

O jovem leitor Agostinho no livro III das *Confissões*

The young reader Augustine in book III of the Confessions

Daniel Fujisaka¹

Resumo: Esse artigo pretende explorar a narrativa de Agostinho acerca de sua adesão ao pensamento gnóstico-maniqueu, livro III das suas *Confissões*, como momento falacioso do espírito, engenho de simulacro linguístico enganador. O livro III das *Confissões* de Agostinho de Hipona pode ser lido como análise do filósofo sobre suas próprias condições de assentimento às representações literárias como via de acesso à verdade ou falsidade na medida em que problematiza a via gnóstico-maniqueia outrora trilhada como uma questão de leituras (cf. *Conf.* III, 4, 7 à III, 5, 10). O jovem leitor denuncia sua pretensão de saber (gnose), uma suposição que o levava ao procedimento de tomar *phantasia* como referência hipostasiada de significação de verdade. Presume que seja arguto para imaginar e nomear realidades sobre corpos, [que seriam] mais reais do que verdadeiras imagens de corpos, e ao proceder assim nada faz senão imaginar “falsos corpos”, germe de uma perigosa nomeação que chega a pretender pela palavra indicar até mesmo o infinito. Finalmente, um trecho final dos seus *Solilóquios* II será especialmente esclarecedor para compreender como Agostinho parece apontar para a disposição do espírito por detrás da suposição e significação – para além de simples “sentenças falsas e enganadoras” (cf. *Solilóquios* II, xv, 29). A perspicácia (*acies*) do maniqueu faz dele sujeito de uma presunção sedutora, arrogando-se ser capaz de nomear o que está além da possibilidade de qualquer representação ou objetivação. A leitura, no entanto, não será afastada como via de exortação do espírito à verdade, o que lança a hipótese de que outra disposição deva substituir a presunção de saber algo da essência do texto.

Palavras-chave: *Confissões*. Agostinho. Phantasia. Representações. *Solilóquios*.

Abstract: This paper intends to explore Augustine’s narrative of his adherence to Gnostic-Manichean thought, book III of his *Confessions*, as a fallacious moment of the

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo USP. Este artigo é parte de uma reflexão desenvolvida na minha pesquisa de mestrado, sob o título “*Agostinho e os maniqueus: análise a partir das “duas almas”*”, na Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2014, sob orientação do professor Lorenzo Mammi. Na parte final desse artigo, a elaboração dos *Solilóquios* foi em grande medida o germe da tese *Verdade e falsidade como conhecimento da alma e de Deus nos Solilóquios de Agostinho*, também realizada na USP em 2019. Email: dfujisaka@gmail.com

spirit-a device of deceptive linguistic simulacrum. Book III of the Confessions of Augustine of Hippo can be read as the philosopher's analysis of his own conditions of assent to literary representations as a way of access to truth or falsity insofar as it problematizes the Gnostic-Manichean way once taken as a matter of readings (cf. *Conf.* III, 4, 7 to III, 5, 10). The young reader denounces his supposed knowledge (*gnosis*), an assumption that had led him to the procedure of taking phantasia as a hypostatized reference of truth-meaning. He presumes that he is shrewd enough to imagine and name realities about bodies, which would be more real than true images of bodies (*phantasmata*). This procedure would instead lead to imagine "false bodies" - germ of a dangerous nomination that even claims to indicate infinity by the word. Finally, a passage in the *Soliloquies* II will be especially illuminating for understanding how Augustine seems to point to the disposition of the spirit behind supposition and signification - beyond mere "false and misleading sentences" (cf. *Soliloquies* II, xv, 29). The manichean's acumen (*acies*) makes him the subject of a seductive presumption: arrogating to himself to be able to name what is beyond the possibility of any representation or objectification. Reading, however, will not be ruled out as a way of exhorting the spirit to the truth, on the contrary, it hypothesizes that another disposition must replace the presumption of knowing something of the essence of the text.

Keywords: Confessions. Augustine. *Phantasia*. Representations. Soliloquies.

Cambronne, em seu comentário ao livro III das *Confissões*, esquematiza a adesão maniqueia de Agostinho em três tentações que corresponderiam a três pretensos saberes (*gnosis*): salvação das paixões (soterologia), o nome de Cristo (cristologia) e a discursividade racional (filosofia). Aqui, penso de maneira aproximada a tal divisão, com a diferença ou acréscimo de que tento averiguar a relação estreita da queda maniqueia (*incidi*) como impossibilidade à época de se fazer distinção entre a verossimilhança da falsidade à verdade e as representações imaginárias (*phantasmata*) contidas "naqueles números e extensos livros" - (*libris multis et ingentibus*)². Não por acaso, já nas primeiras linhas do parágrafo dez, Agostinho enfatiza o caráter enganador das palavras da seita: "homens carnis e loquazes", "mistura de sílabas", "pronunciavam os nomes", "falavam muito 'verdade' e 'verdade',

² Cf. *Conf.* III, 6, 10. As traduções do latim quando não indicadas são de minha autoria.

mas não a possuíam”³; de maneira que será no quadro da análise das condições de possibilidade do jovem leitor Agostinho de assentir à gnose maniqueia⁴ em que se faz necessário atentar à ênfase dada ao veículo da falácia ou verdade, a saber, a palavra.

