

A voz de Deus e os livros dos homens

Jeanne Marie Gagnebin

Em memória de Dion Davi Macedo
Para Carlos-Arthur

Mesmo que boa parte dos teóricos da autobiografia datem seu nascimento, enquanto gênero literário, do século XVIII¹, isto é, a partir da eclosão do indivíduo moderno que se apreende a si-mesmo na auto-narração, o estudo das *Confissões* de Santo Agostinho já nos revela, de maneira paradigmática, que a escrita de si adquire seu sentido autêntico quando não é somente memória e escrita de si mesmo, mas também, e talvez em primeiro lugar, testemunho a respeito do(s) outro(s). Vale a pena lembrar que o conceito de “testemunho”, em sua origem histórica, remete não só ao domínio do jurídico, mas também ao do religioso e do teológico. Se as *Confissões* de Rousseau encenam a defesa de um réu injustiçado (Jean-Jacques) e o juízo da posteridade, a obra de Agostinho, palimpsesto retomado e transformado pelo cidadão genebrino, só pode apelar a leitores futuros porque se compreende como testemunho da fé. Simultaneamente confissão dos pecados, de fé e de louvor², as declarações de Agostinho não precisam provar sua veracidade: Deus, interlocutor principal, recebe a narração como oferenda, mas já conhece seu conteúdo, aliás melhor que o próprio autor, não podendo, portanto, ser enganado por eventuais ardis literários. Essa onisciência do “Tu” privilegiado, de Deus, garante, de uma só vez, a sinceridade do autor e a confiança do leitor: a rigor, não precisa de um “pacto autobiográfico” entre autor e leitor, já que sua interlocução confiante repousa no entendimento divino, benevolente e anterior à comunicação humana. Essa garantia divina, essa certeza transcendental, Rousseau não a possui mais, mesmo que ainda a evoque na primeira página de suas *Confissões*, na figura do juízo final; condenado à sinceridade, Rousseau tem o dever e a pretensão de “tudo dizer”, acarretando paradoxalmente a crescente desconfiança de seus leitores, num círculo infernal de suspeita e justificação. Agostinho pode deliberadamente renunciar a uma reconstrução memorialística exaustiva e escolher suas lembranças em função de sua estratégia textual, porque parte do pressuposto que Deus o conhece totalmente, muito melhor que ele próprio o poderia conseguir. Sua narração deve, portanto, testemunhar muito mais da onisciência e da bondade divinas do que fornecer o relato completo de sua vida humana, completude fundamentalmente impossível e inútil. Não é necessário provar a sinceridade de sua narração, já que Deus sabe melhor que Agostinho o que esse sabe de si e, igualmente, o que de si ignora.

Confessarei, pois, o que sei de mim, e confessarei também o que de mim ignoro, pois o que sei de mim, só o sei porque Vós me iluminais; e o que ignoro, ignorá-lo-ei somente enquanto as minhas trevas se não transformarem em meio-dia, na Vossa presença. (X, 5 (7))³

Apesar dessas importantes diferenças quanto ao papel da sinceridade, Agostinho e Rousseau compartilham, porém, de uma mesma ambigüidade em relação àquilo que poderíamos chamar, hoje de “literatura”. Ambos rejeitam os artifícios da retórica e da linguagem mundana para melhor ressaltar a pureza de uma palavra transparente oriunda do “coração”, voz de Deus ou voz da consciência. Ambos, no entanto, escrevem com arte e requinte, usando e abusando dos *artifícios* da literatura para melhor nos fazer acreditar na transparência desinteressada de sua narração. Como Jean Starobinski o estabeleceu de forma magistral a propósito de Rousseau⁴, essa ambigüidade significa menos uma contradição do discurso rousseauiano que sua lei paradoxal de constituição.

