

A noção de *peregrinatio* em Agostinho de Hipona

The notion of *peregrinatio* Augustine of Hippo

Prof. Dr. José Renivaldo Rufino¹

Resumo

A pretensão do presente artigo é explorar a temática da *peregrinatio* em Agostinho de Hipona a partir da tríplice filosofia: a filosofia racional ou lógica, que tem Deus como razão da inteligência, a natural ou física, que tem Deus como causa da existência e a moral ou ética, que tem Deus como determinante na ordem das ações. Uma vez que o posicionamento do hiponense provoca uma ruptura com a tradição, pois não se enquadra simplesmente nos limites do pensamento latino, mas vai muito além dos moldes teóricos da sua época, tal tema será abordado pelo viés que contempla a *peregrinatio* como um movimento não espacial da alma humana finita, em busca de sua própria interioridade e de uma *conuersio* ao Deus infinito e também criador e ordenador da alma.

Palavras-chaves: *peregrinatio*; finitude; interioridade; movimento da alma; *auersio*; *conuersio*.

Résumé

Cet article envisage d'explorer le sujet autour de la *peregrinatio* chez Augustin d'Hippone à partir de la triple philosophie: la philosophie rationnelle ou logique, qui place en Dieu l'origine de l'intelligence, la philosophie naturelle ou physique, qui situe en Dieu la cause de l'existence et la philosophie morale ou éthique, où Dieu détermine l'ordre des actions. La vision de l'Hipponien provoque la rupture avec la tradition, car elle ne s'astreint pas aux limites de la pensée latine. La conception d'Augustin d'Hippone va au-delà des théories de son époque. Ce sujet sera abordé à travers la *peregrinatio* en tant que mouvement non-spatial de l'âme humaine, achevée, à la recherche de sa propre intériorité et de la *conuersio* du Dieu infini et aussi créateur et maître de l'âme.

Mots-clés: *peregrinatio*; intériorité; mouvement de l'âme; *auersio*; *conuersio*.

¹ Doutor em filosofia pela USP (2011) e professor da Universidade Católica de Pernambuco. E-mail: renivaldorufino@usp.br

O tema da *peregrinatio* se enquadra na tríplice filosofia² de Agostinho de Hipona (354-430): a filosofia racional ou lógica, que tem Deus como razão da inteligência, a natural ou física, que tem Deus como causa da existência e a moral ou ética, que tem Deus como determinante na ordem das ações. Trata-se de temática ampla, rica e complexa, ainda mais pela dificuldade de definição do termo. O posicionamento de Agostinho provoca uma ruptura com a tradição, uma vez que ele não se enquadra simplesmente nos limites do pensamento latino, mas vai muito além dele, indo além, inclusive, do próprio pensamento filosófico que o antecede, conforme observa Peter Brown³. O que é, então, a *peregrinatio*, ou melhor, o que é um peregrino?

No mundo latino, o *peregrinus* era aquele residente em um país estrangeiro e cuja condição essencial é não desfrutar do *status* de cidadão. Essa ideia é esclarecida da seguinte maneira no texto do *Comentário aos Salmos (enarrationes in psalmos [ps lv 9])*: “Chamam-se peregrinos os que habitam numa pátria que não é sua”⁴. Tal afirmação faz parte do comentário sobre a estada de Davi na nação filistéia, quando num primeiro momento é aprisionado em Gate⁵. Nela, a noção de *peregrinus* é ampliada

² Cf. *de ciuitate dei (ci)*, *Sobre a cidade de Deus* VIII iv; no livro adaptado de sua tese de doutorado – *Iluminação trinitária em Santo Agostinho* –, Cristiane Negreiros Abbud Ayoub estabelece como critério de sua pesquisa a iluminação como ação unilateral de Deus que cria e forma as criaturas. No caso, o agente iluminador é, por definição, Trindade; à ação de cada qual corresponde a um sentido específico de iluminação. É nesse sentido que a luz divina estabelece uma semelhança em todas as criaturas, constituindo-as em ser, forma e peso específicos, que se assemelham às três pessoas divinas. No Pai, a eternidade, no Filho, a verdade e no Espírito, a vontade, que agem como início do existir, razão do conhecer e lei do amar, determinando, portanto, que o homem viva, conheça e queira, e que os seres em geral, inclusive o homem, tenham medida, número e peso.

³ Cf. BROWN, 1967, p. 324.

⁴ *Ps lv 9*: “*incolae dicuntur qui habitant in patria non sua*”.

⁵ A fuga de Davi da perseguição movida por Saul o leva ao território dos filisteus onde num primeiro momento ele se finge de louco para evitar

com estas palavras: “Todo homem é peregrino nesta vida” (*Comentário aos Salmos 55, 9*)⁶.

Isso é algo novo e já aponta para a complexidade que envolve a noção de *peregrinatio*, uma vez que não apenas os cristãos ou os que estão distanciados dos cristãos por recusarem ao Cristo tornam-se estrangeiros, mas cada homem é um peregrino na terra, conforme define Agostinho no *Comentário aos Salmos 55, 9*⁷. Sendo assim, a *peregrinatio* é ao mesmo tempo a condição do *peregrinus* que vive como estrangeiro numa pátria que não é sua e a condição de cada homem sobre a face da terra, mas isso já num aspecto estritamente ontológico, pois se trata da relação específica com Deus.

