



A TEOLOGIA CONFESSANTE DE AGOSTINHO A PARTIR DAS RELAÇÕES ENTRE FÉ E RAZÃO, NO PROÊMIO DAS *CONFISSÕES*

(The confessing theology of Augustine:
from the relations between faith and reason, on the *Confessions*' proem)

Cauê Ribeiro Fogaça

Graduando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP)

Bacharel em Filosofia pela Faculdade de São Bento (SP)

E-mail: cribeirofogaça@gmail.com

RESUMO

O estatuto da teologia como ciência é controverso. Há anos vem sendo questionada qual é sua tarefa e como um estudo pode ser científico, partindo de um dado revelado, e, portanto, dogmático. A teologia cristã baseia seu discurso nos escritos bíblicos e nas interpretações dos chamados Padres da Igreja. Sendo Santo Agostinho um nome forte na patrística latina, este trabalho deter-se-á sobre a tarefa da teologia, conforme seu pensamento, especialmente trabalhado a partir das constantes relações e discussões sobre a fé e a razão. O ponto de partida deste trabalho é o proêmio de sua obra mais conhecida, *Confissões*, donde explicitar-se-á como o ato confessional é o modo teológico agostiniano, desejoso pela Verdade, que, em última análise, é Deus. Por fim, entende-se trazer à tona, mais uma vez, a luz patológica diante da recente necessidade de postular o estatuto epistêmico da teologia, como ciência acerca do divino.

Palavras-chave: Agostinho; Teologia; Confissões; Fé; Razão; Ciência.

ABSTRACT

The theology's statute as a science is very controversial. For several years, it has been asked about its task and how a study can be considered scientific, starting from a revealed fact and, therefore, a dogmatic one. The Christian theology bases its discourse upon the biblical writings and upon the interpretations of those who are known as the Church Fathers. As Saint Augustine is one of the greatest names on the Latin Patristic period, this study will focus on the task of the theology, according to his thought, specially about faith and reason relations. The first source for this essay is the proem of his most popular work, *Confessions*, where the confessional act will be exposed as the theological method of Saint Augustine, wishful for the Truth, which, ultimately, is God itself. Finally, the light of the patristic thought will be reflected over the contemporary need to postulate the theology epistemic statute as a divine science.

Keywords: Augustine; Theology, Confessions, Faith; Reason; Science.

INTRODUÇÃO

“Amo-te, Senhor, com uma consciência não vacilante, mas firme. Feriste o meu coração com tua palavra, e eu amei-te.”

Confissões X, vi, 8



1. AGOSTINHO E SUA OBRA

Santo Anselmo explicita a teologia como a fé que quer explicar-se, entender-se, proposto pelo famoso adágio *fides quaerens intellectum*. Porém, é significativo salientar que, apesar de ele não citar as obras lidas na formulação de seu pensamento, o agostinianismo foi extremamente influente no pensamento anselmiano.¹

O pensamento agostiniano parece trazer luzes diante do estatuto da teologia como conhecimento científico, especialmente quando, ainda na era patrística, surge Tertuliano, com uma visão fideísta, que coloca em contraposição a fé e a filosofia, ao dizer que Atenas nada tem a ver com Jerusalém, do mesmo modo que a Academia e a Igreja.²

Por outro lado, no século XIX, Søren Kierkegaard defende a fé, em linhas gerais, como sentimento. Em *Temor e Tremor*, defende que “a fé é a expressão do supremo egoísmo; empreende o aterrador, efetua-o por amor a si mesmo; de outra parte é a expressão do mais completo abandono, age por amor de Deus.”³

Ora, o homem contemporâneo parece titubear entre essas duas noções de fé, seja para relegá-la a um estado anticientífico, seja para atribuí-la como tarefa pessoal e subjetivista. A proposta agostiniana, embora antiga, parece ser uma outra via, em que a fé é complementar da razão, de modo que atribui a esta sua integralidade. Com efeito, este trabalho deter-se-á sobre a noção de fé e sua relação com a razão nos escritos de Santo Agostinho de Hipona, tentando extrair do ato confessional a tarefa teológica de dizer sobre Deus, partindo do ponto de vista antropológico.

Suas obras são postas em três grandes blocos: as obras pós-conversão, as obras do presbiterado e as do episcopado. Ainda podem ser divididas quanto ao conteúdo apologético, comentários exegéticos ou ainda sobre a doutrina cristã, além dos incontáveis sermões e epístolas. É possível notar um desenvolvimento em aspectos de seu pensamento – não é à toa que em uma de suas últimas obras, *Retratações*, retoma alguns pontos corrigindo sua própria visão. Porém, a obra do Hiponense é tão vasta e cheia de nuances que uma resposta generalizada e sem um enfoque particular sobre qual o sentido da fé e da razão em uma obra determinada seria, no mínimo, inconclusiva ou ainda superficial.

