

*AS CONFISSÕES*  
**DE STO. AGOSTINHO**



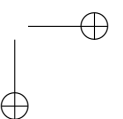
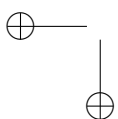
José M. Silva Rosa

2007

[www.lusosofia.net](http://www.lusosofia.net)



Luso**Sofia**:press





# ***As Confissões de S. Agostinho\****

José M. Silva Rosa  
Universidade da Beira Interior

## **Índice**

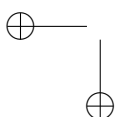
<b>I – Confissões: <i>Facere ueritatem in corde meo</i></b>	2
<b>II – “O que fui”</b>	9
<b>III – “O que sou”</b>	19
<b>IV – “O que serei”</b>	27
<b>Referências Bibliográficas</b>	32

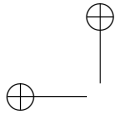
*Factus eram ipse mihi magna quaestio  
et interrogabam animam meam quare tristis esset  
et quare conturbaret me ualde,  
et nihil nouerat respondere mihi.*

*(Confessiones, IV, IV, 9)*

---

\*Texto originalmente publicado in *Românica*, 16 (2007), Edições Colibri, Lisboa, pp. 9-36





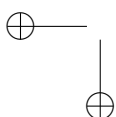
## I – Confissões: *Facere ueritatem in corde meo*

As *Confissões* de Santo Agostinho<sup>1</sup>, desde a primeira à última linha, são acima de tudo *confissões de louvor* à grandeza de Deus. As primeiras palavras da obra, em tom maior, colhidas do salmista e directamente dirigidas a Deus, são bem expressivas: «Senhor, tu és grande e digno de todo o louvor (*magnus es, domine, et laudabilis ualde*)». E logo prossegue na mesma toada: «quer o homem louvar-te (*laudare te uult homo*)», mas «és tu que fazes com que ele se delicie em louvar-te (*tu excitas, ut laudare te delectet*)<sup>2</sup>, «porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti (*fecisti nos ad te / et inquietum est cor nostrum / donec requiescat in te*)». Passado, presente e futuro: o compasso ternário da afirmação é perfeito. Tem-se afirmado, não sem boas razões, que nesta fórmula se encontra sintetizada, *in uno ictu*, toda a antropologia de Agostinho. Mas se o louvor da pequena porção da criação (*aliqua portio creaturae tuae*) se dirige à grandeza de Deus (*deus solus magnus*)<sup>3</sup>, tal *magnitudo* manifestara-se muito especialmente na vida de Agostinho na exuberância do perdão: as *Confissões* são, pois, no mesmo movimento, mas em tom menor, *confissões de miséria*, grito de alma de um homem que, na «região

<sup>1</sup> Se estivesse vivo hoje, dia 13 de Novembro de 2006, quando começamos este texto, Agostinho faria precisamente 1652 anos. Como se sabe, nasceu em Tagaste, Norte de África, na Província romana da Numídia (hoje Souk-Ahras, na Argélia), no dia 13 de Novembro de 354. Foi também no dia do seu 32º aniversário natalício, em 386, portanto há 1620 anos, em Cassiciaco, perto de Milão, que começou a escrever uma das suas primeiras obra, *De Beata vita*, um diálogo acerca da felicidade. As *Confessiones* foram escritas entre os anos 397 e 400.

<sup>2</sup> *Confessiones*, I, 1, 1. Utilizamos a tradução portuguesa de *Confessiones* de Santo Agostinho feita por J. Beato, A. do Espírito Santo, M<sup>a</sup> C. Pimentel: *Confissões*, Lisboa, IN-CM, 2001 (daqui em diante será abreviada por *Conf.*)

<sup>3</sup> *Conf.*, I, XVIII, 29. Cf. Yoschichika Miyatani, «The Greatness of the Lord according to St. Augustine's Interpretation of "magnus"...», pp. 329-332.





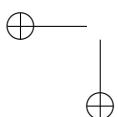
da dissemelhança»<sup>4</sup>, se sentiu tocado pela graça de Deus no mais íntimo do seu ser, perdoado dos seus erros, do orgulho, do pecado, das suas *foeditates e carnales corruptiones* — «Quero recordar as minhas deformidades passadas e as imundícies carnaís da minha alma (*recordari uolo transactas foeditates meas et carnales corruptiones animae meae*)»<sup>5</sup> —, e agraciado pelo excesso de um dom de que jamais suspeitara. «Se conhecesses o dom Deus... tu é que lhe pedirias... (*si scires donum Dei... tu forsitan petisses ab eo...*)», dissera Jesus à Samaritana (Jo 4, 10). É como se, em *Confissões*, e dirigindo-se a Deus *in recto*, Agostinho quisesse testemunhar o mesmo *in obliquo* a todos os leitores do seu texto. E assim, ao tríptico confessional da *grandeza*, do *perdão* e do *louvor*, acrescenta-se o triângulo dialógico da interlocução<sup>6</sup>: o leitor está sempre suposto quando Agostinho se confessa a Deus, processo que revela uma intenção claramente reactualizante, nele, leitor, da compunção confessional aquando da leitura de *Confissões*. Desta imbricação de sentidos, de processos narrativos e de intuítos, resulta precisamente que

«uma das palavras mais difíceis de traduzir é aquela que deu origem ao título: *Confessiones, Confissões*. Na verdade, *Confissões* em Agostinho não significa o mesmo que em muitas obras congéneres que se lhe seguiram e imitaram o género literário. *Confiteri* e *confessio* cobrem um campo lexical que vai do sentido clássico *confessar, declarar*, a um sentido bíblico e litúrgico que se encontra na expressão do louvor e da glorificação. O sentido clássico é assim definido por Cícero: *qui confitetur atque ita libenter*

<sup>4</sup> Conf. VII, x, 16; «*in regione dissimilitudinis*»; cf. em Lc 15, 13 a expressão «*in regionem longinquam*», «região longínqua» onde o filho pródigo dissipou «os seus bens» («*substantiam suam*»).

<sup>5</sup> Conf., II, 1, 1

<sup>6</sup> Alguns, a partir desta «triangulação», avançam no sentido de uma releitura psicanalítica das *Confissões*. Cf. Philippe Kaepelin, «Saint Augustin. Les mises en scène dans les *Confessions*», pp. 129-147.



*confitetur, ut non solum fateri, sed etiam profiteri videatur*<sup>7</sup>; quer dizer, *confiteri* (confessar) é não apenas *fateri* (dizer), mas também declarar, proclamar (*profiteri*). Em Agostinho, basta abrir as *Confissões* no primeiro parágrafo para nos apercebermos de que, ao apresentar o tema e antes que surja qualquer ocorrência de *confiteri* ou de uma palavra da mesma raiz, o vocabulário dominante anda em torno de *laudare, inuocare, scire* e *intellegere: et laudare te uult homo* («quer o homem louvar-te»); *da mihi domine, scire et intellegere utrum sit inuocare te an laudare te et scire te prius sit an inuocare te* («Senhor, faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te, se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te»)<sup>8</sup>.

Deste modo, a obra *Confissões* consubstancia um *acto linguístico* de louvor que, *in uno ictu*, realiza aquilo quediz<sup>9</sup>. Pertence, por isso, a «um género literário que Agostinho foi o primeiro, e talvez o único, a praticar»<sup>10</sup>. E se a retórica que intimamente entetece a obra chega a incomodar algumas «belas almas», não se esqueça que, em Agostinho (como, aliás, para os antigos), a eloquência não é tão-só uma estratégia de convencimento, uma espécie de embrulho bem ataviado com fitas coloridas, mera roupagem descartável a envolver um conteúdo — pois a verdade deve ser dita de modo que «ensine, agrade e comova (*ut pateat, ut placeat, ut moueat*)»<sup>11</sup>, mas antes é performativa da intenção primeira que anima as *confissões*. E não precisamos de, a destempo, recuperar as ditas *hermenêuticas divinatórias*, que presumiam poder penetrar na intenção escondida do autor e compreendê-lo melhor do

<sup>7</sup> Cic., *Pro Caecina* 24, 4

<sup>8</sup> A. do Espírito Santo, J. Beato, M<sup>a</sup> Cristina Pimentel, «*Se os corações se puderam traduzir...*», pp. 192-193.

<sup>9</sup> Esta imbricação é absolutamente evidente no célebre hino de *Conf.* X, XXVII, 38: «*Sero te amaui, pulcritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui*».

<sup>10</sup> Cf. J.-M. Le Blond, *Les Conversions de S. Augustin*, p. 5.