Gostaria, neste breve artigo, de analisar melhor como se articulam, nas *Confissões* de Agostinho, os gestos de recusa e, igualmente, de aceitação e mesmo de aprovação, sim, de aproveitamento, da dimensão literária da linguagem humana para melhor testemunhar a fé e louvar a Deus; em particular, como os gestos de escrever e de ler um *livro* respondem ao apelo da voz divina. Mais precisamente ainda, como os livros humanos podem fazer ressoar a escrita interior gravada por Deus em nossas almas, a escrita exterior sendo assim um instrumento da *memória* de Deus em nós: memória ou lembrança que a alma guarda de Deus, mas também memória por Ele produzida, portanto memória de Deus no sentido do duplo genitivo. Jean-Louis Chrétien observa que a reflexão de Agostinho sobre a palavra e a linguagem humanas sempre se inscreve numa “teologia do Verbo”:

Dieu est lui-même Parole, et c’est toujours en lui répondant - cette réponse fut-elle de refus, de révolte ou de dérobade - que l’homme entre vraiment dans sa propre parole et la reçoit dans ce dialogue même.⁵

O louvor de Deus, a confissão de fé, são tantos preparativos necessários a uma verdadeira apropriação de si pelo sujeito que fala, em particular a uma reapropriação memorialística de sua própria infância. A pequena infância é, pois, esse território íntimo e estrangeiro no qual não há ainda fala (da etimologia em latim *in-fari*, “não falar”), isto é também, *do qual não consigo me lembrar pela linguagem consciente*. Segundo Agostinho, somente a Deus cabe o conhecimento do meu ser e, especialmente, desta origem de mim mesmo, origem obscura à minha própria consciência e à minha memória, da qual só posso saber através das palavras dos outros; ora, só posso acreditar nas meras palavras humanas de pessoas tão simples como meus pais e minhas babas porque a comunicação humana tem sua condição de possibilidade na benevolência divina:

Confessar-Vos-ei, Senhor do céu e da terra, louvando-Vos pelos alvares da vida e pela infância de que não me lembro. Concedestes ao homem a graça de conjecturar de si pelo que vê nos outros, e de acreditar muitas coisas a seu respeito, confiado na autoridade de simples mulheres (I, 6 (10)).

Deus está na origem de nossa história como existência e, igualmente, como relato, é Ele que nos permite acreditar nas palavras dos outros (mesmo de “simples mulheres”), é Ele que nos permite aprender a falar e, portanto, a lembrar. Essa fundamentação em Deus da linguagem e da memória humanas encontra sua expressão privilegiada na oposição

entre dois tipos de aprendizado: o aprendizado natural da fala, dom de Deus ao pequeno *infans* que vai se transformar em *puer loquens* (“criança falante”), e um aprendizado que poderíamos chamar de cultural, fruto da pedagogia humana:

Não eram pessoas mais velhas que me ensinavam as palavras, com métodos, como pouco depois o fizeram para as letras. Graças à inteligência que Vós, Senhor, me destes, eu mesmo aprendi, quando procurava exprimir os sentimentos do meu coração ... (I, 8 (13)).

Essa oposição entre um aprendizado natural, oriundo de Deus, ligado à espontaneidade do coração dirá Rousseau, e um aprendizado posterior, por métodos humanos, coloca o segundo sob o signo do negativo. Especialmente com a aquisição da leitura e da escrita, das “letras” ou literatura e da retórica, tal aprendizado tende perigosamente a afastar o menino da voz e da palavra do coração e a desviá-lo para as delícias do supérfluo, da ilusão e da mentira, enfim, da vaidade humana - e isso em detrimento da simplicidade divina. Agostinho conta como derramou lágrimas sobre os infelizes amores de Dido e Enéas sem mesmo se dar conta de sua própria condição pecadora e sobre ela chorar (I, 13 (20-21)). Retomando o gesto de censura de Platão na *República*, ele opõe as belas mentiras dos poetas sobre os deuses ao verdadeiro louvor do Senhor (I, 16 (25)). O conflito entre uma linguagem culta, mas falsa, e uma linguagem a serviço de Deus, simples e verdadeira, culmina na oposição entre *scientia litterarum*, “ciência das letras” (literatura, retórica, gramática), ciência exterior, artificial e artificiosa, e os *scripta conscientia*, os “signos escritos na consciência” pela mão de Deus, escritura tão interior quanto verdadeira. Rousseau retomará essa oposição de outra maneira porque nele a escrita do coração se tornará *natural*, antes de qualquer fundamentação teológica, passo impossível para Agostinho em razão da doutrina do pecado original.