Deste modo, delimitaremos este artigo às *Confissões* – talvez uma das obras mais conhecidas do autor. A escolha desta como referencial para o presente trabalho não aparece a esmo, mas por sincera convicção que o ato confessional subjacente aos treze livros que compõem a obra, parte sempre de um único lugar: a possibilidade da relação com Deus. Nesse sentido, a fé seria a própria guia divina no interior daquele que confessa, ou seja, a fé só se torna possível porque antes Deus desejou ser louvado pelo homem.

2. CONFESSIO NA TRADIÇÃO ROMANA E AGOSTINIANA

Com isso, partindo do título, Agostinho nos propõe um caminho no qual não apenas o homem confessará o seu pecado, mas confessará ainda sua pequenez, confessará a grandeza de Deus e

¹ cf. BOEHNER; GILSON. *História da Filosofia Cristã*. Vozes: Petrópolis, 13ª ed, 2012.

² Cf. *De Praescriptione Haereticorum*, 7.

³ KIERKEGAARD, 2012. p. 79.



confessará o louvor ao Criador. Desse modo é que podemos dizer de “confissões” e não apenas de uma “confissão”.

A *confessio* romana não assumia o sentido cristão de uma confissão de pecados ou reconhecimento do erro, mas era antes um reconhecimento das forças divinas que inspiravam e forneciam aos guerreiros vencer as batalhas. Era, portanto, uma confissão de celebração.⁴ No contexto cristão em que Agostinho viveu, a *confessio* adotava ainda essa conotação chamada *confissão de louvor*, em que se exaltava sobremaneira a grandeza de Deus. Havia, ainda, dois tipos de confissões: o reconhecimento dos pecados e adoção de um credo de fé.

Ora, tendo essa noção alargada, o leitor não encontrará nenhum trecho desta obra agostiniana, por nós tomada como referência a este trabalho, que não seja precisamente confessional, seja no sentido de exaltação da grandeza divina, seja no sentido do reconhecimento do erro ou ainda no sentido de professar sua fé num estatuto doutrinal.

Está escrito em *Confissões* I, i, 1:⁵

Grande és, Senhor, e digno de todo o louvor. Grande é a tua virtude e a tua sabedoria não tem limites. Quer o homem louvar-te, ele que é uma parte da tua criação, o homem que irradia a sua mortalidade, que irradia o testemunho do seu pecado e o testemunho de que tu resistes aos orgulhosos: e, contudo, quer louvar-te o homem que é uma parte da tua criação. És tu que fazes com que ele se delicie em louvar-te, porque tu nos fizeste para ti, e o nosso coração está inquieto enquanto não repousar em ti. Senhor, faz com que eu saiba e compreenda se devo invocar-te primeiro ou louvar-te, se primeiro devo conhecer-te ou invocar-te. Mas quem te invoca sem te conhecer? Porque sem saber pode invocar uma coisa por outra. Ou, pelo contrário, será que és invocado para seres conhecido? *Mas como hão de invocar aquele em quem não creram?* Ou como creem se não houver pregador? E *louvarão o Senhor aqueles que o procuram*. Pois quem o procura encontra-o, e quem o encontra louvá-lo-á. Que eu te procure, Senhor, invocando-te e te invoque crendo em ti: pois a nós já foste pregado. Invoca-te, Senhor, a minha fé, a fé que tu me deste e me inspiraste pela humanidade do teu Filho, pelo ministério do teu pregador.

Como salienta Johannes Brachtendorf, estudioso alemão, este proêmio constitui-se como uma moldura conceitual⁶ do caminho que será desenvolvido no restante da obra. Desse modo, não se trata apenas de uma introdução ao livro, mas certa estrutura oracional hermeneuticamente proposta como chave unitiva das *Confissões*, por isso que, na primeira linha do texto acima, percebe-se a primeira *confessio* textual, que é um enaltecimento da grandeza divina, seguida

⁴ Na raiz da palavra *confessio* está *cum* – traduzido como “logo que” – e *fateor* – que significando “manifestar, declarar, publicar”, provém de outra palavra, *for* que expressa a ideia de “falar, dizer, celebrar, contar, predizer”. Nesse sentido, a *confessio* romana adquire o sentido de uma fala pública no momento em que se celebra ou conta algo.

⁵ Convencionou-se que os nomes das obras de Santo Agostinho que aqui forem citadas serão colocados por extenso, seguido do algarismo romano maiúsculo indicando o livro ao qual se refere a citação, após o algarismo romano minúsculo para o capítulo e o algarismo arábico ao parágrafo. Desse modo, o *Confissões* I, i, 1 refere-se ao primeiro livro, primeiro capítulo e primeiro parágrafo.

