

ETERNIDADE EM AGOSTINHO, INTERIORIDADE SEM SUJEITO

Moacyr Novaes

USP/CNPq

INTRODUÇÃO

Nas *Confissões*, a meditação sobre a eternidade e o tempo concerne a um projeto de reconciliação entre o divino e o humano. O “eu” confessional que narrava a si mesmo deverá passar a procurar a inteligência das escrituras, que começam pela afirmação do Princípio eterno dos tempos. Isso exige da alma racional um exercício de purificação, cujo horizonte será um amoldamento à transcendência. Ao aprofundar a introspecção, ela descobre que sua ciência não visa a elaborar um conteúdo, mas a adaptar-se, como continente, a um conteúdo transcendente que é a própria sabedoria. As novas relações entre continente e conteúdo aí descobertas permitirão transformar o sentido do esforço confessional e da interioridade.

Em primeiro lugar, será preciso abordar o tema da eternidade, de modo incompleto, negativamente, de tal modo que esse problema dará lugar a outro tema, o tempo, imagem contrastiva da eternidade. Porém, após examinar o enigma do tempo, e descobrir que ele consiste no regime que impede a intelecção do verbo divino, a meditação tem de voltar ao tema da eternidade, para fixá-la como modelo segundo o qual o regime de temporalidade terá de ser ultrapassado.

Regime de temporalidade e regime de eternidade são condições sob as quais a razão examina seus pensamentos, seus conteúdos. Trata-se de reformar o continente, e não simplesmente lapidar conteúdos. A razão vai descobrindo que seus conteúdos não são objetos, mas ocasiões de introspecção progressiva. A alma racional que se empenhava em conhecer a eternidade e o tempo, descobre

primeiro que o tempo é mais do que um tema entre outros. O tempo integra a condição do “eu” confessional, uma vez que o tempo é distensão do espírito, e a vida do espírito não é senão ela própria distensão. Mas ela descobre também que a eternidade não deve ser compreendida, mas sim situada como forma ideal, horizonte de uma transformação desejada. Como continente finito e decaído, a alma não mais aspira a compreender o seu conteúdo transcendente, mas na verdade deverá se deixar moldar pelo conteúdo que, paradoxalmente, a apreende.

Interioridade e exterioridade serão agora definidas não em relação ao “eu” que confessa, mas em relação a uma presença absoluta, que só é verdadeira plenamente na identidade de Deus consigo mesmo. A alma, deformada pela queda, quer se reformar para ser mais adequada à verdade que a habita. Meditar sobre a eternidade e o tempo significa descobrir tanto a distensão do espírito, como a vontade de negar as próprias condições, sob o imperativo de amoldar-se à interioridade divina.

ETERNIDADE E TEMPO NO PLANO GERAL DAS CONFISSÕES

A meditação sobre eternidade e tempo é um aspecto capital das *Confissões* de Agostinho (354-430), uma vez que permite examinar o sentido da obra e da narrativa de sucessos temporais ali desenvolvida. Se as *Confissões* fossem estritamente um livro autobiográfico, a reflexão unicamente sobre o tempo já se veria justificada. Porém, como se trata de um exercício de elevação, para reaproximação com o Princípio eterno, é imperativo que o relato biográfico tenha em mira a relação possível entre os planos divino e humano. Sendo assim, eternidade e tempo constituem um problema para Agostinho à medida que a necessária contraposição preliminar dos dois conceitos deve dar lugar ao exame das suas relações mútuas.

Com efeito, a reflexão sobre a temporalidade humana, e em particular da linguagem em que a narrativa transcorre, orienta-se pela consciência de sua insuficiência em face da eternidade. De modo similar, a meditação sobre a eternidade progride à medida que o pensamento vai se desvinculando de toda imagem tem-

poral. Todavia, a despeito dessa assimetria entre eternidade e tempo, que recomenda meticulosa dissociação, ocorre que cada um dos dois conceitos contém ambigüidades, de sorte que a sua análise oscila entre a atenção às respectivas singularidades e o reconhecimento de uma referência recíproca. Por isso, embora inicialmente contrapostos, eternidade e tempo serão mais bem examinados se tomados em relação um ao outro.

“Porventura, Senhor, sendo tua a eternidade, ignoras o que te digo, ou vês no tempo o que se passa no tempo? Por que, então, disponho para ti narrações de tantas coisas?”¹

A dificuldade contida na distinção e nas relações entre eternidade e tempo já está posta na construção meticulosa dessas duas primeiras frases do Livro XI. Numa abordagem meramente formal, devemos sublinhar o nexos lógico entre as duas frases, na verdade o nexos entre duas *perguntas*, assinalado pelo conectivo “então” [*ergo*]. Tal passagem de uma pergunta a outra é possível porque a primeira pergunta consiste, na verdade, numa lítotes múltipla, que serve a duas negativas. Agostinho diz, indireta e cautelosamente, mediante o interrogativo “porventura” [*numquid*], que Deus sendo eterno *nem* ignora o que se passa no tempo, *nem* vê temporalmente o que se passa no tempo². Ora, se *não ignora*, então sabe (lítotes sobre lítotes), mas sabe *não* temporalmente. Dessas negativas é que surge pois a segunda pergunta, que interroga o sentido da multiplicidade de confissões [*tot rerum*]: para que então tantas palavras, se Deus conhece, e conhece sem a dispersão das narrativas [*narrationes digero*]?

(1) “*Numquid, domine, cum tua sit aeternitas, ignoras, quae tibi dico, aut ad tempus uides quod fit in tempore? cur ergo tibi tot rerum narrationes digero?*” Confissões XI i 1. O texto latino é citado segundo o Corpus Augustinianum Gissense, a Cornelius Mayer editum. A tradução das citações é de minha responsabilidade, com consulta às traduções de Maria L. Amarante (São Paulo: Paulinas, 1984) e de Arnaldo do Espírito Santo et alii (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001).

(2) “Porventura” traduz “*numquid*”, mas sem exatidão. O termo latino indica nitidamente uma pergunta para a qual se espera uma resposta negativa. No caso, a pergunta é dupla (porventura isso ou aquilo?), e por isso resulta numa negação dupla (nem isso nem aquilo).

Essas interrogações iniciais do Livro XI podem ser estudadas à luz de uma questão mais geral, que concerne ao plano de composição das *Confissões*. A crer na divisão indicada pelo próprio Autor, as *Confissões* encontram sua cesura principal justamente ali, na transição do Livro X para o Livro XI. Com efeito, segundo a sinopse oferecida pelo próprio Autor nas suas *Retratações*, as *Confissões* devem ser divididas em dois blocos. O primeiro abrange os dez primeiros livros, de sorte que o segundo bloco tem início nessas perguntas inaugurais do Livro XI. O ponto de inflexão é assim descrito: “<os livros> do primeiro ao décimo foram escritos sobre mim; os outros três, sobre as santas escrituras”.³ Podemos prontamente notar a mudança de tema: Agostinho deixa de escrever sobre o “eu”, para escrever sobre as escrituras.

