

## POR UMA INTERPRETAÇÃO FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA DAS *CONFISSÕES* DE SANTO AGOSTINHO

FOR A PHENOMENOLOGICAL- HERMENEUTICAL INTERPRETATION OF THE  
*CONFESSIONS* OF SAINT AUGUSTIN

MARCOS AURÉLIO FERNANDES (\*)



(\*) **Marcos Aurélio Fernandes.** Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). Membro do Grupo de Pesquisa de Filosofia da Religião da UnB. Doutor em filosofia.

E-mail: [framarcosurelio@hotmail.com](mailto:framarcosurelio@hotmail.com)

**Resumo:** Este artigo pretende propor o caminho de uma interpretação fenomenológico-hermenêutica das *Confissões*, de Santo Agostinho. Primeiramente, tenta elucidar o que se tem em mente com uma interpretação fenomenológico-hermenêutica. Depois, procura captar a dinâmica hermenêutica na própria obra e perceber que desafios ela coloca a uma interpretação que se põe em consonância com esta dinâmica hermenêutica e que, desse modo, se faça fenomenológica. Em terceiro lugar, procura pensar o sentido da obra como tal e como um todo, partindo de seu título e tentando captar sua intenção íntima, isto é, seu princípio autogenético. No nome que dá o título à obra se ressalta o fenômeno do louvor, no horizonte da experiência da linguagem. O princípio autogenético da obra procura ser trazido à luz a partir do fenômeno da experiência da libertação para a verdade de Deus, experiência que se dá na dinâmica da fé e da graça.

**Palavras-chave:** Confissões; fenomenologia hermenêutica; louvor; liberdade; verdade.

**Abstract:** This article intends to propose the path of a phenomenological-hermeneutic interpretation of the *Confessions*, work written by Saint Augustine. First, it tries to elucidate what is meant by speaking of a phenomenological-hermeneutic interpretation. Then it seeks to capture the hermeneutic dynamics in the work itself and to understand what challenges it poses to an interpretation that harmonizes with this dynamic and thus becomes phenomenological. Thirdly, it tries to think the sense and the meaning of the work as such and as a whole, starting from its title and trying to capture its intimate intention, that is, its autogenetic principle. The meaning of the title of the work stands out the phenomenon of praise, on and from the horizon of the experience of language. We seek to highlight the autogenetic principle of the work from the phenomenon of the experience of liberation to the truth of God, an experience that occurs in the dynamics of faith and grace.

**Keywords:** Confessions; hermeneutic phenomenology; praise; freedom; truth.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## INTRODUÇÃO

Uma obra do pensamento essencial singular e de vigor inesgotável como as *Confissões* constitui um desafio sempre renovado para uma leitura libertadora e criativa. Ela interpela a uma interpretação radical, isto é, que desça às raízes de nossa capacidade de pensar. A proposta de pensamento que trazemos neste artigo consiste em tentar mostrar que uma tal interpretação pode ser viabilizada através do trabalho reflexivo, meditativo, fenomenológico-hermenêutico. Mas, em que consiste uma interpretação fenomenológico-hermenêutica? É o que procuraremos elucidar, em primeiro lugar. Uma vez elucidado este pressuposto, tentaremos dar um primeiro passo na execução desta proposta interrogando qual o sentido da obra, isto é, como se apresenta sua intenção íntima e seu princípio autogenético. Tentaremos, assim, evidenciar seu motivo e sua tendência, bem como o modo como ela abre um caminho para a correspondência do pensamento à provocação do que originariamente dá a pensar.

### 1. DA FENOMENOLOGIA DO FENÔMENO.

Fenomenológica é a dinâmica da realidade. Todo o fenômeno já é, em si mesmo e por si mesmo, fenomeno-*logia*. Isto quer dizer: todo o fenômeno já é, enquanto fenômeno, um *λόγος* (*lógos*), ou seja, uma articulação de sentido, uma unidade unificadora, um recolhimento. No seu vir a ser, isto é, no aparecimento e desaparecimento de sua vigência, todo o fenômeno recolhe ser e não ser, presença e ausência, identidade e diferença (cf. LEÃO, 2013, p. 27).

Fenômeno é a dinâmica de ser e de mostrar-se como se é. Fenômeno é o mostrar-se a si mesmo em si mesmo desde si mesmo. É um deixar-se ver assim como se é (Cf. HEIDEGGER, 2012, p. 67). O mostrar-se se dá como um vir à luz, à claridade, como um luzir e incandescer. Há, porém, claridade e claridade. Há claridade argêntea ou lunar, áurea ou solar, noturna ou diurna. Há claridade meridiana. Há claridade mesmo na mais densa treva da alta noite (Novalis soube cantá-la em seus Hinos à Noite). Há ainda claridade crepuscular, matutina ou vespertina, lusco-fusco. O emergir no sentido do vir

à claridade, chamamos de e-vidência. Seja qual for a claridade, seja qual for a evidência, ela se dá na abertura de um aberto, ou melhor, de uma aberta. Usamos esta palavra como um nome substantivo em sua significação de clareira, descampado, vereda, fenda, fresta, mas também estiada, pausa. Com esta palavra evocamos o livre que liberta, que deixa não só clarear e luzir, mas também soar e ressoar. Esta aberta é o livre que libera, franqueia, deixa-passar luz e som. É a evidência e a linguagem originária do ser, da realidade como tal e como um todo. Enquanto o que libera, franqueia, é a leveza e o que torna leve. É a liberdade que funda a essência da verdade (cf. HEIDEGGER, 2008, p. 198). Embora presida a todo o desencobrimento, permanece encoberta, velada, esquecida. Mas, por ser condição de possibilitação de todo real e sua verdade, de todo o conhecimento e sua verdade, de toda a linguagem e sua verdade, é o fenômeno por excelência, a coisa mesma da fenomenologia. É o fenômeno em sentido propriamente fenomenológico, embora não o fenômeno em sentido usual, corrente, vulgar. O fenômeno originário, o fenômeno de todos os fenômenos, o ser em sua verdade, é um e tudo. O fenômeno do ser em sua verdade se dá e se retrai em todo o fenômeno, em cada vir à luz, em cada abrir-se e patentear-se do que está sendo (ente). Enquanto se retrai e se mantém velado, esquecido, é mistério. É o mistério de ser que nos fita e nos interpela em tudo o que está sendo.

Ser-homem consiste em estar aberto para poder perceber as significâncias, para poder *entre-ler* (*intellegere*) os sentidos, para poder acolher e recolher as interpelações, dos fenômenos. Ser-homem é, pois, exercer uma força de abertura para a aberta do ser, o que quer dizer também, para a abertura de mundo, em que todo o descobrimento se dá e acontece.

Fenomenológica é uma compreensão, interpretação e discurso, que acolhe em cada fenômeno o aparecimento e o brilho do mistério do ser, que nos fita e nos interpela. O *λόγος* (*lógos*) do ser está se dando e se subtraindo, como mistério, em tudo o que vem a ser e deixa de ser, em tudo que aparece e desaparece, em todo o fenômeno do que está sendo (ente). Neste sentido, o *λόγος* (*lógos*) é o *φαινόμενον* (*phainómenon*) por excelência do pensamento. É o que, primordialmente, chama em causa e dá a pensar. É a coisa mesma do pensamento, sua questão originária, o que, para ele, está em causa, sua tarefa. O pensar precisa, com efeito, para ser o que é, tornar-se fenômeno-lógico, isto é, pôr-se em concordância com o ser. Dito a partir de Heráclito (fragmento 50), o exercício

do pensar se exerce como uma forma de ὁμολογία (*homología*): de concordância, harmonia, com o λόγος (*lógos*): “auscultando não a mim, mas ao Logos, é sábio concordar que tudo é um” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 2017, p. 82-83). Como possibilidade do pensamento, fenomenologia é a capacidade de responder e corresponder à coisa mesma do pensar, isto é, ao que o provoca, o convoca, o deixa e faz ser propriamente o que ele é, ao ser e sua linguagem, seu λόγος (*lógos*). *Fenomeno*-logia é, pois, *onto*-logia.

