

# A memória da infância nas *Confissões* de Agostinho de Hipona: um caso de narrativa autobiográfica?

JUVENAL SAVIAN-FILHO

## Sumario:

1. Introducción
2. Unidad de Confesiones I,1-5 con I,6
3. La narrativa de la infancia y la gnoseología agustiniana
4. Historia, historicidad e interioridad

**Resumen:** El artículo tiene por objetivo dar una pequeña contribución al debate sobre el carácter autobiográfico de las *Confesiones* de San Agustín, analizando el vínculo entre las unidades I,1-5 y I,6. Agustín, en I, 6, narra su infancia, pero el sentido de esta narrativa se entiende mejor cuando se lo ve como una metáfora para expresar los fundamentos de la gnoseología agustiniana. Además, y en correlación con el sentido de la narrativa de la infancia, el artículo propone un ejercicio hermenéutico, basado en la distinción entre Historia e historicidad, para contribuir a la comprensión del problema de la unidad de las *Confesiones*.

**Palabras clave:** Agustín – Autobiografía – Infancia – Historia – Historicidad.

**Abstract:** This article aims to give a small contribution to the debate on the autobiographical nature of Saint Augustine's *Confessions*,

©*Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, vol. 7 (2014),  
pp. 137-158. ISSN: 1851-8753

Centro de Estudios Filosóficos Medievales, Facultad de Filosofía y Letras,  
Universidad Nacional de Cuyo  
Centro Universitario, 5500 – Mendoza, Argentina.

by analyzing the link between units I, 1-5 and I, 6. Augustine, in I, 6, narrates his infancy, but the meaning of this narrative seems most comprehensible when seen as a metaphor to express the Augustinian gnoseology's basis. Further, in correlation with the sense of the narrative of the infancy, the article proposes a hermeneutical exercise, based on the distinction between History and historicity, in order to contribute to understand the problem of the unity of the *Confessions*.

**Keywords:** Augustine – Autobiography – Infancy – History – Historicity.

## 1. Introdução

Não parece impossível ler as *Confissões* de Santo Agostinho como uma obra autobiográfica. Tanto não é impossível, que se costuma classificar os livros I-X como autobiográficos e os livros XI-XIII como doutrinários ou teóricos. Essa classificação pode fundamentar-se, aliás, na obra das *Revisões* (*Retractationes*), escrita por Agostinho aos 73 anos, quando sentiu a necessidade de esclarecer tópicos de seu pensamento, fragilizados em versões de seus escritos que circulavam paralelamente à edição oficial de sua *opera omnia*, guardada na biblioteca de Hipona.<sup>1</sup> Em sua retrospectiva, diz ele:

Confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis Deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant humanum intellectum et affectum. Interim quod ad me attinet, hoc in me egerunt cum scriberentur et agunt cum leguntur. Quid de illis alii sentiant, ipsi viderint; multis tamen fratribus eos multum placuisse et placere scio. A primo usque ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de Scripturis sanctis, ab eo quod scriptum est: *In principio fecit Deus caelum et terram* (Gen 1,1), usque *ad sabbati requiem* (Gen 2,2).<sup>2</sup>

1 Cf. S. PITTALUGA, « Introduzione », in: AGOSTINHO, *Confessioni*, Trad. it. Roberta de Monticelli, Garzanti, Roma, 1991, pp. XXII-XXIII.

2 AGOSTINHO, *Retractationes* II, 6, 1: « Os treze livros das minhas *Confissões* louvam Deus, justo e bom, tanto por meus bens como por meus

Com base nessa descrição, dada pelo próprio Agostinho, e confirmando o caráter, digamos, autobiográfico das *Confissões*, surge ainda a possibilidade de levantar-se o problema de sua unidade redacional; afinal, como visualizar alguma articulação de dez livros (ou pelo menos dos nove primeiros) cuja narrativa seria centrada na existência do seu autor (ou seja, o homem Aurélio Agostinho, bem datado no tempo e bem situado no espaço) com três livros de exegese bíblico-filosófica?

Talvez não haja unidade entre eles e a obra intitulada *Confissões* não passe de uma junção de dois blocos de textos que registrariam o louvor de Deus de duas maneiras: uma, narrando os atos do autor em sua relação com Deus e tendo como clímax sua última conversão (parte autobiográfica); outra, narrando os atos de Deus manifestos na criação (parte teórica). Haveria, então, duas formas de louvar a Deus, ambas legítimas e coexistentes ou paralelas.

Nessa linha interpretativa situam-se também historiadores que recorrem à novidade de Agostinho com relação ao mundo antigo, principalmente grego, para afirmar que com ele inicia o gênero literário autobiográfico. Com efeito, parece possível dizer que as *Confissões* efetivam um ideal de amadurecimento ou formação do indivíduo nunca antes tematizado no modo como faz o bispo de Hipona. Tal seria o juízo de Georg Misch,<sup>3</sup> em sua monumental história da autobiografia, de 1907, e que permaneceria válido mesmo se evocássemos a literatura consolatória presente em Cícero, Sêneca, Epicteto e Marco Aurélio,

---

males, e estimulam o intelecto e o afeto humano para ele. No que me concerne, foi isso que elas [as *Confissões*] produziram em mim enquanto eram escritas e é o que ainda produzem quando são lidas. O que outros vivem ao lê-las é algo que só eles podem dizer. Sei, entretanto, que elas agradaram bastante e ainda agradam a muitos irmãos. Do livro I ao X são escritas coisas sobre mim; nos outros três, sobre as Santas Escrituras, partindo-se do que está escrito: *No princípio, fez Deus o céu e a terra (Gn 1,1)*, até: *o repouso do sábado (Gn 2,2)* ». Edição utilizada: *Retractationum libri duo*, Ed. A. Muzenbecher, Brépols, Turnhout 1984. (*Corpus Christianorum*, Series Latina, Volume 57).