O amor pelas letras, belas e mentirosas, é encorajado pelos pedagogos e pelos pais, apesar de toda virtude de Mônica, a mãe cristã de Agostinho; a tal ponto que o menino Agostinho abraça a formação e a carreira da retórica, prática do discurso vazio e lisonjeiro que deve agradar aos senhores da terra, em vez de louvar a Deus (cf. por ex. VI, 6 (9)). Atrás dessa desastrosa “deformação” se perfila um motivo constante em Santo Agostinho: a oposição entre o apego às glórias do mundo e o único amor autêntico, o por Deus. Como em Platão também, o apego à glória mundana se desdobra no gosto de uma dimensão que poderíamos, hoje, chamar de “espetacular” (no sentido de Gui Debord!), no apego aos fastios do palco, do teatro, dos jogos do circo, aos concursos de poesia (IV, 1 (1)), ao desejo de sucesso e de aplausos. O grande amigo de Agostinho, Alípio, homem virtuoso e firme, sucumbe a esse vício do espetáculo (VI, 7 (11)) e fica afastado durante muito tempo do único espetáculo que vale a pena contemplar: o da bondade divina.

Alípio não tem que lutar contra outra tentação fortíssima que atormenta seu amigo Agostinho: a “concupiscência”, as delícias do amor físico. O paralelo, já presente igualmente em Platão, entre o amor pela glória mundana, pelas belas, sedutoras e enganadoras letras, e o amor mundano pelos belos, sedutores e enganadores corpos (mesmo quando uma mulher é fiel, ela engana porque desvia de Deus), estrutura os descaminhos de Agostinho até sua conversão. O poder das letras, do espetáculo e das mulheres provém, de maneira insidiosa, de sua sedução, de sua beleza e de seu brilho que são consagrados e

realçados pela ordem civil vigente: fazer uma boa carreira e um bom casamento, é isso que todos os pais desejam para seus filhos, mesmo os pais do ainda não santo jovem Agostinho. Assim, os primeiros livros das *Confissões* consistem, em boa parte, no relato das reiteradas tentativas de conseguir abandonar ambas, as letras e as mulheres, tentativas que uma certa sobriedade de estilo das Escrituras Sagradas, percebida por Agostinho como o caráter tosco, quase grosseiro, desse livro, torna mais difíceis ainda. O encontro com Ambrósio, bispo de Milão (Livro VI) não será só decisivo porque nele o jovem rétor encontra um exemplo de homem santo e feliz, mas também, e talvez mais ainda, porque as pregações de Ambrósio, em particular sua interpretação alegórica de muitas passagens da Bíblia, inauguram um deslocamento hermenêutico decisivo: não são as escrituras que falam mal, mas uma leitura mundana e superficial que não consegue desvendar suas riquezas.

No Livro VIII das *Confissões*, ápice existencial da narrativa, que relata a luta final e a tão desejada conversão, esses dois obstáculos maiores, o apego à glória mundana, à retórica e à literatura, e o desejo de “laços carnis”, a concupiscência e a volúpia, são finalmente vencidos. Ora, o que nos interessa, nessa releitura das *Confissões*, é observar a estreitíssima ligação, no Livro VIII, entre a vitoriosa luta final e duas narrativas, literariamente e retoricamente muito sofisticadas, que a precedem e a propiciam. Em outros termos: o *exemplum*, no sentido tão retórico quanto existencial, é o fator decisivo da conversão do jovem ex-rêtor em ardoroso futuro santo. Como o diz Courcelles⁶, a literatura cristã do fim do século IV, e em particular as *Confissões*, renovam o antigo *exemplum* da retórica romana para fins de edificação espiritual. E esses *exempla*, de maneira notável, são auxiliados e provocados por efeitos literários conscientes, produzidos ou pela *boca* do narrador ou, também, pela arte da escrita, pelos *livros*. Vejamos de mais perto essa articulação entre arte retórico-literária e a conversão de Agostinho.