O λέγειν (*légein*) do pensar e dizer fenomeno-lógico tem o caráter de ἐρμηνεύειν (*hermeneúein*): “a exposição que dá notícia, à medida que consegue escutar uma mensagem” (HEIDEGGER, 2003, p. 96). Mais do que interpretar, ἐρμηνεύειν (*hermeneúein*) quer dizer trazer uma mensagem e dar notícia, anunciar, proclamar, dar a conhecer, bem como, numa escuta, ser capaz de acolher e colher, de receber e perceber esta mensagem, e, assim, num discurso, expô-la, comunicá-la. O λόγος (*lógos*) de quem expõe, do hermeneuta, precisa se fazer, aqui, fenomeno-lógico, isto é, ἀποφαντικός (*apofantikós*). Assim se chama o discurso que é capaz de deixar e fazer ver aquilo a partir de que discorre, dito de modo grego, de ἀποφαίνεσθαι τὰ φαινόμενα (*apopháinesthai tà phainómena*), isto é, trazer à luz, no discurso, o que, na realidade, está vindo à luz. O discurso apofântico tem na oração enunciativa, no enunciado e, respectivamente, na predicação, o seu derivado. Ele mesmo resulta do exercício hermenêutico. Assim, o pensar fenomenológico é hermenêutico e o pensar hermenêutico é fenomenológico. Na verdade, são um e o mesmo.

## 2. A HERMENÊUTICA NAS CONFISSÕES

Hermenêutica é a existência humana mesma em exercício de autocompreensão e de autointerpretação. Neste exercício, ela se encontra com a identidade do ser nas diferenças de tempo e de vida, de autor e leitor, entre a sua língua e a nossa. Autor e obra, por um lado, leitores e interpretações por outro lado, todos estão compreendidos na universalidade concreta da vida. É a partir da historicidade da vida que se dá tradição. Tradição não é mera transmissão, mero legado. Tradição é entrega, no sentido de liberação (HEIDEGGER, 1999, p. 29). No que diz e não diz, no seu pensado e impensado, a tradição libera-nos e oferece-nos, sempre de novo, possibilidades frontais de liberação

de novos acessos, novos desvendamentos, à realidade da vida. Mas, para isso, nossa interpretação precisa se fazer hermenêutica.

Hermenêutica, aqui, não é meramente uma técnica ou uma arte, no sentido da leitura do sentido de uma estrutura significativa em sua intenção significativa dentro de uma comunidade linguística. Na raiz de seu exercício, a hermenêutica não é nem processo nem teoria da interpretação. É o acontecer da revelação da linguagem do mistério do ser, dando-se e subtraindo-se na estrutura da língua.

O que está em jogo, numa interpretação hermenêutica, não é conhecer o desconhecido, mas pensar o conhecido. No pensamento o que importa é pensar o já pensado no e pelo não pensado. O que é conhecido, pela familiaridade que gera, tende a esconder e velar o estranho, o mistério. No já pensado esconde-se o não pensado. No já sabido esconde-se o não sabido (cf. LEÃO, 2013, p. 33). Pensar é, no já pensado, no sabido, no conhecido, desvendar o não pensado, o não sabido, o estranho, o mistério. Uma interpretação usual, em vista do conhecimento, empenha-se em esclarecer o obscuro, em assimilar o estranho, o mistério, no familiar. Uma interpretação hermenêutica, em vista do pensamento, empenha-se em desfazer a familiaridade, a obviedade, do já sabido, do já conhecido, do já pensado, reconduzindo-o para o seu lugar de origem no mistério. Desde a ironia socrática, pensar é desvendar no saber o não-saber.

O modo de ser do pensamento se assemelha, de certo modo, ao modo de ser da fé. No crente age, como diz Agostinho em uma carta a Proba (carta 130), uma “douta ignorância” (AGOSTINHO, 2014, p. 128). Nesta “douta ignorância” se dão, numa unidade, a fraqueza da condição humana finita, sua vulnerabilidade e seus limites, e o vigor do Espírito de Deus, que tudo esquadrinha, até as profundezas de Deus (cf. 1 Cor 2, 10). A fé não é mera crença. A crença é, no presente, uma vidência de possibilidades passadas. A fé é, na atualidade, uma previdência de possibilidades futuras (Cf. LEÃO, 2017, p. 69). É, pois, constitutiva da fé uma atitude escatológica, de espera que se torna esperança. Por isso, a definição de fé que o Novo Testamento, mais precisamente, a Carta aos Hebreus, dá, inclui a esperança: “a fé é o fundamento do que se espera e a convicção de realidades que não se veem” (Hb 11, 1). A fé não é cega. É visionária. Não vê de menos, vê demais. Vê o invisível no visível e o visível no invisível. A luz da fé ilumina todas as coisas para aquele que crê. A fé, no entanto, é um relacionamento com o mistério

de Deus. Agostinho, no diálogo intitulado *De ordine* (II, 18), diz que de Deus se sabe melhor não-sabendo (*scitur melius nesciendo*) (II, 18).

Para Agostinho, a fé é uma busca, uma *quaestio Dei* (busca de Deus). Todo o livro X das *Confissões* expõe a dinâmica desta busca que deseja e espera, a qual, de operativa se torna temática, ganhando em densidade, à medida que se torna indagação e investigação (AGOSTINHO, 1988, p. 221-223). Por isso, para Agostinho, a aprendizagem da dinâmica da fé na vida é uma invocação do abismo. No comentário ao salmo 41 (42) ele discorre sobre esta dinâmica abissal da fé na vida. O texto latino diz: “*Abyssus abyssum invocat*” (literalmente: abismo invoca abismo). Como entender isso? Agostinho reconhece a tarefa da compreensão desta palavra como sendo abissal: “Qual é o abismo que chama a outro? De fato, entender isto é um abismo” (AGOSTINHO, 1997, p. 413). Muitas coisas são chamadas de abismo nas Escrituras: os juízos de Deus, que são incompreensíveis; a profundidade do coração humano... Cada homem é um abismo para o outro homem. De fato, as profundezas de seu coração estão veladas para os outros, e, não raro, para o homem mesmo em questão. Seja como for, um abismo invoca outro abismo. Invocar é, diz Agostinho, chamar a si (Cf. AGOSTINHO, 1997, p. 413). É trazer para a proximidade o distante. O que é, porém, abismo: “Abismo é um lugar profundo, impenetrável, incompreensível. Costuma-se dar este nome principalmente a uma imensa quantidade de água. É grande sua profundidade, a distância até o fundo, ao qual não se pode chegar” (AGOSTINHO, 1997, p. 413). Onde a profundidade é tal e tanta que não se pode chegar ao fundo, ali é abismo. A aprendizagem da sabedoria da fé se dá um abismo invocando outro abismo: “*Sic discitur sapientia, sic discitur fides, cum abyssus abyssum invocat*” (assim se aprende a sabedoria, assim se aprende a fé, quando um abismo invoca o abismo). O anunciador da fé, quando proclama a palavra da revelação divina, sendo ele mesmo um abismo, está invocando outro abismo, o do ouvinte e crente. A fé, pois, é um saber abissal, um saber do não saber, uma douta ignorância.

O pensamento conduz ao abismo do mistério do ser. A fé, conduz ao abismo do mistério de Deus. Ambos, pensamento e fé, são uma redução (leia-se re-con-dução) ao abismo do mistério. Hermenêutica é uma interpretação que não vela, antes des-vela, o abismo. Hermenêutica é uma interpretação abissal. Não é toda interpretação que é hermenêutica. Mas hermenêutica é aquela interpretação que desce aos grotões do mistério do ser que se dá e se subtrai na paisagem da existência humana. Por isso, o exercício de

toda interpretação hermenêutica, em vez de esclarecer o que estava obscuro, acaba obscurecendo o que para nós era claro, óbvio. Torna digno de ser questionado o que era para nós inquestionável.

Chamamos de fenomenológica a interpretação hermenêutica. O autêntico ler busca recolher-se junto daquilo que nos interpela, e corresponder a esta interpelação. Ser homem é ser intérprete da realidade, da vida, do ser. Ser intérprete é prestar o serviço de mediar, de estar no meio, como mensageiro, ao modo de Hermes. Ser homem é ser intérprete. Por isso, ao homem não pertence nem a primeira nem a última palavra acerca do todo-uno da realidade. Nem o princípio nem o fim pertencem ao homem. Ao homem só pertence o meio. Isso pertence à sua finitude. Ser-homem é ser uma passagem, um trânsito, uma travessia para o mistério. “Existe é homem humano. Travessia”, conforme a última sentença do “Grande Sertão: Veredas” (ROSA, 1985, p. 568).