<sup>11</sup> *De Doctrina christiana*, 4, 61, seguindo directamente a doutrina de Cícero, *De Oratore*, 69: «*ut doceat, ut delectet, ut flectat*» (cf. *De Doctrina christiana*, 4, 27).



que ele se compreendera a si mesmo, pois o próprio Agostinho, no princípio do livro X, formula explicitamente a intenção que o anima: *fazer a verdade no seu coração*. Mais do que à ordem teórica ou epistemológica, a verdade é remetida para o âmbito prático e poético; não se trata tanto de um conhecer, mas de um realizar confessional:

«*Mas tu amaste a verdade*, porque aquele que a põe em prática alcança a luz. Também quero fazer a verdade no meu coração (*uolo eam [ueritatem] facere in corde meo*): diante de ti, na minha confissão (*coram te in confessione*), diante de muitas testemunhas, nos meus escritos (*in stilo autem meo coram multis testibus*).»<sup>12</sup>

Ler e reler este trecho: *facere ueritatem in corde meo*, mesmo quando se o faz há largos anos, é sempre — tem-no sido para nós, reiteradamente — a ocasião de renovado maravilhamento e até de alguma comoção. Ao entrar nas «planícies e vastos palácios da memória (*campos et lata praetoria memoriae*)»<sup>13</sup>, ao mergulhar cada vez mais fundo nos seus textos e, sobretudo, ao estudar as sucessivas recepções do *opus* de Agostinho<sup>14</sup>, em particular de *Confissões*, onde se narra, no dizer de E. Lourenço, uma das míticas conversões do Ocidente<sup>15</sup>, não podemos deixar de ficar impressionados, também em paralelo eco, com o secular testemunho de gerações e gerações — pessoas simples, camponeses, cidadãos, intelectuais, reformadores religiosos, contra-reformadores, clérigos, monges, mestres de espiritualidade, filósofos, psicólogos, juristas, cientistas, escritores, literatos — que declaram terem-se sentido um dia tocadas, se não mesmo irmanadas, com as feridas expostas do *coração inquieto* do filho de Mónica. Tais releituras e testemunhos, feitos na primeira pessoa — e baste entre nós, a título de exemplo, *Santo*

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

<sup>13</sup> *Conf.*, X, VIII, 12.

<sup>14</sup> Cf. v.g., o Dossier «*Saint Augustin. La passion de la Philosophie*».

<sup>15</sup> Cf. E. Lourenço, «Santo Agostinho— Tabu do Ocidente?», pp. 69-79. Outra «conversão mítica» é a de Paulo de Tarso, na estrada de Damasco, tal como, mais tarde, a de Francisco de Assis, etc.





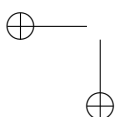
*Agostinho* de Teixeira de Pascoaes —, são o sinal da força de vida que o texto esguarda e que, feita com *rectitudo cordis*, a meditação evoca e vivifica.

Não é nosso propósito, e por isso não vamos tratar aqui tal questão<sup>16</sup>, abrir o debate que pretende opor à pretensa *maquilhagem* da vida passada operada pelo Bispo de Hipona, em *Confissões*, a veracidade histórica do Agostinho dos primeiros diálogos (os chamados *escritos de Cassiciaco*). É evidente, à luz da recente teoria hermenêutica, v.g., de H. Arendt ou P. Ricoeur, que a constituição de uma «identidade narrativa», feita na primeira pessoa, nunca coincide com o registo histórico-cronológico feito por outrem, na terceira pessoa. Uma identidade narrada é sempre uma identidade interpretada e não a de um arquivo acontecimental neutro. Mas vai um abismo daí à suspeição de que, em *Confissões*, Agostinho distorce intencionalmente factos, reconstrói enredos com a intenção de nos ocultar algumas coisas ou de retocar outras e, em suma, que mente aos seus leitores. Tanto mais que, se assim fosse, quando Agostinho escreve, entre 397 e 400, poderia ter sido contestado por muitos testemunhos ainda vivos, o que não foi o caso<sup>17</sup>.

A nosso ver, a obra escapa a estas hermenêuticas mais ou menos suspicazes, porque as *Confissões* de Santo Agostinho são uma obra total e, assim, como todos os grandes textos da humanidade, furta-se às grelhas mais ou menos procustianas com que as abordamos. É que não se dirigem apenas às potências racionais, à compreensão, à memória, à vontade, à sensibilidade, à imaginação: concitam todas estas potências da alma, mas falam directamente ao «coração inquieto (*cor inquietum*)», tradução do bíblico *leb* (*coração, entranhas*), imagem semita para exprimir a totalidade do homem. É pois um coração que fala a outros corações. Ora, é difícil, muito difícil, se não quase impossível,

<sup>16</sup> Cf. a breve anotação sobre o *status quaestionis* em José Rosa, *Em busca do Centro*, pp. 112-113.222, notas 205 e 340.

<sup>17</sup> Remetemos para o estudo de Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*.







«traduzir corações». Assim também o confessam os tradutores da mais recente versão portuguesa: «*Se os corações se puderam traduzir...*»:

«[...] traduzir corações, como diz o Padre António Vieira, é tarefa que está muito para lá do achar signos linguísticos equivalentes, para lá da descoberta inspirada de correspondências semânticas. Traduzir é um desafio à imaginação, um convite à superação do texto do autor, das suas imagens e da sua expressão linguística, para as substituir por outras que, na língua do leitor destinatário da tradução, suscitem idênticas emoções, imagens e pensamentos.»<sup>18</sup>

Digamos, assim, que as *Confissões* são um texto polifónico e evocativo, fala directamente e de modo diferenciado a cada leitor, conforme o momento e a atitude com que dele se aproxima: ora se a atitude é orante; confessa, se é confessante; interroga, se é interrogativa; louva, se é de louvor; fecha-se se a atitude é suspicaz<sup>19</sup>. Enfim, responde à medida do humano perguntar. Mas acontece-lhe amiúde fazer crescer a(s) pergunta(s) que inicialmente colocamos. Uma das características dos tais grandes textos da literatura universal é, justamente, a sua capacidade para revelarem sempre mais e cada vez melhor as interrogações e as perguntas dos seus cultores, adensando-as e amplificando-as, sem

<sup>18</sup> A. do Espírito Santo, J. Beato, M<sup>a</sup> Cristina Pimentel, «*Se os corações se puderam traduzir...*», p. 190.

<sup>19</sup> Por exemplo, F. Nietzsche, *Carta a Franz Overbeck*, 31 de Março de 1885: «Acabei a ler as *Confissões* de Santo Agostinho, para me distrair. Ah! o velho reitor, como ele é falso e hipócrita! Como ele faz rir! Que duplicidade psicológica! Valor filosófico igual a zero. Platonismo para a população, quer dizer, por outras palavras: uma mentalidade inventada para a mais alta aristocracia do espírito acomodada ao gosto da natureza de escravos.» (Vollanzeige, Nietzsche, Friedrich an Overbeck, Franz, 31.3.1885, Nizza, Basel, Incipit: *Alles ist glücklich in meinen Händen, ich danke Dir ...*; Standort: UB Basel, Druckort; Friedrich Nietzsche, *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe* [KGB], begründet von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, weitergeführt von Norbert Miller und Annemarie Pieper), Berlin / New York, 1975; KGB 3.3, 33-35; Briefnummer 589 (cf. Marcel Neusch, Augustin. *Un chemin de conversion*, Desclée de Brouwer, Paris, 1986, p. 9).



nunca se deixaram circunscrever ou anexar por particularismos estéreis, interpretações exclusivas ou preciosismos das hermenêuticas neutras, criteriosas e cientificamente correctas (que o estudioso, porém, não pode nem deve dispensar). Tal como um dia ele próprio se referiu ao desejo de felicidade e ao desejo de Deus, a «fonte vence o sequioso/ *fons vincit sitientem*<sup>20</sup>, assim também o texto de Agostinho é ritmado por jorros e fluxos contínuos, que, em lugar de satisfazerem de uma só vez, vão criando mais fome e sede no leitor.

Assim, ao longo dos treze livroestão presentes a intenção apolo-gética do pastor, o testemunho do cristão e do homem de fé, a reflexão atenta do filósofo e do teólogo, o arroubo elevado do místico, o fervor do convertido e do homem orante, os recursos imensos e os limites do exegeta bíblico, mas também a autobiografia do estudante, do amigo dedicado aos seus amigos, do filho, do pai, do amante, do retor, do professor afeiçoado, do ouvinte de Ambrósio; e igualmente a sensibilidade do músico, o lirismo do poeta, as lágrimas do esteta, o espanto do provinciano perante Cartago, as emoções desencontradas do órfão de Mónica, a imaginação incontida e fogosa do sonhador, o bom senso empírico de um observador do campo e das estações do ano, a linguagem ornada do cicerónico professor de retórica, a cuidada psicografia de si mesmo, dos seus estados de alma, próprias do psicólogo; e, enfim, porque é uma vida inteira, real, de carne e osso, como gostava de dizer Miguel de Unamuno, na sua grandeza e na sua miséria, tinham de lá estar também, na contra-luz da confissão daquilo que foi e que agora arrenega ou inflecte: o racionalista, o maniqueu, o céptico, o estóico, o neoplatónico, o cristão; o vaidoso, o palrador, o orgulhoso, o cúpido, o ladrão de pêras, o mentiroso, o voluptuoso, o amante libidinoso e hedonista. . . Numa palavra, o santo e o pecador: todo o rosário da vida um homem que sorveu o cálice da vida até ao fundo e que, olhando para trás, não se coíbe de fazer anamnese mesmo daquilo que melhor fora esquecer (*recordari uolo foeditates meas*); que descendo ao mais

<sup>20</sup> *Sermo* 159, 9.



fundo de si mesmo, à memória da memória (*meminisse me meminì*)<sup>21</sup>, procura ir além e acima de si, dessa dimensão psicológica: «e se encontrares a tua natureza mutável transcende-te também a ti mesmo (*et si tuam naturam mutabilem inveneris, transcende et te ipsum*)»<sup>22</sup>; e que, por fim, auscultando as Escrituras, procura vislumbrar já *hic et nunc* uma abertura escatológica para o tempo dado aos filhos dos homens.

Usando, pois, a própria chave hermenêutica que Agostinho nos lega a abrir *Confissões: fecisti nos ad te, / et inquietum est cor nostrum, / donec requiescat in te*, propomos, com alguns dos actuais estudiosos de *Confissões*<sup>23</sup>, uma releitura segundo o triplo *ékstase* temporal ou os «três andamentos de sonata», na expressão de Carl Johann Perl: narração *do que fui* (passado, livros I-IX); reflexão sobre *o que sou* (presente, livro X); meditação sobre *o que serei* (futuro, livros XI-XIII).