O primeiro relato narra a conversão de Vitorino pela boca de Simpliciano (os nomes parecem predestinados nesse caso!). Agostinho procura por Simpliciano porque o conhece como um cristão sábio e culto, lhe foi recomendado por Ambrósio. Quanto a Vitorino, ele não foi somente um rétor muito famoso, mas também o tradutor para o latim de várias obras de Platão e dos neoplatônicos, obras que Agostinho menciona no Livro VII como sendo decisivas para sua crescente aproximação da luz verdadeira. Como o ressalta Courcelles⁷, Agostinho busca a ajuda e o conselho de Simpliciano, sabendo de sua grandeza espiritual e, igualmente, de sua competência intelectual, em particular em matéria de filosofia neoplatônica. Ambrósio, o bispo da pregação alegórica convincente, recomenda, portanto, Simpliciano, homem santo e culto, que narra, por sua vez, a conversão do famoso rétor Vitorino e seu feliz abandono da carreira pública: constelação triádica de uma transmissão da fé cristã amparada pelo sábio uso da tradição retórico-literária culta, como se a linguagem da fé e a linguagem do *logos* humano pudessem, sim, se auxiliar reciprocamente em vez de radicalmente se opor, convergência feliz que será retomada e elaborada na doutrina de Santo Agostinho.

Como excelente pastor das almas, Simpliciano conta a seu visitante uma história muito próxima da sua, propicia a uma identificação imediata. Simpliciano percebeu muito bem que é o apego às glórias da inteligência e às belezas da linguagem que constitui um obstáculo de peso para o jovem professor de retórica; narra, portanto, a conversão de Vitorino, rétor ilustre a serviço do imperador, e sua transformação em cristão humilde e

firme, feliz em renunciar à sua antiga profissão do ensino da literatura e da oratória (seguindo a interdição promulgada por um decreto do imperador Juliano contra os cristãos),

preferindo assim abandonar antes a escola dos palradores do que a vossa Palavra “com que tornais eloqüentes as línguas das crianças” (VIII, 5 (10)).

O relato da conversão pública de Vitorino é uma verdadeira encenação dessa passagem da linguagem pública e retórica à linguagem interior da fé. Em vez de aceitar a oferta dos anciões da Igreja que lhe propunham uma profissão de fé privada, afastada dos olhares indiscretos do público que pudessem preenchê-lo de vergonha, Vitorino prefere proferir sua fé em voz alta e de um lugar elevado, em retomada consciente de sua prática oratória anterior, agora não mais em proveito do brilho e do poder mundanos, mas a serviço de Deus. *Espectáculo* exemplar que provoca o “júbilo” do povo presente, e cujo relato suscita em Agostinho “imediatamente” os “desejos de imitá-lo”; “De fato”, observa Agostinho, “toda sua [de Simpliciano] narração tinha esse mesmo fim em vista” (VIII, 5 (10)).

Essa descrição de uma verdadeira *Wirkungsgeschichte* literária se intensifica no segundo *exemplum* do Livro VIII que tem agora por função auxiliar Agostinho a deixar o amor carnal, mesmo no seio do casamento, em proveito de uma outra vida, casta e comunitária, como a monacal. O paralelo estrutural entre a história de dois altos funcionários do Império e a história dos dois amigos Agostinho e Alípio, reforça o valor literário e existencial da narrativa. Ela é contada por Ponticiano, um conhecido que visita os dois amigos e, ao ver o livro das *Epístolas* de Paulo, lhes conta sobre as novas comunidades monacais em formação, em particular sobre a existência e a ação de Santo Antão, relatada num outro livro, *Vida de Santo Antão*. Ora, do conteúdo deste livro, quase nada aprendemos; em compensação, sabemos dos efeitos que sua leitura provoca em dois funcionários imperiais que, passeando por jardins (*hortos*) em redor da cidade, o encontram na cabana de um eremita; um o abre, lê algumas frases e, imediatamente, desiste de sua vida anterior e de suas próximas núpcias, permanecendo neste lugar retirado e se convertendo à vida monacal; o segundo lê outra página do mesmo livro e segue seu amigo no mesmo caminho. Assim também, no pequeno jardim de sua casa (*hortulus*), Agostinho abrirá as *Epístolas* de São Paulo, lerá alguns versículos, encontrará definitivamente a luz da salvação e, ao relatar sua conversão a Alípio, nele provocará a mesma decisão.