No caminho tortuoso da falácia maniqueia, a distinção entre “possuir a verdade” e “dizer a verdade” estão na base da investigação agostiniana. Não se trata, no entanto, de postular que Agostinho insira uma discussão estritamente sobre a linguagem, mas parece evidente que a potência da palavra como signo de verdade ou falsidade está em jogo. Com efeito, a doutrina maniqueia é meramente o veículo do engano, por isso, é necessário desvelar o engano naquilo que antecede à palavra e fazer o retorno para dentro de si, à alma que recebeu a doutrina. Há que se averiguar se a investigação sobre a relação da palavra com a verdade é, sobretudo, um exercício de introspecção do espírito. Vejamos, então, como o modo de significação é formado nas disposições do espírito diante das diversas relações passionais com as criaturas. Em uma palavra, a relação antecede o conceito, uma vez que as circunstâncias decorrentes da situação de absoluta liberdade do espírito, que se movimenta em direção ou ao ser ou ao não ser, cobram decisões e assentimentos que pesarão na interpretação dos significados das palavras.

Nos Livros III,6,10 à III,7,12 das *Confissões* não faltarão referências à “loquacidade” maniqueia. Mas é interessante notar que, apesar do pretensioso palavrório enganador da gnose, quem introduz a relação entre verdade e falsidade das palavras não é Mani, mas Cícero. Ao erudito romano, dedicam-se poucas linhas que, no entanto, serão indícios de uma fundamental disposição do espírito: “Tive a impressão de uma obra indigna de ser comparada à majestade de Cícero”. É importante marcar que, segundo o relato de Agostinho, as razões que o fizeram aproximar-se do estilo grandioso de Cícero, em detrimento da simplicidade das *Escrituras*, lançaram-no também no emaranhado das palavras gnósticas.

Com efeito, trata-se de comparar não tanto as palavras em seus diversos gêneros literários, mas as palavras como espelho de uma condição interior, pois o estilo simples das *Escrituras* não faz oposição às letras tulianas. Na verdade, as letras do estilo sofisticado fazem somente refletir o ego inflado do jovem leitor: “Meu inchaço repelia a moderação deles e meu acume não penetrava sua interioridade.”⁵.

³ *ibidem*

⁴ Consultar CAMBRONNE, Patrice. Augustin et l'Église : Jalons d'un itinéraire Notes de lecture (*Confessions*, III-IV, 10). In: *Vita Latina*, N°115, 1989. pp. 22-36

⁵ *Conf.* III, 5, 9 sed [scripturam] visa est mihi indigna, quam Tullianae dignitati compararem Tumor enim meus refugiebat modum eius et acies mea non penetrabat interiora eius. (Tradução de Lorenzo

Não foram as letras de Cícero que produziram o inchaço da soberba, mas a soberba que causou a pecaminosa comparação. Sua argúcia não era suficiente para penetrar na interioridade das Escrituras, pois, a verdade parece se esconder na disposição interior da alma. Tal conjunção entre verdade e simplicidade, que poderia gerar certo estranhamento ao espírito literário clássico⁶, exige do leitor mais do que o raciocínio (*acies*) ou engenho literário.

O texto do livro III vai desvelando que a verdade e a palavra encontram-se em região bem determinada: na interioridade da alma (*mens*) que é capaz de penetrar o íntimo da palavra das Escrituras. Mas, quanto mais o jovem afeiava-se em sua perspicácia (*acies*) menos penetrava na profundidade interior do estilo simples das Escrituras. Isto porque a falsidade e engano estão associados ao “*tumor*”, imagem de intumescência que cega o doente para sua própria doença. O percurso da miséria falaciosa da gnose segue num ciclo doentio de falsidade e pretensa verdade baseadas, segundo a expressão de Brachtendorf, na “falsa consciência”⁷ acerca de si mesmo. O pequeno estudante de retórica, ao se ver grande, rejeita a simplicidade do alimento singelo e sublime: “Eles [textos das Escrituras] eram assim para crescer juntamente com os pequenos, mas eu não me dignava ser pequeno: cheio de presunção, me julgava grande.”⁸. Por essa imagem, Agostinho deixa entrever a possibilidade de alcance da verdade pela disposição humilde do espírito. De fato, Agostinho pretendia ser grande, mas ainda era como criança. O jovem retor recusava a comida simples que serviria adequadamente ao desenvolvimento da criança em crescimento. Mas a criança, achando-se grande, não se alimentava das palavras simples e nutritivas das Escrituras; ao contrário, preferia as letras grandiosas. Primeiramente, a “falsa consciência” alimentou-se da grandiosidade do estilo de Cícero em detrimento da interioridade das Escrituras; depois, lançou-se na doutrina gnóstico-racional de Mani.

A adesão à gnose é descrita como momento de alienação, cuja ilusão consiste em tomar o falso por verdadeiro. Essa inversão de ordem está diretamente relacionada com o modo como o homem opera as relações entre corpo e alma, maneira agostiniana de se referir às relações entre interioridade e exterioridade. A metáfora da nutrição

Mammi, São Paulo, 2017).

⁶ Sobre a relação entre o estilo literário baixo (*humilis*) e a disposição do espírito humilde, consulte-se o ensaio de AUERBACH, “*Sermo Humilis*”. In: *Ensaaios de literatura ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007

⁷ Brachtendorf, Johannes. Mota, Milton Camargo (trad). *Confissões de Agostinho*. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2012. p. 71

⁸ *Conf.* III, 5, 9 *Verum autem illa erat, quae cresceret cum parvulis, sed ego dedignabar esse parvulus et turgidus fastu mihi grandis videbar.* (Tradução de Lorenzo Mammi, São Paulo, 2017).

representa o momento em que compara as palavras dos maniqueus como alimentos ‘vazios’ (*inane*) que serviram ao corpo, mas não ao espírito:

Assim, caí nas mãos de homens delirantes de soberba, demasiado carnis e loquazes, em cujas bocas estavam os laços do demônio e um visco feito da mistura das sílabas do teu nome e do nome do Senhor Jesus Cristo e do nosso consolador paraclito, o Espírito Santo. Esses nomes nunca abandonavam a boca deles, mas apenas pelo som e pelo estrépito da língua. Quanto ao resto, o coração era vazio de verdade. E diziam: “Verdade, verdade” e me falavam muito dela, e nunca estava neles⁹.