3 Cf. G. MISCH, *Die Geschichte der Autobiographie*, 4ª edição, Volume I, Teubner, Frankfurt a. M. 1974, pp. 357ss.

pois a diferença entre a redação desses autores e a composição agostiniana é explícita. Também em nada diminuiríamos o mérito agostiniano de ter inaugurado o gênero próprio da autobiografia se trouxéssemos à baila o livro XI das *Metamorfoses* de Apuleio como exemplo de tradição autobiográfica religiosa, tal como parece defender Peter Brown,<sup>4</sup> ou mesmo se buscássemos escritores cristãos anteriores a Agostinho, sobretudo quando fazem relatos de conversão ou de martírio, pois, na verdade, esses antecedentes não passam de poucas linhas dispersas nas obras de Justino de Roma, Hilário de Poitiers, Tertuliano, Cipriano de Cartago, para não falar das cartas paulinas.<sup>5</sup> De modo geral, então, assentou-se a opinião de que Agostinho seria o criador do gênero autobiográfico. Mesmo pesquisadores recentes que contrariam ou relativizam essa opinião terminam por veicular, certamente por razões de comodidade, a imagem dos livros I-X, ou pelo menos dos livros I-IX, como uma narrativa autobiográfica.<sup>6</sup>

4 Cf. P. BROWN, *Augustine of Hippo*, University of California Press, Londres, 1967. Cf. também E. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety: some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge University Press, Londres, 1963.

5 Cf. P. COURCELLE, « Antécédents autobiographiques des Confessions de Saint Augustin », *Revue de Philosophie* 31 (1957) pp. 23-51.

6 É o caso de Éric Dubreucq, que escreveu um belíssimo estudo para tomar posição contrária à classificação das *Confissões* como autobiografia e que, todavia, em várias passagens, refere-se aos livros I-IX como autobiográficos: cf. É. DUBREUCQ, *Le coeur et l'écriture chez Saint Augustin. Enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Presses Universitaire Septentrion, Lille 2003. Por exemplo, à p. 31, assumindo com reservas a ideia de « pacto autobiográfico » formulada por Philippe Lejeune, Dubreucq afirma que « somente os nove (ou dez) primeiros livros [das Confissões] podem ser classificados sob essa definição e esse pacto ». O fato de aqui o tomarmos como caso não implica, em absoluto, nenhum juízo negativo sobre seu estudo, ao qual não se pode atribuir uma concepção das *Confissões* como autobiografia. Aliás, Dubreucq defende uma tese vigorosa e polêmica, segundo a qual a originalidade de Agostinho estaria em produzir uma concepção de sujeito sem subjetividade. Isso o distinguiria, portanto, não apenas de seus predecessores gregos, sobretudo neoplatônicos e maniqueus, mas também dos autores posteriores cuja narrativa costuma

Ocorre, porém, que uma atenção à narrativa agostiniana da primeira infância parece permitir lançar luz sobre o sentido do que se poderia chamar de caráter autobiográfico das *Confissões*. Caso a narrativa da infância revele um sentido que ultrapasse o de mero registro da *démarche* pessoal de Agostinho em sua relação com Deus, poder-se-á extrair possíveis consequências para repropor o problema da unidade das *Confissões* em seu conjunto.

## 2. Unidade de *Confissões I, 1-5* com *I,6*

Já nos primeiros blocos de textos das *Confissões* Agostinho surpreende o leitor que espera por uma narrativa claramente autobiográfica, pois o eu do autor só ganha destaque no Capítulo 6 do livro I. Os capítulos 1-5 exploram uma espécie de circularidade entre louvor e invocação, tendo Deus como tema central, não o escritor Aurélio Agostinho.

É certo que o eu de Agostinho aparece desde a primeira página (precisamente, no quarto período sintático; primeiro é Deus que aparece; depois, o homem em geral; em seguida, o nós; por fim, o eu de Agostinho), mas apenas para mostrar sua dificuldade em não saber se deve primeiro invocar Deus ou se primeiro deve louvá-lo. Portanto, o centro dos primeiros capítulos é claramente Deus, não o eu de Agostinho. Ademais, as *Confissões* não têm algo como um prefácio ou um parágrafo introdutório para advertir o leitor de que ele está diante de uma biografia. A obra inicia por um reconhecimento de que Deus é grande e digno de louvor e de que o homem, parte da criação divina, deseja louvá-lo. O ímpeto que o fato de ter sido criado por Deus desperta no coração humano impele o homem a buscar Deus e a encontrá-lo: «Tu excitas ut laudare te delectet quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te.»<sup>7</sup>

Esse movimento do desejo de repousar em Deus faz

---

ser associada à sua (principalmente Rousseau).

7 AGOSTINHO, *Confessiones* I, 1, 1: « Tu o estimulas para que o louvar-te o delicia, pois fizeste-nos para ti e inquieto fica nosso coração enquanto não repousa em ti ». Edição utilizada: *Confessionum liber tredecim*, Ed. L. Verheijen. Brépols, Turnhout 1981( *Corpus Christianorum*, Series Latina, Volume 27).

Agostinho perguntar-se se deve iniciar o livro pelo louvor ou pela invocação, pois, mesmo sabendo que Deus é digno de louvor, Agostinho não sabe como deve louvar, já que não sabe propriamente quem ou o que é Deus, correndo o risco de dirigir-se a um ídolo. Assim, ao perguntar se deve começar pelo louvor, dá-se conta de que precisa saber mais sobre aquele a quem vai louvar. Todavia, para saber isso, necessita já estar na presença daquele a quem vai louvar. Agostinho parece optar, então, pela invocação em primeiro lugar, a fim de, chamando a Deus e tendo-o por perto, poder enfim louvá-lo. Mas mesmo a invocação parece difícil, pois como alguém pode invocar algo ou alguém que não conhece? Para invocar, é preciso saber algo sobre aquele que é invocado. Conhecimento, invocação e louvor constituem, assim, uma relação problemática que inviabiliza a defesa de um esquema aparentemente natural segundo o qual primeiro viria o conhecer, depois o invocar e por fim o louvar, pois mesmo para começar a conhecer é preciso já saber algo sobre o conhecido, uma vez que ninguém pode desejar conhecer aquilo sobre o qual nada sabe.

Agostinho explora desdobramentos relativos à invocação, pois esse parece o elemento mais dificilmente compreensível da tríade. Como invocar Deus, quer dizer, como chamá-lo para dentro de nós se ele é quem fez o céu e a terra? Que lugar, no homem, poderia acolher Deus? Aliás, como entender que Deus seja contido na sua criação se, mesmo que as coisas pereçam, ele não pode perecer? Como entender que o homem, pecador, queira invocar aquele que não tem pecado algum? Mais do que isso, como conceber que Deus queira que o homem o invoque e o louve?