Parece-nos cabível interrogar o sentido desse abandono do “eu” em proveito das escrituras, numa obra à qual freqüentemente se atribui a descoberta antecipada daquilo que a modernidade tomará como subjetividade. No Livro XI, em especial, convém indagar a relação entre a transformação da obra em meditação sobre o livro do *Gênesis* e a descoberta de um tempo interior – e por isso dito “subjetivo”. Para tanto, devemos estudar aqui a relação entre eternidade e tempo, restrita à relação entre a meditação sobre a eternidade e a inspeção do tempo. Como se sabe, o Livro XI das *Confissões* pode ser dividido na passagem do parágrafo 16 para o parágrafo 17, de forma que teríamos primeiro o exame da eternidade (§§5-16), para então nos voltarmos para o enigma do tempo (§§17-38).

Destacamos a retomada do problema da eternidade ao fim da análise do tempo, nas últimas linhas deste célebre Livro XI (§§39-41). Aquela retomada parece-nos relevante, na medida em que pode mostrar de que modo a caracterização do tempo como distensão do espírito (*distentio animi*; cf. § 33) vem a contribuir para que o conceito de eternidade seja reapresentado de forma nova, isto é, para além da exegese relativamente restrita dos parágrafos iniciais. Ainda que breves,

(3) “a primo ad decimum de me scripti sunt, in tribus ceteris de scripturis sanctis”. *Retratações* II, 6.

as linhas finais sobre a eternidade parecem relançar a questão, de forma mais concorde com o espírito de exercício filosófico dos textos de Agostinho.

Enquanto as primeiras tentativas de explicação do Princípio eterno estão ainda adstritas às normas do discurso apofático, apresentando a eternidade mediante a negação de atributos temporais, o reexame da questão vem a dar maior destaque à dimensão de *semelhança* da imagem com respeito ao seu original. O tema da semelhança permitirá esclarecer o lugar da temática no plano geral das *Confissões*, dando sentido em particular à superação do “eu”, anunciada no final do Livro X. Se for correto dizer que Agostinho realça a noção de semelhança, em vista da reconciliação entre tempo e eternidade, as *Confissões* conduzem a uma reformulação do que pareceria uma relação “sujeito-objeto”. Nestes termos, o Livro XI requer uma transformação do “sujeito” temporal em face do “objeto” eterno, de sorte que a mesma contraposição sujeito-objeto terá de ser modificada.

AMBIGÜIDADES

Afirmamos que eternidade e tempo comportam ambigüidades importantes, porque nelas reside a possibilidade de investigar as relações entre os planos divino e humano. Isso corresponde à elaboração dos contornos peculiares da filosofia agostiniana, que precisa se distinguir tanto do maniqueísmo gnóstico, mediante ferramentas neoplatônicas, como também do estrito neoplatonismo que seu texto embebe. No embate com uns e com outros, os temas da eternidade do mundo e de sua criação por um Princípio único serão estratégicos. As dificuldades interpostas à eternidade atemporal do Princípio e à singularidade do ato criador requerem de Agostinho a delimitação precisa de sua filosofia.

Com respeito ao maniqueísmo, cumpre aqui assinalar apenas três elementos escalonados. Em primeiro lugar, tal como resumem as *Retratações*, as *Confissões* devem sim lidar com antíteses, mas não como se estas remontassem a princípios antagônicos. O que está em jogo é o exame dos “meus” bens e males, cuja exibição terá o papel de exortar os afetos, em louvor do Princípio único, que reúne justiça e bondade.

“Os treze livros das minhas *Confissões*, tanto de meus males como bens, louvam o Deus justo e bom, assim como exortam para ele o intelecto e o afeto humano”.⁴

Em segundo lugar, o esforço de elevação, ao situar os males como estritamente “meus”, e recusar a clivagem maniqueísta entre naturezas boas e más, permite examinar o que é mundano, agora na figura do temporal, como passível de uma reconciliação com o plano da transcendência. O tempo, ou a linguagem temporal, não é mau em si mesmo, e pode ser útil para exortar intelecto e afeto à busca da transcendência, agora sob o nome de eternidade.

A reunião do divino com o terreno não será feita sem dificuldades. Agostinho sabe que um “Deus justo e bom” pode bem ser tomado como uma contradição, que espelharia um conflito entre o Antigo e o Novo Testamento: o Deus justo, que observa o direito e por isso pune o pecador, contrasta com o Deus bom que esquece o pecado. Em terceiro lugar, pois, a escolha do texto do *Gênesis* para meditação vem concretizar esse programa antimaniqueísta. Além de eleger o Antigo Testamento, o jovem Bispo de Hipona toma distância com respeito ao cristianismo maniqueu, quando estabelece uma leitura conjugada do *Gênesis* com o neotestamentário *Evangelho segundo João*, notadamente identificando o “Princípio” de *Gênesis* I 1 com o “Verbo” de *João* I, 1.⁵

Como sabemos pelo minucioso relato do Livro VII das *Confissões*, Agostinho era devedor do (neo-)platonismo na crítica contra a gnose, mas também entendia que era decisivo tomar distância dos platônicos. Nesse contexto específico, não é difícil presumir que Agostinho tenha conhecido o tratado de Plotino sobre a eter-

(4) “*confessionum mearum libri tredecim et de malis et de bonis meis deum laudant iustum et bonum atque in eum excitant humanum intellectum et affectum*”. *Retratações* II 6.

(5) Agostinho já fizera parte deste trabalho antimaniqueísta, em obras especialmente voltadas para o *Gênesis* (*de Genesi contra Manicheos*, *de Genesi ad litteram imperfectus liber*), bem como em sermões, como é notável no *Sermão* 4, também anterior às *Confissões*, que já propõe a conciliação dos “Princípios” do *Gênesis* e do *Evangelho segundo João*.

nidade e o tempo, ao menos em tradução para o latim. Também é bem estabelecido seu conhecimento da exegese de Ambrósio, que lia com franca inspiração plotiniana o texto bíblico do *Gênesis*, em particular o relato da criação, bem como o prólogo joanino. A influência do texto de Plotino pode ser detectada na construção das páginas mais importantes de Agostinho sobre o assunto, o célebre livro XI das *Confissões*. Ali se encontram muitas semelhanças com o sétimo tratado da III *Enéada*, dentre as quais se destaca a correspondência entre as expressões *distentio animi* e “diEstasij (...) zoÁj”⁶, como caracterizações do tempo.

Ora, o relato do Livro VII também aponta a necessidade de ir além do platonismo, exatamente quanto às condições de uma reconciliação entre o homem e seu Princípio transcendente. Agostinho o deve a Ambrósio. A interpretação ambrosiana⁷ traz o vínculo específico entre a especulação plotiniana e o tema cristão da criação. É aqui em especial que deve ser considerada a relação entre os termos opostos em princípio. A reflexão de Agostinho sobre eternidade e tempo está marcada por este compromisso: a eternidade (divina) não é alheia ao mundo temporal, e o tempo não deve tampouco ser alheio à eternidade. Embora conhecesse e indicasse a heterogeneidade fundamental entre um e outro termo, Agostinho também julgava imperativo pensar o vínculo entre ambos, do ponto de vista dos dogmas da criação e da salvação.

O “EU” CINDIDO: DISTÂNCIA A SER VENCIDA.

O imperativo de procurar os vínculos entre eternidade e tempo diz respeito a uma consciência de ruptura. É preciso procurar os meios de reatar vínculos rompidos. Não se trata, pois, apenas de examinar um binômio heterogêneo mas

(6) Plotino, *Enéadas* III, 7, 11.