A investigação fenomenológica-hermenêutica do pensar se faz análise da existência, isto é, auto elucidação da experiência humana, autoexposição da facticidade dessa existência, bem como de suas estruturas ontológicas, das articulações fundamentais de existencialidade. Uma interpretação fenomenológico-hermenêutica se faz, assim, exposição do *factum* da existência, de sua facticidade e de suas estruturas ontológicas essenciais. Hermenêutica é a autoexposição, na linguagem, do mistério da vida humana. Vida é sempre já vida compreendida, à medida que é vida vivida, em sua facticidade. As *Confissões* de Agostinho são um exercício de autoelucidação fenomenológico-hermenêutica da vida humana enquanto vida cristã, isto é, enquanto existência renascida na fé, desde a fé e como fé em Cristo, o Deus encarnado e crucificado do Evangelho. No Evangelho, Cristo é ἐρμηνεύς (*hermeneús*) e ἐρμηνεία (*hermeneía*), mensageiro e mensagem. Ser cristão, melhor, tornar-se cristão, é vir a ser capaz de suportar a abertura para esta mensagem e para este mensageiro, e, assim, de entre-ler os sentidos da realidade que proclamam, anunciam, e, assim, convidam a acessar na própria experiência da fé. Sem o empenho de suportar a abertura, isto é, sem a coragem da autoexposição ao que a mensagem e o mensageiro traz, sem a paciência da sua escuta, sem a insistência cordial e a perseverança na sua obediência, não há possibilidade de entre-ler os sentidos do que anunciam e, assim, não há como acessar o que revelam, o reino de verdade que abrem. “*Nisi credideritis, non intelligetis*” – “se não crerdes, não compreenderéis” – assim a

sentença de Isaías (7,9), que Agostinho transforma no lema: “*credo ut intellegam*” – creio, para compreender, poderíamos talvez dizer: para entre-ler os sentidos da revelação nas suas entrelinhas<sup>1</sup>. Compreender, porém, é um firmar-se na existência. Por isso se pode dizer também: “se não tomardes firmemente o que recebeis, vós não ficareis firmes”. Compreender é, aqui, o mesmo que poder-ser, no sentido de firmar-se, de conseguir ficar de pé, frente aos embates da vida, da história<sup>2</sup>.

Nas *Confissões*, Agostinho procura ler a sua vida fática e, na sua, a de todos os homens, à luz das Escrituras Sagradas, isto é, da revelação da fé. Por isso, a hermenêutica da existência se torna hermenêutica das Escrituras. Agostinho não só tematizou os princípios e as regras da arte hermenêutica no *De Doctrina Christiana*. Ele exerceu com grande espírito e competência esta mesma arte nos muitos escritos sobre as Escrituras: nas anotações, nas locuções, nas exposições (*expositiones*, *enarrationes*), nos tratados e nas questões sobre os seus livros. A hermenêutica da existência cristã se faz através da hermenêutica das Escrituras. Quiçá, levando em consideração isso, podemos melhor compreender porque as *Confissões* não podem ser lidas como uma autobiografia do autor, Agostinho; porque os últimos livros, que não narram a sua vida, mas comentam as Escrituras, mais precisamente, o texto do Gênesis que concerne à criação, compõem as *Confissões* não como um apêndice, mas como sua culminância. A existência humana à luz da fé cristã aparece, fundamentalmente, como existência criatural. Deus é a partir de si (*a se*, diriam os medievais). A criatura é a partir de outro (*ab alio*). Isto quer dizer: o ser pertence propriamente a Deus. A criatura, de si e por si, nada é. Ela só é algo por ter sido pensada, querida e amada por Deus, antes de existir. Nas *Confissões* pensa e fala um homem que realiza a sua existência humana historicamente a partir deste princípio, deste *a priori*, de um Deus que ama por primeiro o homem e toda a criatura. Assim, nos últimos livros das *Confissões* encontramos com o princípio.

Agostinho é um hermeneuta que tematiza a própria hermenêutica. Ao comentar, nas *Confissões*, no livro XIII (n. 24), o versículo bíblico que fala do mandato de Deus referente aos peixes, de que deviam se multiplicar nas águas, Agostinho intui nestas

<sup>1</sup> Na versão latina que Santo Agostinho usava se dizia: “*nisi credideritis, non intelligetis*” (Não compreendereis, a não ser crendo). Já uma tradução a partir do hebraico diz: Se não credes, não sereis firmados.

<sup>2</sup> Na raiz da palavra alemão “*verstehen*” (compreender) tem o verbo “*stehen*”: ficar de pé. Pode-se ler “*verstehen*” como a intensificação de um “*stehen*”, de um ficar de pé. Trata-se, pois, de um firmar-se.



palavras o mandato e o envio que rege toda a compreensão e interpretação da Sagrada Escritura, ou seja, toda a sua hermenêutica delas:

Sei que, por meio de sinais sensíveis, se significam *diversas* coisas que o nosso espírito percebe de uma *única* maneira; e que, pelo contrário, o espírito entende de *muitas* maneiras o que os sinais sensíveis representam de uma só. Assim, por exemplo, o amor de Deus e do próximo, com quantas metáforas, em que inúmeras línguas – e em cada língua, com que inúmeras expressões! – se enuncia de maneira concreta!

É neste sentido que “crescem e se multiplicam os peixes das águas”.

Mas tu, leitor, quem quer que sejas, atende novamente. A escritura declara de uma só maneira e, a nossa voz, também de um só modo pronuncia estas palavras: “No princípio criou Deus o céu e a terra...”. E, no entanto, não é verdade que se interpretam sob vários aspectos, não sofisticada e falsamente, mas segundo a variedade de pontos de vista legítimos? (AGOSTINHO, 1998, p. 354-355).

A vida do espírito, na fé, não somente tolera, mas exige e promove, a diversidade das interpretações dos sentidos da mensagem (cf. ROMBACH, 1977, p. 294-295). Toda interpretação precisa se fazer, assim, dialogal. Uma interpretação pode sempre corrigir e melhorar a outra. O fenômeno da interpretação é plural. Esta pluralidade e a mútua correção entre as interpretações produzem um processo de clareamento do fenômeno que está em questão (cf. ROMBACH, 1988, p. 136-138). Viajar para lá e para cá por entre os caminhos das interpretações, sem perder-se da e sem perder a mensagem da fé é o desafio da hermenêutica das Escrituras. Nas *Confissões*, Agostinho empenha-se na busca de autoclareamento do existir humano renascido enquanto existir cristão. Nadando como um peixe nas águas abissais das Escrituras, a autointerpretação hermenêutica da existência humana feita existência cristã se torna hermética.

### 3. A HERMENÊUTICA FENOMENOLÓGICA DAS CONFISSÕES

Por e para ser fenomenológico-hermenêutica, a nossa interpretação das *Confissões* precisa se pôr no nível ontológico. Fenomenologia é, no seu teor, ontologia. Ontologia é, no seu método, fenomenologia. Uma interpretação fenomenológico-hermenêutica das *Confissões* precisa perfazer junto o movimento ontológico do pensamento vigente na obra. O texto fala do ôntico-positivo da existência da e na fé. Para o crente, o ontológico latente no texto não constitui um tema de questionamento. Para o pensador, porém, o

ontológico é ressaltado e colocado em primeiro plano, e o ôntico-positivo da existência da e na fé fica ao fundo.

Para captar o tom das *Confissões* é preciso captar o ontológico que lhe é próprio. Não se trata do ontológico da ocorrência, do modo de ser do ente que nós mesmos não somos. Trata-se, antes, do ontológico da existência, do modo de ser do ente que nós mesmos somos. Para o homem do senso comum e da ciência o que há é o ente e mais nada. Tudo é objeto ou sujeito. Fora desta correlação não há mais nada. Pensar, no entanto, é dar atenção a este nada. Trata-se de um nada criativo, condição da possibilidade da correlação subjetividade-objetividade. Sua vigência é anterior a toda a re-presentação. É a vigência do ser como não-ente, como diferença ontológica. A vigência do ser, porém, se dá na e como a transcendência, isto é, como a primordial facticidade, como a pura abertura da facticidade da existência. O ontológico da existência não é o do “isto é”. É o do “eu sou – tu és”. Em jogo está, aqui, não a quiddidade (ser-quê) do ente que não somos, mas a “quisidade” (ser-quem) do ente que somos. Em jogo não está o ser de um eu que é um algo, mas sim o ser de um si-mesmo que é alguém.