Referir a verdade sem, no entanto, encontrá-la primeiramente dentro não é outra coisa senão signo vazio, signo sem a função de significação. A primazia conferida à interioridade no modo de significação não pode, contudo, ser confundida com a posse do significado. A verdade de fato tem estatuto de interioridade, mas a verdade não é a substância própria da criatura humana. Tal dificuldade é aqui problematizada como uma “confusão” em que o caminho de peregrinação narrada nessa fase maniqueia fora marcado pelo “visco preparado com a mistura de sílabas” (*viscum confectum commixtione syllabarum*)¹⁰: mesmos signos, mas com significados diferentes. As meras sílabas formavam palavras, que, por sua vez, formavam as falaciosas ficções maniqueias. Mas ao expor este percurso de engano que percorre desde a menor partícula da materialidade linguística, a sílaba, até a crença na falácia da ficção maniqueia, Agostinho não pretende indicar o esvaziamento da linguagem; antes, pretende denunciar o “coração vazio de verdade” (*cor inane veri*). Com efeito, o erro não é da ficção em si, mas do modo como o leitor as significa¹¹. Eis o cenário linguístico da queda maniqueia que, apesar de não apresentar uma formulação teórica da linguagem, elaborou imbricações profundas entre linguagem, ontologia e ética. O ultrapassamento das palavras como ente de exterioridade é de partida uma tarefa que não se atém na passagem do corpo ao espírito, mas busca no interior de si os modos

⁹ *Conf.* III, 6, 10 Ita que incidi in homines superbe delirantes, carnales nimis et loquaces, in quorum ore laquei diaboli et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et Domini Iesu Christi et Paracliti consolatoris nostri Spiritus Sancti . Haec nomina non recedebant de ore eorum , sed tenuis sono et strepitu linguae; ceterum cor inane veri. Et dicebant: «Veritas et veritas. (Tradução de Lorenzo Mammi, São Paulo, 2017).

¹⁰ *Conf.* III, 6, 10

¹¹ Leia-se em OORT, Van. Augustine and manichaeism: new discoveries, new perspectives. In: *Verbum et Ecclesia*, 27(2). 2006. Oort defende que Agostinho teria sido atraído pela piedade da doutrina maniqueia, p. 714.

de relação com os quais o homem, “situado no meios das coisas”¹², necessariamente deve “aprender por experiência”¹³. Deve-se marcar isso, pois Agostinho insistirá na estratégia literária como caminho à verdade.

Por aquele tempo, aos 19 anos, Agostinho já tinha percebido a potência salutar dos textos. Eis o registro do seu encontro com textos filosóficos:

“Aquele livro dele chamado Hortensius contém uma exortação à filosofia. E aquele livro mudou meus sentimentos e me voltou para ti, Senhor, mudou minhas preces e gerou em mim propósitos e desejos diferentes. De repente, toda esperança vã me pareceu desprezível, e passei a ansiar pela imortalidade da sabedoria com incrível ardor do coração: começava a me levantar para voltar a ti.”¹⁴

Impressionante a força de incitação conferida aos textos filosóficos:

“o texto instigava, inflamava e fazia arder do desejo de escolher, buscar, seguir, manter e abraçar fortemente não esta ou aquela escola, mas a própria sabedoria, qualquer que ela fosse só uma coisa me repelia em tanta flagrância: que não se encontrava ali o nome de Cristo”¹⁵.

Agostinho reconhece que o encontro com as palavras verdadeiras dos filósofos representava um avanço em comparação às palavras vazias dos maniqueus. No entanto, avisava que mesmo as palavras da boa filosofia deveriam ser superadas (*transgredi*), pois as coisas verdadeiras ainda não são a verdade, faltava a própria Verdade. Logo, apesar da sedução gnóstica ou da falta filosófica, não se recusa que as palavras mesmas que devam prover a exortação à verdade; pela linguagem, pelos signos devem ser ultrapassados (*transgredi*) indo além deles, atravessando e conservando-as.

E diziam: “Verdade, verdade” e me falavam muito dela, e nunca estava neles; e pronunciavam muitas falsidades não apenas sobre ti, que és verdadeiramente a Verdade, mas também sobre os elementos deste mundo, tua criatura, a respeito dos quais eu deveria ultrapassar

¹² Leia-se em Agostinho, *Gn. c. man.* II, 9,12.

¹³ *ibidem*

¹⁴ *Conf.* III, 4, 7. (Tradução de Lorenzo Mammi, São Paulo, 2017).

¹⁵ *Conf.* III, 4, 8. Et ego illo tempore, *scis tu*, lumen cordis mei, quoniam nondum mihi haec apostolica nota erant, hoc tamen solo delectabar in illa exhortatione, quod non illam aut illam sectam, sed ipsam quaecumque esset sapientiam ut diligerem et quaererem et assequerem et tenerem atque amplexarem fortiter, excitabar sermone illo et accendebar et ardebam, et hoc solum me in tanta flagrantia refrangebat, quod nomen Christi non erat ibi

até os filósofos que dizem verdades, graças a teu amor, meu pai supremamente bom, beleza de todas as belezas¹⁶

Essa relação ambivalente com o texto será retomada nas *Confissões* VII, mas aqui Agostinho já deixa anunciado que a passagem da palavra verdadeira para a verdade da palavra é exercício de *superação*. Pode-se dizer, assim, que o pano de fundo da queda maniqueia conforme narrado no livro III encontra-se na relação entre palavra e a verdade; ou melhor, na relação entre a disposição do espírito e significação. Uma relação que se sabe, desde o diálogo *Sobre o Mestre*, fracassada no modo estrito dos signos exteriores.