(7) cf. os sermões sobre o *Hexameron*; v. P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris: De Boccard, 1950, em especial o capítulo 3: Aux sermons d’Ambrose: la découverte du néo-platonisme chrétien. (Les sermons sur l’*Hexameron*, pg. 93-ss.); e P. Brown, *Augustine of Hippo*, Berkeley e Los Angeles: University of California Press, 1969, páginas 79-87.

carregado de similaridades. Há uma cisão no homem, ou melhor, no seu espírito, que se apresenta ora como distância entre ele e Deus, ora como distância entre o homem e ele mesmo. O projeto de reconciliação do tempo com a eternidade concerne, pois, à procura das condições para o restabelecimento da unidade do homem consigo mesmo e com seu princípio. No âmbito preciso das *Confissões*, o par de conceitos eternidade e tempo vem a ser abordado justamente no momento em que se encerra um primeiro grande movimento da obra, com aparente malogro, requerendo uma reorientação dos esforços. Ora, esse malogro diz respeito a uma intentada reaproximação do Autor consigo mesmo, consoante a progressiva descoberta da imagem de Deus no homem.

Poderíamos julgar que o transcurso apresentado nas *Confissões* realiza uma aproximação progressiva do “eu” narrado rumo ao “eu” narrador, que culmina provisoriamente na análise da memória no Livro X: “Revelarei pois (...) não quem fui, mas quem já sou e quem ainda sou”.⁸ Ora, a reaproximação assim obtida, que apenas ultrapassa o Agostinho do passado infantil e juvenil (Livros I-IX) e apresenta o autor das *Confissões* (Livro X), mostra-se finalmente falsa. Na verdade, o progresso das *Confissões* vai antes revelando a distância do homem com respeito a si próprio. A célebre análise da memória mostra que o esforço confessional almeja a uma transformação, pela verdadeira reaproximação consigo mesmo e com Deus.

Assim, após reconstruir certo percurso biográfico sobre um Agostinho no passado, e investigar o “eu” do presente, o Livro X das *Confissões* parece atingir seu cume quando exhibe a excelência da memória, como imagem de Deus na natureza do homem, presença de Deus na criatura racional. Porém o mesmo Livro X dedica ainda numerosas páginas para apontar a insuficiência paradoxal da memória. O paradoxo aparece na apreciação forçosamente cambiante sobre si mesmo, e sobre sua relação com Deus. De uma parte, o “eu” do presente temporal, o Autor presente para si mesmo, está distante de si mesmo, ausente de si mesmo. De outra parte, o “eu” está também esquecido de Deus, mas é ainda sua imagem.

Importa aqui sublinhar que a insuficiência da alma vai além da simples distinção de naturezas, distinção segundo a qual a criatura racional é tão-somente imagem da razão perfeita. A dicotomia entre semelhança e dessemelhança, que serve para exprimir as relações entre as naturezas do modelo e da imagem, ganha sentido diferente, uma vez que se trata agora de uma cisão no interior de uma mesma natureza, cisão pela qual a razão humana se distancia de si própria. Nesse quadro, semelhança e dessemelhança concernem especialmente ao distanciamento antinatural do “eu” com relação a si próprio.

“Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! E eis que estavas dentro e eu, fora”.⁹

O que define “tarde”, “antigo” e “novo” é aquela distância ontológica do “eu” decaído. Distante de mim, amo tardiamente, e a presença de Deus me parece coisa nova. Mas o mesmo Deus, agora novo, estando desde sempre dentro, presente, é igualmente antigo. O oximoro “beleza tão antiga e tão nova” explica-se pois pela cisão do homem, distante de si, fazendo com que o antigo em sua natureza, a presença de Deus, seja novo para a sua condição pecaminosa.

Com o intuito de superar a análise dessa memória equívoca e de impulsionar a investigação do bem supremo, Agostinho dedica parte considerável do Livro X ao exame das concupiscências. A memória é insuficiente para o novo encontro da presença antiga, em razão da condição pecaminosa, em razão da dispersão na multiplicidade. Se a memória é um ponto mais profundo do mergulho na interioridade, ali também será decisivo descobrir razões dramáticas que exigem a sua superação. Desse modo, a exposição e análise das concupiscências vem dar lugar a um novo apelo.

(9) “*sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui! et ecce intus eras et ego foris.*” *Confissões* X xxvii 38.

É bem conhecida a exigência agostiniana, recorrente ao cabo das análises que culminam na insuficiência do homem, a que se reconheça o papel único do Deus-mediador, como caminho exclusivo rumo à verdade. Mas aqui nos interessa a negação do “eu”, aquele “eu” que em princípio presidia o relato autobiográfico das *Confissões*. As razões dessa negação estavam indicadas já no início do Livro X, na forma de outro paradoxo, a ser retomado ao longo de todo o Livro XI. Com efeito, o sétimo parágrafo do Livro X indica que não é o homem quem melhor conhece a si mesmo, mas sim Deus.

A razão disso é menos a natural diferença entre a infinitude divina e a finitude humana, do que a antinatural submissão da vontade humana às tentações do mundo. Isto é, não se trata de dizer que Deus conhece mais, em razão de sua superioridade em geral, mas de indicar o desconhecimento do homem com respeito a si próprio, sintoma de uma cisão. Ao contrário do que se poderia esperar a partir da identidade do espírito racional, segundo a qual “ninguém conhece mais o espírito do homem do que o próprio homem” (cf. *1Cor.* iv 3), o homem desconhece algo de si próprio.

Em contrapartida, a cautela da tentativa, por esta vontade cindida, de se reconciliar consigo e com Deus, está em outro mistério: “todavia sei de ti [Deus] algo que de mim não sei”.¹⁰ Vale dizer, a despeito da cisão interna e do afastamento de si, resta ao espírito racional humano um resíduo, uma presença a ser investigada. Sendo assim, a necessária superação do “eu”, que vai se tornando consciente de sua miséria, terá sua garantia num aprofundamento do paradoxo: será preciso buscar a reaproximação consigo através de uma reaproximação com o princípio transcendente. A explicitação destes elementos será feita pela análise da memória, que descobrirá tanto a presença de Deus, seu conteúdo transcendente, como a sua condição de continente inadequado para aquele conteúdo.

Assim, embora a solução geral para esse impasse, que o leitor encontrará ao final do Livro X, seja a mediação crística, única ponte que poderá recobrir todas

as distâncias, as *Confissões* indicam o modo de aprofundar o exame do problema da cisão do homem consigo e com o Princípio. Com efeito, o apelo à mediação do Cristo indica a necessidade de um novo começo para a obra. A mediação implica a revisão do papel do homem, e não a sua anulação. Por isso, o Livro XI deverá desenvolver o sentido da superação do “eu”, já apresentada no final do Livro X como reorientação do foco para as Escrituras. Enquanto Cristo é apresentado como garantia geral da reconciliação, o que se oferece agora à razão quase desesperada¹¹ são as maravilhas das Escrituras: “Eis, Senhor, que entrego a ti meus cuidados para viver, e considerarei as maravilhas de tua lei”.¹²

MEDITAÇÃO ESCRITURÁRIA

As relações entre eternidade e tempo, relevantes para a ascese confessional, serão então examinadas por ocasião de uma meditação sobre as escrituras, após o esgotamento do “eu”. Esse aspecto será especialmente importante, se estivermos propensos a ler a meditação sobre o tempo como uma análise “subjéctiva”. Eternidade e tempo serão temas examinados num quadro em que as *Confissões* precisam deixar o “eu”, e para tanto serão as Escrituras o novo foco da atenção. O questionamento da narrativa humana conduzirá as confissões a outra eleição. A narrativa que importa não é mais a narrativa do “eu”, da infância à idade madura, mas a narrativa divina, da criação ao juízo final. O relato da criação, desde o início do *Gênesis*, substitui a autobiografia ao investigar um outro “passado”, outra origem, e será tomado como uma nova possibilidade de vínculo entre o homem e Deus, o tempo e a eternidade.