É a partir do sentido do ser que se dá na facticidade da existência que nós podemos seguir o fenômeno do encontro *tu a tu* entre Agostinho e seu Deus, o qual não está fora dele, mas se dá e se retrai como o seu mais íntimo: “*intimius intimo meo*”, mais íntimo de mim mesmo do que meu próprio íntimo. A verdade de Deus habita no mais íntimo do homem e, ao mesmo tempo, o transcende: “*Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* – tu, porém, eras mais íntimo do que o meu íntimo e mais alto do que o meu sumo” (*Confessiones*, III, 6, 11: AUGUSTINUS, 1960, p. 114). Neste sentido, só podemos compreender as *Confissões* perfazendo nós mesmos, com elas, o seu movimento. Aqui vale a exortação de Agostinho, dada no *De vera religione* (n. 72): *noli foras ire, in te redi, in interiore hominis habitat veritas* – não vás para fora, retorna para dentro de ti mesmo, no homem interior habita a verdade (cf. AGOSTINHO, 1987, p. 106). O mistério abraça o todo da existência do homem. É o mais vasto que há. Se o homem não o compreende, ele compreende o homem. Além disso, o mistério radica na interioridade mais íntima do homem. É o mais profundo que há. Quando o homem encontra o fundamento oculto de sua própria humanidade, transcendendo-se a si mesmo, encontra, no seu fundo, o mistério. Neste encontro é iluminado pelo lume (*lumen*) da verdade que habita sua interioridade e que, ao mesmo tempo, o transcendente.

O desafio que nos incumbe, o de uma interpretação fenomenológica, hermenêutica, hermética, ontológica, é, pois, o de uma leitura libertadora das *Confissões*, enquanto obra do pensamento. Libertadora é a leitura que nos liberta “o pensamento para a liberdade de pensar” (LEÃO, 2010a, p. 20). Uma leitura libertadora, porém, diferencia entre a mais íntima intenção da obra e as casualidades, os acidentes, de seu surgimento.

Pois toda obra criadora, caso seja realmente criadora, isto é, uma obra que nos liberte a capacidade de pensar, transcende sua própria filosofia, ultrapassa seus próprios parâmetros, remetendo-nos para fora e para além da posição fundamental em que ela se planta. O único sentido de uma obra filosófica é precisamente rasgar novos horizontes, é desencadear novos impulsos, é instaurar novo princípio em que os recursos, os caminhos e padrões da obra se apresentem superados e insuficientes, se mostrem exauridos e ultrapassados pelo novo nascimento histórico. Instituinto novos parâmetros de questionamento, uma obra de pensamento cria novas regras de leitura (LEÃO, 2010a, p. 21).

Uma explicação ôntica-objetiva da obra só procura esclarecê-la a partir do já constituído, do já existente, do já sabido. Ao contrário, uma explicação ontológica da obra conduz do já sabido ao não sabido, do já pensado ao não pensado, do já dito ao não dito. Este “não” é, porém, o “não” de um nada criativo e libertador. É a partir do relacionamento com este nada que a obra nasce sempre de novo em novas interpretações, que inauguram uma transição histórica.

Seguir a mais íntima intenção da obra, porém, há que se advertir, não quer dizer seguir a autointerpretação do autor (cf. ROMBACH, 1991, p. 38). Quer dizer, antes, captar o princípio autogenético da obra. Uma obra de pensamento não é somente o texto de uma escritura. Ela brota do nada criativo do mistério do ser. Sua fala está impregnada do silêncio do sentido. Depois, um texto não é apenas um sistema de palavras, de funções sintáticas e remissões semânticas, tomado ora estaticamente ora como uma constelação dinâmica. O texto remete, ele mesmo, para além de si. Remete para a vida. A obra, antes de ser obra de um autor, é obra da vida. É flor e fruto da vida da vida, da vida do espírito. Uma leitura só se torna libertadora, isto é, criadora, quando “começa a brilhar em nós o que o texto não diz, mas quer dizer em tudo que nos diz” (LEÃO, 2010b, p. 209). Aqui vale a exortação de Heidegger: “*Die Lehre eines Denkers ist das in seinem Sagen Ungesagte*: o legado de um pensador não está no dito, mas no não dito de seus dizeres” (Apud LEÃO, 2013, p. 29).

#### 4. QUAL O SENTIDO DAS CONFISSÕES?

As *Confissões* são um exercício hermenêutico-fenomenológico da vida fática que se dá na experiência da existência humana renascida na fé e no batismo como existência cristã. Hermenêutica é a autoexposição, na linguagem, do mistério da vida humana. Vida é sempre já vida compreendida, à medida que é vida vivida, em sua facticidade. Onde a vida é vivida e compreendida em sua facticidade dá-se história. As *Confissões* são um empenho de autoelucidação, isto é, autoesclarecimento, autocompreensão da vida através da reflexão que se volta para a própria facticidade da existência exercida na fé cristã. Agostinho parte da compreensão cristã do ser do homem, que ressoa na pregação da fé. Retomando-a como horizonte, ele, então, aprofunda sua meditação e seu questionamento sobre o sentido da vida humana, inserida na totalidade do real.

Que sentido toma, porém, a vida humana (existência) em sua facticidade, nas *Confissões*? Ao perguntarmos assim nós investigamos no dito o não dito, no pensado o impensado, dessa obra. Tentamos, assim, captar o princípio autogenético dela, sua íntima intenção.

Com isso, porém, não tocamos o coração da obra, seja dito abertamente. Pois o coração da obra é aquele não dito que nunca pode ser dito, é aquele não pensado que nunca pode ser pensado. E por quê? Porque é um nada. Não um nada apenas negativo, isto é, negador, destruidor, aniquilador; nem um nada apenas privativo, isto é, um estar privado de algo que deveria haver e não há. Pelo contrário, é um nada criativo. Este nada é a coisa e a causa do pensamento essencial de todos os pensadores. Este nada é o que dá viço aos seus dizeres. Este nada é a vigência do mistério da realidade que está se dando enquanto está se subtraindo nas realizações do real. Trata-se do silêncio do sentido do real (ser) que se dá enquanto se subtrai nos discursos das realizações do real (entidade do ente). Uma obra do pensamento essencial surge, com efeito, de um *pathos* inefável: do toque do silêncio do sentido do ser. Tudo o que a obra diz é uma repercussão da percussão deste toque. Trata-se de um atingimento experiencial, que vem antes de qualquer discurso. O discurso surge, antes, como vibração, repercussão, deste toque silencioso. Já está entoadado nele. Por isso, ao lermos as *Confissões* o mais importante, o decisivo, é escutar nas ressonâncias das palavras do discurso a pregnância do silêncio. É essa pregnância que dá a toda a interrogação, afirmação e negação do discurso da obra um quê de exclamação. Nas *Confissões* ouvimos esta pregnância do silêncio já na

primeira oração do discurso: “*Magnus es Domine, et laudabile valde!*” - Grande és, Senhor, e muito digno de louvor (AUGUSTINUS, 1960, p. 12).

Procuramos o sentido da obra chamada de *Confissões*. Queremos captar, assim, a sua intenção íntima, o seu princípio autogenético, o seu pensamento fundamental...

E qual será o pensamento fundamental das *Confissões*? Naturalmente é aquele que S. Agostinho não nos diz nem pensa mas de que ele sempre parte em tudo que diz e por isso mesmo nos faz pensar e pelo qual nos leva a empenhar-nos. Talvez a indicação de que as *Confissões* são uma caminhada de libertação nos sirva de escafandro para não cairmos na tentação de pretender esgotar ou mesmo chegar à profundidade de seu pensamento fundamental (LEÃO, 2008, p. 173).

Nós vamos, aqui, retomar a significação da palavra *Confissões*, que intitula a obra e, com isso, também, tentar meditar a respeito da proposta de pensá-la como uma caminhada de libertação.

Agostinho chama esta obra de “*Confissões*”. A significação desta palavra é dada pelo seu uso bíblico. No comentário ao salmo 94, que é um salmo invitatório, isto é, um convite ao louvor, Agostinho elucida o sentido da palavra “confissão”. Ao se deparar com a expressão “com a confissão saíamos ao seu encontro”, o Hiponense diz:

A Escritura toma a palavra confissão em duas acepções. Há confissão de louvor, e confissão com gemidos. Confissão de louvor consiste em prestar honra àquele que é louvado. A confissão com gemidos pertence à penitência de quem confessa seus pecados. Pois, os homens confessam ao louvar a Deus; confessam ao se acusarem. Nada de mais nobre faz a língua (AGOSTINHO, 1997b, p. 611).