A construção da noção do termo *peregrinatio* é gradual e muito lenta no mundo latino. A ideia já remonta praticamente aos primórdios da história do povo hebreu, que, a certa altura, viveu em “estado de escravidão em poder de inimigos e em terra estrangeira”⁸. Esse relato, além de se reportar ao conteúdo que

represálias dos seus inimigos e num segundo momento vai na condição de refugiado e peregrino, tornando-se vassalo dos filisteus: I *Samuel* xxi 11-16, xxvii 1-12; cf., também, *Sl. lvi (lv)* 1-14, que trata exatamente da “opressão dos príncipes estrangeiros”, ou seja, do momento quando os filisteus se apoderam de Davi em Gate.

⁶ *Ps* lv 9: “*omnis homo in hac uita peregrinus est*”.

⁷ Cf. *Ps* lv 9: “*etenim ex iis qui longe facti sunt a sanctis, subintrant quidam ficti, et peiores tribulationes faciunt corpori christi, quia non tamquam penitus alieni deuitantur*”.

⁸ DAVIS. 1970. p. 111; este autor acrescenta, à mesma página: “Nos tempos do Antigo Testamento os assírios introduziram e os babilônios adotaram a prática de levarem as populações dos países conquistados, locando-as em situações em que se viam segregadas da família e sob a vigilância do governo. As deportações eram feitas em massa, ou, quando menos, levavam para o cativeiro as pessoas de maior destaque. Este processo era empregado em casos em que outros falhavam. O país vencedor, geralmente, satisfazia-se em impor tributos. A resistência ao pagamento dos tributos era sinal de rebelião, e, como tal, tratavam os povos vencidos, invadindo o seu território e saqueando as cidades. Se ainda estas medidas não davam o resultado desejado, procediam à deportação”; na Bíblia há dois relatos de cativos

faz parte do saltério dos hebreus, serve de fonte à composição do comentário aos salmos, pois “o tema da *peregrinatio* é constante nas *enarrationes in psalmos*”, conforme sugere Michelle Bochet⁹.

Em termos filosóficos, a ideia de *peregrinatio* remonta não apenas a Plotino (204/205-270 [enn. I, 6, 8, 16-27]), mas ao próprio Platão (428/427-347 a. C.) no diálogo *Teeteto* (176a). Porém, ao invés de entrar em detalhes mais precisos aqui sobre esses antecedentes, o que cabe agora é considerar o prisma filosófico visto a partir da história do povo hebreu pelas lentes do hiponense e reservar algum espaço à discussão da noção do termo tanto na época imediatamente anterior quanto na época em que viveu o autor das *Confissões*. E, dando mais um passo, verificar se a noção de *peregrinatio* comporta, além da ideia de estado, a ideia de movimento. Em outras palavras: é possível pleitear uma *peregrinatio ad deum* ou será que esse movimento para Deus se reduz apenas à conversão (*conuersio*)?

Duas são as razões clássicas da *peregrinatio*: a oração e a visita aos lugares santos¹⁰. É na época de Constantino (280/288-337), entretanto, que as peregrinações tomam um novo impulso, com as obras ordenadas por ele mesmo tanto em Jerusalém quanto na Terra Santa. Com o posterior derramamento de sangue na família real, a ideia de expiação se desenvolve e é agregada às duas razões clássicas já existentes. Por esse motivo, duas mulheres, particularmente, percorrem a Terra Santa como peregrinas:

do povo hebreu: 1. *O cativo das Dez Tribos*, a partir do ano 842 a. C., sob Salmanasar, rei da Assíria; 2. *O cativo de Judá*, a partir do ano de 605 a. C., sob Nabucodonozor, rei da Babilônia; numa dessas ocasiões, de acordo com o relato registrado no capítulo vinte e quatro do *Segundo Livro dos Reis*, foram levados três mil príncipes, sete mil homens robustos, além de mil artistas e lapidários.

⁹ BOCHET, 1982, p. 272: «*Le thème de la peregrinatio est constant dans les Enarrationes in psalmos*».

¹⁰ Cf. VOGT, 2002, p. 1137-1138; Agostinho faz referência específica à *peregrinatio* como visita aos lugares santos, frisando o aspecto material e espiritual, e dando ênfase a este último: cf. *ps cxxi* 2.

são elas Helena, mãe de Constantino, e Eutrópia, mãe de Faustina, esposa do imperador. Tempos depois, a ideia que marca de modo determinante a peregrinação é exatamente a de expiação. Por outro lado, o primeiro peregrino de que se tem notícia é um bispo capadócio chamado Alexandre, que por volta do ano 200 vai a Jerusalém orar e visitar os lugares santos. Já a mais antiga narração cristã de uma peregrinação é datada de 333: a do peregrino de Bordéus. O próprio Jerônimo (347-c.419) se estabelece em Belém em 385, onde edifica uma hospedaria para os peregrinos e obtém o texto hebraico para completar sua tradução latina da Bíblia, hoje conhecida como *Vulgata*. Além dos túmulos dos mártires, outro grande chamariz aos peregrinos são os estilitas, monges que vivem sobre colunas. Colunas que servem de metas de peregrinação mesmo após a morte desses monges. Roma também é centro de peregrinação, sobretudo pela suposta presença dos túmulos dos apóstolos Pedro e Paulo. Apesar de radicalmente diferentes, as peregrinações cristãs continuam como uma espécie de ideal às peregrinações dos judeus¹¹.