Nos Capítulos 1 a 5 do livro I, Agostinho levanta, então, uma série de problemas que lhe dificultam dirigir-se a Deus. O leitor espera, naturalmente, que Agostinho esclareça ou resolva esses problemas na sequência, a fim de obter clareza para o tema do louvor. Mas, no Capítulo 6, Agostinho deixa de lado o conjunto de problemas dos Capítulos 1 a 5 e passa a narrar sua infância. Impossível, a essa altura, não ter a impressão de descontinuidade entre os Capítulos 1-5, cuja unidade temáti-

ca é dada pela complexidade da tríade *conhecer – invocar – louvar*, e o Capítulo 6, composto pela narrativa da infância do autor. Inútil pensar que a junção desses dois blocos se deva ao trabalho de algum editor, como Possídio, por exemplo; afinal, Agostinho reviu sua obra e ratificou a não separação dos dois blocos. Além disso – e aqui parece residir a mais importante razão para não defender a separação deles –, há indícios textuais de que o Capítulo 6 articula-se diretamente aos Capítulos 1-5, apesar da aparente mudança de tema.

Desses indícios, talvez o mais perceptível é o fato de que, antes de iniciar a narrativa de sua infância (Capítulo 6, n. 7), bem como ao terminar o primeiro momento dessa narrativa (Capítulo 6, n. 10), Agostinho esclarece alguns elementos concernentes à própria narrativa: em primeiro lugar, no início do Capítulo 6, afirma que é à misericórdia de Deus que ele fala, e não a um homem que o critica; em segundo lugar, no final do Capítulo, mostra ter mais prazer em encontrar a Deus, não o encontrando, do que em não o encontrar, encontrando-o.

Essa segunda afirmação, sob a aparência de uma redação contraditória, talvez possa ser vista como uma chave de leitura do início das *Confissões* e da articulação dos Capítulos 1-5 com o Capítulo 6. Ela surge no contexto ainda das dificuldades de conceber Deus, pois, após mostrar como alguns podem não entender que Deus seja sempre o mesmo, fazendo hoje o que fez ontem e o que fará amanhã, Agostinho diz não ser importante que alguns não entendam. No seu dizer, é motivo de júbilo *encontrar não encontrando*, em vez de *não encontrar encontrando*. O contexto, digamos, gnosiológico dessa afirmação paradoxal (no sentido de algo como uma epistemologia do discurso teológico) permite ver que Agostinho aponta para o risco de o homem pensar que encontrou Deus, tendo a impressão de o entender, quando, na verdade, esse encontro corresponde a um desencontro, pois, sendo Deus o criador do céu e da terra (portanto, inabarcável para a inteligência humana limitada), encontrar uma ideia clara de Deus não significará encontrar Deus de fato. O melhor será, segundo Agostinho, encontrar Deus não encontrando, ou, por assim dizer, encontrar Deus como um mis-

tério que se desvela sempre mais e conserva, portanto, dimensões sempre novas a serem conhecidas, embora tais dimensões sejam também sempre antigas, pois já fazem parte da natureza divina, ainda que não as conheçamos. Isso previne contra a pretensão de afirmar que a divindade se desvelou completamente ao trabalho do intelecto humano. Em outras palavras, trata-se de um encontrar não encontrando, um encontrar da presença divina sempre antiga e sempre nova, numa unidade profunda entre atitude cognitiva e adesão existencial,<sup>8</sup> muito mais do que o chegar a uma ideia clara sobre a divindade.<sup>9</sup>

O *encontrar não encontrando*, na medida em que supõe o homem diante de um ser que se dá a conhecer sempre mais intensamente, permite ver que Deus é encarado por Agostinho numa relação dialógica, motivo pelo qual, no início do Capítulo, o bispo insiste que está a falar à misericórdia divina, ou seja, ao Deus que tem literalmente um coração pobre e capaz de entender a insuficiência humana. Não fala a um interlocutor cuja primeira atitude talvez não fosse a da compreensão, mas a da análise que pode mesmo ser sarcástica (*inrisor*), isto é, um interlocutor humano. Como Agostinho narra não só suas incompreensões, mas também suas falhas, considera mais adequado dirigir-se a quem pode compreendê-lo e não a quem provavelmente o julgaria. Mesmo que Deus o critique (*inrides*), terá piedade dele.

O centro da narrativa é, portanto, Deus, aquele a quem se encontra não encontrando, o único capaz de entender incondicionalmente a insuficiência humana, porque é misericordioso. Na contrapartida, se o centro da narrativa não é o homem Aurélio Agostinho, mas Deus, isso lança luz sobre a tríade *conhecer – invocar – louvar*, pois o leitor percebe que deve centrar sua perspectiva também em Deus, não o encarando como um objeto de conhecimento de mesmo tipo que outros objetos de conhecimento.<sup>10</sup> Donde a impossibilidade de deci-

8 Cf. AGOSTINHO, *Conf.* X, 27, 38.

9 Cf. H. C. de LIMA VAZ, « A metafísica da interioridade – Santo Agostinho », H. C. de LIMA VAZ (ed.), *Ontologia e história*, Loyola, São Paulo 2001, pp. 77-87. (Col. Escritos de Filosofia, vol. I).