⁶ cf. BRACHTENDORF, 2012, p. 41.



do reconhecimento do pecado da criatura que quer estabelecer uma relação com Deus. O parágrafo termina, por fim, com uma confissão doutrinal, a qual Agostinho assinala a doação da fé inspirada pela humanidade do Filho, por meio do ministério do pregador. Há aqui já os três tipos de *confessiones* presentes no restante da obra.

Com isso, parece-nos sumamente oportuno que o ato confessional seja tomado como forma do dizer teológico agostiniano. Assim, o objeto da confissão teológica é “o mistério, e a maneira de aproximar-se dele tinha de ser por meio de uma inteligência amorosa”,⁷ ou ainda, Deus é o alvo da procura de tal modo que apenas pelo justo reconhecimento da prática confessional é que seria possível alcançá-lo.

3. O ESTATUTO METAFÍSICO DO HOMEM

A confissão, porém, parte sempre da realidade humana. Diz o texto posto acima: “Quer louvar-te o homem, ele que é uma parte de sua criação, o homem que irradia o testemunho de sua mortalidade, o testemunho de seu pecado”. Essa realidade humana é marcada, neste texto de Santo Agostinho, por três qualidades: o homem é criatura, mortal e pecador.

O homem é criatura na medida em que faz parte de todo o conjunto da criação. Isso expressa a realidade última tão profunda acerca dele, isto é, fora criado por um outro que lhe deu seus predicados. Nesse sentido, o homem é um agente passivo de toda a criação: é feito.

Criado a partir do nada, o homem é o produto do ofício de um criador que lhe garantiu primeiramente o ser. Conforme o dado revelado, este artesão é o próprio Deus, supremo Ser, ou seja, é Deus quem concede seu próprio ser ao homem, justamente porque este último foi retirado do nada, embora se possa de Deus, algo ser dito pelo homem. É por isso que no início dessa trajetória confessional, Agostinho enaltece uma qualidade ontológica de Deus - *Grande és, Senhor*. O verbo *és* deve ser entendido como a grande predicação ontológica atribuída pelo Hiponense a Deus.

O homem é criatura tirada do nada por Deus, que é seu Criador. Essa é a primeira relação que este escrito nos propõe, a relação criador-criatura, que é uma relação de diferença ontológica – e não distanciamento –, pois o Ser divino não depende metafisicamente de outro, mas o ser humano, por ser criatura, é tirado do Nada e sustentado pelo ser de Deus.

É com a criação que Deus chama à existência aqueles que não existiam. A característica necessária aos criados é ser, após não ter sido, e ter-se tornado por ofício do criador. Ora, a noção de criação agostiniana pode-se resumir em doação de ser. “Seu Deus criador é, portanto, Aquele que “é o que ele é”, causa primeira de “o que os seres são”.⁸

Por outro lado, a criação não tem apenas seu caráter passivo frente ao homem, pois este é chamado a converter-se. Ora, no esquema agostiniano de criação, a tríade *creatio, formatio* e *conversio* é central. Toda criatura só recebe uma forma própria ao ser formada, isso é, ao ter recebido a forma daquele que é a própria mente de Deus, o Verbo eterno.⁹ Embora ocorra concomitantemente, Agostinho separa a criação em dois momentos fundamentais: a criação da matéria informe e a formação – ou recepção da forma – da matéria. Esse processo de

⁷ LIBANIO; MURAD, 2011, p. 62.

⁸ GILSON, 2010, p. 384.

⁹ Recomenda-se a leitura da obra de Santo Agostinho, 83 questões diversas, n. 46.



voltar-se às Ideias Divinas, contemplá-las, é o que é chamado de *conversio*, ao passo que o processo de receber a forma é a *formatio*.¹⁰

Esta forma recebida se parece com aquelas presentes na mente divina, que é o Verbo. No entanto, a forma que a matéria recebe difere-se da forma em si por não ter essência e ser finita. Portanto, o ser formado não é fixado na eternidade, mas é mutável e deve aguardar a plena realização do seu ser.

Diferente dos seres angélicos, o ser humano é criado no tempo, manifestado no tempo e tem a tarefa de desenvolver-se no tempo. Isso implica que a formação do homem não é instantânea, ou seja, ele deve passar pelo tempo para atingir a plenitude de sua forma. É neste ponto que entra o caráter ativo da criação: o homem possui a capacidade responsiva, é capaz de querer aproximar-se daquele que é a plenitude de sua forma ou dele se afastar – isso pode ser entendido pelos termos cristãos de visão beatífica e condenação eterna.