Outra ideia de *peregrinatio* se desenvolve paralelamente, de modo especial entre os monges, como ascético desapego da pátria – à imitação de Abraão que também sai de sua terra e do meio de sua parentela e vai para um país desconhecido em obediência a uma ordem divina (cf. *Gn* xii 1-20) –, e que já aparece na *Epístola a Diogneto*, documento anônimo da segunda metade do século II, onde se lê: “(Os cristãos) Moram na própria pátria, mas como peregrinos (*Ef* ii 19, *Hb* xi 13-16). Enquanto cidadãos, de

¹¹ O próprio Agostinho faz uma relação entre a peregrinação dos fiéis cristãos que neste mundo estão em busca da pátria, com a peregrinação dos filhos de Israel pelo deserto, cf. *io* VII i: “*Questo mondo è per tutti i fedeli che cercano la patria cioè che fu il deserto per il popolo d’Israele. Essi vagavano per il deserto ma cercavano la patria: tuttavia, sotto la guida del Signore, non potevano falire la meta – mundus iste omnibus fidelibus quaerentibus patriam sic est, quomodo fuit eremus populo israel. errabant quidem adhuc, et patriam quaerebant: sed duce deo errare non poterant. uia illis fuit iussio [uisio] dei*”.

tudo participam, porém tudo suportam como estrangeiros. Toda terra estranha é pátria para eles, e toda pátria, terra estranha”¹².

Essa noção de um lugar ao mesmo tempo corpóreo e incorpóreo – ou material e espiritual – é encontrada também no texto do *Comentário aos Salmos* 121, 2 (cxxi 2), que se refere ao desejo do salmista de subir a Jerusalém. Trata-se de um canto gradual, pois o salmista sobe com este salmo, uma vez que os degraus aqui mencionados são para subir e não para descer. E sobe para onde? Sobe para o céu da eterna Jerusalém, onde estão os nossos concidadãos, os anjos, de cuja companhia se está longe peregrinando sobre a terra.

O desenvolvimento da noção de *peregrinatio* no *Comentário aos Salmos* segue um esquema preciso, pois o interesse básico é responder a questões centrais fomentadas por uma situação vexatória no seio da comunidade. E “*peregrinatio* é a palavra usada por Agostinho para resumir a situação”, conforme Peter Brown¹³. E de que situação se trata?

Quando a euforia cristã arrefece a partir de 410, Agostinho, agora com 56 anos, usa um tema que tomara um lugar-comum no meio dos cristãos africanos que apenas uma geração após o grande êxito do cristianismo se veem frente a frente com uma desgraça sem paralelos. Essa desgraça ocorre sobretudo quando Alarico (370-410) sitia e saqueia Roma em 24 de agosto de 410. Diante da impopularidade da nova religião, os velhos costumes e a confiança popular na segurança e opulência do mundo antigo parecem voltar à tona.

Para levantar o ânimo dos cristãos abatidos e lhes devolver o sentimento de identidade é dito que eles são um povo singular, cidadãos da nova Jerusalém. São o povo de Deus, o corpo do Cristo, ou seja, a igreja, uma raça bem nascida de estrangeiros na terra. Além do mais, esse povo não é daqui, mas de outro lugar,

¹² *Ep. ad diognetum* 5.

¹³ BROWN, 1967, p. 323: “*Peregrinatio is the word which Augustine uses to sum up the situation*”.

conforme deixa claro o *Comentário aos Salmos* 136, 13¹⁴. Sendo assim, ao invés de se ater às ameaças contidas nos evangelhos com um tipo de escatologia apocalíptica em que prevalece uma aproximação inelutável do dia do juízo final, como ocorre com o discurso de outros cristãos da época como, por exemplo, Pelágio – monge inglês que já com idade avançada se estabelece em Roma provavelmente por volta do ano 400 e que chega até a visitar Agostinho na África do Norte em 410¹⁵ –, o apelo é feito aos *Salmos* e à saudade pungente que um povo inteiro no exílio e sob o cativo sente da pátria distante, e do templo em ruínas que precisa ser restaurado: “Tal como apresentada por Agostinho, a visão do cativo e da libertação, da perda e da reparação (*Comentário aos Salmos* 147, 5 [cxlvii 5]) era compartilhada, em termos gerais, pela maioria dos grandes pensadores religiosos da baixa Antiguidade, fossem eles platônicos, maniqueístas ou cristãos”¹⁶.

A pedra do tabuleiro que é movimentada não é a do medo, mas a do amor a uma terra distante e imemorial, também conhecida como “cidade de Deus”, pois desde a queda de Adão a humanidade se divide em duas grandes cidades, simbolizadas em Abel e Caim e conhecidas como Babilônia e Jerusalém: a origem da cidade simbólica de Jerusalém remonta a Abel e a origem da cidade simbólica de Babilônia remonta a Caim; a cidade simbólica representada em Abel é muito antiga e suporta sua existência na terra sempre suspirando pela pátria, cujo nome é também Jerusalém e Sião, conforme argumenta Agostinho no *Comentário aos Salmos* 142, 2¹⁷.

¹⁴ Cf. *Ps* cxxxvi 13.

¹⁵ Cf. WALKER, 1967, p. 242.

¹⁶ BROWN, 1967, p. 314: “As Augustine presents it, it is a vision of captivity and liberation, of loss and reparation, shared, in general terms by most of the great religious thinkers of Late Antiquity, by Platonists, Manichees and Christians alike”.