Aqui a voz se faz votos dos lábios (cf. Sl 65, 13s): manifestação, declaração, demonstração de louvor. Assim como o viço, o verdor, de uma planta é a manifestação, declaração, demonstração de seu vigor, de sua vitalidade pujante, assim também a voz feita votos dos lábios é o sinal que manifesta a alegria do louvor. É deste modo, diz Agostinho, que Cristo confessava o Pai: louvando-o (cf. Lc 10,21). A sua confissão não era a de um penitente, pois de nada precisava se arrepender. A sua confissão era a do Filho que louva o Pai, tocado pela afeição e admiração por ele. Também o salmo 94 intenciona a confissão dos que louvam, não a confissão dos que se penitenciam. É um cântico de louvor. E, não obstante, aqui a confissão dos pecados não está excluída, mas é subsumida na confissão do louvor. Aquele que canta o “*miserere*” (cf. Sl 50) e o “*de profundis*” (cf. Sl 129) é o mesmo que é convidado a cantar o canto de louvor. É o mesmo

que diz: “*Magnus es Domine, et laudabile valde!*” - *Grande és, Senhor, e muito digno de louvor* (Sl 144, 3) (AUGUSTINUS, 1960, p. 12).

Agostinho diz que nenhuma obra da língua é tão nobre quanto a confissão do louvor. A língua foi dada ao homem não só para saborear o alimento, como também para dar voz ao pensamento, mais, ao voto (manifestação) do coração. A língua é um órgão que permite a articulação do som. A articulação dos sons está a serviço da produção do sentido. A língua está, pois, a serviço da linguagem. A linguagem é força primordial do espírito humano. No exercício da fala, que, junto com a escuta e o silêncio, compõe o discurso, o espírito humano se põe a serviço do dizer. O homem fala por ter algo a dizer. “Falar é essencialmente dizer” (HEIDEGGER, 1995, p. 34). Dizer, porém, é “fazer ver e entender qualquer coisa, levar uma coisa a aparecer”, “mostrar e fazer aparecer o presente e o ausente, a realidade no sentido mais lato” (HEIDEGGER, 1995, p. 34; 37). No dizer, o homem procura mostrar “aquilo que se mostra a ele de si próprio”, aquilo “que de si próprio aparece se manifesta e se dirige a ele” (HEIDEGGER, 1995, p. 35). Isso que se dirige ao homem, que o chama em causa, que o interpela, pode ser o divino, o Deus da revelação. Agostinho, em sua história, fez a experiência do encontro com este Deus. Neste encontro, viu sua miséria ser subsumida pela misericórdia deste Deus do encontro, a quem ele interpela chamando-o, invocando-o, como um Tu. É a este Tu misericordioso que ele quer louvar, quando diz: “*Magnus es Domine, et laudabile valde!*” - *Grande és, Senhor, e muito digno de louvor* (Sl 144, 3) (AUGUSTINUS, 1960, p. 12). Aos olhos de Agostinho, a grandeza de Deus não parece menor, antes, parece maior, ao se mostrar como condescendente com o mísero homem, ao se manifestar como misericordioso. As *Confissões*, pois, mais do que a confissão da penitência (arrependimento, conversão, transformação da mente), são a confissão do louvor.

O dizer tem um caráter de saga. Dizer é mostrar: deixar aparecer, ver e ouvir. Os homens falam uns aos outros para poder mostrar alguma coisa. Falar uns com os outros é mostrar mutuamente algo que há de ser dito, isto é, mostrado, algo que está em discussão e que de algum modo os chama em causa, os interpela. No dizer e no dito, porém, vige latente o ainda não dito, o que ainda não chegou a ser alcançado. Os poetas são aqueles que têm a vocação, a missão, a incumbência de dizer criativamente o mundo, de fazê-lo aparecer em novas dimensões (cf. HEIDEGGER, 1995, p. 40). No não-dito, porém, pode viger latente o não dizível. Indizível é o que permanece encoberto, precisamente, num

encobrimento não casual, mas necessário, não acidental, mas essencial. Chamamos de mistério tal encobrimento. Quando o dizer humano deixa as vias largas do mostrar o dizível e até mesmo as vias estreitas do dizer o ainda não dito e passa a caminhar pelas vias estreitíssimas que beiram o abismo do mistério, então a linguagem se transforma em saga. Saga, aqui, não quer dizer a narrativa extraordinária, a estória memorável, dos deuses e heróis. Sobre a saga repousa o vigor da linguagem (cf. HEIDEGGER, 2003, p. 202). Saga é linguagem no sentido de mostraçã do mistério de ser. A linguagem não se funda sobre os signos da língua. Antes, são os signos da língua que se fundam sobre a linguagem, a qual, por sua vez repousa na saga, na mostraçã do mistério de ser. Aqui é preciso lembrar: não só o homem fala. Também “a linguagem fala” (HEIDEGGER, 2003, p. 203). “A linguagem fala à medida que, enquanto mostrante, alcança todos os campos de vigência, deixando aparecer e transparecer o que a cada vez é vigente a partir de si mesmo. Nesse sentido, escutamos a linguagem deixando que ela nos diga a sua saga” (HEIDEGGER, 2003, p. 203).

Quando o dizer adensa o mistério no seu dito, faz-se poético. Para poder deixar ressoar o mistério, o dizer muda de tom e transforma-se em canto. “Dizer uma canção é cantar. Cantar é recolher na canção um dizer” (HEIDEGGER, 2003, p. 181). O poeta Rilke no terceiro de seus “Sonetos a Orfeu” nos lembra o que é cantar:

Cantar, como tu ensinas, não é cobiça / nem conquista de algo que por fim se alcança. / Cantar é existir. Para um deus, muito fácil. / Mas nós, quando é que existimos? E quando *ele* / faz voltar para nós a terra e as estrelas? / Jovem, amar ainda não é nada, - / embora a voz te force a boca – aprende / A esquecer que en-cantaste. Isso se apaga. / Na verdade, cantar é um outro sopro. / Um sopro pelo nada. Um vibrar em deus. Um vento (RILKE, 1989, p. 25).

No júbilo, o canto alcança a sua culminância. Então, o sentido de ser vibra na alma como alegria reverente que elogia o deus em quem vibra. Cantar é, então, louvar. *Laudare*. Os cânticos são, agora, *laudes* (cf. HEIDEGGER, 2003, p. 181). Nas laudes o canto deixa aparecer o sentido de ser como alegria, júbilo, gáudio. As *Confissões* de Agostinho são cantos de louvor, são laudes. Sem captar estes *melos*, este tom de fundo de todos os seus discursos, nós não seremos capazes de ouvir os seus dizeres.

E, no entanto, o canto de louvor que Agostinho entoava não é somente por “palavras da carne”. É também pelas “palavras da alma”, os clamores dos afetos:

Não pratico, pois, (esta confissão) com palavras e vozes da carne, mas com palavras da alma e com o clamor da cogitação, que o teu ouvido já conhece. Quando, pois, sou mau, confessar-te não é outra coisa do que desagradar a mim próprio; quando, porém, sou pio, confessar-te não é outra coisa do que não atribuir isto a mim, pois tu, Senhor, bendizes o justo, mas, primeiramente, tornas justo o ímpio. A minha confissão, portanto, Deus meu, feita em face a ti, é e não é feita em silêncio. Silencia, pois, no ruído (da voz), clama no afeto (da alma). Nenhuma coisa de correto digo aos homens, que tu não tenhas primeiramente ouvido de mim. Do mesmo modo, Tu não ouves nada de mim, a não ser aquilo que Tu mesmo já me tinhas dito primeiramente (AGOSTINHO, 1988, p. 218).

Se a confissão da penitência se dá quando o afeto consiste num desagrado com o próprio eu, a confissão do louvor se dá quando o homem reconhece que todo o bem que é dito e feito nele e através dele não lhe pertence, mas pertence a Deus, o único bom (Mc 10, 18). Por isso, a confissão do louvor se dá, interiormente, como a gratidão da alma que restitui a Deus todo o bem que nele e através dele vem à luz, quer por palavras, quer por obra.

Nas *Confissões*, pensar é recordar. Não à toa a meditação sobre a memória é decisiva no livro X. Recordar, porém, é mais do que presentificar o passado. Recordar é trazer de volta o tesouro do coração, isto é, aquilo que é o mais amado. Agostinho sabe que o homem é, em última instância, aquilo que ele ama. A recordação das *Confissões* são a não só a presentificação das próprias misérias passadas de Agostinho, mas são, acima de tudo, a cordial presentificação da misericórdia recebida da parte de Deus. A memória do coração, isto é, do âmago do próprio ânimo humano, é a gratidão. Por isso, nas *Confissões*, pensar-recordar é agradecer. E é agradecendo que Agostinho pensa tudo o que pensa nessa obra.