4. A POSSIBILIDADE DE RESPOSTA HUMANA E A INQUIETUDE

A capacidade responsiva do homem pressupõe que sua vontade seja livre para escolher aproximar-se ou afastar-se de Deus. No percurso confessional, propriamente no livro VIII das *Confissões*, Agostinho discute as repercussões da faculdade volitiva. A vontade é a faculdade humana que teve seu uso pervertido, conforme o Hiponense, no pecado. Todos os bens foram dados a um fim. Ora, como um bem dado por Deus, a vontade deveria ser utilizada pelo homem dentro da ordenação divinamente estabelecida. O relato de Gn 3, sobre o pecado original, mostra uma subversão dessa ordem.

O homem, criatura de Deus, recebeu d'Ele um mandato único: não comer do fruto da árvore que estava no centro do jardim. Em estado original, o homem gozava de uma vontade e inteligência semelhantes à divina, e, portanto, tinha a possibilidade de escolher não comer do fruto. Ora, o homem original, quando escolheu, não o fez preferindo um mal em si, mas antes um bem inferior. Como imagem e semelhança de Deus, recebeu dele um fim para cada bem. Assim, seu querer e pensar deveriam voltar-se ao bem mais excelente e supremo e não aos bens inferiores, ou seja, o pecado não é a livre escolha humana, mas a orientação pelo inferior. Até aqui, o pecado consiste numa transposição da hierarquia do estatuto divino das coisas criadas, desejando bens inferiores ao contrário dos superiores. “É necessário que ele (o homem) os pese, aprecie-os em seus valores justos, subordine os bens exteriores ao corpo, o corpo à alma, depois, na alma, submeta os sentidos à razão e a razão a Deus”.¹¹

A corrupção original cindiu a vontade humana em um conflito, tal como descrito pelo apóstolo Paulo, ao dizer que não faz o bem que quer, mas o mal que não quer.¹² Ao dizer, portanto, que o homem arrasta o testemunho de seu pecado, Agostinho atribui ao homem esse movimento existencial entre o voltar-se a Deus e deixar-se por ele ser formado ou voltar-se para si mesmo e morrer miseravelmente.

¹⁰ Cf. VANNIER, Marie. *Creatio et formatio dans les Confessions*. Paris: L'Éditions du Cerf, 2009.

¹¹ GILSON, 2010, p. 249.

¹² cf. *Epístola aos Romanos* 7,19.



Esse meneio existencial é traduzido no parágrafo inicial das *Confissões* com a imagem do homem de coração inquieto até atingir o repouso em Deus. Ora, que mais seria essa inquietude senão o grito transcendental da configuração metafísica do homem que confessa? Essa manifestação de um homem inquieto dá-se antes de tudo por iniciativa do próprio Deus, que, como diz o bispo de Hipona, faz com que o homem se delicie em louvá-lo, ou seja, é Deus quem continuamente solicita o retorno da criatura a si mesmo de maneira que possa garantir para esta a doação de ser. Disso decorre que o homem só poderá encontrar a plenitude de sua forma, aqui entendida como o repouso, no louvor, principalmente porque o louvor já é uma antecipação da posse do bem soberano.

A primeira frase das *Confissões* é, então, um louvor. Afinal, dizer que Deus é digno de todo louvor é, de certa maneira, louvá-lo. Nesse sentido, Agostinho exerce uma confissão de louvor. Entretanto, esta é uma citação escriturística, que advém das Escrituras Sagradas. Colocar um texto do livro dos Salmos como abertura do livro é, além de confissão de louvor, uma confissão de fé no dado revelado.

Com isso, o exercício confessional mostra-se como verdadeiro modo de dizer Deus e dizer sobre Deus. O paradoxo da invocação que conclui este primeiro parágrafo é uma clara tentativa de dizer acerca da realidade divina. Deus, porém, é inefável e tudo que dele pode ser dito não é o que, de fato, ele é. Em outro livro coetâneo das *Confissões*, *A Doutrina Cristã*, Santo Agostinho expressa esse paradoxal fracasso da linguagem ao dizer que o totalmente inefável é de tal modo inefável que dele nem mesmo pode-se dizer que seja inefável, ou seja, essa inefável inefabilidade divina é a marca que a linguagem humana não pode atingir a realidade divina.