Esse efeito fulminante que a *leitura de um livro* exerce sobre os dois jovens romanos, a narrativa de Ponticiano também o exerce sobre Agostinho. Graças aos efeitos *miméticos da narração*, há uma *identificação* imediata de Agostinho com os heróis da história e um processo *kathartico* de agitação, de lágrimas e de gemidos, culminando na purificação final, seguindo à risca a descrição aristotélica dos efeitos da *poiesis* trágica. Há, portanto, uma *reabilitação* tanto mais real quanto não explícita dos poderes da literatura, poderes condenados quando agem no âmbito profano, mas tacitamente convocados quando auxiliam aos desígnios divinos. Essa reabilitação se torna ainda mais evidente se se atenta à importância da presença e da leitura de vários *livros*, que escandam a progressão dramática do Livro VIII: dos livros neoplatônicos traduzidos por Vitorino, que despertam a curiosidade de Agostinho a seu respeito, passa-se aos livros escritos por São Paulo, cuja leitura é aconse-

lhada por Simpliciano; durante sua visita a Agostinho e Alípio, Ponticiano vê um livro, o *abre* (VIII, 6 (14)), percebe com admiração que sobre a mesa de jogo repousam as *Epístolas* de São Paulo - notável condensação metafórica e topográfica da existência passada e futura de seus anfitriões! E o gesto de abrir o livro desencadeia a narrativa *en abîme* dos dois funcionários que, encontrando um livro na cabana, o *abrem* (VIII, 6 (15)) e se convertem. Finalmente, Agostinho em lágrimas se retira no jardim de sua casa e ouve uma voz de criança que cantarola um estranho refrão “tolle, lege”, “pega e lê”:

Reprimi o ímpeto das lágrimas, e levantei-me, persuadindo-me de que Deus só me mandara uma coisa: abrir o códice e ler o primeiro capítulo que encontrasse. Tinha ouvido que Antão, assistindo, por acaso a uma leitura do Evangelho, fora por ele advertido, como se essa passagem que se lia, lhe fosse dirigida pessoalmente... (VIII, 12 (29)).

Volta à casa, *abre* ao acaso as *Epístolas* de São Paulo, lê e se converte definitivamente, gesto imitado em seguida por Alípio.

Essa narrativa em cascata de leituras decisivas instaura um novo valor da *palavra humana* e, em particular, da escrita *literária* quando seu perigoso poder se transforma no instrumento privilegiado da voz divina. Simultaneamente, ao narrar como se converteu graças às palavras e aos livros dos outros, Agostinho justifica seu próprio empreendimento: cabe ao leitor abrir este livro que tem em mãos e, quem sabe, converter-se em seguida! As *Confissões* de Santo Agostinho não são somente o primeiro exemplo das dificuldades e delícias da autobiografia. Elas também trazem uma nova teoria da dignidade da literatura: deixar que Deus fale através da pobre eloquência humana.

Paris, Março de 2006

Notas

¹ Em particular Philippe Lejeune na sua obra seminal *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975.

² A este respeito ver o livro clássico de Pierre Courcelles, *Recherches sur les “Confessions” de Saint Augustin*. Paris: Boccard Editieur, 1950, p.13.

Ver também o livro recente de Jean-Louis Chrétien, *Saint Augustin et les Actes de Parole*. Paris: PUF, 2002, p. 130: “Ce qui vient d’être décrit universellement est aussi le dessein propre d’Augustin dans ses *Confessions*: ‘Je veux faire la vérité dans mon coeur, devant toi, par la confession, mais aussi dans man livre, devant de nombreux témoins.’ (X, I, 1) *Coram te, coram multis testibus*: qu’elle soit proférée ou silencieuse, qu’elle soit destinée aux hommes ou à Dieu, la confession est toujours une parole adressée. Elle est *devant ... , coram ...*”

³ Santo Agostinho, *Confissões*. Trad. J.O. Santos e A. Ambrósio de Pina. São Paulo: Editora Abril, 1980.

⁴ Jean-Jacques Rousseau. *La transparence et l’obstacle*. Paris: Gallimard, 1971.

⁵ Jean-Louis Chrétien, *op. cit.*, pp. 8-9.

⁶ *Op. cit.*, p. 187.

⁷ *Ibidem*, p. 170.