

A antropologia do coração inquieto. Uma leitura do termo coração nas Confissões de Santo Agostinho à luz da filosofia de Paul Ricoeur*

Geraldo De Mori **

Raúl Santiago Suárez Delgado ***

Resumo

Ricoeur vê no termo *Coração* a chave para descrever o mistério do ser humano, o qual é concebido como *misto*, a saber, dotado de uma razão que lhe permite conhecer, e de um corpo inseparável dessa mesma razão, que o individualiza e constitui a condição de possibilidade do mundo afetivo. A “*inquietude do coração*”, tema agostiniano estudado por Ricoeur, é identificada por ele como *conflito*, devido à presença de sentimentos espirituais concomitantes ao incondicionado, os quais a razão não pode abarcar. A experiência religiosa é o encontro com o incondicionado por excelência. Reconhecendo que Ricoeur foi inspirado por Agostinho, este artigo estabelece uma ponte entre sua antropologia filosófica e a antropologia teológica desenvolvida pelo bispo de Hipona nas *Confissões*,

* Esse texto é o resultado de uma pesquisa de iniciação científica, realizada entre 2019-2020, no Grupo Interfaces da antropologia na teologia contemporânea, com bolsa do CNPq.

** Bacharel em filosofia (1996) e teologia (1992) pelo Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, mestre (1996) e doutor (2002) em teologia pelas Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres), professor de teologia sistemática na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), coordenador do grupo de pesquisa As interfaces da antropologia na teologia contemporânea, que nos últimos anos tem realizado pesquisas sobre a corporeidade.

*** Bacharel e mestre em filosofia pela Universidad del Salvador (Argentina), bacharelado em teologia pela FAJE.

evidenciando assim a relevância atual do pensamento de Agostinho na elaboração de uma antropologia teológica para os dias de hoje.

Palavras-chave: Antropologia. Coração. Cristianismo. Patrística. Paul Ricoeur. Santo Agostinho.

Abstract

Ricoeur sees in the term *Heart* the key to describe the mystery of the human being, which is conceived as mixed, namely, endowed with a reason that allows him to know, and an inseparable body from that same reason, which individualizes him and constitutes the condition of possibility of the affective world. The *Restlessness of the Heart*, an Augustinian theme studied by Ricoeur, is identified by him as a conflict due to the presence of spiritual feelings concomitant with the unconditioned, that the reason cannot embrace. The religious experience is the encounter with the unconditioned par excellence. Recognizing that Ricoeur was inspired by St. Augustine, this article establishes a bridge between the philosophical anthropology of Ricoeur and the theological anthropology developed by the bishop of Hippo in the *Confessions*, thus highlighting the current relevance of Augustine's thought in the elaboration of a theological anthropology for today.

Keywords: Anthropology. Heart. Christianity. Patristic. Paul Ricoeur. Saint Augustine.

Introdução

Na cultura ocidental, o *coração* é o símbolo do *amor*, dos *sentimentos* e das *emoções*. Habituada, porém, ao dualismo cartesiano, esta mesma cultura tem mais dificuldades na época moderna e contemporânea para relacionar os sentimentos, e, portanto, o *coração*, com as operações intelectuais. Paul Ricoeur, no desenvolvimento de sua antropologia, buscou recuperar a articulação entre razão e coração/sentimentos.

Reconhecer a relação inseparável entre a razão e a afetividade é crucial para se compreender fenômenos tipicamente humanos como a religião, mas considerados como irracionais por muitas correntes da filosofia moderna. De fato, a relação com o divino é determinante para o desenvolvimento de grande parte das antropologias. Tradicionalmente, no cristianismo, a visão teológica sobre o humano é determinada pela

Revelação das Escrituras sagradas do Antigo e do Novo Testamento. Algo similar acontece na maioria das culturas, já que em muitas delas o pensar sobre si é fortemente determinado por uma visão do divino ou do transcendente. Em certo sentido, portanto, toda antropologia filosófica tem algum pressuposto teológico, pois, ao perguntar-se radicalmente pelo ser humano, pergunta-se por aquilo que para ele é o incondicionado, visto em muitas das filosofias como sendo o sagrado, o santo, Deus.

Paul Ricoeur encontrou inspiração para pensar essa questão na filosofia de Agostinho. De fato, nas *Confissões* podem-se enxergar elementos que evidenciam uma antropologia que abre as potencialidades humanas para a experiência do divino. Em concreto, essa antropologia está construída ao redor da categoria *coração*, que é ressignificada pelo bispo de Hipona, que sintetizou elementos herdados da filosofia latina, de cunho estoico, com a tradição bíblica. Para o autor das *Confissões*, o coração representa tanto o mais íntimo de um indivíduo concreto como o mais próprio da humanidade em geral, encarnando a interioridade, mas sendo também a síntese de todos os elementos que compõem o ser humano, síntese do entendimento e da vontade, essa última entendida por ele como a sede dos afetos.

O termo coração é dos mais importantes para se compreender o pensamento e a teologia do bispo de Hipona. Segundo Madec, esse termo aparece mais de 8.000 vezes no conjunto da obra de Agostinho, a maioria delas associada a referências bíblicas e a explicações destas mesmas referências (MADEC, 2016, p. 2). Em concreto, nas *Confissões*, o termo coração aparece 185 vezes (DE LA PEZA, 1961, p. 366). Muitos estudiosos da obra agostiniana identificam nessa recorrência do termo coração, a incorporação, por parte do bispo de Hipona, da antropologia bíblica, unitária e realista, mas adaptada à antropologia dualista greco-latina.