Contudo, como é o próprio Deus quem solicita o retorno e o louvor da criatura, não louvar, não dizer, não confessar é recusar o próprio movimento divino. A conclusão agostiniana expressa então, que o silêncio, no entanto, é não bendizer nem louvar a Deus pelo que deve ser louvado, além de que só quem dialoga pode escutar. Com isso, o perigo do silêncio é ausentar-se da possibilidade de completar-se e atingir o repouso, afinal a verdadeira imagem da criatura humana é essa: tensionada – inquieta – entre dois polos, sempre orientada e direcionada para Deus, seu criador e sustento, porém também muito voltada para si mesmo, pois é orgulhosa e pecadora.

5. HOMEM RACIONAL, IMAGEM DE DEUS, E SUAS CRENÇAS

Contudo, apesar desse estado decaído e desfigurado, o homem não deixa de ser, pois o seu sustento é Deus. A tradição bíblica parece apontar a aplacação da fúria divina ante o pecado humano, pois, quando dito que aquele fruto não deveria ser comido, a consequência para tal seria a morte. O homem, no entanto, após este delito primeiro recebeu como castigo a expulsão do paraíso. Ora, Deus não pune o homem com a retirada do ser, afinal ele é o doador e sustento do ser do homem.

Nisso parece brilhar mais uma vez a complexidade da narrativa bíblica, pressuposta por Agostinho, ao elencar a criação humana como imagem de Deus, pois esta é a marca da dignidade humana. O pecado não poderia fazer perder absolutamente essa realidade dignificadora sem antes fazer com que o homem deixasse de ser. Isso quer dizer que a



configuração do homem como homem dá-se na relação com seu criador e que, apesar de trilhar o movimento inverso, não pôde romper essa vinculação com seu princípio originário. Assim, aquilo que o configura como imagem de Deus, apesar de ferida, está existencialmente inserido em sua tessitura metafísica, afinal o homem é parte da criação divina.

O homem é também o único ser criado sobre a terra dotado de razão, porém existe como as pedras, vive como as plantas, move-se como os animais, mas a despeito de todas essas coisas, pensa. Embora Santo Agostinho use a palavra *mens* em diversos sentidos, o principal deles é como pensamento. Ora, o homem é dotado de *mens*. É pelo pensamento que o homem conhece o inteligível. Esta *mens* é também a marca deixada por Deus em sua obra, por ela o homem é imagem Dele.¹³ Quando este pensamento exerce uma atividade própria para adquirir conhecimento, então estamos tratando da *ratio*.

Como ressalta Jacques Le Goff, o vocábulo latino *ratio* designava, já séculos antes do Império Romano, o ato de contabilizar.¹⁴ Contudo, já desde o século I a.C. foi tirada de sua concretude para uma realidade mais abstrata: a faculdade que permite a contabilização. Nesse sentido, a palavra grega *λόγος* também comporta essa dupla realidade. A filosofia grega, inclusive, apropria-se disso. Com a adesão do cristianismo ao método explicativo da filosofia helênica, este vocabulário ganha peso na teologia cristã.

Apenas com usos posteriores dessa noção é que *ratio*, totalmente integrada no linguajar filosófico, tornar-se-á o contraposto à *fides*. A partir da modernidade, este vocábulo designará uma série de faculdades do homem, como *intelectus*, *cogitatio*, *mens*, *sapientia*, entre outros. Esta é a noção presente hoje quando se fala em razão, contudo, não é nesse sentido que Agostinho a entende. Para ele, razão é sobretudo uma atividade da *mens* a fim de adquirir conhecimento. Nesse sentido, o pensamento é a razão em exercício, buscando conhecimento.

Por outro lado, não somente a razão é um produto do pensamento, mas também a crença. Ora, “crer é um ato do pensamento humano tão natural e tão necessário, em que não se concebe vida humana em que (a crença) não ocupe um lugar muito grande”.¹⁵ Algumas das crenças afetam diretamente a vida do crente, outras não. A crença na existência de personagens históricos, por exemplo, não afeta a vida concreta. Não se sabe, a não ser por uso de testes comprobatórios, a filiação, isto é, não se coloca em dúvida se os pais de uma pessoa o são de fato, contudo, não se desacredita o testemunho dos pais por se tratar de uma crença.

O que se ressalta com isso é que a crença, sendo um ato tão fundamental da vida humana, não perde seu estatuto de credibilidade, embora sua clareza seja pouco evidente.

6. RELAÇÕES ENTRE FÉ E RAZÃO

Neste ponto, cabe retornar o problema da invocação proposto por Agostinho no próêmio das *Confissões*. “Será que és invocado para seres conhecido? Mas como hão de invocar aquele em quem não creram? Ou como creem se não houver pregador?”. Ora, em que sentido a crença pode anteceder o conhecimento? Seria natural afirmar que é necessário crer para que se

¹³ cf. Ibid., p. 64.