## II – “O que fui”

Não obstante a ordem do tempo, em *Confissões*, não seguir a linearidade de um cronograma e, amiúde, a narrativa avançar e recuar, em contínuos fluxos e refluxos, sobreposições ou mesmo inversões do plano temporal, podemos dizer que os livros I-IX, ao jeito de uma autobiografia espiritual, tratam *do que fui*. Evidentemente, não é uma jornalística crónica de eventos que Agostinho apresenta, mas tenta antes constituir com tal processo narrativo o sentido íntimo da sua vida, contada na primeira pessoa, em trânsito da miséria para a graça. Assim, em plena maturidade intelectual, com cerca de 43 anos, Agostinho decide voltar-se memorialmente para o passado, começando por pers-

<sup>21</sup> *Conf.*, X, XIII, 20.

<sup>22</sup> *De Vera religione*, 72.

<sup>23</sup> Cf. H. Noronha Galvão, «O *cor inquietum* como chave hermenêutica das *Confissões*»; N. Fischer, «Erzählung – Reflexion – Meditation. Das Zeitproblem im Gesamtaufbau der Confessiones», in *Actas do Congresso Internacional...*, pp. 39-55; pp. 267-279, respectiv.





crutar, até onde é possível, a sua origem ontológica, acerca da qual se encontra em quase completa ignorância:

«E, ainda antes desta [vida], o que é que houve (*quid ante hanc etiam*)? Estive em algum sítio, ou fui alguém? (*fuine alicubi aut aliquis?*) Não tenho quem mo diga (*quis mihi dicat ista, non habeo*), nem meu pai, nem minha mãe, nem a experiência alheia, nem a minha memória (*nec memoria mea*) conseguiram fazê-lo.»<sup>24</sup>

Evidentemente, Agostinho crê no eterno e providente desígnio de Deus a seu respeito, ainda antes de ter sido formado pela semente do seu pai, Patrício, no ventre de sua mãe, Mónica. Mas quer do desígnio em que acredita quer do leite e dos seios das amas, dos primeiros sorrisos, dos gestos, dos choros, da sofreguidão e da inveja a mamar, etc., de nada tem memória viva, por si mesmo; nada sabe pessoalmente acerca destes *longes* da sua (in)consciência. Em relação a tal «noite dos tempos», que confessa ter muitas dificuldades em integrar na vida presente<sup>25</sup>, apenas pode crer no desígnio divino, afirmado nas Escrituras e experimentado na sua vida, acreditar nas palavras que outros lhe disseram sobre si e, enfim, conjecturar a partir da observação dos outros.

«(...) Que quero eu dizer, Senhor, a não ser que não sei de onde vim para aqui (*nisi quia nescio, unde uenerim huc*), para esta vida mortal, digo, ou para esta morte vital? Não sei. E à sua conta me tomaram as consolações da tua compaixão, tal como ouvi contar aos pais da minha carne (*sicut*

<sup>24</sup> *Conf.*, I, VI, 9.

<sup>25</sup> *Conf.*, I, VI, 12: «Em suma, Senhor, esta fase da vida, que não me lembro de ter vivido, acerca da qual acreditei nos outros e fiz conjecturas a partir das outras crianças (*de qua aliis credidi et quam me egisse ex aliis infantibus conieci*), tenho dificuldade em integrá-la na vida que estou a viver neste mundo (*piget me adnumerare huic uitae meae, quam uiuo in hoc saeculo*), embora tal conjectura mereça muita credibilidade.»





*audiui a parentibus carnis meae*), ao meu pai de quem me formaste e à minha mãe em quem me formaste no tempo (*ex quo et in qua me formasti in tempore*); não sou eu que me lembro (*non enim ego memini*). Tomaram conta de mim as consolações do leite humano, e nem minha mãe nem minhas amas enchiam os seios para si, eras tu que por elas me davas o alimento da infância (...). Eras também tu que fazias com que eu não quisesse mais do que davas (...). Nesse tempo apenas sabia mamar e sentir-me regado (*sugere noram et adquiescere delectationibus*), e chorar com o mal-estar do meu corpo (*flere offensiones carnis meae*), e nada mais.»<sup>26</sup>

É nesta *região longínqua*, de que não pode ter memória e para cujo conhecimento precisa do testemunho de outros, que Agostinho inicia a anamnese essencial que o trará ao presente e, neste, o orientará para o futuro e para a transcendência. E não sendo possível, nem desejável, no âmbito deste texto, acompanhar em pormenor as peripécias da vida por que Agostinho passou, notemos alguns factos e núcleos essenciais para a compreensão quer da sua evolução intelectual quer, sobretudo, da imagem que tinha de si mesmo ao sublinhar certos acontecimentos e aspectos da sua vida transacta, ao passar outros por alto ou até mesmo em fazer sobre eles silêncio. «Passo muitas coisas em silêncio, porque tenho muita pressa (*multa praetereo, quia multum festino*)»<sup>27</sup>. É queo autor de *Confissões* é também o primeiro a saber que, da nossa vida passada, são muito mais as coisas de que nos esquecemos do que aquelas de que nos lembramos.

Ora num homem que dedicou toda a sua vida à Palavra, na acepção mais larga que esta possa ter, é digno de registo que a primeira memória pessoal vívida que Agostinho tem

<sup>26</sup> *Conf.*, I, VI, 7.

<sup>27</sup> *Conf.*, IX, VIII, 17.



de si se refira, precisamente, ao facto de, um dia, se ter descoberto já a saber falar e comunicar.

«Com efeito, eu já não era a criança que não sabia falar (*non enim eram infans, qui non farer*), mas um menino que falava (*sed iam puer loquens eram*). E lembro-me disto (*et memini hoc*), dando-me conta mais tarde de como aprendera a falar.»<sup>28</sup>

É muito curioso o modo quase traumático como o futuro retor interpreta o facto de ter alcançado a capacidade linguística para exprimir com sons, sinais e muita mímica à mistura, os seus desejos e estados interiores. Confessa que, com isso, «penetrei em profundidade na tempestuosa sociedade da vida humana (*uitae humanae procellosam societatem altius ingressus sum*), dependendo da autoridade de meus pais (*pendens ex parentum auctoritate*) e do alvedrio das pessoas mais velhas (*nutuque maiorum hominum*)»<sup>29</sup>. A linguagem surge aqui como verdadeira iniciação à vida, com todos os seus constrangimentos e contradições.

E deixemos para trás, em rápido sobrevoo, as páginas sobre os estudos, onde Agostinho revela a sua aversão ao grego e o seu gosto pelo latim e a gramática, bem como pela brincadeira; deixemos aquelas onde critica duramente os mestres do seu tempo em razão dos métodos usados (castigos corporais, açoites e vergastadas) e dos conteúdos ensinados nas aulas; deixemos também Tagaste e os seus mestres entregues a si mesmos; desçamos com ele a Madaura, por alguns anos: foi nesta cidade universitária da antiga Numídia, praticamente na fronteira sul do Império, pátria do célebre Apuleio, que o gosto imenso pelas letras, a literatura, a oratória e, sobretudo, o amor pelo teatro se aprofundou e se aprimorou. Depois deste novo ciclo de estudos, estamos no ano de 369, pois «os instantes voam (*momenta transuolant*)»<sup>30</sup>. Deixemos igualmente o azul profundo e imenso dessas planícies serenas, prenhes de pão, e regressemos, por pouco tempo que seja, ainda a Tagaste, já

<sup>28</sup> *Conf.*, I, VIII, 13.

<sup>29</sup> *Conf.*, I, VIII, 13.

<sup>30</sup> *Conf.*, XI, II, 3.



no rugir do turbilhão feroso dos seus dezasseis anos — «os espinhos da minha lascívia cresceram acima da minha cabeça, e não havia mão que os arrancasse (*excesserunt caput meum uepres libidinum, et nulla erat eradicans manus*)»<sup>31</sup>. Agostinho prepara-se agora para voos mais altos: graças à ajuda material de Romaniano, irá continuar os estudos para professor de retórica, mas agora na grande metrópole africana, Cartago<sup>32</sup>.

É neste compasso de espera que se dá o célebre roubo das pêras a que Agostinho dá tanta importância<sup>33</sup>. Vale a pena determo-nos nele por um instante, porque aí encontramos *in nuce* a primeira e mais funda das razões da adesão de Agostinho ao maniqueísmo. Numa dessas noites turbulentas dos dezasseis anos, Agostinho, com outros jovens da sua igualha (*nequissimi adulescentuli*), foi pilhar a pereira de um vizinho, carregada de frutos, junto da vinha do seu pai. Roubaram grande quantidade, comeram poucas, estragaram e deitaram fora a maior parte; o resto atiraram-no aos porcos. De modo significativo para quem sabemos que, dentro em pouco, irá aderir ao maniqueísmo, imediatamente antes de nos contar o roubo, Agostinho aplica a si próprio a expressão do Salmo 72, 7: a «iniquidade como que brotava da minha gordura», i.e., da minha própria substância (*prodiebat tamquam ex adipe iniquitas mea*)<sup>34</sup>. E o que ainda impressiona Agostinho, trinta anos volvidos, é como foi possível que o mal pelo mal, e não o mal sob a aparência do bem, tenha então exercido sobre ele tamanho fascínio:

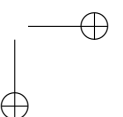
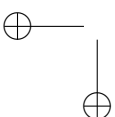
«Diga-te agora o meu coração o que pretendia com isso (*quid ibi quaerebat*), a ponto de eu ser mau sem motivo (*ut essem gratis malus*) e a causa da minha maldade não ser senão a maldade (*malitiae meae causa nulla esset nisi malitia*). Era feia, e eu amei-a (*foeda erat, et amaui eam*); amei perder-me; amei o meu defeito (*amaui defectum meum*),

<sup>31</sup> *Conf.*, II, III, 6.