Na Idade Média, Mestre Eckhart, que tanto retomará de Agostinho, dirá que pela gratidão e pelo louvor a alma humana concebe Deus e o gera. Deus se torna fecundo nela e ela se torna fecunda em Deus. Na verdade, ela se torna fecunda de Deus. Deus é a raiz e o fruto bendito da alma humana. Através desta fecundidade ela alcança o seu mais belo nome: “mulher”. Para Eckhart, é pela gratidão que esta fecundidade se dá: “Pois frutificar a dádiva é a única gratidão para com a dádiva. E ali, o espírito é mulher, na gratidão que gera novamente, lá onde o espírito gera novamente a Jesus para dentro do coração paterno de Deus” (ECKHART, 2006, p. 47). A gratuidade é um movimento do doador, que agracia, para o receptor, que é agraciado. A gratidão, ao contrário, é um movimento do receptor, que é agraciado, para o doador, que agraciou. Na gratidão, seja por “palavras da



carne”, seja por “palavras da alma”, o agraciado diz algo, isto é, ele mostra. E o que ele diz, o que mostra? Diz, mostra, o ser-bom do doador-agraciador. Assim, o doador-agraciador reluz nos dizeres do receptor-agraciado. Este se torna como que um espelho que reflete, isto é, deixa ver o ser-bom daquele. Na alegria e na gratidão do louvor, assim, não acontece nada de novo e, no entanto, o que já aconteceu se mostra, agora, de modo novo. Agora o doador procede do receptor, o agraciador do agraciado. Este, por assim dizer, o gera de novo, de volta, isto é, o faz vir à luz, evidenciando-o naquilo que ele é, em seu ser-bom (cf. WELTE, 1992, p. 134).

As *Confissões* são, por assim dizer, tal acontecimento. Agostinho fora gerado por Deus, nasceu de Deus, num novo nascimento, realizado não segundo a natureza, mas sim segundo a graça. Até o livro IX Agostinho narra como é que ele veio a ser gerado como filho de Deus. O livro IX, de fato, narra as vicissitudes do seu batismo. No entanto, por outro lado, em todos os livros das *Confissões* Agostinho está repercutindo este acontecimento. Pelo louvor, Agostinho está, por assim dizer, dando à luz Deus, isto é, deixando-o e fazendo aparecer, através de sua linguagem, quer pelas “palavras da carne”, quer pelas “palavras da alma”. As *Confissões* são um modo de Agostinho deixar a grandeza de Deus, isto é, seu ser-bom, reluzir e ressoar a partir de seu coração. Elas adensam o mistério da gratuidade e a gratuidade do mistério. As primeiras palavras desta obra são como que a primeira percussão de uma sinfonia de louvor e de gratidão que é entoada tendo como *leitmotiv* a grandeza, isto é, o ser-bom de Deus: “*Magnus es Domine, et laudabile valde!*” - Grande és, Senhor, e muito digno de louvor (AUGUSTINUS, 1960, p. 12).

O louvor, no entanto, não é dito pelo homem apenas por palavras. Ele diz (mostra) o seu reconhecimento, sua gratidão, sua admiração por aquele que é louvado sobretudo através das obras. Para louvar a Deus, ao homem não bastam o intelecto e o afeto. É preciso a vontade e o seu efeito: a obra. É preciso que a inteira vida do homem louve a Deus: com suas palavras e afetos, com seus quereres e com seus gestos, suas operações, suas ações e suas paixões. De novo recorremos a Mestre Eckhart para entender a dinâmica do louvor na vida do espírito do homem cristão. O dominicano diz:

Nossos mestres dizem: o que louva a Deus? – A igualdade. Assim, pois, louva a Deus tudo quanto na alma é igual a Deus; o que de algum modo é desigual a Deus não louva a Deus; isso é assim como um quadro que louva seu mestre, pois o mestre imprimiu no

quadro toda a arte resguardada em seu coração, fazendo-o totalmente a ele tão igual. Essa igualdade do quadro louva sem palavra o seu mestre. O que se pode louvar com palavras ou rezar com os lábios é de pouco valor. Pois Nosso Senhor falou certa vez: “Vós rezais, mas não sabeis o que estais a rezar. Ainda virão aqueles que sabem rezar verdadeiramente, esses que haverão de adorar meu Pai no espírito e na verdade” (Jo 4, 22-23). O que é oração? Dionísio diz: Oração é um caminho da mente para Deus (ECKHART, 2006, p. 135).

As *Confissões* expõem a saga de um homem em busca de Deus. Elas cantam a alegria do encontro tu a tu com este Deus. São o ecoar da experiência deste encontro que, embora fático, real, está envolvido ele mesmo na nuvem do mistério. Elas cantam a graça da libertação no advento da “liberdade dos filhos de Deus” (Rm 8, 21). São, neste sentido, um documento da cristicidade do cristianismo. Elas contam a história de uma alma. Esta é uma história de libertação. Mas a verdadeira libertação é aquela que acontece por virtude da e na liberdade da verdade. Nesta história, as gestas, isto é, os atos e os fatos, os feitos humanos, se libertam da fatalidade para deixar fazer aparecer a dinâmica de liberdade, destino e graça. Nesta história, as gestas humanas deixam de ser meras ocorrências factuais, neutras e casuais. Elas se tornam acontecimentos da facticidade da vida humana. A historicidade da vida humana, vista nesta saga de libertação, ganha um novo teor e importância. A temporalidade deixa de ser meramente cronológica, isto é, a temporalidade do tempo vazio que é ocupado, do tempo contado, calculado, para ser cairológica, isto é, tempo pleno de momentos oportunos ou inoportunos, de vicissitudes e peripécias que ora deixam avançar, ora fazer regredir, a libertação na e pela verdade. Assim:

Nada acontece por acaso nem como exemplo de uma regra ou fase de um processo. Os caminhos valem por si mesmos. Têm sentido e não apenas meta. Na caminhada pelos caminhos da libertação não há tempo perdido nem esforço inútil. Pois nada ocorre apenas com vistas ou por causa de um resultado. Tudo está pela e para a “verdade que liberta”. Nenhum dia se dá apenas pelo dia seguinte, nenhuma busca se empenha somente por um lucro. Ao contrário. Todo momento é “o tempo da libertação”, todo dia é “o dia da salvação”, pois em cada busca de um vive a Crisandade de todos. Esta libertação faz explodir o grito da jovialidade que a liturgia canta em todo aleluia: “culpa venturosa, que mereceu um tal e tão grande Redentor!” A felicidade toda culpa é que sempre merece a libertação da verdade! (LEÃO, 2008, p. 168-169).

As *Confissões* estão impregnadas da alegria do evento pascal, de que Agostinho participara, de modo inaugural, pelo batismo. Elas são a proclamação da grandeza da libertação dos homens pela verdade de Deus: “*Magnus es Domine, et laudabile valde!*” - Grande és, Senhor, e muito digno de louvor (AUGUSTINUS, 1960, p. 12). No início

do livro V, Agostinho apresenta as suas Confissões como um sacrifício (*sacrum officium*) de louvor: “Recebi o sacrifício das *Confissões*, por meio do ministério da minha língua, por Vós formada e que pelistes a confessar o Vosso nome” (AGOSTINHO, 1988, p. 95). As *Confissões*, mais do que proclamação das próprias misérias de Agostinho, são a proclamação das misericórdias de Deus. Louvando-as, ele é conduzido ao amor: “Que a minha alma Vos louve para que Vos ame; que confesse as Vossas misericórdias para que vos louve” (AGOSTINHO, 1988, p. 95). As laudes de Agostinho, porém, se juntam às laudes de todas as criaturas. Elas participam do ofício divino das criaturas: “Toda a criação entoia continuamente as vossas glórias” (AGOSTINHO, 1988, p. 95). As *Confissões*, não obstante serem individuais, alcançam assim um sentido universal. “As Confissões não proclamam a libertação de um homem nem de alguns ou de muitos homens. As *Confissões* proclamam a libertação de todos os homens e assim anunciam para todo o mundo a verdade libertadora de Deus” (LEÃO, 2008, p. 169).