10 Cf. F. LEOPOLDO E SILVA, *Inquietude no livro I das Confissões*, USP, São



dir se é o conhecimento que precede a invocação e o louvor ou se é a invocação que precede o conhecimento e o louvor, ou, ainda, se é o louvor que precede a invocação e o conhecimento. Na realidade, tratando-se de Deus, não é possível nem necessário decidir sobre a precedência de um dos elementos, pois os três devem ser praticados ao mesmo tempo, a fim de que o ser humano posicione-se adequadamente diante da natureza divina (que não pode ser dominada conceitualmente) e vá aos poucos conhecendo, invocando e louvando, num claro-escuro em que há certamente encontros, mas encontros marcados pela certeza de não se possuir totalmente o encontrado (uma vez que o objeto desses encontros sempre poderá ser conhecido mais e melhor). Isso equivale a dizer que o conhecimento/invocação/louvor de Deus, referindo-se ao criador do céu e da terra, não resulta de um esforço humano, como quando concebemos uma ideia, mas efetiva-se numa dinâmica em que Deus precisa se mostrar, para sabermos o que ou quem ele é. Uma dinâmica, pois, de encontro e aceitação, o que se confirma pelo final do Capítulo 1, em que justamente após ter problematizado a tríade *conhecer – invocar – louvar*, Agostinho proclama: «Quaeram te domine inuocans te et inuocem te credens in te: praedicatus enim es nobis. Inuocat te domine fides mea quam dedisti mihi quam inspirasti mihi per humanitatem filii tui per ministerium praedicatoris tui.»<sup>11</sup>

Agostinho não decide, pois, entre a invocação e a fé. Se a fé é um ato de conhecimento, ela não se faz sem uma constante busca; e se a busca da invocação ainda não é o conhecimento da fé, ela também não se faz às cegas. A autorrevelação de Deus em linguagem humana, pela encarnação de Cristo, é o evento decisivo para que se busque e conheça e para que se conheça e se busque sempre mais a Deus. Em outras palavras, o conhecimento de Deus implica aceitação de sua iniciativa autorreveladora.

---

Paulo, 1993. Conferência. Texto fotocopiado.

- 11 AGOSTINHO, *Conf.* I, 1, 1: « Procure-te eu, Senhor, invocando-te; e invoque-te, crendo em ti: com efeito, a nós já foste pregado. Invoça-te, Senhor, a minha fé, que me deste e me inspiraste pela humanidade de teu filho, por meio do ministério do teu pregador.»

A ênfase na necessidade de adaptação ao objeto divino de conhecimento, por meio da aceitação implicada no ato tríplice do conhecimento/invocação/louvor, permite visualizar uma articulação entre os Capítulos 1-5 e o Capítulo 6, pois, ao passar à narrativa de sua infância (Capítulo 6), Agostinho não parece mudar de tema, quer dizer, não sai do registro da adaptação do cognoscente ao conhecido para fazer uma simples rememoração de seus primeiros anos. Se se tratasse de uma narrativa meramente centrada na infância, não haveria por que Agostinho iniciar e terminar o Capítulo 6 com observações, digamos, gnosiológicas. Como ele inicia o Capítulo 6 esclarecendo que fala à misericórdia divina e como termina o mesmo Capítulo garantindo que prefere encontrar a Deus não encontrando, ele permite que se pergunte por outro sentido, não meramente biográfico, para a narrativa da infância, feita entre essas duas observações. Se esse outro sentido é encontrado, resolve-se também o problema da unidade literária entre os blocos I, 1-5 e I, 6, pois pode ser desfeita a aparência de descontinuidade entre eles.

Considerando seu cabeçalho e sua conclusão tal como aqui evocados, parece possível tomar a infância histórica narrada no Capítulo 6 como uma metáfora dos primeiros níveis do conhecimento que o ser humano pode ter a respeito da natureza divina; afinal, assim como na infância vivemos num claro-escuro da atividade cognitiva, por uma mescla de compreensão e incompreensão, confiança nos outros e reconhecimento pelo que nos dão, assim também aquele que se aproxima de Deus deve admitir que começa como um infante, numa mescla de compreensão e incompreensão, confiança e reconhecimento. Em benefício da compreensão da infância como metáfora dos momentos iniciais (e, em certa medida, de todos os momentos do conhecimento humano sobre Deus), compreende-se por que, em sua narrativa, Agostinho insista repetidas vezes que não sabe por si mesmo o que sabe sobre sua infância, mas sempre pelo que os outros lhe contavam. Assumida, assim, a infância como metáfora, resultaria que não é por mera casualidade ou descontinuidade a passagem agostiniana dos problemas gnosiológicos implicados na tríade *conhecer – invocar – louvar* à narrativa dos anos iniciais de sua vida.

### **3. A narrativa da infância e a gnosiologia agostiniana**

Porém, a infância como metáfora parece permitir uma exploração mais intensa de seu sentido. Talvez ela não apenas se aplique ao conhecimento sobre Deus, caso em que o ser humano é sempre um infante, mas também seja uma metáfora do conhecimento humano em geral, quer dizer, do conhecimento humano propriamente dito: assim como a existência humana individual fundamenta-se sobre uma fase de não posse consciente de si e de total confiança nos outros, assim o conhecimento humano também parece repousar em confiança e, em grande medida, em não dominação conceitual total dos objetos conhecidos. Na vida histórica, mesmo quando um indivíduo atinge a luz da autoconsciência, sua infância permanece-lhe um mistério; ela praticamente não lhe pertence, mas aos outros, os familiares e amigos que têm a memória da infância desse indivíduo. Assim também, na atividade cognitiva, mesmo quando alguém atinge a clareza da ideia, o movimento que o leva até ela não inicia já como clareza ou lucidez; seria um equívoco supor que o conhecimento humano é baseado apenas em evidências e certezas totalizantes. Dessa perspectiva, a infância como metáfora permitirá ver que nos fundamentos mesmos de nossa atividade cognitiva em geral (seja de um ponto de vista genético-psicológico, seja de um ponto de vista ontológico) encontra-se a mesma correlação entre conhecer e confiar ou aceitar, bem como entre reconhecer e de certo modo louvar. Em outras palavras, o conhecimento, mesmo certo e demonstrativo, funda-se em atos de confiança ou crença, e não propriamente em evidências e certezas.