¹⁷ Cf. *Ps* cxlii 2.

A remota história dos hebreus, então, serve de tema e é explorada com detalhes. Aquele povo que estivera cativo e exilado na Babilônia ansiava retornar a Jerusalém. Seus profetas prevêm sua volta e os salmos cantam essa dorida saudade que o povo sente de sua distante pátria. De igual modo os cristãos devem reconhecer seu cativo e sua libertação, devem conhecer Babilônia e Jerusalém.

As duas cidades, Babilônia e Jerusalém, cristalizam, de maneira simbólica, a realidade das duas *ciuitates*, que tiveram o seu início no remoto passado e que devem permanecer até o fim do mundo (*Comentário aos Salmos* 64, 1, 2)¹⁸. Os cidadãos de Jerusalém também participam e dependem do mundo, mas se distinguem dos cidadãos de Babilônia por essa capacidade de ansiar com nostalgia por outra pátria. Conforme diz o autor anônimo da *Epístola a Diogneto*, já citada, “toda terra estranha é pátria para eles, e toda pátria, terra estranha”.

Aquela tensão vivida entre os dois irmãos, Caim e Abel, torna-se universal e é agora aplicável a todos os homens. Apesar de irmãos, desfrutam de um ideal de felicidade diferenciado. O irmão mais velho chega até a construir uma cidade, o que não ocorre com o irmão mais novo, pois isso nem é necessário, conforme assevera Peter Brown: “A necessidade de salvar a própria identidade como cidadão dos céus, portanto, era o centro de gravidade da ideia agostiniana da relação entre as duas *ciuitates* deste mundo. A sociedade humana normal tinha que dar espaço a um grupo de homens que deveriam permanecer cômnicos de serem diferentes, a uma ‘*ciuitas peregrina*’; a residentes estrangeiros”¹⁹.

¹⁸ Cf. *Ps* lxiv 1, 2.

¹⁹ BROWN, 1967, p. 323: “*The need to save one’s identity as a citizen of Heaven, is therefore the centre of gravity of Augustine’s idea of the relationship of the two ‘cities’ in this world. The normal human society has to make room for a group of men who must remain aware of being different, for a civitas... peregrina (de civ. Dei XVIII, 1, 3: etiam ista peregrina); for resident strangers*”.

Sob a pena de Agostinho, então, o tema da *peregrinatio* enriquece cada vez mais e adquire novas nuances, com sentidos que originalmente não fazem parte daquilo que o mundo latino entende pela palavra, mesmo que a categoria dos *peregrini*, isto é, dos “estrangeiros residentes”, seja bem conhecida pelos homens da Antiguidade. Apesar da inevitável aproximação com o *filósofo autêntico* de Plotino – isto é, a alma do enamorado que suspira pela terra distante (*enn.* V, 9, 1-2) –, o desenvolvimento posterior da ideia vai além da do filósofo grego. O hiponense enfrenta problemas outros que os de Plotino.

O *peregrinus* do qual Agostinho fala não é apenas o estrangeiro residente, mas também o residente temporário. O *peregrinus* tem estada efêmera, é um “ser extramundano no mundo”²⁰, é alguém que está de passagem; é, enfim, alguém que está em viagem, mesmo que o mundo seja um lugar de aspecto risonho, como enfatiza no *Sermão* 158, 7²¹.

Agostinho agrega outra noção à ideia de estado contida na *peregrinatio*, sendo aquela bem mais revolucionária que esta. Trata-se da ideia de movimento, porém não movimento espaço-temporal. Ou, pelo menos temporal, porém não espacial. Tal ideia se encontra nas inúmeras passagens do *Comentário aos Salmos*. Ali, o longo peregrinar de retorno à pátria contém pelo menos duas ideias básicas: material e espiritual ou corpórea e incorpórea. Apresenta, ainda, tanto a possibilidade de uma *peregrinatio* na direção de Deus quanto na direção contrária a Deus. Os degraus que são para subir, no caso do salmista, são também para descer. Ora, “quem caminha em direção contrária àquele que é verdadeiramente, avança para o nada”, diz Agostinho no *Comentário aos Salmos* 38, 22²². Isso não ocorre com o salmista, com seu movimento ascensional, isto é, em direção ao próprio Deus.

²⁰ Cf. BROWN, 1967, p. 324: “...being other-worldly in the world”.

²¹ Cf. *Ps* cxlviii 7.

²² *Ps* xxxviii 22: “ab eo ergo qui uere est qui in contrarium pergit, ad non esse pergit”.

O desenvolvimento dessa ideia tem, no pensamento de Agostinho, estreito vínculo com a ideia da alma como substância não corpórea e como bem mediano que adere ao ínfimo ou ao sumo e que comanda o corpo como bem inferior. Na ordem das naturezas, é a alma que confere ao homem a condição de criatura espiritual e que, pela luz incorpórea recebida de Deus, examina o que há de apetecer e o que há de evitar. Nos graus que conduzem a alma ao estado de perfeição, suas atividades são mais e mais perfeitas e próximas da atividade puramente espiritual e simples que está em Deus e que é o próprio Deus. Agostinho compara aos sete dias da semana a dinâmica do movimento não espacial da alma para alcançar a perfeição moral e a união com Deus. Nessa dinâmica do seu movimento temporal, volitivo, porém não espacial, a alma quer ser e repousar naquilo que ama, isto é, em Deus²³.

