Alegre, v. 41, n. 1, p. 150-168, jan./jun. 2011. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/ojs/index.php/teo/article/view/9207>. Acesso em: 13 jan. 2018.

OLIVEIRA, Waldir Freitas. **A Antiguidade Tardia**: de Marco Aurélio a Romulus Augustulus. São Paulo: Editora Ática, 1990. (Série Princípios).

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: Filosofia pagã antiga, v. 1. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003a.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**: patrística e escolástica, v. 2. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003b.

RIBEIRO, Cesar Leandro. **A interioridade no pensamento de Santo Agostinho**. 2007. 138 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2007. Disponível em: http://bdtd.ibict.br/vufind/Record/P_PR_ce07292c44574b5ad4edd89297c650e7. Acesso em: 21 abr. 2019.

RICOEUR, Paul. **Tempo e narrativa**: a intriga e a narrativa histórica. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010. v. 1.

ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. 3.ed. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis, RJ: Vozes 2007.

RÜSEN, Jörn. **Razão histórica**: teoria da história: fundamentos da ciência histórica. Trad. de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

SILVA, Dionísio Oliveira da. **O comércio do sagrado**. Londrina: Descoberta, 2004.

SANTOS, Bento Silva. Introdução. In: AGOSTINHO, Santo. **Contra os Acadêmicos; A ordem; A grandeza da alma; O mestre**. São Paulo: Paulus, 2017. (Patrística). Disponível em: <https://catolicotridentino.files.wordpress.com/2017/11/patrc3adstica-vol-24-contra-os-academicos-a-ordem-a-gandeza-da-alma-o-mestre-santo-agostinho.pdf>. Acesso em: 19 abr. 2019.

STEAD, Christopher. **A filosofia na antiguidade cristã**. Trad. Odilon Soares Leme. São Paulo: Paulus, 1999.

SUFFERT, Georges. **Tu és Pedro**: santos, papas, profetas, mártires, guerreiros, bandidos. A história dos primeiros 20 séculos da Igreja fundada por Jesus Cristo. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.