As concupiscências examinadas em pormenor no livro X, cuja raiz é a soberba, a pretensa auto-suficiência da alma, deverão dar lugar a outro desejo, o desejo

(11) “*conterritus peccatis meis et mole miseriae meae agitaueram corde meditatusque fueram fugam in solitudinem*”, *Confissões* X xliii 70. “Aterrorizado com meus pecados e com o peso de minha miséria, revolvi no coração e meditei uma fuga para a solidão”.

(12) “*ecce, domine, iacto in te curam meam ut uiuam, et considerabo mirabilia de lege tua.*” *Confissões* X xliii 70.

de “castas delícias”. As incontínências narradas no Livro X levarão à procura da continência do Livro XI, mediante as escrituras, que ocupam o lugar de “castas delícias”. A cisão descoberta nas tentações é reconhecida então como perda da semelhança com a origem. A meditação escriturária será uma ascese gradativa, na qual os exercícios de purificação da alma racional serão orientados para a busca da recuperação da semelhança com o princípio transcendente.

PURIFICAÇÃO

A verdadeira confissão é interior, realiza-se *in corde*, sem palavras entre o homem e Deus. A passagem do Livro X para o Livro XI exprime um drama interior, que aparece como dúvida e hesitação, as quais Deus conhece ali mesmo, no espírito dilacerado, sem o intermédio das palavras: “e vês no meu coração que assim é”.¹³ O alcance da linguagem já fora discutido em pormenor por Agostinho no diálogo *Sobre o mestre*, em cujo primeiro capítulo a prece dirigida a Deus é desvinculada da linguagem. Com efeito, esta se dá na exterioridade, constituída de signos exteriores aos conteúdos significados. A prece todavia é interior, isto é, consiste na simples apresentação da alma, sem o intermédio de signos: “patenteamos a ti nosso afeto, ao confessar-te nossas misérias e tuas misericórdias sobre nós”.¹⁴

Por isso, um primeiro elemento da ascese confessional a ser destacado é a interrogação sobre a pertinência da linguagem. A expressão verbal da confissão interior se faz, entre outras, na interrogação sobre o sentido da profusão de narrativas. Não sei, interiormente, o sentido de falar, mas falo sobre essa dúvida. Se Deus não carece de minhas palavras, então falar sobre isso deve ter outro papel. Haverá um uso terapêutico da palavra humana, não para *exibir*, mas para ajudar a *corrigir* o que está *in corde*. Assim como o *Hortensius* de Cícero havia servido como

(13) “*et uides in corde meo quia sic est*”. Confissões XI ii 3.

(14) “*affectum ergo nostrum patefacimus in te confitendo tibi misérias nostras et misericórdias tuas «super nos»*”. Confissões XI i 1.

exortação filosófica (*Confissões* III iv 7), a redação das *Confissões* também deverá levar a uma mudança no *affectum*. O texto das *Confissões* é dirigido a Deus, mas é útil aos homens, ao autor e seus leitores. Se retomarmos agora aquela segunda pergunta do início do Livro XI, Agostinho começa a responder por que as narrações de tantas coisas para Deus.

“não certamente para que as conheças por mim, mas exorto meu afeto para ti e também os daqueles que as lêem, para que digamos todos: grande é o senhor e sumamente louvável.”¹⁵

O leitor das *Confissões* reconhecerá na exclamação final – “grande é o senhor e sumamente louvável” – uma referência ao *Salmo* 95 (96) 4, versículo presente desde a primeira linha do Livro I¹⁶. Como de hábito, Agostinho utiliza um texto bíblico, incorporado ao seu, sem indicações explícitas como aspas, por exemplo. Mas é importante que seja um texto bíblico, uma vez que a dúvida sobre o sentido de suas palavras é coerente com o recurso ao texto escritural. Retomar o texto dos *Salmos* terá, entre seus propósitos, a reorientação da atenção. O filósofo, autor de *confissões*, deixa de falar de si para enunciar agora um texto já disponível, e fazer dele impulso para a interrogação renovada.

Contudo, enquanto num plano geral o esgotamento da investigação do “eu” vai conduzir ao conjunto das Escrituras, esse movimento exprime-se ainda mais particularmente na escolha daquele versículo preciso. Com efeito, é importante que seja exatamente aquele versículo, citado amiúde, desde a primeira linha da obra, porque são as *Confissões* como um todo que recomeçam, mediante o texto

(15) “non utique ut per me noueris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: «*magnus dominus et laudabilis ualde*».” *Confissões* XI i 1

(16) Também *Salmo* 144 (145), 3. Conforme Gibb & Montgomery: “The keynote of the Confessions”. *The Confessions of Augustine*, ed. por Gibb, J. e Montgomery, W. N. Iorque & Londres: Garland, 1980, pg. 332, nota à linha 5. Cf. Knauer, G., *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955.

que propiciara a formulação do seu primeiro enigma, já no primeiro parágrafo do primeiro Livro: a necessária incompletude do esforço imperativo de louvar a grandeza de Deus.

PENSAMENTO E LINGUAGEM

“Concede-lhes, Senhor, bem pensar o que dizem” . Confissões XI xxx 40.¹⁷

Insistimos em sublinhar a presença de paradoxos e enigmas no texto de Agostinho porque esse é um recurso mediante o qual o Autor examina a condição humana. O afastamento de si é o que dá sentido para o imperativo “conhece-te a ti mesmo”. Com efeito, o esforço de conhecer a si mesmo em princípio pareceria ocioso, pois nada está mais presente à alma racional do que ela própria. Agostinho, todavia, entende que o preceito délfico justifica-se pela dissociação mórbida entre o conhecimento (*notitia*) e o pensamento (*cogitatio*) do espírito sobre si mesmo. Decaído, o espírito pensa mal aquilo que é, porque pensa aderido à sensibilidade e à imaginação. Cabe à filosofia corrigir as más *cogitationes*, com vistas a desvencilhar e exibir a verdadeira e original *notitia*. Enquanto não se conciliarem *notitia* e *cogitatio*, a linguagem incorrerá em paradoxos e conflitos, expressão adequada da condição real do espírito.

Limitada à exortação, a linguagem serve à filosofia porque permite uma correção ou purificação dos pensamentos. Com efeito, a ascese presente na meditação sobre eternidade e tempo é impulsionada por uma exigência: é preciso que o pensamento vá purgando falsas imagens, fantasias, etc., para se alçar da mísera condição humana ao lugar que lhe reserva a misericórdia divina. Essa purificação requer uma terapia da linguagem, isto é, uma terapia do pensamento mediante a linguagem. Isto é, a terapia da linguagem é antes uma terapia da *cogitatio*, da qual

a linguagem é um sintoma. “Ofereço-te em sacrifício o serviço de meu pensamento e de minha língua”¹⁸. Assim, embora a linguagem em princípio ofereça apenas os sintomas de um pensamento disperso, volátil, aderido à temporalidade, é ela também que permite fazer a crítica dessa dispersão, em proveito de uma perspectiva da eternidade.