De todos os textos agostinianos, o que narra a experiência da alma humana como viagem, de maneira mais pertinente, é a referência à metáfora do filho pródigo e a seu movimento de distanciamento da casa paterna. No texto do livro primeiro das *Confissões*, capítulo dezoito, parágrafo vinte e oito, o filósofo filho de Tagaste escreve o seguinte: “Porque não é caminhando nem atravessando espaços que de ti nos afastamos ou a ti retornamos; nem aquele filho mais novo (*Lc xv 11-32*) procurou carro ou cavalos, ou navio, ou alçou voo com asas invisíveis, e tampouco marchou a pé, quando foi para longínquas regiões dissipar prodigamente o que lhe tinhas dado ao partir”²⁴.

Além da clara alusão à parábola do filho pródigo, encontra-se também, nessa passagem do livro primeiro das *Confissões*, a nítida referência ao tratado plotiniano *Sobre o*

²³ Cf. *Confissões* (cf) IV x 15: “*quoniam ipsa esse uult et requiescere amat in eis, quae amat*”.

²⁴ cf I xviii 28: “*non enim pedibus aut spatiis locorum itur abs te aut reditur ad te, aut uero filius ille tuus equos aut currus uel naues quaesiuit aut auolauit pinna uisibili aut moto poplite iter egit, ut in longinqua regione uiuens prodige dissiparet quod dederas*”.

Belo (*enn.* I, 6, 8, 16-27), que se refere ao distanciamento não espacial da alma de sua origem. Sendo a fuga ou aproximação puro movimento interior, a alma não se serve nem de pés, nem de cavalos, nem de navios.

O que transparece no texto, ainda, é a imagem plotiniana do viajante que retorna à pátria e da interpretação simbólica do Ulisses homérico, que por essa via passa à Idade Média e à idade moderna. No dizer de Roberta De Monticelli, “o texto completo das *Confissões* pode ser lido como uma variação deste tema do viajante à caminho do país paterno, que não pode se deixar seduzir pela beleza da terra de sua peregrinação”²⁵.

Essa ideia é desenvolvida, também, no texto agostiniano *Sobre a doutrina cristã*, onde se distingue o bem relativo deste mundo, do qual se pode; nos servir (*uti*), do bem supremo, o único do qual podemos gozar ou fruir (*frui*). Mesmo sendo o mundo um lugar risonho, o cristão deve usufruir dele com moderação, ainda mais pela sua condição de estrangeiro e residente temporário, de um *peregrinus* em viagem à sua pátria definitiva, conforme assevera no *Sermão* 297, 4, 8.

Outra questão que se sobressai – principalmente por se interligar com inúmeras passagens –, é a que se refere a duas pequenas expressões utilizadas no mesmo texto do livro primeiro das *Confissões* (I xviii 28). As expressões *abs te* e *ad te* referem-se a movimentos antagônicos: ou na direção de Deus ou na direção oposta a Deus. A primeira delas enfatiza o movimento de afastamento (como se fora uma *peregrinatio abs deo*) e a segunda o movimento de retorno à casa do pai (como uma *peregrinatio ad deum*). A alma executa tal movimento pelo comando preciso da vontade. Por isso, não necessita nem caminhar nem marchar a pé, nem atravessar espaços, nem utilizar cavalos, navio ou mesmo alçar voo através de asas invisíveis.

²⁵ DE MONTICELLI, 1995, p. 443.

Trata-se de um passo decisivo no desenvolvimento da ideia da *peregrinatio* como o estado de alguém que também está num movimento não espacial na direção da pátria, isto é, na direção de Deus. Esse longo peregrinar de volta à casa do pai, de retorno à fonte de onde provém – para usar palavras de Chadwick²⁶ –, é desenvolvido de forma mais abundante no *Comentário aos Salmos*. Trata-se do retorno da alma à fonte que a irriga desde o interior.

No *Comentário aos Salmos*, a ideia é a da *peregrinatio* como trajetória da alma na direção de Deus, como uma conversão (*conuersio*), ou na direção contrária a Deus, como uma aversão a Deus (*auersio*). Sendo assim, a principal questão recai sobre a conversão e sobre a aversão, como movimentos contrários entre si na peregrinação da alma na busca do porto seguro, para utilizar a metáfora náutica da abertura do *de beata uita, Sobre a vida feliz*.

A alma oscila entre o exterior/inferior e o interior/superior, entre si mesma e as demais criaturas e o próprio Deus, pois como bem mediano que é, tende a aderir ao ínfimo ou ao sumo. Até mesmo na pequena infância e na infância é verificável tal dinâmica da alma. Diz Agostinho sobre tal período de sua vida: “O meu pecado era procurar, não nele, mas nas suas criaturas, em mim e nos outros, prazeres, grandezas e verdades, e assim me precipitava na dor, na confusão e no erro”²⁷.

A finitude humana, por um lado, e a infinitude da alma humana, por outro lado, fazem do homem um ser peregrino. A própria razão humana encontra-se em situação similar, conforme atesta Moacyr Novaes, à página 98 do seu livro, *A razão em exercício: Estudos sobre a filosofia de Agostinho*:

²⁶ Cf. CHADWICK, 1991, p. xxiv: “Because it comes from God, it knows itself to be in need of returning to the source whence it came”.

²⁷ cf I xx 31: “hoc enim peccabam, quod non in ipso, sed in creaturis eius, me atque ceteris, uoluptates, sublimitates, ueritates quaerebam, atque ita inruebam in dolores, confusiones, errores”.