O primeiro engano alude ao nome de Cristo (*crístologia*). O projeto de saber gnóstico é pretensioso e não economiza nas palavras: “E Diziam [maniqueus]: ‘verdades e verdades’, e diziam para mim muitas coisas”¹⁷. E o que faltou em Cícero é encontrado em abundância na gnose: “(...) um visco preparado com a mistura de sílabas do teu nome, do nosso Senhor Jesus Cristo e do Paráclito consolador, o Espírito Santo. Jamais esses nomes se lhes retiravam dos lábios”¹⁸. Essa fórmula trinitária quando colocada na boca do maniqueu, enlaçava o jovem estudante de retórica que, atraído pela mistura de nomes divinos familiares, desfalecia de um amor insuficiente. As palavras arrogavam-se “verdadeiras”, mas que ao fim eram elas que o impediam de encontrar a verdade.

O maniqueísmo usava das mesmas palavras, incluso o nome de Cristo carente ao *Hortênsio*. Eram como falsos alimentos que forneciam algum deleite por amor, mas ainda não era o amor. (*Nondum amabam et amare amabam. Confissões* III,1,1). Cambronne descreve esse momento com uma tentação de ordem cristológica:

“Em primeiro lugar, é necessário lembrar o lugar central que a figura de Cristo ocupa no maniqueísmo, e que desde o início, no Evangelho de Mani, o primeiro dos tratados do *Heptateuco* maniqueu (que corresponde ao agrupamento original da Escrituras maniqueia), Mani é chamado de ‘apóstolo de Jesus Cristo’, ‘Paracleto anunciado por Cristo’, os Mistérios (quarto tratado do *Heptateuco* se apoiavam sobre

¹⁶ *Conf.* III,6,10 Et dicebant: “Veritas et veritas”, et multum eam dicebant mihi, et nusquam erat in eis, sed falsa loquebantur non de te tantum, qui vere Veritas es, sed etiam de istis elementis huius mundi, creatura tua, de quibus etiam vera dicentes philosophos transgredi debui prae amore tuo, mi pater summe bone, pulchritudo pulchrorum omnium. (Tradução de Lorenzo Mammi, São Paulo, 2017).

¹⁷ Cf. *Conf.* III, 6,10. Et dicebant: «Veritas et veritas», et multum eam dicebant mihi

¹⁸ *Conf.* III, 6,10. et viscum confectum commixtione syllabarum nominis tui et Domini Iesu Christi et Paracleti consolatoris nostri Spiritus Sancti. Haec nomina non recedebant de ore eorum.

o Evangelho de Tomé, e são consagrados, em parte, ao ‘testemunho de Jesus sobre sua alma’¹⁹.

Vê-se que o nome de Cristo é central, no entanto o espanto do Agostinho maduro não é bem a falsidade da linguagem maniqueia, mas o modo pelo qual o jovem acreditara nela. O que está em julgamento não é bem a doutrina gnóstica, mas a razão de assentimento ou a capacidade de interpretar a palavra para discernir o verdadeiro do falso.

Eram-me apresentadas imagens fantasiosas e brilhantes; teria sido melhor amar o próprio sol, verdadeiro ao menos para os olhos [carnais], em lugar daquelas falsidades destinadas a enganar a alma através dos olhos. Alimentava-me, no entanto, de tais manjares, porque pensava que eras tu, mas na realidade não o fazia com grande avidez, porque não tinham o teu autêntico sabor; e longe de me nutrirem, me debilitavam cada vez mais. A comida em sonho é muito semelhante à comida real, mas os que sonham não se alimentam, porque dormem. No entanto, aqueles alimentos de modo algum eram semelhantes a ti: agora o sei, porque a mim o revelaste.²⁰

Assim como um homem que sonha não sabe que sonha e vive no torpor das sensações vazias, assim é a doença que aflige o jovem retor. Tudo se passa na mente, mas sua capacidade mais excelente, que o difere dos animais, parece incapaz de escapar à falsa consciência. A falácia maniqueia expõe o limite da razão, da perspicácia mental (*acies mentis*), e permite que Agostinho descreva toda a dificuldade humana de realizar o *atravessamento* da palavra ao seu significado interior. O engano, portanto, parece estar justamente no que seria a solução, a capacidade judicativa. Adverte-se, no entanto, que ‘capacidade judicativa’ não deve remeter em absoluto em Agostinho com o que se pode chamar genericamente de intelectualismo. Talvez, Cambronne tenha pesado nas tintas nessa questão em seu artigo, pois interpreta nesse aspecto da

¹⁹ CAMBRONNE, Patrice. *Augustin et l'Église : Jalons d'un itinéraire Notes de lecture (Confessions, III-IV, 10)*. In: *Vita Latina*, N°115, 1989. pp. 22

²⁰ *Conf.* III,6,10. Et apponebantur adhuc mihi in illis ferculis phantasmata splendida, quibus iam melius erat amare istum solem saltem istis oculis verum quam illa falsa animo decepto per oculos. Et tamen, quia te putabam, manducabam, non avide quidem, quia nec sapiebas in ore meo sicuti es (neque enim tu eras illa figmenta inania) nec nutriebar eis, sed exhauriebar magis. Cibus in somnis simillimus est cibus vigilantium, quo tamen dormientes non aluntur: dormiunt enim. At illa nec similia erant ullo modo tibi, sicut nunc mihi locuta es, quia illa erant corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt vera corpora ista, quae videmus visu carneo, sive caelestia sive terrestria; cum pecudibus et volatilibus videmus haec, et certiora sunt, quam cum imaginamur ea. Et rursus certius imaginamur ea quam ex eis suspicamur alia grandiora et infinita, quae omnino nulla sunt. Qualibus ego tunc pascebar inanibus et non pascebar.. Tradução de Maria L. Amarante. Alteração e grifos nossos.