Há várias provas, na obra de Agostinho, de que mesmo aquilo que chamamos de conhecimento indubitável (com a pretensa exclusividade dos atos de compreensão) inicia por aceitação de algo que nos é dito ou por confiança naqueles que nos dizem. Um exemplo claro vem dos postulados matemáticos, que adotamos num ato de crença e dos quais nos servimos para demonstrações (as quais, sim, podem ser objeto de compreensão e clareza). A própria infância é o exemplo mais eloquente dessa dinâmica cognitiva, pois só falamos de nossos anos iniciais com base no testemunho de outros; a rigor, não sabemos nada

em primeira pessoa sobre nossa própria infância. Não haveria, assim, nada de mais tipicamente humano do que assumir que nossa atividade cognitiva inicia pela crença e se fundamenta nela. Tratando-se especificamente do conhecimento de Deus, o intelecto assente à revelação divina, é iluminado por ela e ao mesmo tempo investiga o sentido daquilo a que assente, reconhecendo pelo louvor a grandeza desse mistério. Esse parece ser o porquê de Agostinho insistir que tem necessidade de falar à misericórdia divina, dizendo não saber de onde vem (nem, portanto, quem é) a não ser pelo que lhe contaram seus pais. Com efeito, depois de registrar seus primeiros dias de bebê, diz Agostinho: «Post et ridere coepi dormiens primo deinde uigilans. Hoc enim de me mihi indicatum est et credidi, quoniam sic uidemus alios infantes; nam ista mea non memini.»<sup>12</sup>

O fato de não lembrar não impede que Agostinho creia no que lhe dizem nem que entenda aquilo que é dito, o que, aliás, é compreendido pela contraposição com a observação de outras crianças. Instala-se, pois, uma dinâmica em que o fundamento do conhecimento é um não saber total, uma crença que pode levar à compreensão porque faz nascer uma memória do que não é propriamente lembrado. Tal dinâmica permeará toda a estrutura da parte, digamos, autobiográfica das *Confissões*, pois, nos livros I-IX, como se costuma dizer, narra-se como Agostinho era, para, enfim, no livro X, narrar-se como ele se encontrava no momento da redação, isto é, depois de sua conversão. Será sempre por uma rememoração que ele louvará a Deus, confiando na misericórdia divina e dando-se conta de como ela o resgatou em seu itinerário. Como se trata, então, de uma dinâmica na qual, para chegar à clareza é preciso confiar na alteridade (seja a alteridade dos que narram o que não lembramos, seja a alteridade de Deus, que revela o sentido do itinerário percorrido), parece possível compreender a narrativa da infância, no livro I, não apenas como um relato histórico-biográfico, mas como a imagem mais adequada para exprimir as raízes mesmas da

12 AGOSTINHO, *Conf.* I, 6, 8: « Depois, comecei a rir, primeiro dormindo, depois acordado. Isso foi indicado a meu respeito e acreditei, pois assim vemos ocorrer com outras crianças; com efeito, não me lembro disso tudo.»

compreensão agostiniana da atividade cognitiva.

Para o tema da autobiografia, esse dado é de importância extrema, pois a narrativa histórica, biográfica, revela ter em Agostinho um sentido que está para além da simples narrativa. Não parece casual que a primeira expressão das *Confissões* não se refira ao eu do autor, mas a Deus: *Magnus es domine et laudabilis ualde*, « Grande és, Senhor, e digno do máximo louvor ». Mais significativo ainda é o fato de que, nas *Revisões*, ao referir-se às *Confissões*, Agostinho dê ênfase não aos eventos de sua vida, mas ao louvor de Deus que a narrativa desses eventos produz. Ele não afirma que os treze livros narram sua vida individual, mas sim louvam a Deus, justo e bom, estimulando o intelecto e o afeto.

Dessa perspectiva, as *Confissões* não parecem propriamente uma autobiografia, nem mesmo no sentido de que elas inauguram um tipo de narrativa novo na Antiguidade, qual seja, a narrativa interior ou centrada no indivíduo, pois o centro da narrativa das *Confissões* é Deus, não Agostinho. Poderíamos, evidentemente, afirmar que o centro da escrita é o homem Aurélio Agostinho, mas tratar-se-ia justamente de um centro da redação; o centro do sentido não parece ser ele, mas Deus. Dito de outro modo, o centro da narrativa é o homem Agostinho em seu encontro com a presença divina (dizer isso, aliás, desobriga da necessidade de decidir se o centro é Agostinho ou Deus).

Em termos mais recentes, poderíamos dizer que a autobiografia de Agostinho cria uma tensão: a da relação entre um singular e o sentido universal. As *Confissões* mostram-se, sim, o itinerário de um indivíduo, a singularidade concreta, mas que se converte progressivamente ao sentido que o universal tem para o singular. Nem de longe as *Confissões* poderiam ser associadas ao que hoje, em tempos burgueses, consideramos uma autobiografia,<sup>13</sup> pois, enquanto as biografias antigas eram orientadas pela finalidade de apresentar um itinerário pelo qual o indivíduo chega a universalizar-se (itinerário ao fim do qual o indivíduo confunde-se com o absoluto), na era burguesa as

13 Cf. G. BORNHEIM, « O drama burguês », TV CULTURA, *Série Ética*, Fundação Padre Anchieta, São Paulo 1994 (videoconferência).

biografias são orientadas pelo individualismo, a celebração dos atos propriamente individuais. Agostinho, Boécio, Anselmo, Abelardo, entre outros, produziram narrativas autobiográficas de maneira muito diferente da de Marco Polo ou Rousseau, por exemplo, que valorizam o cotidiano pelo cotidiano e que não pretendem escrever narrativas que mereçam ser imitadas. Talvez a autobiografia propriamente dita seja, de fato, uma invenção moderna. Mesmo as artes figurativas parecem comprová-lo: no Medievo, o repertório é sempre Cristo, a Virgem, os santos; nunca os homens comuns, pois estes não são modelos. Aos poucos, porém, na história da pintura da Baixa Idade Média, os homens comuns passam a aparecer em cenas religiosas (por exemplo, ajoelhados diante do crucifixo ou mesmo ao lado da manjedoura de Belém, em postura de oração), para, na arte burguesa, ganhar a cena<sup>14</sup>. Passa-se a representar, então, a vida cotidiana, e não mais o universal; as pessoas comuns (principalmente as que têm riqueza) e não mais as personagens-modelos.