¹⁴ LE GOFF, 2002, p. 381. É interessante notar que esse uso se mantém ainda hoje nas línguas modernas, como, no italiano, “ragioniere” é um contador.

¹⁵ GILSON, 2010, p. 62.



invoque a divindade; mas como se crê sem saber quem é a divindade, e ainda mais, como saber e conhecer a divindade sem antes ter fé nela?

Esse ciclo de relações interpostas é proposto por Agostinho, pois, em certos sentidos, ele quer realçar um fato essencial em sua maneira de compreender a relação entre a razão e a fé: não se trata de apontar os domínios da razão distintos e diferentes dos domínios da fé; ambas caminham sobre as mesmas planícies, isto é, não é porque já se crê em Deus que não seja mais necessário examiná-lo à luz da razão.¹⁶

Com isso, o projeto agostiniano mostra-se fortemente embasado na ideia de que a fé e a razão devem coexistir em harmonia. Ambas compartilham os campos de interesses e tem a tarefa de debruçar-se sobre eles. A fé é, portanto, uma empreitada a ser traçada na linha da racionalidade, e a razão na linha da credulidade, pois “ao crer, imponho-me a tarefa de entender o conteúdo da fé”.¹⁷

Para crer, portanto, é necessário, antes de tudo, compreender. E àquilo que é entendido é necessário também à fé. Essa circularidade não é viciosa, segundo Agostinho, mas virtuosa. Para entender, por exemplo, a Trindade, é necessário crê-la, e uma vez entendida, o caminho que lhe é posto é o da crença. Desse modo, há uma fé anterior e posterior ao ato de entender.

Essa postura de Agostinho, embora pareça dogmática, é refletida em sua própria vida. É curioso pensar que seu caminho, que culminou em sua conversão, tenha começado na busca pela verdade e pela sabedoria. Contudo, ele só conseguiu abrir-se plenamente à sabedoria quando aceitou a existência de uma luz superior e interior a ele, que é o próprio Deus, no mais íntimo de si.¹⁸

A fé anterior à própria razão tem um efeito grave sobre esta. Ora, com o pecado, o homem, como já dito, perdeu a memória do bem beatífico, que é o próprio Deus, contudo, continua ontologicamente tensionado a ele. Com isso, embora esquecido, quer alcançar seu supremo bem. A razão, do mesmo modo, quer conhecer, mas não pode, inclusive, ela é incapaz de encontrar sozinha seus fracassos; contudo, se a ela forem mostrados, ela é capaz de reconhecê-los. Ao fazer análise da memória, no livro X, Agostinho cita o exemplo da mulher que perdeu a dracma. Ora, ela sabia o que havia perdido, pois caso não soubesse, a busca seria invalidada desde o início. Contudo, ela não possui o que deseja, por isso pode procurar. A ideia para a razão é semelhante: diante das suas falhas e incapacidades, se lhes são mostrados, ela é capaz de reconhecer o que lhe falta. Este é, por fim, o trabalho da fé.

A fé possibilita que a razão caminhe por terrenos seguros, faça os questionamentos necessários e encontre seu pleno funcionamento. Ora, o homem foi capaz de manchar a imagem de Deus, que é o seu ser de pensamento, com o pecado. Agora, porém, só o próprio Deus poderá reestabelecer a razão ao seu pleno juízo. Por isso, há a necessidade de acreditar antes de entender.

O conhecimento só é buscado por um ser inteligente, mas só um ser que não seja medíocre consegue entender que para compreender convém, antes de tudo, solicitar o conhecimento a Deus, isto é, pressupõe a fé. Aqui está presente o traço ético da problemática das relações

¹⁶ cf. NOVAES, 2009, p. 100.

¹⁷ cf. Ibid., p. 103.

¹⁸ cf. *Confissões* VII, x, 16.



entre ambas. A razão, então, pede o socorro do alto, que faça nela e por ela aquilo que por si só não pode fazer, pede a purificação dessa mancha do pecado. Só assim a razão atingirá seu estado racional. Embora seja a fé que é movida pelo amor para alcançar a Verdade, é a razão que a apreende.

7. O PROBLEMA DA INVOCAÇÃO

Deve-se evitar, porém, um erro de interpretação possível desta teoria agostiniana. A fé, que antecede a razão e lhe restaura sua racionalidade não é necessária para todos os conhecimentos. Assim, não é necessário fé, por exemplo, para realizar uma operação matemática, mas para que a razão apreenda a Trindade, sim. No primeiro caso, trata-se de um conhecimento racional, no segundo, porém, trata-se sobretudo da própria Sabedoria.