filosofia agostiniana, certa “inconsciência” na queda cristológica: “Agostinho (...) não tinha absolutamente consciência de trair a fé cristã: o maniqueísmo lhes oferecia, entre outras coisas, uma leitura possível da mensagem evangélica”²¹. De fato, Agostinho já tinha anunciado²² que nunca renunciara por completo o cristianismo da igreja católica. No entanto, não fica claro que Agostinho entenda sua queda no maniqueísmo como um assentimento causado por ignorância. Poderá ser temerário reputar a fase maniqueia a uma “inconsciência”. O alcance dessa associação, ainda que não seja a intenção do estudioso, pode intelectualizar o engano, o que definitivamente não é o caso de Agostinho, pelo menos na narrativa que o escritor faz de si quando jovem. Que as palavras enganadoras da gnose diziam mentiras em vez da verdade, e que aquele que acredita na mentira não tem consciência à época da crença, é evidente. Agostinho, no entanto, não se preocupa em demonstrar o quão semelhante o gnosticismo cristão de Mani é do cristianismo católico. Concentra-se mais na exposição de suas motivações profundas de crer. Se não há um ato consciente (racional) a confessar, há uma disposição do espírito para este ou aquele afeto. Trata-se então de explorar um estado de alienação da alma a si mesma por um ponto cego à razão, de onde podemos agora concordar, já com os devidos esclarecimentos, que Agostinho “não teria tido consciência” da diferença entre cristianismo gnóstico e o católico; ou melhor dito, o jovem retor teria tido uma “falsa consciência”²³ de si. De fato, o que é confessado é a disposição de alienação de si que por fim nubla a visão interior e faz com que o juízo transgrida a ordem da primazia dos inteligíveis por evidências ditas racionais; como no caso do jovem leitor, que ajuíza pela via da primazia do signo hipostasiado.

Eis o procedimento, na gnose, de atribuição de valor ontológico aos significados das palavras:

Eram certamente imagem fantasiosa (*phantasia*), falsos corpos. Mais verdadeiros do que eles são os corpos celestes ou terrestres que vemos com os olhos da carne. E os vemos como os vêem os animais e as aves, e têm mais segurança (*certius*) do que as imagens que deles formamos. Por sua vez, tais imagens são ainda mais seguras do que as suposições que nos sugerem (*susplicamur*), maiores e infinitas; contudo não existem de modo algum. São como aquelas fantasias com as quais eu então me alimentava e não me saciavam.²⁴

²¹ Cambronne, supra cit.

²² Cf. *Conf.* III,4,7 e Duab. an. I,1

²³ Cf. Brachtendorf, Johannes. *Confissões de Agostinho*. 2. ed. São Paulo, Loyola, 2012. p. 71

²⁴ *Conf.* III, 6, 10. illa erant corporalia phantasmata, falsa corpora, quibus certiora sunt vera corpora ista, quae videmus visu carneo, sive caelestia sive terrestria; cum pecudibus et volatilibus videmus haec, et

Há uma gradação descendente aqui. Os corpos celestes são menos verdadeiros que os animais que os percebem pelos sentidos. Estes corpos são seres criados e compõem a positividade da criação. As imagens desses corpos são mais reais e seguras (*certius*) do que aquelas imagens fantasiosas produzidas pela composição mental de imagens corporais via leituras dos escritos maniqueus. Aquelas palavras *supunham* a partir da imaginação (*phantasia*) espaços infinitos e grandiosos, mas de fato não passavam de engano, pois cridas, deslocavam valor de realidade, essência, para um lugar vazio (*ominino nulla sunt*). São meras suposições a partir de imagens de corpos reais; no entanto, elas mesmas não passam de composição mental sem representatividade corporal ou inteligível. O que Agostinho parece defender aqui é que as imagens são mais verdadeiras dos que as imaginações (*phantasmata*), embora as primeiras tenham origem sensível; e as segundas mentais. Mais ainda, a pequena imagem de um corpo ínfimo qualquer é superior ao infinito imaginado. Esse deslocamento do infinito corporal para o infinito imaginado já é um passo importante de ser marcado, pois o maniqueu, relata o hiponense, pensa Deus como uma realidade infusa no mundo ou difusa no espaço infinito²⁵. Agostinho, ao contrário, critica a ideia da realidade do infinito corporal em grandezas cada vez maiores,²⁶ uma vez que o infinito corporal é apenas um produto da atividade mental que coleta imagens corporais verdadeiras e as compõem em imaginações que não são substanciais. Mas quando a alma recusa o infinito corporal, ela descobre nela mesma a potência de um infinito interior²⁷, ainda que imaginado. Aqui, inverte-se o pensamento maniqueu. Ao invés de a alma estar contida no espaço infinito, ela mesma contém em si a possibilidade de imaginar o infinito²⁸, visto que nela reside uma “potência inefável”²⁹ de multiplicação de grandezas.

certiora sunt, quam cum imaginamur ea. Et rursus certius imaginamur ea quam ex eis suspicamur alia grandiora et infinita, quae omnino nulla sunt. Qualibus ego tunc pascebar inanibus et non pascebar..
Tradução de Maria L. Amarante.

²⁵ *Conf.* VII, 1, 1.