A liberdade só se dá, concretamente, como dinâmica de um caminho de libertação. Este caminho de libertação é, ao mesmo tempo, caminho de autoconhecimento. Em jogo está, também, o γνώθι σεαυτόν (*gnothi seautón*) grego (*nosce te ipsum*: conhece-te a ti mesmo). De fato, diz Agostinho: “o fruto das minhas *Confissões* é ver não o que fui mas o que sou” (AGOSTINHO, 1988, p. 220). Nesta caminhada é preciso que o homem em certa medida se torne claro para si mesmo, alcance um certo saber, uma certa transparência de sua própria existência.

O caminho, porém, só é em caminhando. Não há caminho pronto. O caminho precisa ser, a cada vez, aberto, sempre de novo, continuamente, por cada caminhante. Aqui vale a palavra de Riobaldo, o homem-humano da travessia no *Grande Sertão: Veredas*:

Mas liberdade – aposto – ainda é só alegria de um pobre caminhozinho, no dentro do ferro de grandes prisões. Tem uma verdade que se carece de aprender, do encoberto, e que ninguém não ensina: o beco para a liberdade se fazer (ROSA, 1985, p. 286-287).

O caminho da libertação, isto é, o caminho para a liberdade se fazer, é sempre estreito, um beco. Está longe de ser uma grande estrada pronta, uma larga avenida já disponível. É beco, caminho angusto. Pobre caminhozinho. Mas dá grande alegria fazer

a experiência da abertura deste caminho. Mas este caminho não se abre sem que o homem aprenda. O como desta abertura nenhum homem pode ensinar a outro. Um homem pode dar a outro apenas acenos, alusões, dicas. Contudo, cada homem precisa aprender, do encoberto, isto é, do mistério.

Nós estamos acostumados a encarar o tema da liberdade discutindo-o através do problema do livre-arbítrio como propriedade da vontade. Mas este não é senão o grau mais ínfimo de liberdade, a *libertas a coactione* (liberdade de coação). Agostinho, contudo, motivado pelo ensinamento de Paulo (cf. Rm 6, 20-23), sabe que isto não basta. É preciso também uma *libertas a peccato* (liberdade do pecado) e uma *libertas a miseria* (liberdade da miséria) (cf. PUTALLAZ, 1998, p. 1044). No entanto, não basta uma libertação para uma liberdade apenas negativa (independência): liberdade do mal. É preciso também uma libertação para uma liberdade positiva (competência): a liberdade para o bem. O empenho da libertação precisa se fazer não-negativo (nem negação, nem negação da negação). A positividade deste empenho deve subsumir, integrar e, ao mesmo tempo, transcender a liberdade negativa (independência) e a liberdade positiva (competência de autonomia) em algo maior: no movimento da libertação que só deslancha plenamente na experiência da graça. Aqui o homem se abre para um mundo novo, que vai além de sua própria competência. É o mundo do outro, do grande outro, a quem Agostinho chama de Tu.

No encontro com este Tu gracioso cujo amor é gratuito que Agostinho experimenta a plenitude do movimento da libertação. A liberdade é tarefa e conquista, mas é também dádiva e graça, ao mesmo tempo. A libertação para a liberdade da fé exige ao homem que transcenda o que ele pode, o que ele sabe e tem, o que está a seu alcance e em sua competência, para, no mistério da gratuidade e na gratuidade do mistério, abrir-se ao Outro, o Tu eterno. Nas *Confissões* está em jogo uma libertação para a liberdade da fé e da graça. O homem só se liberta pela e para a verdade. Mas a verdade, na doura ignorância da fé, se dá como um advento gratuito. Assim, na libertação que aqui está em causa atua a transcendência da fé e o advento gratuito de uma verdade transcendental.

A liberdade, no homem, tem um caráter transcendental. Isto quer dizer: o constitui como homem:

Todas as vezes que se investiga o homem, transcende-se o próprio homem e se atinge o que é mais poderoso e vital do que ele mesmo, a saber, o processo de sua libertação na verdade. As investigações do pensamento, as peripécias da história, os percalços da existência, desde seu ponto de partida e de acordo com seu vigor, já se acham além do homem, já se lançaram aquém da vontade e seu livre-arbítrio, já ultrapassaram todo o querer dos indivíduos e se jogaram no movimento de libertação da verdade de Deus. É este o sentido que S. Agostinho desenvolve ao longo das Confissões (LEÃO, 2008, p. 175).

Não só a liberdade, mas também a verdade, tem, aqui, um caráter transcendental. Chamamos de transcendental, aqui, uma experiência de verdade que não nasce da competência e da possibilidade do homem, mas que irrompe em meio à sua impossibilidade, gratuitamente, como um advento inesperado, repentino, que tudo transforma graciosamente. Mas esta irrupção não interpela o homem de fora, antes, o interpela de dentro, no seu íntimo, pois traz consigo a interpelação de um outro que é mais íntimo ao homem do que ele mesmo. A liberdade da fé irrompe como o dom gratuito dentro do empenho humano de conquista da libertação. Este empenho nasce do “*cor inquietum*”. É o que diz Agostinho no início de suas Confissões: “nos criastes para Vós e o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousar em vós” (AGOSTINHO, 1988, p. 23).

A liberdade é o fundamento oculto da humanidade do homem. Mas ela só é acontecendo como caminhada de libertação. Enquanto essência, fundo e fundamento do homem, a liberdade não é uma propriedade sua, antes, é o homem a ser uma propriedade da liberdade. Na verdade, a humanização do homem só acontece na medida em que o homem é apropriado pela liberdade.

A liberdade é uma dinâmica abrangente e conquistada na verdade de Deus, em cuja vigência o homem se liberta, fazendo-se homem e vice-versa. A hominização do homem se funda se exerce na significação da liberdade pela verdade (...) a liberdade nunca é uma propriedade do homem. O homem é que sempre se realiza numa apropriação da liberdade no sentido de só poder existir enquanto apropriado pelo processo escatológico da verdade de Deus (LEÃO, 2008, p. 174-175).

Confessar é pôr em obra a verdade (cf. Jo 3, 21). H. Rombach (1966, p. 205-207), interpretando Pascal, um dos maiores pensadores agostinianos de todos os tempos, fala de três diferentes modos de o homem se relacionar com a verdade: *kennen* (tomar conhecimento), *erkennen* (conhecer propriamente) e *bekennen* (confessar).

O primeiro modo, “*kennen*” (tomar conhecimento), consiste no fato de que o homem vive na abertura da verdade do cotidiano, do óbvio, da banalidade, isto é, daquela verdade que ele se deixa doar, que ele simplesmente recebe, verdade em cuja luz o mundo se lhe deixa encontrar. O homem vive nesta verdade do mundo cotidiano, ou melhor, nela, ele “é vivido”, pois a ela ele se abandona, seguindo as tendências habituais do viver cotidiano. Aí ele não questiona (não busca, não interroga, não investiga) a verdade. Ele vive sem questionamento e sem um relacionamento apropriado com a verdade. Com efeito, a verdade é condição de possibilidade para que possa haver algum questionamento (= busca, interrogação, indagação, investigação). A banalidade é, assim, o relacionamento não reflexivo, irrefletido, do homem para com a verdade, aquele no qual os homens se encontram, de início e na maior parte das vezes.

Num segundo modo, o “*erkennen*” (conhecer), surge o questionamento, e irrompe um relacionamento do homem com a verdade, que consiste na busca do verdadeiro. Esta, por sua vez, leva o homem a buscar interpretações e definições daquilo que é cognoscível e sabível. É o acontecer da ciência. Esta busca o verdadeiro, busca detê-lo em axiomas, categorias, definições. Assim, o homem se julga “de posse” da verdade. O conhecimento justificado, fundado e fundamentado, dá ao homem a pretensão de “possuir” a verdade. Neste caso, porém, a verdade é submetida ao critério e à medida do verdadeiro, e não o contrário. Nisso, o homem erra no seu relacionamento com a verdade. É que a verdade não é o verdadeiro. Ela é a condição de possibilidade para que o verdadeiro seja verdadeiro.