Neste estudo, será brevemente apresentado o progressivo desenvolvimento da antropologia do coração em Agostinho, privilegiando as *Confissões*. Na primeira parte, serão analisados os antecedentes do uso do termo coração, presentes na filosofia latina, e como Agostinho, recém-convertido do maniqueísmo, através do neoplatonismo, pôs em diálogo o sentido clássico de coração e o sentido das Escrituras judaico-cristãs. Na segunda parte, será estudado o modo como o símbolo do coração inquieto é tratado na antropologia filosófica elaborada por Ricoeur. Por último, será retomada, com a ajuda da reflexão ricoeuriana, a antropologia do coração inquieto apresentada na obra autobiográfica do bispo de Hipona.

1. O caminho para uma antropologia do coração

As influências intelectuais primárias de Agostinho de Hipona se encontram na filosofia latina. O teólogo e filósofo africano recebeu uma formação clássica, que incluía o conhecimento dos clássicos gregos e

latinos. O desgosto pela língua grega (*Conf.*, I, XIV, 23), com certeza, inclinou sua preferência pelos filósofos e poetas latinos, como Cícero (*Conf.*, III, IV, 7) e Virgílio, que é citado por ele três vezes nas *Confissões*.

Cícero efetivamente é quem informa sobre o uso do termo *cor* pelos antigos. As atividades propriamente humanas eram relacionadas por muitos ao coração. Para alguns, o órgão era identificado com a alma (*animus*). Para outros, era simplesmente a sede da alma (DE LA PEZA, 1961, p. 345). Na história do pensamento ocidental, a tensão entre essas duas interpretações vai se deslocar. A ideia de uma alma separada totalmente do corpo entra no Ocidente sob a influência dos filósofos pitagóricos. Isso já havia ocorrido em Platão (SNELL, 1965, p. 37). Agostinho, porém, entendia a alma (*anima*) como princípio vital, vivificador do corpo (*De Beata Vita*, II,7). Posteriormente, em contato com o pensamento neoplatônico, ele afirma que não é possível encontrar um corpo vivo separado da alma, ou melhor ainda, é impossível conceber um ser humano vivo constituído por dois elementos separáveis. O recém-convertido Agostinho, segue, contudo, a doutrina de Santo Ambrósio ao afirmar que não é possível fazer uma imagem corporal da alma por ela ser uma realidade mais próxima da divina (*De Beata Vita*, I, 4). Sob esse influxo, portanto, é descartado qualquer intento de identificação da alma com o coração de carne nessa etapa de elaboração do pensamento de Agostinho, embora tal identificação ocorresse em alguns filósofos latinos (DE LA PEZA, 1961, p. 352).

É nas *Confissões* que Agostinho apresenta uma concepção madura do termo coração. Ao entrar em contato com as Sagradas Escrituras, ele foi enriquecendo os conceitos da filosofia neoplatônica de Plotino. De fato, para o autor das *Enéadas* a alma tem um carácter arquetípico e sua *queda* representa a base da condição humana geral. Já no bispo de Hipona, essa queda é experimentada de modo personalíssimo, no próprio *coração* (BROWN, 2011, p. 205).

Em seu processo de conversão, o filósofo africano percebe que tal processo não se identificava com algo meramente intelectual, situado no nível das ideias. Não adiantava um mero assentir a uma ideia se a realidade existencial não se comprometia com o que é o objeto do assentimento. Tampouco era suficiente uma conversão que atingisse só a dimensão moral da pessoa, numa perspectiva voluntarista, identificada a um mero cumprimento de leis morais apoiadas numa autoridade, e que deviam ser observadas pelo simples fato de serem racionais.

Em seu estudo, Brian Dobell apresenta o “*caminho da autoridade*” percorrido por Agostinho nas obras correspondentes aos anos 386-391. Segundo ele, nesse período, Jesus Cristo era considerado sob a ótica da sabedoria estoica, encarnação das virtudes da justiça, da fortaleza, da temperança e da prudência (DOBELL, 2009, p. 46-47.65-66). Nesse sentido, o Nazareno era visto como a autoridade moral por excelência. O próprio bispo de Hipona afirma:

Para mim, Cristo Jesus, o meu Senhor, era apenas um homem de extraordinária sabedoria, ao qual ninguém poderia igualar-se [...] para dar-nos o exemplo de desprezo pelas coisas temporais, a fim de atingirmos a imortalidade. Parecia-me ter recebido tão grande autoridade de magistério, graças à solicitude de Deus para conosco. Mas nem ao menos podia imaginar qual o mistério encerrado nestas palavras: "O Verbo se fez carne" (*Conf. VII, XIX, 25*).

O Agostinho recém-convertido estava centrado em percorrer o "caminho da autoridade", já mencionado, e o "caminho da razão", fortemente influenciado pelo neoplatonismo (DOBELL, 2009, p.129-137). Isso aparece no uso sinonímico que ele faz dos termos *cor* e *cogitare* e na prevalência do sentido da relação com a vista na compreensão de coração. Porém, o autor das *Confissões*, muitos anos depois, dá um passo a mais, integrando seu mundo afetivo, trazendo desta forma sua existência de carne e osso.

Dobell mostra essa mudança de paradigma ao analisar a redação, um ano antes das *Confissões*, da obra *De doctrina christiana*. Segundo ele, Agostinho apresenta uma retratação do modelo antropológico sugerido na obra *De quantitate animæ* (DOBELL, 2009, p. 205-207). No *De doctrina christiana*, o ponto de partida rumo à sabedoria, o sétimo e último estágio da alma, não será o reconhecimento intelectual de que "a alma humana dá vida a este corpo terreno e mortal com sua presença, dá-lhe unidade e o conserva na unidade" (*De quant. an.*, XXX,70), mas a conversão "pelo temor de Deus para conhecer-lhe a vontade, para saber o que ele nos ordena buscar ou rejeitar" (*De doct. chr.*, II, VII, 9). Enquanto no Agostinho neoplatônico, o temor é impedimento

Para a purificação da alma, pois sua presença delata a falta de fé na providência divina (*De quant. an.*, XXX, 73), no bispo de Hipona, o temor de Deus deve ser tal que provoque "o pensamento de nossa mortalidade e da futura morte e fixe no lenho da cruz todos os movimentos de soberba", para dessa maneira "tornar-nos mansos pela piedade, para não contradizermos a Escritura divina", e, dessa maneira, chegar ao grau da ciência, no qual "se há de exercitar todo o estudioso das divinas Escrituras, com a intenção de não encontrar nelas outra coisa mais do que o dever de amar a Deus por Deus, e ao próximo por amor de Deus" (*De doct. chr.*, II, VII, 9-10).