²⁶ Agostinho concede que o infinito corporal por divisão; mas a realidade infinita por multiplicação (maiores) é possível apenas a partir do inteligível. cf. Carta a Nebrídius (ep. III) ; Consultar também Hadot, Pierre. *La notion d'infini chez Saint Augustin. Philosophie* 26, 1990

²⁷ Cf. HADOT, Pierre. *Op. cit.*, p. 64

²⁸ *Contra epistolam fundamenti* 17.20 Nunc vero cum perexiguam terrae partem occupet corpus, immensarum regionum et coeli ac terrae imagines animus volvit, quibus catervatim discedentibus ac succedentibus non fit angustus: atque hinc se ostendit non diffusum esse per locos, quia maximorum locorum imaginibus non quasi capitur, sed potius eas capit; non sinu aliquo, sed vi potentiaque ineffabili, qua licet eis et addere quodlibet et detrahare, et in angustum eas contrahere, et per immensa expandere, et ordinare ut velit, et perturbare, et multiplicare, et ad paucitatem singularitatemve redigere.

²⁹ idem, idem. sed vi potentiaque ineffabili

Tal perigo inversão de valoração dos entes instiga a buscar outras referências em textos anteriores às *Confissões* a fim de verificar a possibilidade conferir realidade ontológica ao falso. Faço, então, a referência aos diálogos de Cassicíaco. Após as aporias que mostravam os limites da relação entre verdade e semelhança (cf. *Solilóquios*. II,12), o diálogo retoma a relação entre verdade e as disciplinas no parágrafo 21 e 29. Agostinho está surpreso pela Razão associar falsidade à ficção, especificamente o “voo de Medéia”. Afinal, em que sentido o que absolutamente não existe, o monstro alado por exemplo, pode imitar o verdadeiro, visto que é dito verdadeiro somente o que depende e se identifica com a verdade? –“R: Por acaso há alguma coisa que se diga verdade senão aquilo que por ela é verdadeiro o que há de verdadeiro? A: De modo algum. R: Acaso não se chama, com razão, verdadeiro aquilo que não é falso?”³⁰.

Se tudo que é verdadeiro é dito verdadeiro em razão da verdade, o falso, sendo oposto do verdadeiro, não deriva da verdade. Ora, tal resultado é apenas um assentimento provisório, pois é dito também que é próprio do falso manter certa semelhança com alguma coisa. Ademais, é também correto dizer que o falso afasta-se da verossimilhança, justamente porque a verossimilhança é próprio do verdadeiro³¹. Assim, o falso é mantido numa região intermediária entre semelhança e dissemelhança, pois, por um lado mantém relação com o verdadeiro por imitação; por outro, afasta-se do verdadeiro, justamente porque se afasta da verossimilhança:

R: Acaso não é falso aquilo que se assemelha a alguma coisa sem, contudo, ser aquilo a que se assemelha? A: Não vejo outra coisa a que chamar de falso. Mas costuma-se também chamar de falso aquilo que está longe da verossimilhança. R: Quem o nega? Entretanto, *terá alguma imitação em relação ao verdadeiro*. A: Como?³²

³⁰ *Solilóquios*. II, XV, 29. R. - Numquidnam ergo dicitur veritas, nisi qua verum est quidquid verum est? A. - Nullo modo. R. - Numquidnam recte dicitur verum, nisi quod non est falsum?. – As traduções dos *Solilóquios* estão cotejadas pela tradução de P. Labriolle, In: *Ouvres de Saint Augustin. V. Dialogues philosophiques*. Bibliothèque Augustinienne, vol V, 1948.

³¹ A essa aparência contradição O’Daly refere que “the definition of falsum is complicated, and ultimately made impossible by the metaphysical status of truth and its relation to the anima.” O’DALY. *Anima, Error, and Falsum in Augustine*. In: *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. 2001. p. VII,7

³² *Solilóquios*. II, XV, 29. R. - Num falsum non est quod ad similitudinem alicuius accommodatum est, neque id tamen est cuius simile apparet? A. - Nihil quidem aliud video quod libentius falsum vocem. Sed tamen solet falsum dici, etiam quod a veri similitudine longe abest. R. - Quis negat? sed tamen quod habeat ad verum nonnullam imitationem. A. - Quomodo?

A afirmação da Razão de que “o falso terá alguma imitação em relação ao verdadeiro” (*sed tamen quod habeat ad verum nonnullam imitationem*) é tão surpreendente que Agostinho propõe o caso da poesia de ficção: “Por quando se diz que Medeia voou em serpentes aladas atreladas, não há como isto imite o verdadeiro porque, por não existir, não pode imitar algo uma coisa totalmente inexistente”. Em que sentido a poesia imita o verdadeiro quando o conteúdo de suas palavras não remetem a algo existente, como por exemplo, o monstro alado de *Medeia*? De fato, não faz sentido dizer “monstro falso”, pois o monstro, que não existe, não pode imitar nada³³. Logo, no caso da ficção poética, a “imitação em relação ao verdadeiro” deve estar em outro lugar:

R: Certamente. Há algo que tu podes dizer ser falso. A: O quê? R: A sentença enunciada no próprio verso. A: Afinal, qual é a imitação que ela apresenta em relação ao verdadeiro? R: Porque ela seria enunciada do mesmo modo, ainda que Medéia realmente o tivesse feito. Portanto, uma sentença falsa, pela simples enunciação, imita sentenças verdadeiras. Se ninguém acredita nisso, ela apenas imita verdadeiras sentenças ao se expressar assim; e apenas é falsa, mas não enganadora. Mas se leva consigo credibilidade, ela imita também sentenças verdadeiras³⁴.