Nisto consiste, pois, que a fé funcione como olhos que veem aquilo que ainda não está presente, como se tivesse a posse de uma verdade que ainda será desvelada, mas certa. Esta fé, portanto, é purificadora, pois garante a liberação da razão para alcançar certos caminhos, mas é também iluminadora, pois faz ver que estes caminhos alcançados são os verdadeiros.

Um último aspecto a ser tratado, porém, é este: “a inteligência é a recompensa da fé”,¹⁹ e, com isto, o acento deve ser dado à razão, afinal a fé não é o fim último do homem, pois a vida eterna não consiste em ter fé em Deus, mas conhecê-lo tal como Ele é. Ora, o conhecimento é fruto da atividade racional, não da crença. Com isso, a razão é necessária para a fé, pois somente ela apreende o objeto desejado pelo conhecimento. O fim da razão é o conhecimento, especialmente o de si e o de Deus, que são entrelaçados e pressupõem o conhecimento de um todo. Aquilo em que se tem fé hoje desabrochará posteriormente na própria visão beatífica. Por isso, a imagem de Deus presente no homem é justamente sua *mens*, seu pensamento, que se encontra com Deus na eternidade.

Faz sentido pensar na circularidade proposta por Agostinho na problemática da invocação, pois para invocar é exigido conhecimento. Invoca-se, sobretudo, porque se tem fé no que vai ser invocado, porém esta fé já pressupõe uma certa racionalidade, afinal invoca-se para que se obtenha, e sem o conhecimento do que é invocado, poderia invocar-se uma coisa por outra, e esta racionalidade presente no próprio ato invocativo também já pressupõe uma certa fé, que possibilitou a ação de Deus como restaurador pleno da razão. Por isso, a resposta do Hiponense é justamente esta: “Que eu te procure, Senhor, invocando-te e te invoque crendo em ti: pois a nós já foste pregado.”

Desse modo, os operadores da busca por Deus são postos em circularidade: o conhecer depende da invocação; a invocação, da crença; a crença, do conhecer, que depende da invocação, que depende da crença, que depende do conhecimento, e assim por diante. Na religião cristã, a razão, a fé e o entendimento são diferentes modos de apreensão da verdade. Nesse sentido, a relação entre a fé e a razão sustenta a possibilidade do louvor, do encontro e da posse de Deus como condição última da felicidade.

¹⁹ GILSON, 2010, p. 72.



8. LOUVOR, ATO CONFSSIONAL E DIZER TEOLÓGICO

O louvor é, no proêmio das *Confissões*, o mesmo que a posse dessa condição última de felicidade e completude da vida humana. Afinal, como reforça Santo Agostinho, “louvarão o Senhor aqueles que o procuram. Pois quem o procura encontra-o, e quem o encontra louvá-lo-á”. Por isso, não há atitude que exija maior crença em Deus que o próprio louvor. Louvá-lo é de algum modo tê-lo presente.

A confissão de louvor, sendo um ato confessional, é também um ato racional, que comporta uma declaração sobre a fé. A famosa expressão agostiniana define a fé como o pensamento assentido, *credere est cum assensione cogitare*, isto é, a cogitação recebe uma aceitação individual acerca da proposição cogitada. Diante de si mesmo, em um de seus textos, Agostinho demonstra o desejo de conhecer a Deus e a alma, ambos objetos muito aquém da possibilidade do pensamento humano, e recebe como resposta da própria razão um imperativo: rezar, pedir ajuda para realizar os desejos de sua inteligência.²⁰ Ora, é a própria Razão quem inspira o Hiponense a rezar pedindo a luz iluminadora para colocar sua racionalidade num caminho digno de ser trilhado. Portanto, todo ato confessional é sobretudo um ato racional, do pensamento, assentido. Por isso é que no desenrolar de todo seu relato filosófico-autobiográfico, Agostinho confessa repetidas vezes.

Parece-nos justo, enfim, retomar a ideia já apresentada, embora não tenha sido esmiuçada, de que o ato confessional parece ser o modo do dizer teológico de Santo Agostinho. O vocábulo *theologia* aplicado, no sentido cristão, como um estudo sobre Deus só surge com Pedro Aberlardo, no século XIII, muitos séculos depois do autor das *Confissões*, texto sobre o qual nos detemos, que usa o vocábulo poucas vezes, designando em uma destas uma mitologia fantasiosa de Varrão. Por isso, não se deve esperar que Agostinho entenda por teologia o mesmo que entendeu Tomás de Aquino, por exemplo, ou ainda entendem os teólogos contemporâneos. Também parece injusto tentar definir que o Hiponense tinha uma preocupação exclusivamente filosófica. O que ele, dado seu contexto histórico, entende por filosofia está muito inserido naquilo que é entendido por teologia, pois “para Agostinho, ser a verdadeira filosofia significa, intrinsecamente, ser também a verdadeira e única religião”.²¹

Portanto, por teologia o bispo de Hipona entende muito mais o produto racional de um esforço da própria fé em inteligir-se, traduzido na famosa expressão anselmiana *fides quearens intellectum*, ou ainda na famosa versão da própria realidade confessional agostiniana: *credo ut intelligas, intelligo ut credam*.