A análise de dificuldades com respeito à eternidade e ao tempo será introspectiva, ao interrogar certas ambigüidades da linguagem e do pensamento. Já a construção das primeiras frases do Livro XI fora expressão de um uso precavido das palavras: em vez de afirmar que Deus conhece o que se passa no tempo, Agostinho se valeu daquela lítotes múltipla, que equivalia a modestamente *indagar* se Deus *acaso ignora* ou *conhece temporalmente*. Mas devemos também sublinhar outro aspecto da terapia da linguagem: uma terapia que permita retomar e esvaziar as questões e objeções maniqueístas ou neoplatônicas, com base em certo uso e interpretação de termos como *antes* e *nunca*: “e não tolerarei as perguntas daqueles homens que, condenados à doença, têm mais sede do que podem conter, e dizem: que fazia Deus, antes de fazer o céu e a terra?”¹⁹

AMORE AMORIS TUI

“Já disse e direi: por amor de teu amor faço isto”. *Confissões* XI i 1.²⁰

Uma frase parece resumir as razões para justificar a persistência numa empresa cujo sentido está em cheque, isto é, para justificar a continuidade das *Confissões*. Mediante uma fórmula já empregada no início do Livro II, Agostinho afirma:

(18) “*sacrificem tibi famulatum cogitationis et linguae meae*”. *Confissões* XI ii 3

(19) “*nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt, quam capiunt, et dicunt: quid faciebat deus, antequam faceret caelum et terram?*” *Confissões* XI xxx 40.

(20) “*iam dixi et dicam: amore amoris tui facio istuc.*”

“por amor de teu amor faço isso”. É nesse espírito de amoldamento²¹ que o verbo humano se exerce, em meio a tantas outras expressões “verbais”. A multiplicidade de empregos da linguagem, de vozes diversas que se entrecruzam no texto (além das Escrituras, desde o Deus que “diz”, “chama”, “nos fala”, “dita”, e cria em sua palavra eterna, até as mais ínfimas criaturas, que “clamam”, “louvam”), indica uma semelhança natural, a ser explorada pelo espírito cindido, que deve também dizer, narrar, confessar, orar, explicar, cantar.

O sacrifício da língua e do pensamento não será tão-somente submeter-se ao texto escriturístico, mas fazer dele ocasião para transformação do verbo humano. Qual o sentido dessa transformação? Não será pura e simplesmente anular o “eu”. Agostinho já começara as *Confissões* silenciando, na abertura do livro I, ao não tomar a palavra. O primeiro ato verbal da obra foi uma seqüência de citações, através da qual o Autor cede a palavra às Escrituras, ou melhor, ao autor das Escrituras, o mesmo Deus que é o interlocutor das *Confissões*. Deus é situado desde logo, então, menos como ouvinte, do que como enunciador de um texto a ser examinado em meditação confessional. A intervenção verbal de Agostinho será secundária, mera imitação da iniciativa verbal divina.

Essas frases indicam, a partir da heterogeneidade entre eternidade e tempo, o sentido geral da transformação da autobiografia em meditação sobre as escrituras: um esforço de amoldamento. “Já disse e direi”. O verbo humano, que transcorre no tempo, tem algum valor, a despeito de aprendermos que o que já foi (*dixi*) não tem realidade, tampouco o que ainda será (*dicam*). As razões da linguagem temporal são claras: imitar o verbo divino, à procura das condições de semelhança, pela consciência da condição de dessemelhança. A imitação será uma forma peculiar de submissão: o verbo humano deve procurar amoldar-se ao verbo divino. O impulso da vontade, o amor, é então mimético, amor do amor (*amore amoris tui*). Assim, a idéia de um amoldamento humano a Deus resume aqueles

elementos gerais das *Confissões* que marcam a iniciativa divina e exigem um esforço de contrapartida humana, estampados em fórmulas como “nos procuraste, nós que não te procurávamos, nos procuraste para que te procurássemos”²². A semente está na procura, na vontade, no amor. O amoldamento então não será passivo, porque seu resultado é uma nova vontade, um novo impulso.

ANÁLISE NEGATIVA: APÓFASE E POLÊMICA

“quem deterá o coração do homem?”²³

Essa procura visa a entender (*intelligere*) o texto legado por Moisés, os primeiros versículos do *Gênesis* que contêm o relato da criação. Mas entender o princípio em que Deus fez o céu e a terra não é o mesmo que compreendê-lo. Trata-se de um esforço de ler interiormente o sentido das palavras exteriores, e não de uma pretensa compreensão, como se o espírito pudesse abarcar o sentido do Princípio transcendente e interior. A leitura das Escrituras é realizada já na consciência de atender a um imperativo divino. Trata-se de ouvir e entender, a partir da iniciativa de quem ditou as escrituras. “Que eu ouça e entenda de que modo no princípio fizeste o céu e a terra”.²⁴ Por isso, a busca de inteligência torna-se ocasião especial para a ascese temporal em vista da eternidade.

Os primeiros passos consistirão em negativas, tanto na forma do discurso apofático, como na forma da polêmica contra as objeções ao dogma da criação. A inteligibilidade do princípio encontra-se desde logo, ainda que parcialmente, nas coisas criadas. Aquele parentesco verbal a que nos referimos surge aqui na proclamação das coisas, mediante a sua própria mutabilidade, de que não são elas

(22) “*nos quaesisti non quaerentes te, quaesisti autem, ut quaereremus te*”. *Confissões* XI ii 4.

(23) “*quis tenebit cor hominis?*” *Confissões* XI xi 13.

(24) “*audiam et intellegam, quomodo «in principio» fecisti «caelum et terram»*”. *Confissões* XI iii 5.

próprias o seu princípio de ser e de ordenação. Essa prosopopéia, contudo, não permite uma apresentação completa do princípio, porque se limita a assinalar a necessária existência e excelência de um princípio para além das coisas mutáveis, com base na sua insuficiência. Finalmente, comparadas com Deus, essas coisas “nem são belas, nem são boas, nem são”.

Além disso, a inspeção do texto das escrituras vai esbarrar, sem demora, nas dificuldades do verbo humano, de sorte que Agostinho terá de se voltar para as técnicas da teologia negativa. Se Deus criou, como criou? *Não* como um artesão, moldando matéria preexistente, mas mediante sua palavra. Agora, esta palavra *não* é a palavra que soa no tempo e no espaço, mas sim a palavra sempiterna, coeterna de Deus. A insistência na negação faz par, entretanto, com outro contraste, importante para a transformação que essa meditação deve produzir: “a nossa ciência, comparada à tua ciência, é ignorância”.²⁵ Importa-nos salientar que o contraste entre as ciências humana e divina serve para estabelecer o padrão da transformação. A ciência humana tem que cultivar a sua semelhança com a sabedoria divina. Aqui se vê que Agostinho não quer compreender a sabedoria, mas sim permitir que sua ciência seja atravessada pela iluminação que dela recebe.