Além disso, é notável o fato de que as *Confissões* não são exatamente uma narrativa em primeira pessoa,<sup>15</sup> mas uma longa invocação e louvor, um ato de amor no vocativo, um dirigir-se

---

14 Cf. *Ibidem*.

15 Therese Fuhrer, da Universidade de Berlim, tem explorado com acuidade a relação entre a ideia de confissão e a construção da imagem do eu em Agostinho. Cf., por exemplo, T. FUHRER, « De-Konstruktion der Ich-Identität in Augustinus *Confessiones* », A. ARWEILER, & M. MÖLLER (eds.), *Vom Selbst-Verständnis in Antike und Neuzeit*, De Gruyter, Berlim 2008, pp. 175-188; « La révélation de soi comme stratégie d'authenticité – La représentation de soi dans les *Confessions* d'Augustin », D. VAN MAL-MAEDER, et alii (eds.), *Jeux de voix – Énonciation, intertextualité et intentionnalité dans la littérature antique*, Peter Lang, Bern 2009, pp. 385-398. Referência já obrigatória para uma reflexão sobre o eu em Agostinho é o livro de Jean-Luc Marion, de 2008. Defendendo uma alteridade do si ao si em Agostinho, Marion opera no registro da fenomenologia e da desconstrução ou da *différance*, identificando na ideia de confissão um desencobrimento não teórico, mas erótico da verdade, à qual se deve amar para conhecer. Cf. J.-L. MARION, *Au lieu de soi – L'approche de Saint Augustin*, PUF, Paris 2008.

a Deus em cada parágrafo, linha e frase. Se se pode falar de biografia nas *Confissões*, também se pode falar de uma longa oração. Seu autor não representa a si mesmo, mas dirige-se a outro e dá forma a pensamentos que transcendem o ato mesmo de exprimir. Expressão, dialogismo e transcendência são, aliás, três atos que correspondem às três grandes funções que a sabedoria antiga reconhece ao *logos* e em vista dos quais nascem a Lógica, a Retórica e a Poética, bases das artes da palavra,<sup>16</sup> transfiguradas, porém, por Agostinho.

#### 4. História, historicidade e interioridade

Caberia aqui uma palavra sobre a concepção agostiniana de História, a fim de fazer sobressair o sentido da centralidade de Deus nas *Confissões*. Em outras palavras, caberia perguntar pelo porquê de Deus ser o centro de uma narrativa que pretende interpretar a História, a qual, no limite, seria composta por eventos humanos.

Recorrer simplesmente à fé cristã de Agostinho ou dizer que a centralidade de Deus deve-se ao fato de que ele se comporta como crente é, sem dúvida, uma resposta possível, mas, dita desse modo, tal resposta não parece esclarecer o alcance do sentido de sua narrativa.

Antes mesmo de recorrer à fé como explicação, é possível observar o modo como Agostinho, nas *Confissões*, realiza como que um esgotamento dos modelos de explicação do cosmo e da experiência individual (e, por conseguinte, também da História), mostrando que as teorias com as quais se deparou terminavam em contrassensos insuperáveis e exigiam, por sua própria estrutura interna, a superação de si mesmas. Assim, o maniqueísmo, supondo como que dois absolutos materiais e isentando o indivíduo de responsabilidade moral,<sup>17</sup> mostrou-se insuficiente tanto como o ceticismo probabilístico de Carnéades, que, lançando a sombra da dúvida sobre todas as explicações do cosmo, não fixava a devida atenção no ato mesmo de pensar, inegável em

16 Cf. R. DE MONTICELLI, « Una metafisica al vocativo », AGOSTINHO, *Confessioni*, trad. it. R. de Monticelli, Garzanti, Roma 1991, pp. XLIV-XLV.

17 Cf., entre outras passagens, AGOSTINHO, *Conf.* III, 7, 12 e VII, 1 a VII, 3.

seu dinamismo,<sup>18</sup> mas atinha-se às explicações mesmas ou a algo como os conjuntos de proposições emitidas sobre o mundo. Do ponto de vista da concepção da História, nem o maniqueísmo nem o ceticismo conseguiam conceber a experiência humana de modo satisfatório para interpretar a experiência do homem Agostinho, pois supunham uma espécie de objetivismo ingênuo que concebia o tempo ao modo de algo que pode ou não ser conhecido em si, e terminavam por entender o indivíduo humano como simples resultado de fatores determinantes os mais diferentes. Quando muito, viam no ser humano a ação de forças sobre-humanas, as quais não poderiam ser de modo algum controladas.

A experiência agostiniana, ao contrário, pretende-se marcada pela possibilidade de o indivíduo autodeterminar-se, embora esteja ele bem situado em meio a determinações extrínsecas. O ato de pensar, inquestionável em si mesmo (mesmo quando erra no nível das explicações proposicionais do mundo), leva Agostinho a fixar a atenção em sua experiência interna, não apenas numa atitude de crítica radical a todo esquema metafísico objetivista e materialista,<sup>19</sup> mas sobretudo na percepção de uma presença atuante em seu íntimo, como condição e garantia de seu ato de pensar e também como instância julgadora do próprio ato de pensar. Mais do que uma ideia ou o resultado de uma *theoría*, essa presença, de acordo com o *De libero arbitrio*, apresenta-se em primeiro lugar como um *a priori* que possibilita o conhecimento, mas, ao mesmo tempo, julga o conhecimento, mostrando não resultar desse mesmo ato, mas precedê-lo e transcendê-lo. Essa presença é a presença da verdade, que, por seus atributos essenciais, confunde-se com a presença de Deus.

Como se costuma dizer, antes de essa experiência dever-se à conversão cristã de Agostinho, ela se deve à conversão de

---

18 Cf., por exemplo, AGOSTINHO, *Contra academicos* III, 3, 5; *De libero arbitrio* II, 3, 7. Edição utilizada: *Contra academicos & De libero arbitrio* [et alia]. Ed. W. M. Green & K. D. Daur, Brépols, Turnhout 1970. (*Corpus Christianorum*, Series Latina, Volume 29).

19 Cf. LIMA VAZ, « Santo Agostinho – A metafísica da interioridade », *op. cit.*, pp. 84-85.



seu olhar, propiciada pelo encontro com os platônicos. Talvez, do ponto de vista biográfico, se possa dizer que essas duas últimas conversões (do materialismo e do ceticismo ao platonismo-cristianismo) tenham ocorrido mais ou menos contemporaneamente. Seja como for, os platônicos abriram os olhos de Agostinho para o apriorismo que impede uma espécie de empirismo ou objetivismo ingênuo, enquanto o cristianismo o fez experimentar uma completude existencial que as *theoriai* não proporcionavam (nesse sentido, enquanto o próprio Agostinho converteu-se em platônico, é Deus que o converte em cristão, pois essa conversão é dom da fé). Em suma, no seu íntimo mais íntimo, Agostinho encontra o que há de mais superior, Deus, como condição, garantia e instância crítica de sua experiência do mundo. Não é nada casual, portanto, que, ao querer louvar a Deus, Agostinho narre sua vida, pois é só por meio de uma volta para si, pela rememoração de sua existência, que ele encontra a presença divina. Isso tem duas consequências fundamentais.