CONCLUSÃO

Com isso queremos ressaltar que o modo de fazer teologia proposto por Agostinho não pode ser entendido como fideísta, a partir do qual a fé é o único caminho verossímil para atingir a realidade divina. Nem é um modo racionalista, que nega a necessidade da ação divina, para compreender a Deus. Ele parece unir os dois traços em um único ponto: para alcançar a Sabedoria é necessário que exista a fé, como guia, e a razão, como movimento aspirante.

²⁰ cf. *Solilóquios* I, i, 1.

²¹ NOVAES, 2009, p. 96.



Nisto consiste a beleza e atualidade da obra agostiniana. Diante de Tertuliano, por exemplo, Agostinho levantaria diversas questões, tais como levantou a Consêncio, seu coetâneo, que uma vez lhe solicitara uma prova sobre a Trindade partindo somente da fé, afinal a razão não era acessível a todos. A resposta de Agostinho é o que já desenvolvemos acima: a imagem de Deus em nós é o pensamento, a *mens*, por isso é impossível falar da fé sem usar critérios racionais. A fé tem o papel de dar uma retidão à razão.

Por outro lado, diante de Kierkegaard e tantos outros que insistem em relegar a fé ao nível do sentimento, Agostinho refutaria exatamente ao mostrar que o papel da fé não é o de apenas purificar a razão, mas sobretudo de fazer a razão mover-se, afinal, a finalidade e centralidade não estão no sentimento, mas na razão que deseja conhecer o fim último do homem.

A ideia presente, inclusive, na abertura do documento *Fides et Ratio*, que celebra vinte anos de escritura, é a ideia presente no pensar de Agostinho: a fé e a razão constituem-se como que duas asas para elevar o espírito humano até a Verdade. Ora, o ato confessional agostiniano é exatamente uma proposição acerca de Deus, partindo da realidade antropológica, tentando alcançar o estado da própria Verdade.

Confessar, então, é a maneira agostiniana de dizer-se criatura, dependente, necessitada, tensionada, que, no entanto, não quer ficar nessa sua realidade decaída, mas quer compreender-se na totalidade d'Aquele que o fez. Com isso, a confissão é teologia. No pensamento de Santo Agostinho, reconhecer Deus como digno de louvor e grande em virtude é um passo confessional extremamente valorizado. Na intimidade de si mesmo, buscando a Deus, o teólogo O encontrará ao encontrar-se a si mesmo, afinal, tudo o que o homem anseia está no próprio Deus, que se fez carne e habitou entre nós. Por isso, espera-se que o teólogo contemporâneo também confesse teologicamente como uma ciência desejosa e amorosa por explicar a fé, expressando-se do mesmo modo que o Hiponense: “Invoca-te, Senhor, a minha fê, a fê que tu me deste e me inspiraste pela humanidade do teu Filho”.

BIBLIOGRAFIA

- AGOSTINHO, Santo. **A doutrina cristã**. Tradução por: Ir. Nair de A. Oliveira. 1ª ed., 4ª reimp., São Paulo: Paulus, 2017.
- _____. **Confissões**. Tradução: Arnaldo Espírito Santo; João Beato; Maria Cristina de Castro-Maia de Sousa Pimentel. 2ª ed. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2004.
- _____. **Solilóquios**. Tradução por: Adaury Fiorotti. 4ª ed. São Paulo: Paulus, 2010.
- BRACHTENDORF, Johannes. **Confissões de Agostinho**. Tradução: Milton Camargo Mota. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2012.
- BOEHNER; GILSON. **História da Filosofia Cristã**. Vozes: Petrópolis, 13ª ed, 2012.
- GILSON, Étienne. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010.
- KIERKEGAARD, Søren. *Temor e Tremor*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012. p. 79
- LE GOFF, Jacques. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Florianópolis: Edusc, 2002, 2 vol.
- LIBANIO, J. B; MURAD, A. **Introdução à Teologia**: perfil, enfoques, tarefas. Loyola: São Paulo, 8ª ed, 2011



NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2009.

VANNIER, M. “Creatio” et “Formatio” dans les “Confessions”. In: CARON, M. (Org.). **Saint Augustin**. Paris: Le Éditions du Cerf. 2009. p. 189-201.

Recebido em: 28/06/2018

Aprovado em: 08/12/2018