A análise negativa será insuficiente, justamente porque seu papel é tão-somente preparatório. Ela serve apenas para denunciar a vetustez do espírito, sua submissão às condições da temporalidade, em contraste com a juventude do que é sempiterno. Nesse sentido, a linguagem negativa e a polêmica exprimem mais do que a finitude da inteligência humana; elas são o trabalho necessário a uma purgação. Por isso, no esforço de amoldamento da ciência à sabedoria, é imperativo mostrar desde logo os impasses a que chegam as objeções à criação por um Princípio único e eterno.

Concomitantemente, vemos que a eternidade tampouco é objeto, porque Agostinho não quer compreendê-la segundo as condições internas da alma. Ao identificar o Princípio criador como Sabedoria, a meditação confessional o situa

como modelo que nossa ciência deve eleger para si. (cf. *Confissões* XI ix 11). Isso quer dizer que não se trata propriamente de conhecê-lo, mas de imitá-lo, de conhecer segundo ele, adequar-se às suas exigências, submeter-se ao seu regime. Aqueles que não aceitam a criação do tempo por um princípio eterno, têm o pensamento aderido ao tempo: “Mas o coração deles ainda esvoaça nos movimentos passados e futuros das coisas e ainda está vazio. Quem o deterá e fixará (...)?”²⁶ Portanto, não se trata de demonstrar teses, mas de fazer a crítica das condições da ciência humana, dessemelhante da sabedoria divina.

RESPOSTA POR REDUÇÃO AO ABSURDO

As objeções partem da premissa de que o princípio eterno deveria ser não apenas imutável, como também idêntico à sua própria vontade. Mas, se é assim, argumentam, ou bem Deus teria criado o mundo desde sempre, coeterno dele mesmo, e portanto não teria havido princípio dos tempos, ou bem terá ele próprio, o criador, alterado sua substância, sua vontade, ao decidir fazer o que até então não fizera. Há o risco de ou o tempo ser tomado também como eterno, sem início nem fim, porque criado desde sempre, ou de a eternidade se temporalizar, porque o ato criador implicaria uma mudança na sua substância. Aqui estão em jogo as ambigüidades de eternidade e tempo. A idéia de criação, ao estabelecer uma relação entre os dois planos, já ameaça uma contaminação, em uma ou outra direção.

Num primeiro momento, como reação aos corações esvoaçados, Agostinho enumera contrastes, valendo-se ainda da simples negação: na eternidade nada é passado, etc. (cf. *Confissões* XI xi 13). Mas essa primeira reação não é uma resposta satisfatória aos desafios formulados. Para enfrentá-los mais adequadamente, num segundo passo, Agostinho faz reduções ao absurdo a partir daquelas objeções. Mesmo aceitando as premissas dos argumentos, a saber, que o ato criador é eter-

(26) “*sed adhuc in praeteritis et futuris rerum motibus «cor eorum» uolitat et adhuc «uanum est». quis tenebit illud et figet illud (...)?*” *Confissões* XI xi 13.

no e nele não pode haver mudança, Agostinho não admite que daí resulte a eternidade da criatura ou alguma mudança na vontade de Deus. Trata-se, nos marcos desta abordagem inicial, de que os termos sejam tomados na sua acepção temporal, em particular, o *antes*.

Ora, a objeção afirma que, se Deus não criou desde sempre, estaria ocioso *antes* de fazer o tempo. Assim, ou jamais teria criado, ou teria mudado sua vontade. Agostinho responde que se antes nada fazia, então simplesmente não havia antes, porque *antes* supõe o tempo, e a existência do tempo já seria uma operação divina. Então, ou bem há *antes*, tempo e operação divina, ou bem não há antes, nem tempo, nem operação divina. A questão sobre o que fazia Deus antes de criar o mundo e o tempo é esvaziada de sentido, porque seus termos se anulam. Ora, visto que os limites dessa resposta são patentes, na medida em que não ela diz o que é a eternidade do princípio, mas apenas o defende de objeções, é preciso então recorrer ao seu oposto: o tempo. Com efeito, o sentido da eternidade está por ora encerrado em fórmulas negativas, nas quais figura o tempo como elemento a ser esclarecido. É o que atesta a frase de transição entre os parágrafos 16 e 17, vale dizer, entre os estudos da eternidade e do tempo.

“**Não** foi no tempo, portanto, que tu **não** fizeste coisa alguma, porque o tempo mesmo tu tiveras feito, e **nenhum** dos tempos é coeterno a ti, porque tu permaneces, mas eles, se permanecessem, não seriam tempos.” (grifos nossos)²⁷

O ENIGMA DO TEMPO

“não te atordoas com a turba de tuas afecções.”²⁸

(27) “*nullo ergo tempore non feceras aliquid, quia ipsum tempus tu feceras. et nulla tempora tibi coaeterna sunt, quia tu permanes; at si illa permanerent, non essent tempora.*” Confissões XI xiv 17, grifos nossos (grifos nossos).

(28) “*noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum.*” Confissões XI xxvii 36.

Se o primeiro exame da eternidade exibira os impasses de um “senso alado”²⁹, também o tempo será ocasião propícia para reapresentar ao espírito os requisitos de unidade e estabilidade. A familiaridade com o tempo (e com as palavras que o exprimem) é útil para o filósofo, na medida em que permite explorar o descompasso entre *notitia* e *cogitatio*. Embora possa parecer mais fácil, mais próximo a nós do que a eternidade, o tempo igualmente será enredado em enigmas. Sabemos o que é, mas nosso pensamento se embaralha quando quer falar dele. Também a respeito do tempo, o turbilhão de afecções encobrirá a voz do verbo interior. Novamente, será requerida uma análise do pensamento, mediante uma análise da linguagem confiante, que descobre novidade em coisas conhecidíssimas.

“são muito manifestas e muito usuais, e inversamente as mesmas coisas ocultam-se sobremaneira e é nova a sua descoberta”.³⁰

A intenção de Agostinho é mostrar que a linguagem confiante, corretamente explorada, vai incorrer em enigmas cuja solução parcial é a consideração do tempo como atividade do espírito, como que subtraído à exterioridade. A imbricação entre o usual e o escondido vai assinalar mais uma vez a necessidade de exercícios de afastamento da exterioridade. As aporias sobre o tempo, engendradas pelo manejo com expressões triviais, vão conduzindo a análise a depurar a singularidade da apreensão humana do tempo. Ao discutir a natureza do tempo, seu ser e suas condições de medida, Agostinho vai mostrando a sua importante ambivalência.

Interessa-nos aqui sublinhar que essa ambivalência situa o tempo entre o *espaço*, como regime de exterioridade, e a *eternidade*, como pura interioridade. Isto é,

(29) “*uolatilis sensus*” (*Confissões* XI xiii 15).

(30) “*manifestissima et usitatissima sunt, et eadem rursus nimis latent et noua est inuentio eorum.*” *Confissões* XI xxii 28.

falamos habitualmente do tempo mediante termos próprios para falar do espaço. Mas a linguagem acerca do espaço não pode ser empregada para o tempo, porque está aquém do nosso pensamento sobre o tempo, assim como a linguagem sobre o tempo está aquém de como devemos pensar a eternidade. O problema do tempo exige que Agostinho procure sua singularidade conceitual, e recuse através de diversas aporias que seu ser e sua medida sejam pensados em termos espaciais. Mas isso servirá tão-somente como exercício propedêutico, para a tomada de consciência de que o pensamento sobre o tempo terá de ser ele também depurado, em vista da investigação da eternidade.