<sup>32</sup> *Conf.*, I, III, 2; IX, 14; XVI, 25; II, III, 2.5, *passim*.

<sup>33</sup> *Conf.* II, IV, 9 – X, 18.

<sup>34</sup> *Conf.*, II, III, 8.





não aquilo por que ansiava (*non illud, ad quod deficiebam*), mas amei o meu próprio defeito (*defectum meum ipsum amaui meum*).»<sup>35</sup>

À luz do abalo psicológico que se pressente neste excerto e ao longo dos muitos capítulos que lhe dedica (sete), compreendemos muito bem que Agostinho, após ter chegado a Cartago e ter conhecido a seita maniqueia, tenha ficado fascinado pela solução dualista, porque esta expulsa para fora da vontade do homem a causa do mal, problema que atormentava profundamente Agostinho. O mal, para o maniqueísmo, nem vem de Deus nem de nós: vem de fora, da matéria e ataca-nos *de noite* como um vírus maligno. Não somos, pois, os responsáveis pelo ataque da *raça das trevas* em nós; a nossa verdadeira alma, filha do Pai das Luzes, é impoluta; temos as mãos limpas do mal que a *raça pestífera* nos compele a fazer. Assim «gostava de me desculpar e acusar não sei que substância que estava comigo e não era eu»<sup>36</sup>.

Os livros III a VI, que começam com o espanto do jovem provinciano diante da grande urbe africana (*ueni Carthaginem!*)<sup>37</sup>, são todos dedicados ao processo de adesão e desilusão com o maniqueísmo. É certo que ainda antes da adesão ao «conto de fadas persa», lera o *Hortênsiade* Cícero<sup>38</sup>, de onde resultou um intenso desejo de se consagrar à Filosofia; lera também a Bíblia, mas pareceu-lhe «indigna de ser comparada com a majestade de Cícero (*uisa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem*)»; o orgulho «rejeitava o seu estilo (*refugiebat modum eius*)» e a «vista não penetrava no seu interior (*acies mea non penetrabat interiora eius*)»<sup>39</sup>. Por outro lado, a força do mal

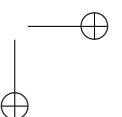
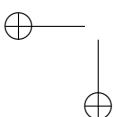
<sup>35</sup> *Conf.*, II, IV, 9.

<sup>36</sup> *Conf.*, V, x, 18: «Sed excusare me amabam et accusare nescio quid aliud, quod mecum esset et ego non essem.»

<sup>37</sup> *Conf.*, III, I, 1: «Vim para Cartago e estralejava à minha volta, de todos os lados, a *sartago* (frigideira) dos amores criminosos.» / «Veni Carthaginem, et circumstrepebat me undique sartago flagitiosorum amorum.»

<sup>38</sup> *Conf.*, III, IV, 7.

<sup>39</sup> *Conf.*, III, v, 9.







físico <sup>40</sup> e moral <sup>41</sup>, que experimentava duramente em si, e o problema racional das suas causas obsidiavam-no de tal modo que o desfecho foi a entrada na gnose dualista de Manés, onde o conhecimento das duas substâncias — o mal, as trevas, a matéria *versus* bem, a luz, o espírito —, a doutrina acerca «do princípio, do meio e do fim» e a ética dos «três selos» («selo da boca», «selo da mão» e «selo do seio») pareciam ser a solução perfeita, simples e elegante para os problemas que atormentavam o seu coração e a sua inteligência. «E, assim, caí nas mãos de uns homens orgulhosamente tresvariados (*superbe delirantes*), extremamente carnis e palradores (*carnales nimis et loquaces*), em cujas bocas estavam os laços do diabo (*in quorum ore laquei diaboli*)...» <sup>42</sup>.

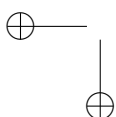
E enquanto Agostinho se ia atascando cada vez mais no *circuito do seu erro*, encantado até pela astrologia, tecendo dentro de si apenas fábulas e imagens corpóreas acerca de Deus, consumia-se Mónica em lágrimas, orando e sonhando com a conversão de Agostinho à religião cristã <sup>43</sup>. Mas com o passar dos anos (entre os 19 e os 29 anos Agostinho é *ouvinte* maniqueu), o fervor do neófito foi esmorecendo, à medida que ia vendo que o *conto de fadas persa* não respondia, verdadeiramente, aos seus problemas intelectuais nem ao seu desejo de verdade e de felicidade. E a conversa com a sumidade maniqueia, o

<sup>40</sup> Uma das expressões mais brutais do mal físico é a experiência da morte. No livro IV, IV, 7- VI, 11, confessa que morte de um amigo íntimo, quando ainda estava em Tagaste, o tocou de tal modo que, antecipando quiçá o seu próprio destino, se «tornou para si próprio uma ingente questão (*factus eram ipse mihi magna quaestio*)». Curiosamente, a morte do seu pai Patrício, que ocorreu neste lapso de tempo, quando Agostinho tinha 17 anos, não lhe merece mais que uma referência ocasional: «[...] tendo já falecido meu pai havia dois anos (... *iam defuncto patre ante biennium*)». (*Conf.*, III, IV, 7)

<sup>41</sup> Que em Agostinho tem uma forte componente sexual. A concubina com quem passou a viver (*Conf.*, IV, II, 2; «*in illis annis unam habebam*») e a quem, confessa, guardava fidelidade conjugal («*sed unam tamen, ei quoque seruans tori fidem*») apaziguou parcialmente o seu ardor ibidinoso.

<sup>42</sup> *Conf.*, III, VI, 10.

<sup>43</sup> *Conf.*, III, XI, 18-20; IV, III, 4; XV, 24, *passim*.





tão esperado Fausto de Milevo <sup>44</sup>, afinal, foi uma desilusão; Fausto era um ignorante das artes liberais. Consumido, desesperado, sufocado, realizando aos poucos o logro em que caíra, mercê da sua excessiva credulidade <sup>45</sup>, Agostinho decide fugir de Cartago, da concubina, do filho, da mãe, de tudo e de todos (mas não de si mesmo...), e parte para Roma, que está lá, no outro lado do mar, atraindo-o como um sonho <sup>46</sup>. Entre a curta estadia na cidade eterna e a mudança para Milão <sup>47</sup>, para onde concorrera como professor de Retórica da Escola Imperial, o cepticismo dos neo-acadêmicos começa parecer-lhe a atitude mais prudente <sup>48</sup>, pois (muito naturalmente para quem se sentia enganado) quem não acredita na existência da verdade nem na possibilidade de alguma vez a alcançar, esse nunca é logrado e muito menos teria entregue o leme da sua vida, por dez anos, aos delírios dos maniqueus.

Milão, a cidade para onde o seu grupo de amigos logo o seguirá, tal como sua mãe Mónica, vinda de África, será o lugar da viragem decisiva da sua vida: começa a frequentar o bispo Ambrósio <sup>49</sup> e descobre um cristianismo capaz de dialogar com a razão e de ler espiritualmente as Escrituras, sem se escandalizar com os seus antropomorfismos; compreende paulatinamente que os argumentos dos cépticos são frágeis, mas no plano existencial encontra-se cada vez mais angustiado e inquieto, apesar de se encontrar no auge de uma carreira profissional tão longamente acarinhada. Os hábitos arreigados de anos aperreiam-no; Agostinho navega por entre projectos mais ou menos desconstruídos: a instâncias da mãe, que lhe arranja um casamento a condizer com o

<sup>44</sup> *Conf.*, V, III, 3; VI, 10-11.

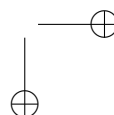
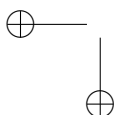
<sup>45</sup> *Conf.*, V, VII, 12-13.

<sup>46</sup> *Conf.*, V, VIII, 14-15.

<sup>47</sup> *Conf.*, V, IX, 16; X, 18; XIII, 23.

<sup>48</sup> *Conf.*, V, X, 19: «[...] mais prudentes que os outros tinham sido os filósofos a que chamavam Académicos» / «[...] *Prudentiores illos ceteris fuisse philosophos, quos Academicos appellant*». VI, XI, 18: «Ó grandes homens, os Académicos!» / «*o magni uiri Academici!*»

<sup>49</sup> *Conf.*, V, XIV, 24; VI, III, 3-4; IV, 5 - V, 8.





seu estatuto <sup>50</sup>, reenvia para África a concubina de muitos anos, mãe do seu filho Adeodato. Mau grado a confissão do coração ferido, partido em dois, retalhado e a sangrar, esta não é uma das páginas de que Agostinho se possa orgulhar. Até porque, não podendo ser feliz sem os amplexos da carne, enquanto aguarda pelo casamento, só possível daí a dois anos em virtude da idade da noiva, rapidamente arranjou uma substituta com quem satisfazer o prazer carnal, «porque não amava o casamento, mas era escravo da luxúria (*quia non amator coniugii sed libidinis seruus eram, procuravi aliam*)» <sup>51</sup>. E as mulheres, precisamente, fizeram falhar outro projecto: o de um malogrado falanstério que possibilitasse, a si e aos seus amigos, levar uma vida comunitária, toda dedicada apenas ao *otium philosophandi* <sup>52</sup>.