O Bispo de Hipona apresenta, portanto, uma antropologia na qual o ponto de partida é uma *relação* de amor entre Deus e a criatura concreta. Embora não rejeite de modo nenhum a razão, o apelo fundamental ao mundo dos sentimentos é evidente, e os mesmos não são colocados *entre parênteses* no momento de filosofar. Tomar o *temor de Deus* que move ao amor, como ponto de partida, levanta a pergunta sobre a dinâmica afetiva do ser humano. O *temor* é um sentimento relacionado, como já foi sublinhado, com a *vida*, a vida de um "quem".

Segundo Ricoeur, à pergunta pelo *quem*, só é possível responder do modo narrativo (RICOEUR, 1985, p. 443). Agostinho percebeu que não adiantava tentar escrever um tratado sobre a relação entre Deus e ser humano. Tampouco era possível sistematizar as misericórdias operadas por Deus (*Conf.*, IV, XVI, 31). Era necessário, antes, confessá-las (*Conf.*, V, I, 1), relatar a história desse relacionamento, a história de como ele se encontrou com o Deus rico em misericórdia (Ef 2,4). Essa história é a "*identidade narrativa*" do bispo de Hipona, que como indica Ricoeur. Ela é "constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida. O sujeito mostra-se, então, constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor da própria vida" (RICOEUR, 1985, p. 443).

Portanto, pode-se afirmar, com Brown, que se Agostinho tivesse escrito uma autobiografia no período imediato à sua conversão, a mesma seria um acúmulo de informações relacionadas com seu estudo do neoplatonismo em Milão. O texto escrito por ele, porém, já em sua função de pastor, apresenta seu próprio coração a descoberto, seus sentimentos (*affectus*) mais profundos. Sobre o *Hortênsio*, de Cícero, continua Brown, "Agostinho jamais diria que 'ele mudou a minha opinião', e sim, [...] 'ele mudou meu modo de sentir' [...] A vida afetiva era o que realmente importava no crescimento pessoal" (BROWN, 2011, p. 206-207).

2. A antropologia do humano capaz

Antes de mergulhar na noção de *coração*, presente nas *Confissões*, é importante mostrar como Ricoeur, um dos filósofos contemporâneos identificado ao cristianismo, retoma e aprofunda essa noção. Ele recorreu à figura do *coração inquieto* de Agostinho no contexto do esboço de antropologia filosófica apresentado em sua obra *Finitude et culpabilité*.

O filósofo francês foi formado inicialmente pela escola filosófica reflexiva, identificada em seus inícios com René Descartes. O impacto desta escola em seu pensamento se deu através de seu mestre Jean Nabert. Para Ricoeur, a filosofia reflexiva, como "uma filosofia do sujeito, mas não necessariamente uma filosofia da consciência [...] é uma filosofia na qual a pergunta 'Quem é o que fala?' é a origem à qual nos remontamos" (RICOEUR, 2003, p. 309).

Ricoeur quer evitar reduzir o ser humano à sua dimensão epistemológica. Nesse sentido, a filosofia de Jean Nabert apresenta-se como uma alternativa, pois não é uma justificativa da ciência e do dever, como em Kant, mas "uma reapropriação do nosso esforço por existir; a epistemologia é somente uma parte dessa tarefa maior: temos que recobrar o ato de existir, a posição do si em toda a espessura das suas obras" (RICOEUR, 2002, p. 42-43).

Nabert afirma que o filósofo reflexivo, além de recuperar os atos através dos signos pelos quais eles entregam sua significação, procura apropriar-se da *afirmação originária*, isto é, do "ato inicial pelo qual o sujeito se assegura de si, de seu poder, de sua verdade" (NABERT, 2013, p. 368). Desse *ato inicial*, dessa *experiência originária*, não temos consciência direta. Ela se dá nos *signos*, que ao mesmo tempo revelam e ocultam, constituindo, ao mesmo tempo, uma expressão *verdadeira*, mas *inadequada*. Por isso, para se aceder à *afirmação originária* é necessário apropriar-se reflexivamente desses signos (CASAROTTI, 2008, p. 106-108).

A filosofia de Nabert apresenta-se como uma *via média*, entre a filosofia de Kant e a de Maine de Biran, constituída por dois *focos de reflexão*, a saber, o da *verdade* (crítica kantiana) e o da *liberdade* (reflexão biraniana). Com Maine de Biran, Nabert reconhece, ao mesmo tempo, que o *cogito* "é essencialmente afirmação do si mesmo na consciência atuante" (RICOEUR, 2003, p. 196), não admitindo, portanto, a redução do *atuar* a uma *crítica transcendental* como faz Kant na analítica da *Crítica da razão prática*, e que o *criticismo* da *Crítica da razão pura* é garantia de um acesso rigoroso ao dinamismo transcendental do *cogito* (CASAROTTI, 2008, p. 91). Nesse sentido, segundo o mestre de Ricoeur:

Seria necessário que uma teoria crítica do saber colocasse em primeiro plano no 'Eu penso' sua função de objetividade e de verdade para evitar que pesquisas com a atenção imediatamente voltada para as formas concretas da experiência interior não fossem complacentes com um irracionalismo estéril (NABERT, 2013, p. 376).