Num terceiro modo, contudo, o homem se abre à verdade como verdade, deixar-se a verdade como verdade. Agora não se trata mais de “possuir” a verdade. Trata-se, aqui, de uma experiência do que Agostinho chama de “*docta ignorantia*” (douta ignorância, não saber sapiente) – o que será retomado no início da modernidade por Nicolau de Cusa. Trata-se, aqui, do saber de um não saber. Neste saber do não saber é que se dá o *bekennen* (confessar). O saber, o conhecimento fundado e justificado do verdadeiro, pode dar ao homem a ilusão de “possuir” a verdade. Mas a “douta ignorância”

da *Confissão* desfaz esta ilusão: mostra que não é o homem a possuir a verdade, mas a verdade a tomar posse do homem; não é o homem a conquistar, por seus méritos, passo a passo, a verdade, mas sim a verdade a iluminar, repentinamente, o homem, dando-se a ele como dom e graça. A *Confissão* reconhece que a verdade é muito mais do que todo o verdadeiro que o homem pode conquistar.

Em cada passo e passagem das *Confissões*, Agostinho está testemunhando aos homens a força libertadora da verdade. Não é senão libertando da escravidão da não verdade para a liberdade da verdade que o homem alcança a beatitude, como todo o livro X procura evidenciar. A caminhada da libertação, embora solitária, se faz em comunhão com os homens, diante deles. Por isso, a confissão não é apenas privada, mas é também pública. No entanto, as *Confissões* não estão aí para alimentar a curiosidade dos homens sobre a vida de um homem chamado Agostinho. Estão aí para animar os homens todos nas suas caminhadas de libertação: “Que tenho eu a ver com os homens, para que me ouçam as *Confissões*, como se houvesse de me curar das minhas enfermidades? Que gente curiosa para conhecer a vida alheia e indolente para corrigir a própria!” (AGOSTINHO, 1988, p. 218).

A linguagem das *Confissões* é não só o vir à fala de um louvor, mas é também o expor-se de um testemunho. É martírio. Por isso, as *Confissões* são dirigidas ao “gênero humano”. Elas são postas em obra diante dos homens. São Testemunho. Hölderlin certa vez anotou: “*Darum ist der Güter Gefährlichstes, dies Sprache dem Menschen gegeben... damit er zeuge, was er sei*“ (IV, 246). „Por isso é que foi dado ao homem o mais perigoso dos bens, a linguagem: para que ele demonstre, o que ele é” (Apud HEIDEGGER, 2013, p. 43). Nisso consiste o ser-homem do homem: em ter que ser mostrador, demonstrador, testemunha daquilo que ele é. Mostrar, demonstrar, atestar, testemunhar, aqui, quer dizer anunciar. Mais ainda: testemunhar é instar em favor do que é anunciado no anúncio. O homem é o que ele é, no testemunho de seu próprio ser, de seu próprio existir, de sua presença. Ele é instado a declarar e testemunhar o que ele é, ou seja, o seu poder-ser, o seu ser-capaz de ser. Não se trata de uma declaração e de um testemunho derivado, que pode ou não vir à expressão, vez ou outra, casualmente. Trata-se, antes, de uma declaração e de um testemunho originário, radical, que coincide com o seu próprio existir. Este testemunho é constitutivo de seu ser.

As *Confissões*, assim, convidam-nos não a satisfazer a curiosidade, mas a, no estudo (empenho) da busca da verdade, perfazer as nossas próprias caminhadas de libertação. “No desprendimento, o homem tem de conquistar as virtualidades de sua própria humanidade” (LEÃO, 2008, p. 172). As *Confissões* são, pois, um convite e um desafio para o desprendimento. Platão certa vez caracterizou a filosofia como uma aprendizagem do morrer. Desprender-se é morrer, sempre de novo, para viver em plenitude, para alcançar a beatitude. Aqui vale o princípio: quem quiser salvar a sua vida vai perdê-la, mas quem a perder continuamente na libertação para a liberdade da verdade, vai salvá-la (cf. Mc 8, 35). As *Confissões* são, assim, um encorajamento dos homens para caminharem as vias da libertação para a liberdade da verdade, e, assim, alcançarem a beatitude da vida.

### CONCLUSÃO

À guia de conclusão, colocamos uma advertência, que nos dá Heráclito (fragm. 45): “Não encontraria os limites da vida mesmo quem percorresse todos os caminhos, tão profundo é o *Logos* que possui” (ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO, 2017, p. 83). As *Confissões* convidam-nos a abrir e percorrer os caminhos da vida como caminhos de libertação para a liberdade da verdade. Elas são um pensar e dizer que procura mostrar a fenomenologia do fenômeno originário chamado vida fática, existência. Elas revelam as profundezas da alma humana. Lendo-as somos provocados a nos concentrar no *logos* deste arquifenômeno. Mas este *logos* sempre de novo se retrai para mais fundo, sim, para o abismo. Seguindo este *logos* em retirada nós descemos ao abismo do mistério do ser.

Quando, na leitura, descemos mais e mais fundo neste abismo, a nossa interpretação se torna hermenêutica, porque hermética. Para não sucumbirmos inteiramente nesta interpretação abissal, isto é, para não nos perdermos a nós mesmos no abismo e para não nos perdemos do abismo, recorremos a um escafandro. Mesmo sabendo da impossibilidade de alcançar os limites da vida através da obra, nós, na doura ignorância, nos abrimos ao que ela nos dá a pensar. É então que perguntamos: qual o sentido da obra? Qual seu motivo? Qual sua tendência? Qual sua intenção íntima, seu princípio autogenético? A que caminhos de ser e de pensar nos remetem as *Confissões*? Nossa resposta: são os caminhos da libertação do homem pela e para a verdade. Esta obra



expõe uma hermenêutica da vida humana enquanto vida renascida pelo encontro com a verdade redentora do Deus crucificado. Ela repercute a vibração que advém da percussão gerada pelo toque deste encontro. Na entoação e na toada do seu discurso a linguagem se torna louvor, canto de gratidão e de admiração. As *Confissões* são a proclamação e o testemunho da alegria deste encontro. Na entoação e na toada deste discurso a linguagem se torna louvor, a vida se torna canto, um hino pascal. Na luz desta experiência até a culpa se torna venturosa, pois merece a libertação da verdade.

#### REFERÊNCIAS:

AGOSTINHO. *Dos bens do matrimônio; a santa virgindade; dos bens da viuvez: cartas a Proba e a Juliana*. São Paulo: Paulus, 2014.

AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos (Salmos 1-50)*. São Paulo: Paulus, 1997a.

AGOSTINHO. *Comentário aos Salmos (Salmos 51-100)*. São Paulo: Paulus, 1997b.

AGOSTINHO. *Confissões*. Petrópolis: Vozes, 1988.

AGOSTINHO. *A verdadeira religião*. São Paulo: Paulinas, 1987.

ANAXIMANDRO, PARMÊNIDES, HERÁCLITO. *Os pensadores originários*. Petrópolis: Vozes, 2017.

AUGUSTINUS. *Confessiones / Bekenntnisse*. München: Kösel, 1960.

ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães I* (sermões 1 a 60). Bragança Paulista / Petrópolis: EDUSF / Vozes, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Brasília: UnB, 2013.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Edusf, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *Marcas do Caminho*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis / Bragança Paulista: Vozes / Edusf, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

HEIDEGGER, Martin. *Língua de tradição e língua técnica*. Lisboa: Vega, 1995.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a pensar III*. Teresópolis: Daimon, 2017.

- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia Contemporânea*. Teresópolis: Daimon, 2013.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a Pensar II*. Teresópolis: Daimon, 2010a.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Filosofia grega: uma introdução*. Teresópolis: Daimon, 2010b.
- LEÃO, Emmanuel Carneiro. *Aprendendo a Pensar I: o pensamento na modernidade e na religião*. Teresópolis: Daimon, 2008.
- PUTALLAZ, François-Xavier. "Libertà". Em *Dizionario Enciclopedico del medioevo*, por André & LEONARDI, Claudio Vauchez, 1043-1044. Roma: Città Nuova, 1998.
- RILKE, Rainer Maria. *Sonetos a Orfeu - Elegias de Duíno*. Petrópolis: Vozes, 1989.
- ROMBACH, Heinrich. *Der kommende Gott*. Freiburg im Breisgau: Rombach Verlag, 1991.
- ROMBACH, Heinrich. *Strukturontologie: eine phänomenologie der Freiheit*. Freiburg / München: Karl Alber, 1988.
- ROMBACH, Heinrich. *Leben des Geistes: Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit*. Freiburg: Herder, 1977.
- ROMBACH, Heinrich. *Substanz, System, Struktur II*. Freiburg / München: Karl Alber, 1966.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.
- WELTE, Bernhard. *Meister Eckhart: Gedanken zu seinen Gedanken*. Freiburg Basel Wien: Herder, 1992.