Entretanto, junto de um provável círculo neoplatónico milanês, animado por Simpliciano <sup>53</sup>, e frequentado por cristãos como Ponticiano, Verecundo <sup>54</sup>, Mânlio Teodoro, entre outros, começa a contactar com um neoplatonismo já cristianizado; lê as *Enéades* de Plotino <sup>55</sup>, descobre Porfírio, Jámblico e, muito especialmente, conhece o exemplo de Mário Vitorino, o grande retor neoplatónico romano que, cerca de vinte anos antes, se convertera ao cristianismo, para espanto da Urbe. Este exemplo, para alguém que, entretanto, também começara a ler São Paulo (*Carta aos Romanos*), calou fundo em Agostinho: «incendiou-se em mim o desejo de o imitar», confessa (*exarsi ad imitandum*) <sup>56</sup>. Estavam assim criadas as condições, em primeiro lugar, para a conversão ao neoplatonismo e ao Verbo eterno, narrada no livro VII (*conversão*

<sup>50</sup> *Conf.*, VI, XIII, 23.

<sup>51</sup> *Conf.*, VI, XI, 20; XV, 25.

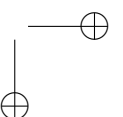
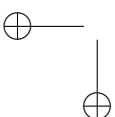
<sup>52</sup> *Conf.*, VI, XIV, 24.

<sup>53</sup> *Conf.*, VIII, I, 1.

<sup>54</sup> *Conf.*, VIII, VI, 13-14.

<sup>55</sup> *Conf.*, VII, IX, 13; XX, 26; XXI, 27; VIII, II, 3.

<sup>56</sup> *Conf.*, VIII, II, 3-5; V, 10.



da inteligência, no dizer de J. M. Le Blond <sup>57</sup>); em segundo lugar, para a conversão ao cristianismo e ao Verbo encarnado, narrada nos livros VII-VIII (*conversão do coração*, no dizer do mesmo autor), no Verão de 386, em Milão. O célebre episódio da perturbação extrema, no jardim de sua casa, e do refrão cantado algures por uma criança, *tolle lege, tolle lege* <sup>58</sup>, é, sem dúvida, uma das páginas imorredoiras de *Confissões*.

E depois da admonição certa da *Carta aos Romanos* 13, 13-14 — «Nem em comezainas e bebedeiras (*non in comessionibus et ebrietatibus*), nem em libertinagens e dissoluções (*in cubilibus et impudicitis*)» [...] —, sabemos o que se seguiu: Agostinho decide deixar a carreira de professor de retórica, abdicar do casamento, retornar para África e dedicar-se por inteiro ao serviço de Deus. Aproveitando as férias do fim do ano (das vindimas, entre 22 de Agosto e 15 de Outubro), despede-se do cargo e retira-se com o grupo dos seus familiares e amigos para a quinta de Verecundo, em Cassiciaco <sup>59</sup>. No dia 10 de Novembro do ano de 386, começa a escrever diálogos: a torrente durante tanto tempo contida principia a jorrar e a pena não mais parará até à sua morte. Como catecúmeno, continua a estudar mais afinadamente a Escrituras, preparando-se para o baptismo. Depois de seis meses de preparação, recebe das mãos de Ambrósio o sacramento do sal e da água, na vigília pascal de 25 de Abril de 387 <sup>60</sup>. Imediatamente a seguir, começa os preparativos para o regresso a África, «porque sou Africano» (*quia Afer sum*) <sup>61</sup>. De regresso, passa por Roma. E quando, na foz do Tibre, em Óstia, juntamente com sua mãe, esperava vento oportuno para embarcar, eis que o íntimo e doce diálogo entre mãe e filho, acercado que será a vida futura, como que os arrebatava às alturas

<sup>57</sup> Cf. J.-M. Le Blond, *Les Conversions...*, pp. 115 e ss; 139 e ss. Pessoalmente, preferimos o esquema da relação entre *ver a pátria* (platónicos) e *encontrar a via* (cristãos): cf. Goulven Madec, *La patrie et la voie*.

<sup>58</sup> *Conf.*, VIII, XII, 29.

<sup>59</sup> *Conf.*, IX, III, 5 - v, 13.

<sup>60</sup> *Conf.*, IX, VI, 14.

<sup>61</sup> *Contra litteras Petilianis*, 3, 31.



da eterna sabedoria. «E enquanto falamos e a ela aspiramos [à eterna sabedoria], atingimo-la por um instante, com todo o bater do coração (*atingimus eam modice toto ictu cordis*); e suspirámos, e deixámos aí presas as primícias do espírito (*reliquimus ibi religatas primitias spiritus* (. . .))»<sup>62</sup>. E como que a significar que, depois desse arroubo místico, só há futuro, eis que Mónica morre passados alguns dias. Sente-se bem no texto o rude golpe que isso representou para Agostinho. Entretanto, o mar embravece e já não é possível embarcar. Roma acolhe-os durante alguns meses, até que o estado do mar torne praticável o regresso a casa.

E assim, depois da longa viagem de trinta e tal anos, quer no espaço quer no tempo, o livro IX termina com o tocante elogio póstumo à sua mãe Mónica. É o último adeus a uma mulher que muito amou, pois o que é que Agostinho mais desejou na vida, ao longo desta imensa *peregrinatio*, «se não amar e ser amado? (*quod me delectabat, nisi amare et amari?*)»<sup>63</sup>

### III – “O que sou”

Chegado ao livro X, que foi considerado por alguns uma interpolação tardia, Agostinho decide deliberadamente alterar a perspectiva até aí seguida. Compreendeu, por assim dizer, os limites da memória mnésica e associativa, virada para o passado: se tal recollecção é extremamente importante, ficar nela seria correr o risco de passar ao lado do essencial e continuar *lá por fora*. Mesmo que tivesse uma imensa capacidade de memória, capaz de reter toda a sua experiência passada até ao mais ínfimo pormenor, ainda assim andaria na periferia de si mesmo e longe de Deus. É, pois, o livro X que melhor realiza a admoção de *De Vera religione*, 72: «Não andes lá por fora, permanece em ti próprio. No

<sup>62</sup> *Conf.*, IX, x, 23. Este episódio ficou conhecido como o «êxtase de Óstia».

<sup>63</sup> *Conf.*, II, II, 2.



interior do homem habita a verdade (*noli foras ire, in te ipsum redi. in interiore homine habitat ueritas*)», perseguindo com tal orientação a mesma finalidade filosófica com que começara a escrever, cerca de dez anos antes: ser feliz. «Todos queremos ser felizes (*beatos omnes esse uolumus*)»<sup>64</sup>. Ora, não podemos ser felizes se não começarmos por nos conhecer verdadeiramente a nós próprios. Assim, o livro X começa com a apóstrofe «que eu te conheça, ó conhecedor de mim, *que eu te conheça, tal como sou conhecido por ti (cognoscam te, cognitor meus, cognoscam, sicut et cognitus sum)*»<sup>65</sup>. Agostinho sabe que somos mais do que aquilo de que temos consciência em cada momento, e também sabe que não é possível conhecer-se imediatamente, num único acto auto-reflexivo, pois há «alguma coisa do homem que nem o próprio espírito do homem, que nele está, conhece (*tamen est aliquid hominis, quod nec ipse scit spiritus hominis, qui in ipso est*)»<sup>66</sup>. Antecipando algumas das vias da hermenêutica contemporânea, que nele se inspira, Agostinho também desconfia de uma identidade posicional imediata, ilusória *via curta* de si a si. A narrativa é essencial para a constituição da ipseidade; sem *récit* a identidade é abstracta, vazia. Por isso, prefere uma *via longa*, recorre à Alteridade para se ver por outros olhos, por via indirecta, até descobrir a sua identidade relacional<sup>67</sup>. É esta atmosfera filosófica (autognose, desejo de felicidade, distinção entre verdadeiro e falso) omnipresente nas correntes filosóficas do helenismo tardio, bem conhecidas de Agostinho, que importa ter em conta para compreender quer a unidade dos treze livros de *Confissões* quer a orientação do livro X, em trânsito da *memoria sui* para *memoria Dei*.

Ora, quando deixa a perspectiva diacrónica que guiou o seu olhar deitado ao passado e se vira sincronicamente para dentro, para o pre-

<sup>64</sup> *De Beata vita*, 10; *Contra Académicos*, I, 5; *Conf.* X, XXI, 31 (Cícero, *Hortensius*, frg. 58 Grilli)

<sup>65</sup> *Conf.*, X, I, 1. (1 Cor 13, 12).

<sup>66</sup> *Conf.*, X, V, 7.

<sup>67</sup> Cf. o nosso estudo: “Da cisão extrema, no maniqueísmo, à identidade como relação, em *Confissões X*”, in *Actas...*, pp. 697-722.



sente, o que é que começa por encontrar em si próprio? Desde logo, a nudez abissal da consciência e o profundo desconhecimento de si:

«Para ti, Senhor, diante de cujos olhos está nu o abismo da consciência humana (*abyssus humanae conscientiae*), que haveria de oculto em mim (*quid occultum esset in me*), ainda que eu to não quisesse confessar (*nollem confiteri tibi*)? Na verdade, poderia esconder-te de mim, mas não esconder-me de ti. [...] Estou patente diante de ti, Senhor, em tudo aquilo que eu possa ser. E acabei de dizer com que fruto a ti me confesso (*et quo fructu tibi confitear, dixi*). E não faço isto com palavras e vozes da minha carne (*uerbis carnis et uocibus*), mas com palavras da minha alma e com o clamor do meu pensamento (*clamore cogitationis*), que os teus ouvidos conhecem. Confessar-me a ti (*confiteri tibi*) quando sou mau, não é mais do que desagradar-me de mim; mas confessar-me a ti quando sou piedoso, não é mais do que não o atribuir mim [...]. Assim, a minha confissão (*confessio mea*), ó meu Deus, na tua presença, faz-se em silêncio e não se faz em silêncio. Faz-se em silêncio quanto ao estrépito (*tacet strepitu*), mas grita quanto ao afecto (*clamat affectu*).»<sup>68</sup>

Este grito da alma em demanda de Deus, lança-o Agostinho em primeiro às criaturas: terra, água, ar e fogo; quer dizer: à totalidade do mundo, à quadratura cósmica. «Interroguei o universo acerca do meu Deus (*interrogavi mundi molem de deo meo*)», e as coisas todas responderam em clamor, com voz forte (*uoce magna*): «Não somos o teu Deus; procura-o acima de nós (*non sumus deus tuus; quaere super nos*)». Frente a esta resposta em coro, dá-se a viragem essencial: «dirigi-me então para mim mesmo (*et direxi me ad me*)»<sup>69</sup>. Inicia-se aqui uma fina e rigorosa fenomenologia da vida interior, dos conteúdos

<sup>68</sup> *Conf.*, X, II, 2.