A impossibilidade de explicar o tempo e sua medida em termos espaciais implica a interiorização do tempo, no sentido em que ele só será explicado mediante a inspeção de atividades anímicas (cf. *Confissões* XI xxvii 36 – xxviii 37 e 38). Apenas a discriminação de operações internas ao espírito conseguirá explicar de algum modo a existência de coisas passadas e futuras, e a alguma extensão para passado e do futuro, como *longa expectatio* e *longa memoria*. O metucioso exame do pensamento vai dando sentido a essas expressões, para culminar na solução musical do §38. O tempo pode ser pensado como uma distensão do espírito, porque a atividade anímica tende concomitantemente para o passado e para o futuro, assegurando unidade ao fluxo temporal, como na entoação de um canto a sucessão das sílabas só resulta em melodia porque de algum modo as que passaram e as que virão estão presentes na alma que se distende entre umas e outras.

DISTENTIO-INTENTIO

“mas porque tua misericórdia está acima das vidas, eis que minha vida é distensão”³¹

Mas esta “solução” musical, por sua vez, também é ambígua. Com efeito, a noção de *distentio animi* ali obtida depura o pensamento, afastando as imagens especializadas, mas ainda está aquém da concentração requerida pela eternidade. O espírito se distende na dupla atenção às coisas passadas e futuras. Ainda que seja uma dimensão interior, está aquém da *intentio* requerida pela eternidade. Por isso, o modelo musical não é propriamente uma solução. Ele serve, sem dúvida, para descrever minha vida como *distentio*. Ora, mas isso é inferior à misericórdia divina, que recolhe a dispersão humana.

Ao indicar que a toda vida é *distentio*, que a sucessão de gerações é distensão, Agostinho começa a modificar a perspectiva do exame tanto do tempo, como da eternidade. A *distentio* é expressão da dispersão temporal na multiplicidade, para além das suas conotações estritamente cognitivas. Se toda a sua vida é *distentio*, o tempo é a própria condição ou regime sob o qual se encontra o “sujeito”, e não meramente um seu “objeto” de estudo. Trata-se pois menos de apreender o que é o tempo, do que de transformar as condições da alma racional, para libertá-la do regime do tempo. O tempo interior não quer dizer a verdadeira interioridade. Antes, o que está no homem pode ser tão somente víscera, tumulto humano. Ora, acima da dispersão temporal, da miséria humana, o filósofo se socorre da transcendência, em busca de um novo regime, este sim interior, que esteja livre dos enigmas da linguagem e dos turbilhões de pensamentos.

Quais então as conseqüências da explicitação da *distentio animi*? Em linhas gerais, Agostinho inverte expectativas espontâneas, ou melhor, retoma uma inversão anunciada explicitamente desde o início do Livro X. Ali – *Confissões X i 1* – , o filósofo assinala uma inversão: “que eu te conheça, conhecedor de mim, que eu conheça tal como também sou conhecido”.³² Aqui o “sujeito” tem como modelo de seu conhecimento um outro conhecimento, o conhecimento divino, o conhecimento do qual, inversamente, é ele próprio “objeto”. Mas como operar tal inver-

(32) “*cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum.*” *Confissões X i 1*.

são? Na verdade, não se trata de passar a conhecer Deus de modo novo, mas de amoldar-se ao suposto objeto.

No mesmo parágrafo, uma metáfora talvez exprima melhor esse propósito. Retomando o texto da *Carta aos Efésios* 5, 27, Agostinho pede que Deus o preencha e torne “sem mancha nem ruga”. O continente (“sujeito”) não capta, mas sim é preenchido e transformado pelo conteúdo (“objeto”). Analogamente, encontramos esta outra inversão no final do Livro XI: “para que eu apreenda através daquele pelo qual também fui apreendido”³³. Isto é, agora manejando outro trecho da mesma *Carta aos Efésios* (Ef. 3, 12), Agostinho assinala que a apreensão de Deus pelo homem submete-se à apreensão do homem por Deus.

No Livro XI, a inversão ocorre após um longo transcurso, no qual eternidade e tempo parecem dois objetos a serem considerados pelo sujeito que se confessa. Assim, poderíamos dizer que há um eixo “objetivo”, no qual o objeto é primeiro a eternidade, depois o tempo, e volta a ser a eternidade. Há também um eixo “subjetivo”, segundo o qual Agostinho vai descobrindo que, para captar a eternidade, não basta todavia examinar o tempo, é preciso saber que o tempo é uma distensão do espírito, que concerne à sua própria atividade dianoética. Neste sentido, o “objeto” tempo mostra integrar a natureza do “sujeito” (*distentio*).

Sendo assim, o exame do tempo deve ser lido como um movimento do esforço geral de conhecer a si mesmo, na seqüência da análise da memória e das concupiscências do Livro X. Entretanto, ainda é preciso alçar-se à eternidade, e agora já não mais como outro objeto, mas como a nova forma que o sujeito deve assumir, ou à qual deve se adequar (*extentus*). Se o tempo deixa de ser objeto, com tanto maior razão a eternidade também não será objeto. A diferença é que a eternidade não será descoberta como integrante do “eu” cindido, distendido, mas como sabedoria à qual a ciência humana tem de se amoldar.

O importante aqui é registrar a progressiva descoberta de que o enigma do tempo está em mim. Ao descobrir dificuldades e enigmas com o objeto “tempo”,

o “sujeito” vai se descobrindo imerso na temporalidade, vai descobrindo que seus pensamentos e afecções estão marcados pela temporalidade. A *distentio* será expressão dessa temporalidade. Desse modo, a análise do tempo e da linguagem temporal vai ensinar que sujeito e objeto são o mesmo, mas não segundo uma relação de adequação privilegiada. Ao contrário, essa coincidência só mostra a inadequação para a realização do amor pela eternidade.

“mas agora, os meus anos se passam em gemidos, e tu, meu conforto, senhor, és meu pai eterno; eu todavia me diluí nos tempos cuja ordem desconheço, e se dilaceram em tumultuosas variedades meus pensamentos, as vísceras íntimas de minha alma, até que eu conflua a ti, purgado e limpo no fogo de teu amor.”³⁴

O anunciado amoldamento ao amor divino – “*amore amoris tui facio istuc*” – vem aqui expresso claramente na metáfora da fusão pelo fogo e recomposição em nova forma:

“e me erguerei e ficarei sólido em ti, minha forma, tua verdade”.³⁵

RETOMADA DAS OBJEÇÕES

O sentido desta transformação é justamente uma mudança de regime, da linguagem e do pensamento. Agora, é oportuno reconsiderar os desafios anteriores (§§12-16) para além das estratégias apofáticas em geral. O procedimento negativo inicial culminara numa redução ao absurdo. Agora, trata-se de mostrar que não é esta ou aquela expressão que não serve, mas sim o regime a que a linguagem está

(34) «*nunc uero «anni mei in gemitibus», et tu solacium meum, domine, pater meus aeternus es; at ego in tempora dissilui, quorum ordinem nescio, et tumultuosis uarietatibus dilaniantur cogitationes meae, intima uiscera animae meae, donec in te confluum purgatus et liquidus igne amoris tui.*» Confissões XI xxix 39.