Nosso propósito é mostrar que o ‘espírito religioso’ é expressão amadurecida da razão. O estudo da relação entre fé e razão deve mostrar que a razão humana – temporal, isto é, finita e em processo de amadurecimento, purificação – ao procurar sua natureza, sua identidade, descobre que tem de fazê-lo paradoxalmente além de si mesma, num outro que não é irracional, mas antes a razão transcendente onde está a integralidade de sua verdadeira identidade; para fazê-lo, o seu impulso é a fé, não uma atividade do espírito alheia à razão, mas justamente aquele aspecto elevado da razão que a leva a reconhecer sua identidade como extraposta. Parece correto afirmar que a racionalidade da fé significa o primado da razão do ponto de vista da *natureza* dos homens, mas assegura igualmente a importância da fé, e mesmo certa primazia, do ponto de vista da temporalidade na qual a razão humana, peregrina, deve se purificar.

A alma peregrina, ou razão peregrina, conduz, enfim, à ideia da *peregrinatio ad deum*, como se fora uma conversão da alma a Deus, em estreito vínculo com a ideia central contida no texto do *Comentário aos Salmos* 86, 8²⁸. Num desses momentos é frisado que o salmo sob comentário canta e apresenta uma cidade: enquanto cristão, o homem é dela cidadão; enquanto mortal, o homem está distante dela; mesmo assim, a ela tende (*ad quam tendimus*). E o homem, ou a alma humana, tende a essa cidade por um caminho determinado: esse caminho é o Cristo, encarnação de Deus.

Por outro lado, enquanto a alma peregrina está em viagem, nessa dinâmica temporal, porém não espacial, também suspira pelo desejo da paz indizível que se encontra naquela cidade. E essas são coisas que olho nenhum viu, nem ouvido ouviu e nem subiu ao coração humano.

É noutro momento, porém, quando são usadas as expressões *ad me e ad deum*, presentes no *Comentário aos Salmos* 41,

²⁸ Cf. *Ps* lxxxvi 8.

12, que fica ainda mais clara a ideia aqui discutida. Ao mencionar as palavras do saltério de que “dentro de mim inquieta-se a minha alma”, a expressão *ad* (do grego, *prós* [πρός]) indica, no texto do salmo e de maneira muito genérica, vizinhança, intimidade.

Em seguida se estabelece uma contraposição entre *ad me* e *ad deum*: a alma se turba quando se descobre *ad se*, ou seja, junto de si mesma, consigo mesma, confiante em si mesma. Por outro lado, a alma inquieta se aquieta, fica imperturbável, quando se encontra *ad deum*, ou seja, junto a Deus, confiante em Deus.

Tal postura lembra uma crítica feita na época por Gregório de Nissa (c.335/340-394) que, segundo Vogt²⁹, exorta o cristão a peregrinar para o Senhor e não da Capadócia à Palestina. E lembra, ainda, o fato de que a ideia da *peregrinatio* como viagem e do *peregrinus* como amante de viagens, já faz parte da concepção latina da época, de acordo com Félix Gaffiot³⁰.

O amor às viagens parece que só não faz parte da vida do autor das *Confissões*. Apesar das inúmeras viagens que se vê forçado a fazer – inclusive, na qualidade de *peregrinus* (cf. *cf* II iii 5 e V xiii 23) –, ele simplesmente detesta viajar³¹. O que o texto das *Confissões* põe concretamente nesses termos é a relação do temporal com o eterno, quer dizer, do corpóreo com o incorpóreo. E, ainda mais, essa “questão é fundamental, porque dela depende toda a empreitada das *Confissões*”, conforme conclui Lorenzo Mammi³². Ou então, como dirá Antoni, é um texto que trata do “doloroso retorno de uma alma ao seu criador”³³, do itinerário espiritual do homem em direção à fonte do seu ser. Ou, ainda, utilizando palavras de Gilson, daquela “rota dolorosa que deverá conduzi-lo a Deus”³⁴ como seu destinatário final e, portanto,

²⁹ Cf. VOGT, 2002, p. 1138, que cita a Epístola 2, 18, de Gregório de Nissa.

³⁰ Cf. GAFFIOT, 1934; THEIL, 1883.

³¹ Cf. BROWN, 1967, p. 324: “...*Augustine detested traveling...*”.

³² MAMMI, 1998, p. 225.

³³ ANTONI, 1997, p. 12.

³⁴ GILSON, 1987, p. 1.

eterno, o que sugere, outrossim, aquele mesmo itinerário em demanda do porto seguro e da terra firme, para lembrar mais uma vez a sugestiva metáfora náutica da primeira página do diálogo *Sobre a vida feliz*.

Tudo isso, enfim, conduz à encarnação, pois o Verbo assume uma natureza que lhe é estrangeira, a carne, e por esse caminho se faz ele mesmo caminho e exprime o amor divino ao se esconder sob a humildade de uma existência humana, sob condições humanas e sob um linguajar também mesclado do humano e do divino³⁵, a fim de tornar possível ao cristão que é um forasteiro neste lugar, um residente temporário, dele emigrar, uma vez que aqui não ficará eternamente, conforme lembra no *Comentário aos Salmos* 38, 21 e 22.