<sup>69</sup> *Conf.*, X, VI, 9.





advindos pela experiência, dos estados afectivos e das funções superiores da alma, se bem que Agostinho esteja cômscio de que não é fácil encontrar-lhe os limites. Assim, com tal reorientação para a interioridade, Agostinho concretiza a fórmula de *Enarrationes in Psalmos*, 145, 5: «das coisas exteriores para as coisas interiores, das coisas inferiores para as coisas superiores (*ab exterioribus ad interiora, ab inferioribus ad superiora*)»<sup>70</sup>.

Ao voltar-se para si mesmo e interrogando não já o corpo, mas vida que anima o corpo, encontra em primeiro lugar a sensibilidade (*sensus*) e, nela, quer as imagens da percepção imediata, formadas quando as coisas estão presentes aos sentidos, quer igualmente as imagens recordadas que, depois de terem sido percebidas, foram gravadas e arquivadas nos vastos palácios da memória (*lata praetoria memoriae*), em secretos escaninhos (*abstrusioribus receptaculis*), no mais «recôndito da memória» e nas «suas secretas e inefáveis concavidades (*grandis memoriae recessus et nescio qui secreti atque ineffabiles sinus eius*)»<sup>71</sup>. A imaginação lá vai buscar todas estas imagens, quando precisa, por exemplo, para compor um discurso de cor.

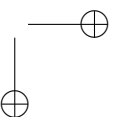
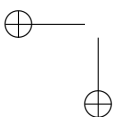
E contudo, «no imenso palácio da minha memória (*in aula ingenti memoriae meae*)»<sup>72</sup> não se encontram apenas as imagens e representações das coisas exteriores, mas encontramos também as próprias coisas: *Nec eorum imagines, sed res ipsas gero*<sup>73</sup>. Só neste momento a descrição fenomenológica de Agostinho passa a situar-se adentro da interioridade enquanto tal. Nos dois níveis anteriores (imagens da percepção imediata e imagens recordadas), os conteúdos da memória dependiam sempre do exterior (imediate e mediatamente). Neste terceiro nível de interioridade encontramos conteúdos que a memória não colheu do exterior, através das «portas da carne (*ianuae carnis*)», mas descobriu-os em si mesma. Que realidades são estas? «De igual modo

<sup>70</sup> Cf. *De Trinitate*, XIV, III, 5; *Epistulae* 55, 9; 147, 42.

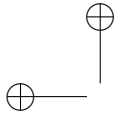
<sup>71</sup> *Conf.*, X, VIII, 12-13.

<sup>72</sup> *Conf.*, X, VIII, 14.

<sup>73</sup> *Conf.*, X, IX, 16.







a memória contém as inumeráveis noções e leis dos números e dimensões (*numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles*), nenhuma das quais foi impressa pelos sentidos do corpo, porque elas mesmas não têm cor, nem som, nem cheiro, nem foram saboreadas, nem tocadas»<sup>74</sup>. É tudo o que aprendeu nas artes liberais, especialmente na Gramática e na Matemática, os assuntos que escutou de um mestre exterior, mas que, quando os compreendeu, reconheceu em si mesmos, nas suas razões perenes. Estas realidades numerantes são os inteligíveis (*Ideias*) do platonismo que se reconhecem e contemplam, pelo espírito, em si mesmos. Mas tais realidades eternas, chamadas divinas pelos platónicos, ainda não são o Deus que Agostinho procura: saciam a inteligência e o desejo de conhecimento, mas ainda não saciam o coração inquieto no seu desejo de felicidade. Este deseja mais: não busca apenas imagens, conteúdos, conhecimentos, mas procura Alguém com quem estabelecer relação.

Por isso, avançando ainda mais para o interior de si mesmo, em busca de Deus, Agostinho deixa as imagens (sensíveis e inteligíveis) e fixa-se agora nos afectos da alma (*affectiones animi*)<sup>75</sup>: o desejo, a alegria, o medo, a tristeza. E quando esperava encontrar o espírito bem fixo em si, visto que já não se trata de conteúdos, mas das impressões do próprio espírito, eis que, de novo, este parece não coincidir consigo mesmo. De facto, quando nos lembramos de ter estado tristes, alegres, etc., não revivemos de novo, com a mesma intensidade e nitidez, esses afectos. Pelo contrário: até pode acontecer que, lembrando a tristeza passada, fiquemos presentemente alegres por já não estarmos tristes. Esta complexidade aporética da vida afectiva deixa Agostinho perplexo. Tanto mais que não encontra Deus nos afectos, embora sem os afectos não possa encontrar Deus. Agostinho começa a experimentar uma inquietante aporese: nem encontrou Deus fora e começa a verificar que também não o encontra dentro de si. À medida que avança, o desconhecimento sobre si e sobre Deus, em vez de diminuir cresce. Aqui

<sup>74</sup> *Conf.*, X, XII, 19.

<sup>75</sup> *Conf.*, X, XIV, 21.





chegado, Agostinho decide levar a perquirição aos seus limites extremos: já não irá descrever imagens, imediatas ou recordadas, já não lhe interessam as realidades inteligíveis, e já deixou para trás os afectos. Agora dirige-se à própria memória, à função mnésica enquanto tal. E que verifica? Que a memória também não coincide consigo mesma, pois quando se lembra do esquecimento *qua talis* deveria esquecer-se, e não é isso que se verifica:

«Quando me lembro do esquecimento, não só a memória está presente mas também o esquecimento: a memória, com que me lembro; o esquecimento, de que me lembro. Mas que é o esquecimento senão a privação da memória? Logo, como é que ele está presente, a ponto de eu me lembrar dele, quando não sou capaz de me lembrar dele, quando está presente? (...) Quem poderá indagar isto? Quem compreenderá como isto é? (*quis tandem indagabit? quis comprehendet, quomodo sit?*)». Eu, pela minha parte, Senhor, inquieto-me com isto, inquieto-me em mim mesmo (*laboro hic et laboro in me ipso*): tornei-me uma terra de dificuldades e de muito suor (*factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*). Com efeito, não estamos a explorar as regiões do céu, nem medimos as distâncias dos astros, nem indagamos os pontos de equilíbrio da terra. Sou eu que me lembro, eu, espírito (*ego sum, qui memini, ego animus*). Assim, não é de admirar que esteja longe de mim tudo aquilo que eu não sou. Mas o que é que está mais próximo de mim do que eu próprio? (*quid autem propinquius me ipso mihi?*) E, no entanto, eis que não abarco a capacidade da minha memória (...).»<sup>76</sup>

Face a este paradoxo da *memoria sui*, incapaz de se abarcar a si mesma, Agostinho como que fica em *pavor sacer*, horrorizado com a profunda, infinita e misteriosa multiplicidade da sua vida interior.

<sup>76</sup> *Conf.*, X, XVI, 24.25





«Grande é o poder da memória, um não sei quê de horrendo (*magna uis est memoriae, nescio quid horrendum*), uma profunda e infinita multiplicidade (*profunda et infinita multiplicitas*); e isto é o espírito, isto sou eu mesmo (*et hoc animus est, et hoc ego ipse sum*). Que sou eu então, meu Deus? (...) Uma vida multiforme, multimoda e extraordinariamente ampla (*uaria, multimoda uita et immensa uehementer*).»<sup>77</sup>

A viagem por dentro de si mesmo chegou aos seus limites. Agostinho nem encontrou Deus fora nem dentro. Daí a necessidade de transgredir, de ir além da memória psicológica até alcançar uma memória ontológica ou metafísica, que já não se tem, mas se é<sup>78</sup>. Por outras palavras: cumpre passar da *memoria sui* para a *memoria Dei*. «Irei também além desta minha força que se chama memória, irei além dela a fim de chegar até ti (*transibo et hanc uim meam, quae memoria uocatur, transibo eam, ut pertendam ad te*)». Mas como fazê-lo? Invertendo a metodologia fenomenológica (descritiva) que vinha seguindo e substituindo a descrição pela interrogação, prepara o espaço de uma epifania. É a *interrogatio* que abre a clareira por onde irá além de si mesmo. A interrogação tem o condão de suspender, de abrir, de quebrar associações mentais, de desfazer a esfinge e guindar o espírito (*acies mentis*) à tangência com o infinito. Mas ainda aí o esforço é precedido pela graça. *Se não te encontrei fora, nem te encontrei dentro, então onde (ubi?), onde te encontras, onde estás?* E a resposta é pois formulada na interrogativa: «Onde é que eu te encontrei (...) senão em ti, acima de mim? (*nisi in te supra me?*)»<sup>79</sup>. Não é Deus que está na memória; é a memória que está em Deus, continuamente por ele sustida e mantida para que o busque. «Nele vivemos, nos movemos e existimos (*in*

<sup>77</sup> *Conf.*, X, xvii, 26.