A ficção poética é composta de sentenças falsas que imitam sentenças verdadeiras e, por isso, entende-se as ficções poéticas sem engano, pois é justamente por ser composta de falsas sentenças que é verdadeira ficção. Com efeito, na ficção poética, assim como em toda obra de arte, o falso e o verdadeiro se coincidem, isto é, a poesia é verdadeira enquanto falsa sentença³⁵. Ao contrário da ficção poética, a ficção

³³ *Soliloquios*. II, XV, 29 R. - Recte dicis; sed non attendis eam rem quae omnino nulla sit, ne falsum quidem posse dici. Si enim falsum est, est: si non est, non est falsum. A. - Non ergo dicemus illud de Medea, nescio quod monstrum, falsum esse? R. - Non utique; nam si falsum est, quomodo monstrum est? A. - Miram rem video: itane tandem cum audio: *Angues ingentes alites iunctos iugo* (Cicerone, De inv. 1, 19, 27) non dico falsum? R: (Tem razão. Mas não percebes que o que é totalmente inexistente tampouco se pode chamar falso? Pois se é falso existe. Se não existe, não é falso. A: Então, não sei se diremos que no relato de *Medéia* se trata de um monstro falso. R: Certamente não. Se é falso, como é monstro? A: É estranho. Acaso quando ouço: “Imensas serpentes aladas por um jugo atreladas”, não digo que isso é falso?)

³⁴ *Soliloquios*. II, XV, 29 R. - Dicis plane: est enim quod falsum esse dicas. A. - Quid, quaeso? R. - Illam scilicet sententiam quae ipso versu enuntiat: A. - Et quam tandem habet ista imitationem veri? R. - Quia similiter enuntietur, etiamsi vere illud Medea fecisset. Imitatur ergo ipsa enuntiatione veras sententias falsa sententia. Quae si non creditur, eo solo imitatur veras quod ita dicitur, estque tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas veras

³⁵ Cf. *Soliloquios*. II, X, 18

enganadora não reconhece a falsidade das sentenças: “E se ninguém acredita nisso, ela apenas imita verdadeiras sentenças ao se expressar assim; apenas é falsa, mas não enganadora. Mas se ela requer a fé, então também imita sentenças verdadeiras que são cridas”³⁶. Essa análise será de grande valor para o esclarecimento do uso que Agostinho fará das ficções, por exemplo, em *Confissões* III, 6, 11.

É nesse ponto que a falácia maniqueia cria o seu simulacro, isto é, no momento da suposição, quando a *phantasia* é hipostasiada, quando presume que seja arguto para imaginar e nomear realidades sobre corpos mais reais do que verdadeiras imagens de corpos, e ao procederem assim nada fazem senão imaginar “falsos corpos”, germe de uma perigosa nomeação que pretende pela palavra indicar o infinito. Agostinho parece apontar para a disposição do espírito por detrás da suposição e significação. A perspicácia mental do maniqueu faz dele sujeito de uma presunção sedutora, arrogando ser capaz de nomear o que está além da possibilidade de qualquer representação ou objetivação. A passagem para o “infinito interior” por sua vez guardará suas próprias tentações. Se o maniqueu toma a exterioridade para nomear o infinito, o infinito agostiniano não se identifica à interioridade. As ficções que “existem” não fazem uso da palavra para nomear o que existe na interioridade, pois esta guarda absoluta alteridade. Para não cair na mesma arrogância da gnose é necessário que a alma reconheça que o Real antecede a alma intelectiva: “Quão longe estais, portanto, daquelas minhas quimeras, ficções de corpos que de nenhum modo existem! Mas também não sois a alma que é a vida dos corpos — esta vida dos corpos melhor e mais real do que os corpos”³⁷. Ainda que alma possa conjecturar imagens fictícias do infinito, não pode ela conter o infinito, Deus. Isso porque Deus está sempre além de qualquer ato de pensamento ou, mais especificamente, está além de qualquer conjectura mental ao infinito. Em suma, Deus não está contido no mundo de multiplicidade. Sua unidade infinita não pode ser representada pela alma que pensa por composição de partes, reduzindo-as ou acrescentando-as. Há uma distância que separa criatura e criador; alteridade que a alma humana deve humildemente respeitar: “sois a vida das almas, a Vida das vidas, que vive em razão de si mesma, e que não muda, ó Vida da minha alma!”³⁸

³⁶ *Soliloquios*. II, XV, 29 Quae si non creditur, eo solo imitatur veras quod ita dicitur, estque tantum falsa, non etiam fallens. Si autem fidem impetrat, imitatur etiam creditas veras.

³⁷ *Conf.* III, 6, 10. Quanto ergo longe es a phantasmatis illis meis, phantasmatis corporum, quae omnino non sunt! Quibus certiores sunt phantasiae corporum eorum, quae sunt, et eis certiora corpora, quae tamen non es.

³⁸ *Conf.* III, 6, 10. sed tu vita es animarum, vita vitarum, vivens te ipsa et non mutaris, vita animae meae .