A esperança da estada temporária na terra estrangeira, portanto, é o retorno: o retorno à casa do pai, ou seja, uma *peregrinatio ad deum*. Trata-se de imagem perfeita da metáfora do filho pródigo em sua viagem de regresso à casa paterna, que tem seu apoio material no retorno dos exilados hebreus à sua pátria de origem.

Finalmente, a ideia desse tipo de movimento contido na *peregrinatio* – sobretudo a partir da metáfora do pródigo –, é diferente da ideia de movimento contido na *conuersio*: conforme Siniscalco,

³⁵ Agostinho ressalta que a linguagem veiculada pelo Cristo durante seu encontro com a samaritana (*Jo* iv 12-14) não era uma linguagem material, porém espiritual (*in iohannis euangelium tractatus* [io] XV xiv): “*Il Signore ha parlato in modo piú chiaro* (*Jo*. iv 12-14): *Diverrà in lui sorgente d’acqua zampillante per la vita eterna. Chi beve di quest’acqua non avrà sete in eterno. Nulla è piú evidente che egli non prometteva un’acqua visibile ma un’acqua misteriosa. Nulla è piú evidente che il suo linguaggio non era materiale ma spirituale – apertius locutus est dominus: fiet in eo fons aquae salientis in uitam aeternam. qui biberit de aqua ista, non sitiet in aeternum’. quid euidentiùs, quia non aquam uisibilem, sed inuisibilem promittebat? quid euidentiùs, quia non carnaliter, sed spiritaliter loquebatur?*”

a conversão é, portanto, do coração e dos costumes (μετανοια [metanóia]), é ato pessoal de um espírito que se volta para Deus (επιστροφή [epistrophé]), supõe a graça de Deus, mas ao mesmo tempo reflete-se e deixa traços no mundo circunstante; nasce no âmbito de uma experiência religiosa pessoal, mas não se limita a isto³⁶.

O movimento de voltar-se para Deus (επιστροφή [epistrophé]) é pontual, estando localizado, portanto, num momento específico da vida do homem. O que ocorre a partir desse instante não é mais uma conversão no sentido desse primeiro momento. De acordo com os elementos que caracterizam a conversão no Antigo Testamento, esse ato pontual expressa um novo modo de ser do homem em relação a Deus, porém abrange toda a existência desse mesmo homem e está ligada a ação de Deus.

Pelo prisma que caracteriza os elementos da conversão no Novo Testamento, mesmo que o convite de Deus seja feito no tempo presente, a resposta pontual do homem inclui toda sua vida, mas também exige ação e não o constrange a abandonar a história e o mundo³⁷. E mesmo que os dois termos – *peregrinatio* e *conuersio* – não se confundam, a *conuersio* ocorre durante um momento pontual da *peregrinatio*, porém a *peregrinatio* pode ocorrer toda ela sem que haja um sinal sequer dessa *conuersio* pontual, apesar de o homem ser fundamentalmente orientado para Deus, de acordo com essas palavras de Agostinho, na abertura do livro primeiro das *Confissões*: “Tu incitas o homem para que sinta prazer em te louvar, porque nos fizeste para ti e inquieto está o nosso coração até que repouse em ti”³⁸.

A conversão é, na verdade, um simples e ao mesmo tempo complexo ato de girar na direção de Deus e num momento

³⁶ SINISCALCO, 2002, p. 338.

³⁷ Cf. SINISCALCO, 2002, p. 338.

³⁸ cf I, i 1: “*tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*”.

definido, específico, como ocorre com o próprio Agostinho no Jardim de Milão (*cf* VIII xii 28) ou com Paulo a caminho de Damasco (*At* ix 1-19). A *conuersio*, ao invés de ser um movimento ininterrupto para Deus e durante toda a vida, como a *peregrinatio*, é uma guinada na direção de Deus dada por alguém que vivia de costas para Deus. É um volver-se para Deus, é um postar-se de frente para Deus e não mais de costas. Dessa forma, a *conuersio* se dá durante a *peregrinatio* e não o inverso.

Sendo assim, a *peregrinatio* contém em si as duas ideias, quer dizer, a de *auersio*, ou aversão, e a de *conuersio*, ou conversão. A alma que está na *peregrinatio* se encontra em uma de duas posições: ou de costas ou de frente para Deus. Antes da guinada definitiva da *conuersio*, Agostinho já se encontra na *peregrinatio*: a alma peregrina de Tagaste. Ocorre com ele o mesmo que ocorre com todos os seus compatriotas da “cidade de Deus”: como cristão, ele não continua se convertendo a vida toda, nesse sentido pontual, mas continua peregrinando em demanda do porto seguro. Continua correndo para a cidade *idipsum*³⁹, nesse movimento de saída do cativo de Babilônia – que não o deleita – em direção aos deleites de Jerusalém⁴⁰, signo da pátria, signo de Deus. E agora, para uma permanência que não mais se confunde com aquela estada provisória durante a *peregrinatio ad deum*, na dinâmica do movimento não espacial da alma no seu retorno à casa do pai.

Referências

AGOSTINHO (Aurelius Augustinus). **The Confessions of Augustine**. Edited by John Gibb and William Montgomery. London: Cambridge University Press., 1927; New York/London: Garland Publishing, 1980. 479 p. ISBN 0-8240-9597-9.

³⁹ Cf. *Ps* cxxi.

⁴⁰ Cf. *Ps* lxiv 8.