<sup>78</sup> Cf. Gottlieb Söhngen, «Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre...», pp. 53-100.

<sup>79</sup> Cf. *Conf.*, X, xxv, 36- xxvi, 37.





*ipso enim vivimus et movemur et sumus*)»<sup>80</sup>. *Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé*, dirá mais tarde Blaise Pascal (*Pensées*, 553) em plena sintonia com a demanda agostiniana. Finalmente, Agostinho compreende: desde o princípio, a procura já faz parte do encontro, porque «tu eras mais interior do que o íntimo de mim mesmo (*tu autem eras interior intimo meo*) e mais sublime do que o mais sublime de mim mesmo (*et superior summo meo*)»<sup>81</sup>. E perante isto nada mais há a analisar ou a descrever; resta apenas o louvor e a transfiguração:

«Tarde te amei, beleza tão antiga e tão nova, tarde te amei! (*sero te amaui, pulchritudo tam antiqua et tam noua, sero te amaui!*) E eis que estavas dentro de mim e eu fora (*et ecce intus eras et ego foris*), e aí te procurava, e eu, sem beleza, precipitava-me nessas coisas belas que tu fizeste. Tu estavas comigo e eu não estava contigo (*mecum eras, et tecum non eram*). Retinham-me longe de ti aquelas coisas que não seriam, se em ti não fossem. Chamaste, e clamaste, e rompestes a minha surdez (*uocasti et clamasti et rupisti surditatem meam*); brilhaste, cintilaste, e afastaste a minha cegueira (*coruscasti, splenduisti et fugasti caecitatem meam*); exalaste o teu perfume, e eu respirei e suspiro por ti (*flagrasti, et duxi spiritum et anhelum tibi*); saboreei-te, e tenho fome e sede (*gustavi et esurio et sitio*); tocaste-me, e inflamei-me no desejo da tua paz (*tetigisti me, et exarsi in pacem tuam*).»<sup>82</sup>

<sup>80</sup> At 17, 28.

<sup>81</sup> *Conf.*, III, VI, 11.

<sup>82</sup> *Conf.*, X, XXVII, 38.





#### IV – “O que serei”

À luz da linha-de-fuga do livro X (interioridade → transcendência), é evidente que o pensamento de Agostinho é já escatologicamente alvo-voado. Mas, bom conhecedor do neoplatonismo, Agostinho resiste a qualquer imediata *fuga mundi* e ao mergulho extático e solitário no divino. A experiência de Deus, deixando-lhe já no espírito o sabor das coisas futuras, em vez de o alienar, devolve-o mais radicalmente ainda à *carne do mundo*, à comunidade, à cultura, à história, ao tempo e às contradições patentes na acção e na experiência. «Tinha considerado e meditado no meu coração fugir para a solidão, mas tu proibiste-me (*corde meditatusque fueram fugam in solitudinem, sed prohibuisti me*)»<sup>83</sup>. Seria tentador fazer como os gnósticos: diabolizar o mundo, destruir as mediações e acelerar o tempo até à sua anulação. «Agora, porém (*nunc autem*)...»<sup>84</sup>: depois do voo aos cimos do espírito, vislumbrando no além-Jordão, como Moisés, a terra da Promessa, Agostinho compreende que o anelo de eternidade não suspende nem destrói o tempo, mas leva a vivê-lo ainda mais intensamente, esgotá-lo por dentro nas suas possibilidades.

O livro XI de *Confissões* começa, precisamente, por mostrar essa tensão entre uma visão positiva do tempo, uma vez que também ele é criatura de Deus (Gn 1, 1: «no princípio criou Deus o céu e a terra», *in principio creavit Deus caelum et terram*) e a experiência existencial do tempo vivido: «os instantes voam», «preciosas me são as gotas do tempo (*caro mihi ualent stillae temporum*)»<sup>85</sup>. *Prima facie*, o tempo parece corroer o ser, dispersá-lo e destruí-lo na sua integridade. Mas se Deus eterno é o criador de tudo, também do tempo, como pode ser isso? Para o compreender, Agostinho pede ajuda às Escrituras, pois não «em vão quiseste que se escrevessem os mistérios obscuros de tantas páginas (*tot paginarum opaca secreta*); esses bosques também têm os seus

<sup>83</sup> *Conf.*, X, XLIII, 70.

<sup>84</sup> *Conf.*, X, XXVIII, 39.

<sup>85</sup> *Conf.*, XI, II, 2.3



cervos (*habent illae siluae ceruos suos*) que neles se abrigam e recompõem (*recipientes et resumentes*), passeiam e se apascentam (*ambulantes et pascentes*), se deitam e ruminam (*recumbentes et ruminantes*).»<sup>86</sup> Donde se possa dizer, de acordo com as *Retractationes*, que os três últimos livros (XI, XII e XIII) «tratam das Escrituras (*in tribus ceteris de scripturis sanctis*)», precisando Agostinho o *terminus a quo* e o *terminus ad quem*: desde aquele versículo, «no princípio criou Deus o céu e a terra», até ao descanso sabático (*ab eo quod scriptum est: 'in principio fecit deus caelum et terram', usque ad sabbati requiem*)<sup>87</sup>. É, pois, no âmbito de uma meditação sobre a eternidade de Deus criador (imutabilidade), face à «voz» com que o céu e a terra gritam «fomos criados» (mutabilidade), que emerge o agostiniano enigma do tempo<sup>88</sup>. Desde logo, afirmando que a criação foi feita «por Deus a partir do nada» (*a Deo ex nihilo*), no seu Verbo (*in uerbo tuo*)<sup>89</sup>, Agostinho tem o ensejo de se demarcar tanto do esquema maniqueu da fabricação do *globus horribilis*, como do emanatismo neoplatónico e da teoria estóica do eterno retorno. Mas a afirmação de um «princípio» da criação não coloca inevitavelmente a questão de um «antes» da criação? Agostinho compreende a naturalidade da questão, mas sublinha que está mal formulada: não pode haver um «antes» do tempo. É a própria criação do tempo que instaura a sucessão de um «antes» e de um «depois». Donde que o tempo (*quotidie*) e a eternidade (*hodie*) sejam incomensuráveis<sup>90</sup>. Mas «então, o que é o tempo? (*quid est ergo tempus?*). Se ninguém mo pergunta, sei o que é (*si nemo ex me quaerat, scio*); mas se quero explicá-lo a quem mo pergunta, não sei (*si quaerenti explicare uelim*,

<sup>86</sup> *Confissões*, XI, II, 3: «Neque enim frustra scribi uoluisti tot paginarum opaca secreta, aut non habent illae siluae ceruos suos recipientes se in eas et resumentes, ambulantes et pascentes, recumbentes et ruminantes.»

<sup>87</sup> *Retractationes*, II, 6, 1.

<sup>88</sup> *Conf.*, XI, IV, 6; cf. Alessandro Ghisalberti, «Tempo ed eternità nel libro XI delle Confessioni», in *Actas do Congresso Internacional...*, pp. 185-192; Jean Guittton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1971.

<sup>89</sup> Cf. *Conf.*, XI, v, 7 – IX, 11.

<sup>90</sup> *Conf.*, XI, XIII, 16.



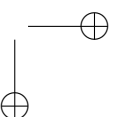
*nescio*)»<sup>91</sup>. A ininteligibilidade do tempo, porém, não só não diminui em nada a dramaticidade existencial da sua experiência, como até a agudiza. Recusando ficar preso do silêncio céptico, uma vez que é indesmentível o facto de que «medimos os tempos (*tempora metior*)», e não se poderia medir se nada fossem, Agostinho continua a perguntar: então, quando se mede o tempo, mede-se o quê? Não pode ser nem o passado, que já não existe, nem o futuro, que ainda não existe, nem o presente, que está sempre a passar. Então o que se mede é a memória presente das coisas passadas (*praesens de praeteritis memoria*; retenção); a cointuição presente das coisas presentes (*praesens de praesentibus contuitus*; *attentio*; cointuição, atenção) e a expectativa presente das coisas futuras (*praesens de futuris expectatio*; protensão)<sup>92</sup>. E onde se mede o tempo? «Em ti, o minha alma, meço os tempos (*in te anime meus tempora metior*)». O tempo é, pois, uma distensão da alma (*distentio animi*)<sup>93</sup>. E para tornar fenomenologicamente intuível o seu pensamento, Agostinho conclui a meditação com o exemplo de um cântico recitado de cor:

«antes de começar, a minha expectativa estende-se a todo ele (*in totum expectatio mea tenditur*), mas, logo que começar, a minha memória amplia-se (*tenditur et memoria mea*) tanto quanto aquilo que eu desviar da expectativa para o passado, e a vida desta minha acção estende-se para a memória, por causa daquilo que recitei, e para a expectativa, por causa daquilo que estou para recitar: no entanto, está presente a minha atenção (*praesens tamen adest attentio mea*), através da qual passa o que era futuro, de molde a tornar-se passado (*ut fiat praeteritum*). E quanto mais e mais isto avança (*quanto magis agitur et agitur*), tanto mais se prolonga a memória com a diminuição da expectativa (*tanto breuiata expectatione prolongatur memoria*),

<sup>91</sup> *Conf.*, XI, XIV, 17.

<sup>92</sup> *Conf.*, XI, XX, 26; XXVIII, 38;

<sup>93</sup> *Conf.*, XI, XXVI, 33 - XXVII, 36.