A interpretação dinâmica que faz Ricoeur da filosofia de Nabert, na qual é possível reconhecer a irredutibilidade dos dois focos de reflexão mencionados anteriormente, a saber, a liberdade e a verdade, permite-lhe pensar na *unidade dinâmica* da existência humana de um modo prático não especulativo. Reflexo disso é a sentença de Maine de Biran, à qual o filósofo francês recorre com frequência para afirmar o carácter *misto* do ser humano: "*Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate*"¹ (CASAROTTI, 2008, p. 93).

Ricoeur afirma que o ser humano não é intermediário por colocar a sua existência entre o ser e a nada, mas ele mesmo é uma *síntese viva*, "é intermediário porque é misto, e é misto porque opera mediações [...] seu ato de existir é o ato mesmo de operar mediações entre todas as modalidades e em todos os níveis da realidade dentro e fora de si" (RICOEUR, 2004, p. 23).

1 Esta expressão, recorrentemente citada por Biran, é de BOERHAAVE, Herman, *Praelectiones academicae de morbis nervorum*, Leyde, 1761, t. II, p. 497. "Ergo homo est duplex in humanitate, simplex in vitalitate".

Com todos esses elementos, Ricoeur, na primeira parte de *Finitude e culpabilidade*, investiga qual é a *ratio* da falibilidade humana, aquilo que expõe o ser humano à possibilidade do mal moral. Para aceder reflexivamente à *desproporção*, a essa *ratio* que constitui o fato de sua não coincidência consigo mesmo, o filósofo francês utiliza a tríade nabertiana, a saber, *afirmação originária, diferença existencial e mediação humana* (RICOEUR, 2004, p. 24.154).

Aplicada essa tríada à dimensão afetiva do ser humano, Ricoeur descobre nela o símbolo do *coração inquieto* como característico da existência humana. Trata-se, segundo ele, do *conflito* que consiste em reconhecer que, embora sendo parte do Ser (afirmação originária), o ser humano está limitado pelas exigências da sua existência biológica e temporal (*diferença existencial*). Portanto, sua vida deve ser assumida como o *drama* que tenta resolver esse *conflito* e buscar sentido à sua vida (mediação humana).

Dentre de si, o ser humano descobre uma *força* que o impele a uma busca constante de sentido, tanto para seu agir particular como para o conjunto dos elementos que o circundam. Esse movimento é afetivo, ou seja, *desejo* de conhecer. O intelecto *puro* é, portanto, incapaz de se movimentar sem a presença de um outro que provoque nele um afeto². Em outras palavras, quem conhece é um ser humano concreto, dotado de razão e afetividade, incapaz de separar-se do afeto para pensar e fazer o que lhe é próprio, não dissociando razão e experiência. De fato, Ricoeur constata que a função do sentimento é personificar a razão, a saber, que no ato de conhecer reconheça essa razão atuante como *a minha razão* (RICEOUR, 2004, p. 120).

Para Ricoeur, portanto, a afetividade humana se movimenta entre dois polos, ambos enunciados por Platão: o que é comum com os animais, a *ἐπιθυμία*, busca a satisfação dos desejos suscitados pela parte orgânica do ser humano; o da razão, que movimenta a atividade intelectual, tendo sido apresentado pelo fundador da Academia em seu diálogo o *Banquete*, é chamado de *ἔρως*. A *ἐπιθυμία* resolve sua tensão no *prazer*, entendido como a resposta biológica que sucede à satisfação de uma necessidade orgânica. Quanto ao *ἔρως*, ele não se esgota em um bem parcial, mas persegue continuamente a plenitude da felicidade, a beatitude, o que Aristóteles chamou, na *Ética a Nicômaco*, de *μακάριος* (RICOEUR, 2004, p. 110-111).

Essa divergência na realização dos polos é a responsável pelo *conflito* afetivo que se gera no interior do ser humano, cindindo o desejo, gerando *inquiétude*. Para pensa-lo, Ricoeur recorre a Agostinho. O *θυμὸς* platônico, entendido como a parte impulsiva da alma (= vontade), na qual radicam as emoções anímicas, faz a mediação entre as demandas do *ἔρως* e da

² Trata-se da dinâmica da intencionalidade, enunciada por Husserl e aprofundada posteriormente pelos fenomenólogos. Ter consciência é ter consciência de alguma coisa, o encontro entre a coisa e o intelecto que a reconhece se dá pela mediação do corpo.

ἐπιθυμία. Ele é reinterpretado pelo filósofo francês como *coração* (RICOEUR, 2004, p. 110-120).

O *coração* é o símbolo dos esquemas dos sentimentos que especificam a aspiração fundamental do ser humano, a saber, *ser-em*. Trata-se desse ἔρωξ que permite o reconhecimento de nossa pertença ao ser. Esses sentimentos são adjetivados como *espirituais* ou *ontológicos* e não conseguem ser satisfeitos de maneira finita, podendo ser esquematizados em dois grupos. O primeiro, o *ser-com*, está composto por todas as modalidades da φιλία (o amor, a amizade, etc.), a saber, aquele sentimento que evidencia nossa participação inter-humana, interpessoal, que indica que somos parte de um *nós*. O segundo, o *ser-para*, relaciona-se com o campo das ações supra-pessoais, identificado por Platão ao mundo das *Ideias*. O *ser-com* e o *ser-para* são, contudo, inseparáveis, pois o sentido da unidade em um *nós* é dado pela participação comunitária de um *tema criador*, isto é, um sentido (RICOEUR, 2004, p. 119-121).

3. A antropologia do 'homo capax Dei'

Após esse breve sobrevoo sobre o termo *coração* nas *Confissões* e sua apropriação por Ricoeur, trata-se agora de mostrar como o bispo de Hipona o utiliza para falar da experiência de Deus, do conflito produzido pelos afetos desordenados, e que condiciona essa experiência.