(35) “*et stabo atque solidabor in te, in forma mea, ueritate tua*”. Confissões XI xxx 40.

submetida. O pensamento agora deve libertar-se daquela linguagem, ciente de que as suas insuficiências estão atreladas à temporalidade como condição humana, e não como mero acidente a ser contornado.

Certa pergunta é exemplar: “o que lhe veio à mente [de Deus], de modo que fez algo, quando antes nunca havia feito coisa alguma?”³⁶ Como já se vira, *nunca* simplesmente não se aplica, *antes* que haja tempo. Agora, além disso, será possível considerar *antes* fora do registro temporal.

A descoberta da *distentio* apontou para outra anterioridade, fora do tempo. Isto é, o espírito racional deve, primeiro, recusar-se a responder por que Deus “nunca” havia criado o tempo antes da criação, porque “nunca” é um termo que só concerne ao regime da temporalidade. Mas o mais importante é buscar outro sentido para *antes*, para a anterioridade do princípio. Deus é sim anterior à totalidade da criação, em dois sentidos solidários, e igualmente atemporais. Se na primeira investida, o *antes* era recusado porque acarretava absurdo, agora o *antes* tem de se pensado em outro regime. *Antea* quer dizer tanto precedência ontológica do criador sobre as criaturas, como também situação anterior, isto é, diante dos homens, como futuro ao qual se dirigir.

A negação será deslocada, após a análise do tempo. Em princípio, a eternidade parecia requerer um tratamento negativo, como “objeto” ao qual não se pode ter acesso afirmativamente. Ocorre que o exame do tempo mostra que a nova negatividade aí encontrada, em razão do vínculo fundamental entre o tempo e o não-ser, concerne agora ao “sujeito”, e não mais meramente ao “objeto”. A análise negativa da eternidade fora consequência da temporalidade do espírito. A *distentio animi* é ainda exteriorização, multiplicação e dissociação na vida da alma. Em vista da eternidade, trata-se agora tanto de um esforço de reconhecimento da própria inadequação, visto que o regime de temporalidade é incongruente com a eternidade, como de um esforço de readequação às condições da verdadeira interioridade.

CONCLUSÃO: CONTINENTE E CONTEÚDO

É bem verdade que a eternidade não será agora definida positivamente. Continuamos constrangidos ao expediente de negar o tempo, sempre sugerido na linguagem. É claro que a abordagem apofática do conteúdo deve-se a uma incongruência entre continente e conteúdo. Mas é importante reconsiderar a incidência da negação. Em princípio, a negação indica que cada termo está em um pólo diverso do outro. Se um está no negativo, o outro está no pólo positivo, e vice-versa. Mas aqui não pode haver permuta: a transcendência foi situada inicialmente no pólo negativo, porque a radical negatividade do “sujeito” ainda não era patente. Mas, ao descobrir sua negatividade, o sujeito deve reorientar sua consideração do que só aparentemente é objeto, de sorte a reconhecer a sua positividade fundante, e a buscar a necessária adequação a ele.

Contudo, esse novo regime é tão-somente um horizonte. O autor das *Confissões* não pode inopinadamente se arvorar a ocupar uma outra posição. A linguagem continua não sendo descritiva, mas exortativa, recorrendo amiúde a contrastes, oximoros e paradoxos. O contraste entre a perfeição divina e a negatividade da condição temporal é feita ainda segundo a linguagem paradoxal da presença e da ausência. Deus habita um “seio de profundo segredo”, enquanto o homem está lançado longe de si por seus pecados. Um “seio de profundo segredo” exprime a ambigüidade de uma presença profunda, que embora secreta atesta um conteúdo a ser investigado.

Trata-se então de insistir na idéia de que a correção da *cogitatio* deve almejar à recuperação da correta *notitia*. A ciência humana deve aspirar à semelhança com a sabedoria divina. Ainda que o homem não possa atingir a *notitia* divina da eternidade, seus pensamentos têm que ser examinados e criticados em vista desse modelo transcendente, onde não há dissociação de nenhuma ordem. Com efeito, a *notitia* divina não padece de *distentio* seja porque não é contaminada pela multiplicidade dos momentos de tempo, seja porque tampouco é distinta da ação divina de criar o tempo, seja porque a *notitia*, Deus e a eternidade são finalmente o mesmo.

Na crítica das *cogitationes* em busca da *notitia*, o progresso não é de obtenção argumentativa de um novo conteúdo, mas de exibição de um conteúdo desde sempre presente. O conhecimento original, oculto pela condição decaída, deve ser desvencilhado pelo exame e terapia dos pensamentos. Mas isso sugere que se trata de elaborar um conteúdo, de lapidar uma idéia presente mas imperfeitamente apresentada. Na verdade, seria mais adequado falar em reavaliação da relação continente-conteúdo, quando se trata de investigar a presença da idéia de Deus, ou mesmo de Deus, no homem interior.

Por isso, é importante livrar-se da *uetustas*. A vaidade, ou vacuidade do coração, indica a necessidade de transformação do continente. As vísceras tem de transformar-se em interioridade. Agostinho opõe duas metáforas, que indicam a diferença entre a condição decaída da alma, falso sujeito, e a verdadeira interioridade. De uma parte, está a doença daqueles que “têm mais sede do que podem conter” (*Confissões* XI xxx 40); de outra, a continência do que é descrito como uma casa humilde: “os humildes de coração são tua casa”³⁷. A humildade está na consciência de que o continente é menor do que o conteúdo, de que é a presença do conteúdo que promove uma reforma do continente. Com efeito, ao enunciar a passagem da autobiografia para a meditação sobre os mistérios das escrituras, Agostinho roga: “complete-me e revela para mim estes mistérios”³⁸.

RESUMO

O lugar da meditação sobre eternidade e tempo nas *Confissões* de Agostinho, ao fim dos livros autobiográficos, mostra que se trata de uma reavaliação e transformação do papel do espírito, contrariamente a um primado da subjetividade. O “eu” confessional vai descobrindo que nem eternidade nem tempo são seus objetos. O tempo, porque é um enigma que integra a condição da alma racional, lançada na exterioridade. A eternidade, idêntica à sabedoria divina, ao invés de ser apreendida pela razão finita e decaída, será o padrão de interioridade que moldará a ciência e a vontade humanas.

Palavras-chave: Filosofia Medieval, Agostinho, Subjetividade, Eternidade, Tempo.

(37) “*humiles corde sunt domus tua*”. *Confissões* XI xxxi 41.

(38) “«*perfice*» me et reuela mihi eas.” *Confissões* XI ii 3.

MOACYR NOVAES

ABSTRACT

The place taken by the meditation on eternity and time in the Confessions, after the autobiographical books, shows that it consists on an evaluation and transformation of the role of the spirit, quite different from the primacy of some subject. The confessional "I" discovers that neither the eternity nor the time are its objects. For time, as a puzzle, is part of the condition of the rational soul, fallen in the exteriority. Eternity, identical to God's Wisdom, shall not be apprehended by the finite and fallen reason, but must be taken as the pattern of interiority shaping human science and human will.

Keywords: *Medieval Philosophy, Augustine, Subjectivity, Eternity, Time.*

Recebido em 01/2005

Aprovado em 10/2005

ANALYTICA

volume 9
número 1
2005