Destarte, de tal estatuto de interioridade Agostinho habilita-se a elaborar sua conclusão acerca da leitura ou melhor, do leitor. Vale a pena citar o texto integralmente na expressão extraordinária do tradutor Lorenzo Mammi:

Onde estavas então para mim, quão longe? Peregrinava longe de ti e era excluído até das bolotas dos porcos que nutria de bolotas. De fato, como eram melhores as fábulas dos gramáticos e dos poetas, frente a essas fraudes! Porque os versos e o poema e o voo de Medeia eram mais proveitosos, certamente, do que os cinco elementos variamente disfarçados para se adaptar aos cinco antros das trevas, que não são absolutamente nada e matam quem crê neles. Com efeito, sei transformar o verso e o poema em alimentos verdadeiros: ainda que declamasse o voo de Medeia, não o afirmava e, ainda que o ouvisse declamar, não acreditava nele; mas, naquelas coisas, eu acreditei. Ai, ai! Por esses degraus descí nas profundezas do inferno, por certo, angustiando-me e ardendo pela falta de verdade, porque te procurava, meu Deus — confesso-o a ti, que tiveste piedade de mim até quando ainda não confessava —, te procurava não segundo a inteligência da mente, pela qual quiseste que eu fosse superior às bestas, mas segundo os sentidos da carne. Tu, porém, eras mais interior do que meu íntimo, e mais alto do que meu cume. Esbarrei naquela mulher temerária, desprovida de juízo, alegoria de Salomão, *sentada numa cadeira fora de casa, que diz: comam à vontade os pães escondidos e bebam a doce água roubada.* (Provérbios 9,17). Ela me seduziu, porque me encontrou fora de casa, morando nos olhos da minha carne e mastigando dentro de mim aquilo que engolia por meio deles³⁹.

De início, é preciso perceber que combater a falácia da ficção maniqueia com outra ficção pode ser arriscado, pois alguém pode pensar que seria mais seguro combater a crença na falsidade da ficção, recusando a própria ficção. Mas Agostinho parece insistir na tese de que não se trata tanto do gênero literário, mas ao auto posicionamento da alma em relação ao texto. A própria ficção bíblica aponta para tal conjuntura. A mulher sedutora da alegoria de Salomão está sentada sobre a cadeira, fora de casa (*foribus*). Mas o mais importante é saber onde Agostinho está ou estava? E ele mesmo perguntava-se no início do parágrafo, identificando-se ao pródigo do evangelista Lucas. “Onde eu estava? E onde Tu estavas?”. A crença é uma sedução, possibilitada por uma situação exterior ocasionada por auto posição da vontade. Agostinho assume total responsabilidade pela sedução, pois a “ruminação corporal” que mantém a alma estacionada na exterioridade do signo, sem superação, é um ato do espírito e não uma coerção do corpo sobre o espírito⁴⁰.

³⁹ Conf. III, 6, 11. (Tradução de Lorenzo Mammi, São Paulo, 2017).

⁴⁰ Conferir Lorenzo Mammi sobre a originalidade de Agostinho em relação ao sensualismo do

Referências

Fontes:

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução e Prefácio de Lorenzo Mammi. São Paulo, Companhia das Letras, 2017.

AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram libri duodecim*. Corpus Christianorum Series Latina CCL /28/1, J. Zycha, 1894, pp 3-228.

AUGUSTINUS, *De Genesi contra manicheos*, Patrologia Latina (J. P. Migne) PL, 34, 173-220.

AUGUSTINUS, *Confessionum libri tredecim* - Patrologia Latina (PL), editada por J. P. Migne e revisada por Città Nuova Editrice and Nuova Biblioteca Agostiniana. Consultadas eletronicamente na URL:<http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

AUGUSTINUS, *De Genesi contra Manichaeos libri duo* - Patrologia Latina (PL), editada por J. P. Migne e revisada por Città Nuova Editrice and Nuova Biblioteca Agostiniana. <http://www.augustinus.it/latino/index.htm>.

SAINT AUGUSTIN, *Dialogues philosophiques, II. Dieu et l'âme. Soliloques. De immortalitate animae. De quantitate animae*. Texte latin de l'éd. bénédictine. Introduction. traduction. et notes de P. Labriolle. Bibliothèque Augustinienne. Œuvres de saint Augustin, 5. Institut des Études Augustiniennes. Paris, Desclée de Brouwer, 1947. 415 p.

SAINT AUGUSTIN, *Dialogues Philosophiques – IV La Musique – De Musica Libri Sex*. Texte de L'édition Bénédictine, introduction, traduction et notes de Guy Finaert, A.A. Desclée, de Brouwer et Cie, Paris, 1947.

Estudos:

AUERBACH, "Sermo Humilis". In: *Ensaio de literatura ocidental*. São Paulo: Editora 34, 2007

BRACHTENDORF, Johannes. *Confissões de Agostinho*. Tradução de Milton

espírito (indivíduo), no cristianismo, em resposta à tradição filosófico-grega. Segue a sugestão de Kierkegaard que vê no Eros a representação do desejo não encarnado, como desejo exterior (corpo) não individualizado e contrário ao espírito. De outro lado, o cristianismo encarna o desejo no espírito a fim de expulsá-lo. Nessa relação de negação e interiorização, o sensualismo se constitui como "determinação do espírito" ou como "espírito na carne". Consultar Lorenzo Mammi. *O que Resta*. cap. V O Espírito na carne (cristianismo, corpo e imagem). Companhia das Letras, 2012, p. 121. Também, do mesmo autor: *Agostinho e as artes : dos diálogos filosóficos às Confissões*. Livre docência, USP. São Paulo, 2009

Camargo Mota 2. ed. São Paulo, Loyola, 2012.

CAMBRONNE, Patrice. Augustin et l'Église: Jalons d'un itinéraire Notes de lecture (Confessions, III-IV, 10). In: *Vita Latina*, N°115, 1989. pp. 22-36

HADOT, Pierre. La notion d'infini chez Saint Augustin. In: *Philosophie* 26, 1990
Hoelder-Pichler-Tempsky, 198

O'DALY. Anima, Error, and Falsum in Augustine. In: *Platonism Pagan and Christian: Studies in Plotinus and Augustine*. 2001

OORT, Van. Augustine and manichaeism: new discoveries, new perspectives. In: *Verbum et Ecclesia*, 27(2). 2006.