Considerando o mundo afetivo do ser humano, como mostra Ricoeur em sua reflexão antropológica, torna-se evidente que o indivíduo da espécie não é uma mônada. O *ser-com* lhe é constitutivo. Não por acaso este também é o ponto de partida das *Confissões* de Agostinho.

Nesse sentido, Kazuhiko Demura chama a atenção sobre o espírito da regra monástica da comunidade que Agostinho tinha formado no norte da África (DEMURA, 2013, p. 9-10). Ela começa indicando que os membros da comunidade "ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et *cor unum in Deum*" (*Reg.*, I,2). A inspiração desse texto em At 4,32 é evidente, "um só coração e uma só alma". A comunidade compartilha não só a casa, mas comparte também as mesmas ideias, as mesmas lutas, os mesmos objetivos, o mesmo *ser-para*.

Torna-se evidente o enriquecimento da perspectiva neoplatônica com os aportes da sabedoria bíblica. A especulação racionalista da alma degradada, procedente do Uno, que busca constantemente voltar para ele, se concretiza existencialmente nessa comunidade de peregrinos que confessam para Deus, "fizeste-nos para ti, e inquieto está o nosso coração, enquanto não repousa em ti" (*Conf.*, I, I, 1).

Embora a expressão *nosso coração*, nas *Confissões*, faça referência a um *nós* concreto, esse *nós* é passível de generalização. É possível tal movimento porque as experiências que Agostinho descreve apontam na

direção da plenitude da felicidade, que tem como horizonte o relacionamento com Deus, que possibilita “praticar o bem, depois que o *nosso coração* o concebeu, inspirado pelo teu Espírito [de Deus], enquanto antes éramos impelidos a fazer o mal, porque te abandonávamos [a Deus]” (*Conf.*, XIII, XXXVIII, 53).

Talvez o livro IX seja aquele no qual Agostinho afirma com maior força existencial seu convencimento de que a plenitude da felicidade está no relacionamento com Deus. A passagem na qual ele descreve a contemplação em Óstia, que tem como protagonistas ele e sua mãe Mônica, é, nesse sentido, paradigmática:

Nossa conversa chegou à conclusão de que o prazer dos sentidos do corpo, por maior que seja e por mais brilhante que seja essa luz temporal, não é digna de ser comparada à felicidade daquela vida [a vida eterna], nem mesmo é digna de ser mencionada. Elevando-nos com o mais ardente amor ao próprio Bem, percorremos gradualmente todas as coisas corporais até o próprio céu, de onde o sol, a lua e as estrelas iluminam a terra. E subíamos ainda mais ao interior de nós mesmos, meditando, celebrando e admirando as suas obras. E chegamos assim ao íntimo de nossas almas. Indo além, atingimos a região da inesgotável abundância, onde nutres eternamente Israel com o alimento da verdade, e onde a vida é a própria Sabedoria, pela qual foram criadas todas as coisas que existiram, existem e hão de existir, pois a Sabedoria mesma não é criada, mas existe como sempre existiu e como sempre há de existir. Antes, nela não há passado nem futuro, pois simplesmente “é”, por ser eterna. Ter sido e haver de ser não são próprios do Ser eterno. Enquanto assim falávamos, ávidos de alcançar a Sabedoria, chegamos apenas a tocá-la num supremo *ímpeto do nosso coração*, e, suspirando, renunciemos a essas “primícias do espírito”, para voltarmos ao som vazio de nossos lábios, onde a palavra nasce e morre. Como poderá esta palavra, meu Deus, comparar-se ao teu Verbo, estável em si mesmo, sem jamais envelhecer, e renovador de todas as coisas? (*Conf.*, IX, X, 24).

É interessante observar que nesse texto Agostinho não escreve *nostros corações* no plural, mas utiliza o singular. Embora a experiência descrita seja de carácter particular, ao compartilhá-la, ele afirma implicitamente a capacidade de todo ser humano experimentar as *primícias do espírito*. Todo humano é *capax Dei*.

Essa passagem mostra a dinâmica do sentimento ontológico. Agostinho e Mônica refletem sobre um dos mistérios da realidade divina, a saber, a vida eterna. Nesse processo, como descreve Ricoeur, a razão exige o *incondicionado*, apreender o ser que está *além da essência* (RICOEUR, 2004, p. 122-123). Nesse ponto a linguagem objetiva fica limitada e é preciso recorrer ao símbolo. Além do processo gnosiológico, no nível afetivo, apresenta-se na pessoa concreta, senhora da razão que está tentando indagar esses mistérios, o sentimento concomitante da presença desse

objeto inapreensível. Esse sentimento *sem forma* é indicador de que se está na direção da plenitude da felicidade, que, no caso de Agostinho, relaciona-se com o momento unitivo com Deus na vida eterna:

[...] se essa contemplação se prolongasse e todas as outras visões desaparecessem, e somente esta nos arrebatasse, nos absorvesse e nos mergulhasse no gozo interior, de tal modo que a vida eterna fosse como aquele momento de intuição pelo qual suspiramos... não seria tudo isso a realização do convite: "Vem alegrar-te com o teu Senhor"? (*Conf.*, IX, X, 25).

Contudo, o *coração* não ostenta a exclusividade da dimensão afetiva do ser humano. Seu polo oposto, a *inquiétude*, surge da já mencionada tensão entre o ἔρωξ e a ἐπιθυμία. Ricoeur reconhece que a disponibilidade radical do coração, capaz até de entregar a vida pelo ideal que lhe aporta o sentido, revelando no sacrifício (em linguagem cristã podemos dizer martírio) a unidade dos esquemas da pertença, da amizade e da lealdade, opõe-se à avareza que tenta conservar o *cuidado*³ da própria vida, do próprio corpo (RICOEUR, 2004, p. 121).