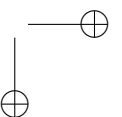
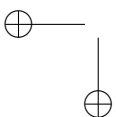


até que esta fica de todo extinta (*donec tota expectatio consumatur*), quando toda aquela acção, uma vez acabada, passar para a memória (*cum tota illa actio finita transierit in memoriam*). E o que sucede no cântico na sua totalidade (*et quod in toto cantico*), sucede em cada uma das suas partes e em cada uma das suas sílabas; sucede igualmente numa acção mais longa (*hoc in actione longiore*), da qual, talvez, aquele cântico seja uma pequena parte; sucede ainda na vida do homem, na sua totalidade (*hoc in tota uita hominis*), da qual são partes todas as suas acções (*cuius partes sunt omnes actiones hominis*); isto mesmo sucede em todas as gerações da humanidade (*hoc in toto saeculo 'filiorum hominum'*), de que são parte todas as vidas dos homens (*cuius partes sunt omnes uitae hominum*).»<sup>94</sup>

Somos, pois, cantores do tempo, e sendo o este *distentio animi* (*nihil esse aliud tempus quam distentionem*), tal *distensão* dá-se pela atenção voluntária (*attentio*) que, pela *memoria*, traz o passado ao presente e, pela *expectatio* do futuro, torna este também presente no presente. A duração é, assim, apresentada como a capacidade da vontade de jungir e de conectar a dispersão dos tempos, cantando-os. A vontade é, pois, a condição transcendental da constituição do tempo como *distentio animi*. No fim deste trecho, com a ampliação e aplicação do cântico recitado de cor às acções humanas, à vida e às gerações da humanidade, Agostinho quer alargar a solução fenomenológica do tempo da alma individual, e dar-lhe alcance histórico e comunitário. Desta mudança de escala<sup>95</sup>, que o exegeta crente desenvolve nos livros XII e XIII, decorre a sua a visão poética e musical do tempo e

<sup>94</sup> *Conf.*, XI, xxviii, 38.

<sup>95</sup> Apesar de afirmar que «todo o poder do narrativo está aqui virtualmente manifesto: desde o simples poema, passando pela história de toda uma vida, até à história universal», P. Ricoeur considera que «o exemplo privilegiado da recitação de um verso ou de um poema serve para agudizar o paradoxo, em vez de o resolver», pois na mudança de escala, operada por Agostinho, verifica-se a ocultação entre a perspectiva fenomenológica do tempo, no livro XI, e a perspectiva cosmológica, recuperada







da história humana (*ordo pulcherrimus rerum, pulcherrimum carmen, carmen universitatis*)<sup>96</sup>. Deus-Trindade, qual acorde perfeitíssimo, é o cantor/criador do tempo<sup>97</sup>; quer dizer, é ele quem cria e recria continuamente as criaturas (doutrina da *creatio continua*), cantando-as no seu Verbo. Deus é pois o «inefável cantor» da História, para o qual cada coisa de *per si* é boa e «todas, em conjunto, são muito boas (*simul autem omnia et bona et ualde*)»<sup>98</sup>:

«Assim vai transcorrendo a formosura das idades do mundo, como um grande cântico de um inefável cantor (*magnum carmen cuiusdam ineffabilis modulitoris*) para que os que adoram dignamente a Deus enquanto dura o tempo da fé, passem à contemplação da eterna formosura. (*transeant in aeternam contemplationem speciei*).»<sup>99</sup>

Pode-se dizer-se que os livros XII e XIII, procurando auscultar o sentido espiritual das Escrituras<sup>100</sup>, funcionam como que um compasso de espera para que o homem «amadureça» no tempo; que, pelas coisas criadas, seja capaz de se elevar ao seu eterno Criador e, reformado como *imago Dei*, se torne capaz de participar na harmonia escatológica que ele prepara para os eleitos. As interrogações «para onde vou?», «o que serei?», cumprido este tempo, alvoroçam o pensamento de Agostinho, colocando-o sob o signo da esperança na Jerusalém Celeste, na «paz do repouso, a paz do sábado, a paz sem entardecer (*pacem quietis, pacem sabbati, pacem sine uespera*)», pois «o sétimo dia é sem entardecer (*sine uespera*) e não tem ocaso (*nec habet occasum*)»<sup>101</sup>.

nos livros XII e XIII, com a exegese da doutrina da criação (cf. *Temps et Récit* I, pp. 40-41.85; *Temps et Récit* III, p. 352).

<sup>96</sup> Cf. *Conf.*, XIII, xxxv, 50; *Enarrationes in Psalmos*, 7, 19; *De Musica*, VI, 11; *De Civitate Dei*, XI, 18.

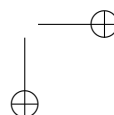
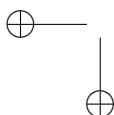
<sup>97</sup> *Conf.*, XIII, v, 6; XI, 12.

<sup>98</sup> *Conf.*, XIII, xxviii, 43.

<sup>99</sup> *Epistula* 138, 5; cf. *Epistula* 166, 5, 15.

<sup>100</sup> *Conf.*, XII, xxxii, 43.

<sup>101</sup> *Conf.*, XIII, xxxv, 50; xxxvi, 51;



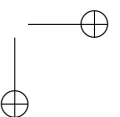
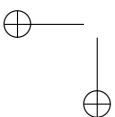


E assim, ainda e sempre em ritmo ternário, fecha Agostinho as suas *Confissões*: «a ti se deve pedir, em ti se deve procurar, à tua porta se deve bater (*a te petatur, in te quaeratur, ad te pulsetur*): assim, assim se receberá (*sic, sic accipietur*), assim se encontrará (*sic inuenietur*), assim se nos abrirá (*sic aperietur*).»<sup>102</sup>

### Referências Bibliográficas

1. AA. VV., «*Saint Augustin. La passion de la Philosophie*», in *LeMagazine Litteraire*, nº439 (février 2005).
2. AGOSTINHO Santo, *Confessiones* (trad. port. J. Beato, A. do Espírito Santo, Maria Cristina Pimentel, *Confissões*), Lisboa, IN-CM, 2001.
3. BLOND, Jean-Marie Le, *Les Conversions de S. Augustin*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950
4. COURCELLE Pierre, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Études Augustiniennes, Paris, 1968.
5. ESPÍRITO SANTO, Arnaldo do; BEATO, João; PIMENTEL, Maria Cristina, «Se os corações se puderam traduzir: as Confissões de Agostinho, uma experiência de tradução», in Irene Borges-Duarte, Fernanda Henriques, Isabel Matos Dias (eds.), *Heidegger, Linguagem e Tradução - Colóquio Internacional*, Março de 2002, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 189-194.
6. FISCHER, Norbert, «Erzählung – Reflexion – Meditation. Das Zeitproblem im Gesamtaufbau der Confessiones», in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600*

<sup>102</sup> *Conf.*, XIII, xxxviii, 53;



anos depois: *Presença e Actualidade* (realizado na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, 13-16 de Novembro de 2000), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, pp. 267-279.

7. GALVÃO, Henrique Noronha, «O *cor inquietum* como chave hermenêutica das *Confissões*»; in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade* (realizado na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, 13-16 de Novembro de 2000), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, pp. 39-55.

GHISALBERTI, Alessandro, «Tempo ed eternità nel libro XI delle Confessioni», in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade* (realizado na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, 13-16 de Novembro de 2000), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, pp. 185-192.

8. GUITTON, Jean, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1971.

KAEPPELIN, Philippe, «Saint Augustin. Les mises en scène dans les *Confessions*», in *Dieu* (prés. Jean Greisch), Institut Catholique de Paris, Paris, Beauchesne, 1985, pp. 129-147.

9. LOURENÇO, Eduardo, «Santo Agostinho — Tabu do Ocidente?», in *Didaskalia* 19 (1989/1), pp.69-79.

MADEC, Goulven, *La patrie et la voie. Le Christ dans la vie et la pensée de Saint Augustin*, Paris, Desclée, 1989.

10. MIYATANIYoschichika, «The Greatness of the Lord according to St. Augustine's Interpretation of “*magnus*” in *conf.* I, 1, 1», in *Augustinus Afer. Saint Augustin: africanité et universalité. Actes du colloque international Alger-Annaba, 1-7 avril 2001* (Paradisis 45/1), Éditions Universitaires de Fribourg, 2003, pp. 329-332.

11. PASCOAES Teixeira de, *Santo Agostinho*(1945), Lisboa, Assírio & Alvim, 1995.
12. RICOEUR, Paul, *Temps et récit I; Temps et récit III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1983, 1885, respectv.
13. ROSA, José, *Em busca do Centro. Investigações sobre a noção de Ordem na obra de Santo Agostinho (Período de Cassiciaco)*, Lisboa, Universidade Católica Editora, 1999.
14. ROSA, José, «Da cisão extrema, no maniqueísmo, à identidade como relação, em *Confissões X*», in *Actas do Congresso Internacional As Confissões de Santo Agostinho 1600 anos depois: Presença e Actualidade* (realizado na Universidade Católica Portuguesa – Lisboa, 13-16 de Novembro de 2000), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2002, pp. 697-722.
15. ROSA, José, «Da identidade narrativa. Paul Ricoeur, leitor do livro XI de *Confissões*, de Santo Agostinho», in *Os longos caminhos do Ser. Homenagem a Manuel Barbosa da Costa Freitas*, (Org. Cassiano Reimão; Coord. Manuel Cândido Pimentel), Lisboa, Universidade Católica Editora, 2003, pp. 557-597.
16. SÖHNGEN, Gottlieb, «Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre. Confessiones X, c. 6-27», in *Die Einheit in der Theologie, Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge*, München, 1952, pp. 53-100.