A primeira delas é uma interpretação da experiência do tempo com base em um esquema compreensivo segundo o qual o elemento explicador não vem do tempo mesmo, mas de seu contraponto, qual seja, a eternidade transcendente. Agostinho, de certo modo, parece reintroduzir, no quadro das concepções antigas da História, um elemento que os historiadores haviam relativizado, qual seja, a referência mítico-poética para explicar o tempo e a temporalidade. Como bem lembra Franklin Leopoldo e Silva,

[...] a presentificação ritual e a atemporalidade poética vinculavam-se firmemente a referências supra-históricas que fundavam a genealogia da temporalidade no intemporal. Quando Heródoto, Tucídides e os logógrafos tentam superar a opacidade do mundo superando a opacidade do passado e compreendendo o presente no interior de uma continuidade significativa de fluxo temporal, o que se opera é uma des-sacralização dos fundamentos da temporalidade: o homem torna-se responsável pela negatividade do devir e perde a possibilidade de contrapor à degradação temporal as refe-

rências mítico-religiosas da justiça imanente ao curso.»<sup>20</sup>

As consequências dessa mudança de referência, fazendo o eixo compreensivo deslocar-se da eternidade para a temporalidade, ou da transcendência para a imanência, concentram-se numa espécie de absolutização explicativa da temporalidade por ela mesma, terminando na visão do eterno retorno que, embora garanta a alteridade (por não ser o retorno do mesmo) e embora faça o homem arcar com o *páthos* do destino, pressupõe uma concepção objetivista do tempo, como se ele fosse algo cognoscível em si mesmo. No limite, os historiadores antigos não distinguiam a História (como discurso que considera a autonomia do tempo profano) da historicidade, ou seja, do modo de existência temporal do homem. Aliás, se havia História, não havia historicidade, quer dizer, o reconhecimento da eventualidade histórica como modo de existir.

É justamente uma atenção à historicidade do homem que parece primordial para Agostinho. Isso pode ser compreendido num primeiro nível, digamos, teórico, pois a necessidade de afirmar o *a priori* transcendente (ao modo da ideia platônica) leva-o a conceber o indivíduo tanto como um ser relativo, que não está no tempo, mas é temporal, quanto como um ser que espelha a eternidade, pois é na transcendência que se pode encontrar o princípio explicativo do desenrolar histórico. Entretanto, num segundo nível, a ênfase agostiniana na historicidade do homem pode ser compreendida da perspectiva da fé. Essa distinção entre teoria e fé talvez seja artificial quando atribuída a Agostinho, mas ela permite explorar algumas articulações teóricas que só foram possíveis graças à experiência religiosa de Agostinho.

O dado central dessa experiência pode ser expresso como o fato de que Deus, encontrado no ato de fé, não é uma ideia ou uma *theoría*, mas um ser encontrado realmente, não produzido; uma presença que, embora absoluta, manifesta-se na História

20 Cf. F. LEOPOLDO E SILVA, *Santo Agostinho: história e historicidade*. USP, São Paulo, s.d., conferência, texto fotocopiado, p. 4. Essas linhas são claramente devedoras da bela conferência de Franklin Leopoldo e Silva. Cf. também F. CHÂTELET, *La naissance de l'Histoire. La formation de la pensée historique en Grèce*, Minuit, Paris 1974, pp. 50ss.

como condição da historicidade e redenção dela. Agostinho não opta entre duas teorias; a fé cristã não será uma alternativa à filosofia grega, mas um descortinar de horizontes antes insuspeitados para a própria razão. Assim, a visão do invisível (*pístis, fides*) ou a concepção do cosmo em total dependência para com Deus socorre a insuficiência da *theoría* ou a redução da compreensão da História apenas à visão do visível.<sup>21</sup> Nesse sentido, a experiência de Agostinho, ou sua *philosophia christiana*,<sup>22</sup> não é uma simples reposição da eternidade para a compreensão da temporalidade, ao modo da mitologia e da poesia antiga, ou mesmo ao modo de um platonismo segundo o qual o tempo é o espelho da eternidade. Para Agostinho, a eternidade explica o tempo porque age nele; a temporalidade e a historicidade, portanto, não são o lugar de uma degradação senão metafísica, pois, ética e teologicamente falando, elas são desejadas por si mesmas como a ocasião em que pode ocorrer a redenção. Como diz Hans Urs von Balthasar,

[...] a partir da historicidade da revelação de Cristo, o polo histórico da existência humana ganha uma valoração que, em parte, a livra de um indevido encarceramento na filosofia das essências, carente de sentido histórico, e, em parte, lhe permite participar na facticidade teológica, mais além do puramente filosófico. Certo é que agora, também a nova filosofia religiosa da existência deu um passo mais além do velho esquema platônico, ao fazer, em uma espécie de volta ao revés, que a esfera da essência, do *lógos*, se abra no fundo da esfera que a fundamenta, a da existência, como *ek-sistencia* da essência, entrando no tempo e na História, enquanto que o adicionado ao ser (o *esse accidens*, dizia a escolástica árabe), o ter-tempo (na ordem religiosa a aber-

21 Cf. F. LEOPOLDO E SILVA, *Santo Agostinho: história e historicidade*, op. cit., p. 11. Cf. também K. LÖWITZ, *O sentido da História*, Trad. Maria Georgina Segurado, Edições 70, Lisboa 1990, pp. 161-162.