O *coração* é *inquieta* porque experimenta em si mesmo a *alegria* por pertencer ao *Ser*, e a *angústia* pelo fato de não ser o *Ser* mesmo. Aí radica o *conflito*. O ser humano não pode garantir a sua vida a si mesmo. Reconhece que ela é dom, e por isso experimenta a *alegria* da qual brota a *esperança*, porém sabe também que sua existência não é necessária, portanto se angustia. A *esperança* e a *angústia* acompanham o ser humano durante toda sua vida, daí a fragilidade afetiva (RICOEUR, 2004, p. 123-124).

A fragilidade afetiva leva o ser humano inclusive a rejeitar o que é bom para si mesmo. Ela é, inclusive, capaz de produzir um obscurecimento do juízo, que o torna incapaz de aceitar uma verdade que, para qualquer observador externo, é evidente. Daí o paradoxo de algumas desordens psicológicas que obsedem a pessoa, levando-a a se aferrar à vida, mas, na prática, terminam por levá-la a desprezá-la. Nesse sentido, Agostinho tinha certeza de que se os afetos não eram ordenados não seria possível o conhecimento da verdade. Ele mesmo experimentou como "erguem-se os incultos e tomam de assalto o reino do céu, enquanto nós, com o nosso saber insensato, nos debatemos na carne e no sangue!" (*Conf.*, VIII, VIII, 19).

Na narração de seu processo de conversão, Agostinho descreve esse *conflito*. O que ele viveu não foi um mero ato de reconhecimento

3 "El sentimiento originario permite que se acceda a la polaridad del *Cœur-Souci*, del Corazón y del Cuidado (*Sorge*) que responde ontológicamente a la polaridad entre interioridad e intencionalidad (...) El Corazón es el órgano y el símbolo de aquello que el autor [Ricoeur] llama los 'esquemas del sentimiento ontológico'. Órgano palpitante porque, en su deseo deseante de felicidad, el hombre es a la vez anhelo y quietud, búsqueda y serenidad, rostro abierto al ser y esperanza de plenitud. En tanto que cuerpo-espíritu, él refleja esta esencial inquietud" (BEGUÉ, 2003, p. 48).

exclusivamente intelectual, de mudanças de ideias, isso já tinha acontecido com a leitura dos neoplatônicos, mas uma experiência existencial:

Tuas palavras se gravaram em meu coração [praecordiis, diafragma], e tu me procuravas por toda parte. Eu tinha a certeza de tua vida eterna, embora só a tivesse visto em enigma e como num espelho. Todavia, dissipou-se da minha mente toda a dúvida sobre a existência de uma substância incorruptível e sobre o fato de que dela provêm todas as outras substâncias. Eu agora não desejava ter maior certeza sobre ti, e sim estar mais firmemente unido a ti (*Conf.*, VIII, 1, 1).

A leitura de São Paulo e a escuta da conversão de Vitorino, narrada pelo seu amigo Simpliciano, tinham despertado em Agostinho o desejo de abraçar a fé. Porém, ele reconhecia que sua vontade estava comprometida pelas paixões que ele tinha alimentado durante sua vida:

[...] eu compreendia por experiência própria o que havia lido: que a carne tem desejos contrários ao espírito, e o espírito tem desejos contrários à carne. Sentia claramente os dois desejos, reconhecendo-me mais naquele que interiormente aprovava do que naquele que desaprovava (*Conf.*, VIII, V, 11).

No texto citado, percebemos como Agostinho, utilizando a linguagem bíblica, se refere ao que filosoficamente foi acima chamado de ἔρωσ e ἐπιθυμία. *Espírito* e *carne* aqui não têm que ser compreendidos dualisticamente como oposição entre imaterial e material, mas no sentido antropológico bíblico, no qual o coração é a unidade do ser humano na sua completude.

É comovedora a cena em que Agostinho relata o momento crucial de sua conversão, o da leitura de Rm 13,13. A condição inicial de seu coração era de "amarga dor", angústia, as dúvidas e o fato de sentir-se preso às suas paixões não lhe deixavam em paz. Ao ler o texto de Romanos sua disposição anímica mudou: "Mal terminara a leitura dessa frase, dissiparam-se em mim todas as trevas da dúvida, como se penetrasse no meu coração uma luz de certeza (...) fechei o livro e, de semblante já tranquilo, o mostrei a Alípio" (*Conf.*, VIII, XII, 29-30).

O que aconteceu? Agostinho faz a experiência de que, mais importante que a ciência ou o saber sobre Deus, é amá-lo, e ele percebia que sua vida não era testemunha desse amor. Talvez pela primeira vez na vida ele procedia fora dos padrões racionais, a saber, a leitura desse texto paulino fez surgir nele a confiança numa intuição interna desencadeada pela escuta da voz de uma criança que dizia "toma e lê" (*Conf.*, VIII, XII, 29).

A conversão, portanto, é um ato existencial que requer ordenar os afetos, isto é, colocar os *desejos da carne* em seu lugar, de modo tal que

não se prefira o amor a si mesmo ou qualquer criatura antes que o Amor em si, isto é, Deus. Nesse sentido, o bispo de Hipona reconhece que a chave para o relacionamento com Deus está na ordem dos afetos. O amor deve estar dirigido ao Amor, isto é, as criaturas devem ser amadas por amor ao Criador, evitando qualquer absolutização delas (*Conf. X, XXIX, 40*).

Nesse ponto cabe nos perguntar, como identificar as paixões que afetam o coração e o desordenam? A tradição moral ocidental tem procedido muitas vezes de forma dualista, colocando paixões próprias do espírito e outras próprias do corpo. Ricoeur segue Kant, para não cair nessa simplificação, e reconhece que as paixões propriamente humanas, por serem próprias de um ser que opera mediações, são o *ter*, o *poder* e o *valer* (RICOEUR, 2004, p. 132-142). Essas três tendências são as que devem ser ordenadas, pois originariamente são inocentes. *Ter* um corpo para *poder* agir e cuidar da comunidade, e *ser reconhecido* e amado é sem sombra de dúvida o mais lícito da existência humana. Porém, quando se desordenam, o resultado é a absolutização de um ego em detrimento dos outros, que o leva a ocupar o lugar do Absoluto.