_____. **Enarrationes in Psalmos.** Trad. de Vincenzo Tarulli. A cura della Cattedra Agostiniana presso l' "Augustinarum" di Roma. Direttore Agostino Trapè. Opere di Sant'Agostino. Edizione latino-italiana. Parte III: Discorsi – Volume XXVI. Testo latino dall'edizione Maurina. Ripresa dal Corpus Christiannorum. Roma: Città Nuova Editrici, s/d. 1299 p. ISBN 88-311-9113-6.

ANTONI, Gérald. **La prière chez saint Augustin: d'une philosophie du langage à la théologie du Verbe.** Paris: Vrin, 1997. 233 p. ISBN 2-7116-1315-1.

AYOUB, Cristiane Negreiros Abbud. **Iluminação trinitária em santo Agostinho.** São Paulo: Paulus, 2011. 191 p. ISBN 978-85-349-3209-7.

BOCHET, Isabelle. **Saint Augustin et le désir de Dieu.** Paris: Études Augustiniennes, 1982. 471 p. ISBN 2-85-121-049-1.

BROWN, Peter. Civitas peregrina. *In:* BROWN, Peter. **Augustine of Hippo: a biography.** Berkeley; Los Angeles: University of California Press., 1967. 463 p. ISBN 0-520-01411-1. p. 313-329.

CHADWICK, Henry. Introduction and notes. *In:* AUGUSTINE, Saint. **Confessions.** Translated with an introduction and notes by Henry Chadwick. New York: Oxford University Press., 1991. 311 p. ISBN 0-19-281779-5.

DAVIS, John D. Cativeiro. *In:* DAVIS, John D. **Dicionário da Bíblia.** 3 ed. Trad. I. R. C. Braga. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações da Convenção Batista Brasileira, 1970.

DE MONTICELLI, Roberta. Commento. *In:* AGOSTINO. **Confessionni.** VI edizione. Introduzione di Stefano Pittaluga. Saggio sull'opera, traduzione e commento di Roberta De Monticelli. Roma: Garzanti, 1995. 449 p. ISBN 88-11-58439-6.

GAFFIOT, Felix. **Le grand gaffiot: dictionnaire latin/français.** Paris: Hachette, 2003. 1766 p. ISBN 201-1667-658.

GILSON, Étienne. **Introduction à l'étude de Saint Augustin.** Paris: J. Vrin, 1987. 367 p. ISBN 2-7116-2027-1.

MAMMI, Lorenzo. **Santo Agostinho, o tempo e a música.** São Paulo: USP, 1998. Vol. I: p. 1-217; Vol. II: p. 218-432. Tese de doutoramento

inédita.

MOHRMANN, Christine. Saint Augustin écrivain. **Revue des Études Augustiniennes**. vol. L, p. 43-66, 2004.

_____. The Confessions as a literary work of art. **Études sur le latin des Chrétiens**. v. 65, p. 371-381, 1961.

_____. Considerazioni sulle “Confessioni” di sant’Agostino. **Études sur le latin des Chrétiens**. v. 87, p. 277-323, 1961a

NOVAES, Moacyr. **A razão em exercício**: estudos sobre a filosofia de Agostinho. 2. ed. São Paulo: Discurso Editorial, 2009. 378 p. ISBN 978-85-86590-66-5.

PATRUCCO, M. Forlin. Peregrinus. *In*: **Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs** (Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane). Trad. Cristina Andrade. Org. Angelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes. 2002, 1483 p. ISBN 85.326.1294-6. p. 1138.

PIZZOLATO, Luigi Franco. Commento. *In*: SANT’AGOSTINO. **Confessioni**. II edizione. Introduzione generale di Jacques Fontaine. Traduzione di Gioacchino Chiarini. Commento a cura di Marta Cristiani, Luigi Franco Pizzolato, Paolo Siniscalco. Roma: Fondazione Lorenzo Valla, 1997. 259 p. Volume I (Libri I-III). ISBN 88-04-33059-7.

PLATÃO. Teeteto o de la ciencia. *In*: PLATON. **Obras completas**. 2. ed. Trad. del grego, preambulo y notas por Jose Antonio Miguez. Madrid: Aguilar, 1988. 1715 p. ISBN 84-03-01002-8. p. 885-941.

PLOTINO. Enneadi (ENNEADEΣ). *In*: PORFÍRIO. **La vita de Plotino e l’ordine dei suoi scritti** (ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΛΩΤΙΝΟΥ ΒΙΟΥ ΚΑΙ ΤΗΣ ΤΑΞΕΩΣ ΤΩΝ ΒΙΒΛΙΩΝ ΑΥΤΟΥ). Traduzione con texto greco a fronte, introduzione, note e bibliografia di Giuseppe Fagin. Bilingue. Quarta edizione. Milano: Rusconi, 1996. 1602 p. ISBN 88-18-22020-9.

SINISCALCO, P. Conversão. *In*: **Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs** (Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane). Trad. Cristina Andrade. Org. Angelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes, 2002. 1483 p. ISBN 85.326.1294-6. p. 338-339.

VAUGHT, Carl G. **The Journey toward God in Augustine’s Confessions**. New York: State University Press of New York. 2003. 193 p.

Books I-VI. ISBN 0-7914-5791-5.

VOGT, H. J. Peregrinação. *In: Dicionário patrístico e de antigüidades cristãs* (Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane). Trad. Cristina Andrade. Org. Angelo Di Berardino. Petrópolis: Vozes, 2002. 1483 p. ISBN 85.326.1294-6. p. 1137-1138.