22 Cf. AGOSTINHO, *Contra Iulianum* IV, 14, 72. Edição utilizada: *Contra secundam Iuliani responsionem opus imperfectum*, Ed. M. Zelzer. Salzburgo, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 1974 (Volume 85/1-2).

tura para a vontade e o mandato legados de Deus) é o acontecer naquilo que impeça de cimentar-se o ser homem.»<sup>23</sup>

O existencial cristão de Agostinho permite-lhe, assim, completar ou talvez mesmo suplantar o platonismo de Plotino, que lhe foi tão essencial em sua peregrinação filosófica. O neoplatonismo punha a alma humana, como entidade individual, diante de duas opções:<sup>24</sup> visto que o ser, na metáfora plotiniana, é como uma esfera de luz, e que as experiências sensíveis estão no limite exterior dessa esfera, a alma ou identifica-se com essas experiências e se dispersa nas sensações ou se reconhece como parte da alma universal, reencontrando sua verdadeira natureza, mas perdendo sua individualidade. Não é por acaso que Plotino, ao mesmo tempo em que chamava a alma de « aquilo de que se lembra », dizia que « a alma boa é desmemoriada ».<sup>25</sup> Será somente por uma superação desse quadro que Agostinho conseguirá afirmar o que lhe é tão caro: o valor de cada evento histórico e a liberdade individual mesmo em meio a determinações. Como acabamos de lembrar, essa superação só será possível por meio da tematização do absoluto na História, o Verbo Encarnado, que por amor redime o cosmo de cuja criação havia participado.

O caminho, porém, para essa nova experiência da temporalidade e da historicidade é a interioridade; e a interioridade, como bem analisam as *Confissões*, é memória. Ao dar-se conta de que é pela memória (a experiência do presente do passado, do presente do presente e do presente da expectativa) que o homem pode superar os esquemas cosmológicos incoerentes e encontrar a presença do transcendente na imanência, Agostinho articula História e interioridade; desespacializa e desobjetiva o

23 H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História*, Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. Novo Século, São Paulo 2003, p. 19.

24 Cf. L. MAMMI, « Stillae temporis – Interpretação de uma passagem das Confissões XI, 2 », P. M. PALACIOS (org.), *Tempo e razão. 1600 anos das Confissões de Agostinho*, Loyola, São Paulo 2002, pp. 55-61.

25 Cf., respectivamente, PLOTINO, *Enéadas* IV, 4, 5-6 e IV, 3, 18. Edição utilizada: *Enneadi*. Testo greco a fronte. Ed. Roberto Radice. Mondadori, Milão 2002. Cf. também MAMMI, « Stillae temporis », *op. cit.*, p. 60.

tempo, mostrando que ele é, acima de tudo, uma experiência interna ou a condição mesma do existir humano, mais do que um objeto de investigação ou um movimento cujo desenrolar-se pode ser compreendido e narrado. Ao contrário, o tempo, em si mesmo, não pode ser explicado; donde a necessidade de centrar-se na experiência do tempo ou na temporalidade, tendo como corolário imediato a necessidade da narrativa.<sup>26</sup>

Daqui se pode extrair a segunda das duas consequências fundamentais do fato de, querendo louvar a Deus, Agostinho narrar sua vida. Essa consequência é a articulação entre História e interioridade, pois sua narrativa não é apenas um recurso literário, mas o meio específico pelo qual pode chegar a Deus. Em outras palavras, a discursividade histórica só tem sentido, para Agostinho, como interiorização, e não como fixação numa pretensa exterioridade do tempo que pode ser descrita por um observador. É a perscrutação da memória que permitirá constatar a historicidade da existência humana e fundar o discurso da História, ou, mais ainda, a « consciência histórica ». É como se Agostinho comentasse a distinção feita por Heidegger entre história-descrição (ciência dos fatos, *Historie*) e história-realidade (ser dos fatos, *Geschichte*),<sup>27</sup> dizendo que a história-descrição só pode ser feita de dentro da dimensão histórica da consciência, de sua distensão interior, a memória, pela qual se recupera o ser na forma do passado e se o projeta simetricamente no espaço hipotético do futuro.<sup>28</sup>

Dessa perspectiva, parece artificial o problema da unidade das *Confissões*, pois os livros XI-XIII só ganham todo seu sentido quando lidos depois dos livros I-X. A parte a que se costuma chamar de *autobiográfica* mostra-se, assim, uma narrativa na qual também se evidencia a ação de Deus, enquanto a parte *doutrinária* explicita o modo como se dá essa ação. No limite,

26 A esse respeito vale ler o capítulo de Paul Ricoeur, « As aporias da experiência do tempo », P. RICOEUR, *Tempo e narrativa*, Trad. Claudia Berliner, WMF Martins Fontes, São Paulo 2010, pp. 13-55.

27 Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1957, pp. 378-382.

28 Cf. H. C. LIMA VAZ, « Cristianismo e consciência histórica », *Ontologia e História*, op. cit., p. 166.

não haveria uma parte autobiográfica e outra doutrinária; toda a obra seria autobiográfica e doutrinária, porque retrata uma única tensão e distensão interna. Lorenzo Mammi, que estudou a transição da parte autobiográfica à parte doutrinária por meio da investigação da enigmática expressão *stillae temporum* (gotas do tempo),<sup>29</sup> afirma que a unidade das *Confissões* pode ser compreendida segundo um modelo em que, primeiro (livros I-X), se narra a formação e conversão de Agostinho sob a ação providencial de Deus, para, na sequência (livros XI-XIII), mostrar-se como, em cada instante, a eternidade se verte no tempo.<sup>30</sup> Ora, poderíamos acrescentar: se é pela memória de si e de Deus que se pôde dar a percepção da eternidade no tempo, é também a memória, no limite, que dá a unidade das *Confissões*, numa articulação clara entre temporalidade e interioridade pela presentificação rememorativa da eternidade.

Como narrativa de uma intensa *peregrinatio*, quase ao modo de uma epopeia virgiliana, as *Confissões* reencontram Deus, que não é encontrado apenas como aquele que está escatologicamente no final da viagem, mas como quem age desde o início, condicionando todo o itinerário; afinal, é a saudade dele que proporciona o sentido de cada instante e move ao retorno. Nesse sentido, o protagonista das *Confissões* não parece ser Agostinho, mas Deus.

---

*Juvenal Savian Filho é doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo, pós-doutor pela Université de Paris IV (Sorbonne), professor do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da mesma universidade. [jsfilho@usp.br](mailto:jsfilho@usp.br)*

---

29 Cf. AGOSTINHO, *Conf.* XI, 2, 2.

30 Cf. MAMMI, « Stillae temporis », *op. cit.*, p. 60.