Esse raciocínio de Kant e Ricoeur não seria possível sem a mediação da reflexão de Agostinho. De fato, no livro X, o bispo de Hipona, seguindo o autor da primeira carta de São João, escreve: "Sem dúvida, tu me ordenas que eu me abstenha da concupiscência da carne, da concupiscência dos olhos e da ambição do mundo" (*Conf., X, XXX, 41*). Portanto, temos três paixões: a *concupiscência da carne*, que pode ser identificada com o *ter*; a *concupiscência dos olhos*, que se relaciona com o *poder*; e a *ambição do mundo*, que se identifica com o *valer*.

Sobre a *concupiscência da carne*, Agostinho faz uma análise exaustiva sobre como, por meio dos cinco sentidos do corpo, a tentação chega ao coração. Sua preocupação é não cair na escravidão do prazer, a mais complicada para ele sendo a produzida pelo desejo sexual desordenado, pois leva a tratar os demais como objetos (*Conf. X, XXX-XXXIV*).

A *concupiscência dos olhos* é catalogada como a tentação da *curiosidade*. Para um homem como Agostinho, o *poder* está na ciência, no conhecimento. Trata-se de "uma ânsia diferente que se insinua pelos sentidos do corpo, não do prazer na carne, mas de tudo conhecer através da carne" (*Conf., X, XXXV, 54*). Conhecer tudo pela própria força é o atributo de onipotência, que só é atribuível a Deus, portanto, cair na curiosidade é um sacrilégio.

Por último, a *ambição do mundo*, se apresenta sob a tentação do *orgulho*, "querer ser temido e amado pelos homens com o único fim de encontrar uma alegria que não é alegria". Agostinho reconhece a necessidade de ser reconhecido e estimado. Porém, acontece que "preferimos ser amados e temidos, não por amor de ti [Deus], mas em teu lugar [de Deus] !" (*Conf., X, XXXVI, 59*). Ao lado desse orgulho aparece a vanglória, a saber, o ato de "mendigar aplausos alheios para evidenciar certa excelência pessoal" (*Conf., X, XXXVIII, 63*).

Com relação a essa reflexão do bispo de Hipona é preciso notar algumas coisas. A primeira é que as paixões nomeadas são atingem o caráter misto do ser humano. A fragilidade afetiva responde a seu caráter dual. O corpo não é culpável pela concupiscência. Esta ideia não se encontra no Agostinho das *Confissões*, para o qual, é o que acontece no interior do coração que abre a possibilidade de pecar.

A segunda, a ordem dos afetos não se produz de forma voluntária. Agostinho tem clareza, ao perceber que a vontade e a razão são insuficientes (*Conf.*, VIII, IX, 21). É preciso, portanto, a graça e a misericórdia divina para estabelecer a relação "Deus do meu coração" (*Conf.*, IX, XIII, 35).

Por último, dizer que essa relação de amor entre Deus e o cristão, é um itinerário que dura a vida toda. O coração é ordenado e transformado pelo influxo da graça de Deus. O ser humano é capaz dessa relação, capaz de acolher o Amor em si e ser ele mesmo o multiplicador desse amor. O que é vivido pelo bispo de Hipona aparece também como itinerário a ser trilhado pro todo batizado, que, como ele, deve reconhecer e expressar com gratidão essa bela frase: "Tarde te amei, ó beleza tão antiga e tão nova! Tarde demais eu te amei! Eis que habitavas dentro de mim e eu te procurava do lado de fora!"(X, XXVII, 38).

Conclusão

O escritor argentino Jorge Luis Borges, num texto intitulado "*Los cuatro ciclos*", publicado em seu livro *El oro de los tigres*, afirma que só são quatro as histórias arquetípicas fundamentais da humanidade. A primeira, a *Ilíada*, uma batalha entre homens corajosos para resgatar uma mulher; a segunda, a *Odisseia*, o regresso de Ulisses à sua terra natal depois de ter vagado por dez anos tentando encontrar o caminho certo; a terceira é uma variação da segunda, trata-se de uma busca, *Jasão e o véu de ouro*; a última é a que narra o sacrifício de um deus. Borges afirma que essas histórias seguiram sendo narradas e transformadas. Por quê?

A narrativa é a maneira humana de expressar o mais originário que, como tal, não é evidente. Essas histórias dizem quem é o ser humano, falam ao seu coração, embora não sejam a história própria de cada um. Isso acontece com a leitura contemporânea das *Confissões*.

As *Confissões* têm um pouco de cada uma das quatro histórias arquetípicas. Mostra uma luta, a de Agostinho pela conquista da virtude; é um caminho do retorno ao Deus criador que habita no mais íntimo do seu próprio ser (*Conf.* III, VI, 11); é uma busca do amor de Deus em todas as coisas; é a história da salvação de Agostinho, pela qual Jesus morreu na Cruz.

A história do coração de Agostinho é a história própria do coração inquieto de cada ser humano. Por isso, embora não compartilhe a mesma fé do bispo de Hipona, o leitor não pode deixar de sentir empatia com as palavras aí escritas.

Por ser tão cruamente humana, a antropologia do coração inquieto é uma riqueza do pensamento ocidental. É preciso reconhecer que é difícil pensar o que seria a filosofia ocidental sem o aporte rico e variado de Agostinho de Hipona.

Sua antropologia antecipa, sob muitos pontos de vista, o caminho do sujeito moderno e a filosofia reflexiva desenvolvida a partir de René Descartes. Voltar a Agostinho, depois de passar pela filosofia do *cogito*, como o fez Ricoeur, por exemplo, é uma possibilidade de reinterpretar a antropologia filosófica contemporânea, preocupada em reintegrar a realidade afetiva dentro do pensar filosófico e fazer justiça à condição encarnada do ser humano. Esse caminho enriquece, por sua vez, a reflexão teológica sobre o ser humano.

De fato, a antropologia do coração inquieto é uma antropologia teológica encarnada. Seu desenvolvimento parte da relação pessoal com Deus, o Deus de Jesus Cristo, o Verbo Encarnado. Não se trata de uma antropologia derivada da dedução de um primeiro princípio abstrato e, portanto, impessoal. Parte da fé em Jesus Cristo, fé que Agostinho recebeu pelo testemunho de sua mãe e dos cristãos encontrou no decorrer da vida. A fé em um Deus que faz parte da história humana. O eterno que atravessa a temporalidade e é Senhor da história.

Agostinho apresenta um modo existencial de pensar. Progride no conhecimento dos mistérios dialogando com o Criador. Especula e, ao mesmo tempo, se deixa guiar pelo Espírito e pelo testemunho das Escrituras. O tom de prece do texto das *Confissões* é testemunha disso.

O bispo de Hipona mostra que a história tem um sentido. Não só a história particular de cada pessoa, mas a universal. É a história desse conflito que se apresenta nos corações, que se debatem entre o amor mundano e o Amor com 'A' maiúsculo, aquilo que dá a verdadeira vida.

A antropologia do coração inquieto não é uma reflexão solipsista do indivíduo isolado. A relação pessoal com Deus, embora seja muito íntima e interior, tem um caráter de *missão*, pois envia ao encontro com outros. É o *coração* de cada pessoa que não encontra repouso até que descanse em Deus. Que sentido teria escrever as *Confissões* se a salvação fosse um ato individualista? Que sentido teria escrever a *Cidade de Deus*, onde Agostinho evidencia como se manifesta a conflito do coração humano em escala civilizatória, ao descrever as duas cidades, uma construída segundo o amor mundano e a outra construída ao calor do amor divino?

A experiência de Agostinho é representativa de toda vida humana, que pode se entender como peregrinação, busca de sentido da vida própria. Para os cristãos, sobretudo, é necessário reconhecer que no Deus de Jesus

Cristo está a sua Pátria. Para amá-lo é preciso, em primeiro lugar, buscar estabelecer essa relação que nunca é intimista, como a vida do próprio Agostinho o mostra, senão em comunidade, pois o amor quando é autêntico dá vida e busca se multiplicar.

Bibliografia

AGOSTINHO, Santo. *A doutrina Cristã*. v. 17. São Paulo: Paulus, 2014 (Coleção Patrística). Citação: *De doctrina christiana (De doctr. chr.)*.

_____. *A grandeza da alma*. v. 24. São Paulo: Paulus, 2014 (Coleção Patrística). Citação: *De quantitate animae (De quant. an.)*

_____. *A vida feliz*. v. 11. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Patrística). Citação: *De beata vita (De beat. vit.)*

_____. *Confissões*. v.10. 10.ed. São Paulo: Paulus, 2014. (Coleção Patrística). Citação: *Confessionum (Conf.)*

_____. *Comentário ao Gêneses contra os Manichæos*. v. 21. São Paulo: Paulus, 2014 (Coleção Patrística). *De genesi contra Manichæos (De gen. ctra. Man.)*

_____. *De las costumbres de la Iglesia Católica y de las costumbres de los maniqueos*. Madrid: BAC; FAE. Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>. Citação: *De moribus Ecclesiæ Catholicæ et Manichæorum (De mor. Eccl. cath. et Man.)*.

_____. *Regla a los siervos de Dios*. Madrid: BAC; FAE. Disponível em: <https://www.augustinus.it/spagnolo/index.htm>. Citação: *Regula ad servus Dei (Reg.)*

BEGUÉ Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

BROWN, Peter. *Santo Agostinho: uma biografia*. 7.ed. Rio de Janeiro: Record, 2012.

CASAROTTI, Eduardo, *Paul Ricoeur: una antropología del hombre capaz*. Córdoba: EDUCC, 2008.

DEMURA, Kazuhiko. The concept of heart in Augustine of Hippo: its emergence and development. *Studia Patristica*, v. 70, 2013. p. 3-16.

DOBELL, Brian. *Augustine's intellectual conversion*. The journey from Platonism to Christianity. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

LIN, Davi. *Relational confession as therapy of the heart? A postmodern dialogue between Augustine of Hippo's Confessions and Elementary Experience in Psychology*. Tese doutoral, FAJE, 2019.

DE LA PEZA, Edgardo, El significado de "cor" en San Agustín. *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, v. 7, no. 4, 1961. p. 339-368.

MADEC, Goulven. "Cor." In MAYER, C. P. (ed.). *Augustinus-Lexikon*, Vol. 2, Basel: Schwabe, 2006. p. 1-6.

NABERT Jean, "A filosofia reflexiva" In. *Revista Ideação* (Feira de Santana, Universidade Estadual de Feira de Santana), n. 27 (2013), p. 365-386. Trad. de "La philosophie réflexive" en *Encyclopédie Française*, Vol. XIX, 19.04.14-19.06.3.

RICOEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: VRIN, 1986.

_____. *El conflicto de las interpretaciones*. Ensayos de hermenéutica. México: FCE, 2003.

_____. *Freud: una interpretación de la cultura*. 10 ed. México: Siglo XXI, 2002.

_____. *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Trotta, 2004.

_____. *Temps et récit*. T. 3. Paris: Seuil, 1985.

SNELL, Bruno. *Las fuentes del pensamiento europeo*, Madrid: Editorial Razón y Fe S.A., 1965.